

Universidade Aberta



An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak
de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste

Lúcio Manuel Gomes de Sousa

Doutoramento em Antropologia
Especialidade Antropologia Social

Lisboa, 2010

Universidade Aberta

An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak
de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste

Lúcio Manuel Gomes de Sousa

Orientadora: Professora Doutora Claudine Friedberg

Co-Orientadora: Professora Doutora Maria Beatriz Rocha-Trindade

Doutoramento em Antropologia

Especialidade Antropologia Social

Lisboa, 2010

matas mil ese`oa:

*matas Paulo Mota
bei José Tilman
katuas Raul Asa
katuas Pedro Maia
nie ama Francisco Sousa*

Este trabalho foi realizado com o apoio das seguintes Instituições:

Fundação Oriente - bolsa para estadia curta em 2004.
Fundação Calouste Gulbenkian - bolsa para estadia curta em 2004.
Fundação Oriente - bolsa de doutoramento 2004 – 2007.

Agradecimentos

“*Obrigadu bais*¹: para devolver as palavras ao terreno

falta ainda algum tempo. Neste exercício pretendi reconhecer (...) quem me ajudou, quem me abriu as portas e indicou trilhos, quem comigo caminhou, nas montanhas e na história de uma comunidade que se recusa ver como periferia política ou académica de quem quer que seja. O fascínio da antropologia é que, etnograficamente, é impossível realizar-se sem criar laços com pessoas. A expressão “trabalho de campo” não denota com total rigor aquilo que é esta experiência: o trabalho *com* pessoas e *de* pessoas. “Fieldwork is a profoundly humbling experience, and its effects persist. Poring over our fieldnotes, there is plenty of time to discover crucial questions that we failed to ask, and remember *kindnesses* that can never be repaid.” (Metcalf, 2002, 11). Na impossibilidade de nomear todas as *delicadezas* expresso um agradecimento às dezoito Casas sagradas, aos *matas* e *beis*, aos *okul gomo mone* e *pana, deu gonion*, “às minhas famílias” e ao meu afilhado, e a todos que me receberam nas cerimónias de vida e de morte, nos actos comunitários e nos mais privados.

Já em Díli, na véspera de partir, recebo um telefonema: o *matas* Paulo Mota tinha falecido. Com a sua morte senti que um ciclo se fechava e outro se iniciava, agora competia-me a mim pôr em palavras aquilo que tinha recebido dele e de outros. É o caminho para o “livro” que há-de ser devolvido ao terreno, à fonte das palavras, aos vivos e antepassados que nele colaboraram².” (Sousa, 2008, 95-96)

À Senhora Luísa Cardoso, ao Orlando Martins, à Linda, ao Ângelo, ao Policarpo, Nuno, Guiomar, Uzu e ao Ari (afilhado), pela Casa.

Pela disponibilidade, amizade e palavras: ao *matas* Paulo Mota, Namau Deu Atag; ao *bei* José Tilman, Namau Deu Atag; *matas* António Cerqueira, Dato Pou Deu Hilin; ao *matas* Estalishau Cerqueira, Gipe Deu Gol; ao *matas* Julião Cardoso, Dato Pou Tato Metan; ao *matas* Zacarias Leto Loe, Agu Du Esen, ao *katuas* Raul Asa, Bosokolo; ao *katuas* Pedro Maia, Namau Deu Gol; *bei* Júlio Maia, Opa; *matas* Caetano Luhan Deu Gol; *matas* Norberto Barreto, Lokal Giral; ao Moisés Soares e Joaquim Soares, Bosokolo; ao ex-chefe de suco Vitorino Vicente, Opa; ao Eusébio Tilman, Gipe Deu Gol, e à sua mulher Arminda Pragança, Agu Deu Esen; ao Moisés Amaral, *capitaun okul gomo* Namau Deu Atag e à sua mulher Luisinha Lopes, Lokal Giral; ao Domingos, Bosokolo, Pip Galag;

¹ Muito obrigado.

² No mito, quando os irmãos se separam, o mais novo leva consigo o “*livru*” e o “*lâpis*”. O irmão mais velho fica, entre outras tarefas, como guardião das palavras, a fim de proteger a mãe de ambos: a Terra.

Ao Domingos Gomes, ao João Vicente, ao José Favião Alves, ao Armindo Maia, ao Constantino Leite e demais colegas “mestres”.

Às minhas orientadoras científicas, pelo exemplo, magistério e apoio dado: a Professora Doutora Claudine Friedberg e a Professora Doutora Maria Beatriz Rocha-Trindade.

À Fundação Oriente e à Fundação Calouste Gulbenkian pelas bolsas concedidas. Uma palavra de apreço em especial a todos quantos na Fundação Oriente me ajudaram, em Lisboa e na delegação em Díli, a minha morada aquando das deslocações a esta cidade.

Às/aos colegas do Departamento, do Conselho Científico, e da Universidade Aberta, pela possibilidade de usufruir da dispensa de serviço durante dois anos. Agradeço a todos, na pessoa da Professora Doutora Teresa Joaquim, Directora do DCSP no ano lectivo 2005/2006, a solidariedade e preocupação manifestadas durante a minha ausência.

Ao Senhor Manuel de Jesus e à esposa Isabel de Jesus; à Natália Constâncio, ao Carlos Santos, à Ângela Lopes, à Rosário Tique, ao Paulo Santos e ao Paulino Vicente pela ajuda valiosa na revisão dos textos e dos mapas da tese. À minha mãe, “às famílias”, colegas e amigos.

À Elsa, pela paciência, carinho e ajuda preciosa no caminho.

ÍNDICE GERAL

Agradecimentos	3
Índices das figuras, quadros, tabelas e fotografias	8
Resumo	15
Abstract	16
Glossário	17
1. Introdução	20
1.1 Os objectivos da pesquisa: “procurar o vosso caminho, indagar o vosso trilho”	24
1.1.1 O caminho para Timor-Leste	27
1.1.2 O trilho para a comunidade	29
1.1.3 Percepções da comunidade sobre a pesquisa	33
1.2 Recensão da literatura antropológica sobre o Sudeste Asiático: organização social e fenómeno ritual	34
1.2.1 O papel dos rituais na vida das sociedades locais e as mudanças recentes	35
1.2.2 A tradição antropológica do Sudeste Asiático e Timor-Leste	38
1.2.3 O processo ritual e continuidade social	43
1.2.4 Os Bunak na literatura antropológica	48
1.3 Notas metodológicas	54
1.3.1 A recolha de informações	55
1.3.2 O trabalho no terreno	56
1.3.3 Os informantes: os actos e as palavras	59
2. O contexto etnográfico	65
2.1 Os Bunak e a ilha de Timor	65
2.2 O distrito de Bobonaro: características ambientais e demográficas	70
2.3 Tapo: o <i>suco</i> em estudo	72
2.3.1 Referências históricas e populares	72
2.3.2 Localização geográfica e caracterização demográfica	77
2.4 A língua Bunak, saber oral e oratória	88

3. Ocultar o centro e expor a periferia – a visão da montanha	97
3.1 A construção ideológica de uma relação: origem e precedência	97
3.1.1 Os textos mitológicos sobre a origem do mundo	102
3.1.2 A dispersão da humanidade e a constituição dos poderes locais	118
3.1.3 O caminho da areca e do bétel: representações simbólicas de relações de poder	121
3.2 A afirmação de uma unidade: território e poder	124
3.2.1 A representação da formação do <i>tas</i>	125
3.2.2 Os símbolos materiais da identidade comum	127
3.3 Estruturas de autoridade e de ordem social	133
3.3.1 As Casas e os <i>doen</i> : poderes <i>til</i> e <i>nola'</i> em perspectiva	133
3.3.2 O exercício do poder na esfera pública: normas e rituais	147
4. A Casa sagrada e a continuidade da vida	151
4.1 A Casa Bunak: entidade e estrutura física e social	153
4.1.1 A Casa: <i>otel bul uen, gie sanak bais</i> – “um só tronco dá origem a muitos ramos”	155
4.1.2 Casamento, parentesco e adopção	163
4.1.3 A organização interna da Casa	177
4.2 A Casa: espaço simbólico e de práticas	178
4.2.1 Tipos de casas	179
4.2.2 As Casas e os pólos atractivos rituais	185
5. Práticas rituais para a continuidade da vida	190
5.1 Os rituais do percurso de vida	190
5.1.1 Tornar-se adulto: gravidez, casamento e descendência	191
5.1.2 Os sonhos, as palavras e os actos no dia-a-dia.	200
5.1.3 Os rituais ligados à morte – <i>ese'</i>	212
5.2 Os rituais associados à vida da Casa	219
5.2.1 A reconstrução da Casa	226
5.2.2 A Casa, os animais e os campos	237
5.2.3 Rituais ligados à agricultura	242

5.3 Os rituais colectivos da comunidade	251
5.3.1 A reconstrução social dos rituais colectivos	251
5.3.2 Adaptação e apropriação da modernidade: Catolicismo, Estado e desenvolvimento	256
5.3.3 Os rituais colectivos: ciclos, continuidade e revitalização	265
6. An tia – atear o capim: um ritual comunitário	285
6.1 O quadro espaço-temporal do ritual e os intervenientes	291
6.2 Descrição das fases do ritual	296
6.3 <i>Bai lika bai luma</i> : metáforas de unidade, idioma de partilha e hierarquia	337
7. Reflexões finais	348
7.1 A afirmação política da centralidade interior	351
7.2 Resiliência e continuidade da vida: o papel da Casa	355
7.3 Os rituais: identidade e mudança num novo <i>tempu</i>	356
Bibliografia	364
Anexos	376
Anexo 1: Texto <i>Meten no tut no fan ukat oen mug lae oen</i>	377
Anexo 2: Transcrição da <i>magalia</i> Opa 2003	379

ÍNDICE DAS FIGURAS

Figura 1 – Clima Interior Montanhoso	69
Figura 2 – Clima Costa Norte	69
Figura 3 – Localização de Tas Golo', Wepo e Tapo.	79
Figura 4 – Visão do mundo, a partir do interior (centro)	101
Figura 5 – A descendência de Bui Daun Mau Daun.	105
Figura 6 – A descendência de Kaka Nase Bau Kae Nase Bau e Mau Sirak Mali Sirak	108
Figura 7 – Os três antepassados na Casa original.	115
Figura 8 – Estrutura do poder em Lamak Hitu.	120
Figura 9 – Esferas de autoridade de <i>dato ebi</i> e <i>dato tas mil</i>	137
Figura 10 – Campo de intervenção dos <i>hima gonion</i> e dos <i>dato en goni' il</i>	138
Figura 11 – Precedência e complementaridade entre <i>dato en goni' il</i> e <i>hima gonion</i>	139
Figura 12 – “Escada” hierárquica entre os <i>bei</i> .	142
Figura 13 – Representação esquemática do <i>opi op</i>	145
Figura 14 – Divisão do <i>ukon</i>	146
Figura 15 – Casas sagradas <i>hima</i> e respectivos <i>gosil gueg</i> .	159
Figura 16 – Terminologia de parentesco: termos para designar os consanguíneos.	170
Figura 17 – Terminologia de parentesco: relações proibidas – <i>puti</i>	172
Figura 18 – Terminologia de parentesco: termos de aliança	173
Figura 19 – Exemplo genealógico de uma <i>mazo' ma gol</i> .	176
Figura 20 – Plantas dos três tipos de casas principais.	183
Figura 21 – Desenhos feitos com Domingos (Bosokolo); retratam uma <i>bula</i> de porco (baço) e o intestino de um frango	206
Figura 22 – Planta do campo.	244
Figura 23 – <i>Piral debe!</i> : posicionamento das Casas na base do <i>opi op</i> .	297
Figura 24 – O percurso entre Tapo e até Ai Hun.	304
Figura 25 – Ai Hun, disposição dos participantes na refeição, 2004.	316
Figura 26 – Disposição das <i>lama</i> em Zon Galag.	329
Figura 27 – Interligação entre variáveis de subsistência e a centralidade do “adat”.	359

ÍNDICE DOS MAPAS

Mapa 1 – Ilha de Timor, Timor -Leste	28
Mapa 2 – Sudeste Asiático	65
Mapa 3 – A ilha de Timor entre as Pequenas Ilhas da Sonda	66

Mapa 4 – Distritos e subdistritos de Timor-Leste	67
Mapa 5 – Timor-Leste físico	68
Mapa 6 – <i>Tas</i> de Tapo	78
Mapa 7 – Planta de Tapo	87
Mapa 8 – Mapa do <i>tas mil</i> de Tapo	130

ÍNDICE DOS TABELAS

Tabela 1 – Distrito de Bobonaro - população por subdistrito	70
Tabela 2 – Subdistrito de Bobonaro: população por sucos e por sexos	71
Tabela 3 – Número de mortos durante a guerra	76
Tabela 4 – Povoações habitadas em 1975 e em 2005	80
Tabela 5 – Dados demográficos	81
Tabela 6 – Distribuição da população no suco de Tapo	82
Tabela 7 – Actividades profissionais	84
Tabela 8 – Organização dos <i>doen</i>	134
Tabela 9 – Organização política de Tapo segundo Ospina e Hohe, 2001	137
Tabela 10 – Casas com os cargos políticos principais	144
Tabela 11 – Percentagem de habitantes por Casas sagradas	160
Tabela 12 – Tábua de casamentos em Tapo 2004/2005	164
Tabela 13 – Terminologia de parentesco: termos de referência e de adereço	169
Tabela 14 - Estações/ actividade agrícola e social/ritual em Tapo	223
Tabela 15 – Cargos rituais na <i>an tia</i>	295
Tabela 16 – <i>Bai lika</i> efectuada na <i>an tia</i> em 2004	330

ÍNDICE DAS FOTOGRAFIAS

Foto 1 – Tapo, cemitério e vista do <i>tas</i> a partir da estrada. 2000.	30
Foto 2 – Tapo, paragem para café. 2000.	30
Foto 3 – Tapo: <i>an tia</i> , <i>ipi piral</i> no <i>mot</i> . 2000.	32
Foto 4 – <i>Matas</i> Paulo Mota, em segundo plano, <i>bei Júli</i> . 2002.	32
Foto 5 – “Bunak Memo”. © Álbum Fontoura.	50
Foto 6 – “Bunak Vila Armindo Monteiro – Bobonaro”. © Álbum Fontoura.	50

Foto 7 – Tapo, ritual no <i>mot</i> . Anos sessenta? © Cinatti, 1987.	73
Foto 8 – Tapo: arrolamento. Anos sessenta? © Luísa Viegas, Mone Hitu Deu Dato.	73
Foto 9 – Tapo: <i>tas mil</i> em 1971. © Claudine Friedberg.	86
Foto 10 – Tapo: <i>tas mil</i> em 2005.	86
Foto 11 – <i>Magalia</i> : registo escrito da recitação da <i>magalia</i> Namau Deu Gol. 2003.	96
Foto 12 – Pormenor do <i>Bei Gua – Tata Gibuk</i> da Casa Dato Pou Tato Metan, facultado pelo seu <i>matas</i> Julião. 2006.	96
Foto 13 – Responsáveis rituais e <i>opi op</i> em 1971. © Claudine Friedberg	97
Foto 14 – <i>Opi op</i> em 2005, durante a cerimónia <i>il po' ho'</i> .	97
Foto 15 – <i>Tula matas – Ieru</i> – na cozinha da Casa, gerido pelas mulheres. 2005.	141
Foto 16 – <i>Tula matas</i> , efectuado pelo <i>matas</i> Paulo Mota. 2005.	141
Foto 17 – <i>Solu tues – sumuku kateli</i> , deliberação. 2005.	149
Foto 18 – <i>Solu tues – sumuku kateli: solu do girigon e bei Aisante</i> .2005.	149
Foto 19 – <i>Asuain kias</i> : a <i>mazo ma gol</i> é conduzida pelo <i>matas</i> Paulo Mota, no <i>doen</i> Namau, rodeada de <i>besikas</i> femininas, as mulheres que dançam na guerra. 2004. © João Vicente.	175
Foto 20 – Bobonaro, <i>deu bese</i> . 2003.	183
Foto 21 – Tapo, <i>deu lobol</i> , 2004.	183
Foto 22 – Tapo, <i>deu kalen</i> . 2004.	183
Foto 23 – Instrumentos de trabalho e areca e bétel junto ao <i>hima mone</i> , durante um ritual. 2006.	188
Foto 24 – Visita de parentes, ao centro o <i>oto po'</i> . 2006.	196
Foto 25 – <i>Aru po'</i> – o pai corta o cabelo do recém-nascido. 2006.	196
Foto 25 – Casamento <i>ton terel</i> , oferta de areca e bétel. 2006.	198
Foto 26 – Casamento <i>ton terel</i> , os noivos. 2006.	198
Foto 27 – <i>Au akat</i> efectuado pelo <i>bei</i> José Tilman. 2005.	201
Foto 28 – <i>Butuk ai funan</i> no cemitério. 2005.	201
Foto 29 – Holsa, deslocação à Casa aliada. 2005.	207
Foto 30 – Holsa, receber o fresco dos aliados. 2005.	207
Foto 31 – <i>Para gol seka'</i> : destruir o pequeno leite. 2005.	208
Foto 32 – <i>Para gol seka'</i> : receber o arroz. 2005.	208
Foto 33 – <i>Bai balas</i> : repartição da areca e bétel. 2006.	211
Foto 34 – <i>Bai balas</i> : arrefecimento dos bens (no prato ao centro). Bétel, areca e comida, são oferecidas aos antepassados (representados pelas malas). 2006.	211
Foto 35 – <i>Ai funan moruk</i> : velar o corpo em Wepo`. 2004.	215
Foto 36 – <i>Ai funan moruk: simu diak</i> – “receber o bem”. 2003.	215
Foto 37 – <i>Ai funan midar</i> : velar o corpo “alma”. 2004.	217
Foto 38 – <i>Loi osog</i> , oferta ao defunto (representado pelo saco vermelho). 2005.	217

Foto 39 – <i>Hut lobot</i> . 2004.	229
Foto 40 – <i>Hut lobot</i> , refeição. 2004.	229
Foto 41 – <i>Peo gemel (masculino e feminino)</i> . 2006.	230
Foto 42 – Oferta de comida aos utensílios. 2004.	230
Foto 43 – Colocação dos <i>hima</i> e <i>peo gemel</i> na Casa Opa. 2003.	231
Foto 44 – <i>Leru</i> , local de reunião e distribuição de comida na Casa Bosokolo, 2003.	231
Foto 45 – <i>Deu pilig</i> da Casa Opa. 2003.	231
Foto 46 – Repasto final na Casa Opa, frente à sua aliada <i>Bosokolo</i> .	231
Foto 47 – <i>Deu hima giri matag</i> , colocação da <i>hima</i> . 2006.	233
Foto 48 – <i>Deu hima giri matag</i> , aspergir o <i>esu o mun</i> na cozinha. 2006.	233
Foto 49 – Disposição da carne para a <i>bai lika</i> . 2003.	235
Foto 50 – <i>Bai lika</i> : os cestos <i>tubis o nauk</i> . 2004.	235
Foto 51 – <i>Magalia</i> : recitação aquando da reconstrução da Casa Opa. 2003.	235
Foto 52 – <i>Kaluk gol gini</i> em <i>gosil gueg</i> da Casa Namau Deu Atag. 2004.	235
Foto 53 – Inauguração: os convidados aguardam, sob o toldo. A mesa ainda tem a comida tapada. 2003.	237
Foto 54 – Inauguração: o chefe de suco corta a fita da porta principal da casa. 2003.	237
Foto 55 – Inauguração: abertura de uma garrafa de espumante; os donos da casa estão ladeados por dois <i>matas</i> . 2003.	237
Foto 56 – Inauguração: “ <i>dansa</i> ” na sala da casa. 2003.	237
Foto 57 – <i>Tala a gie</i> , Gipe Au Koul, preparação do <i>hima gol</i> . 2004.	239
Foto 58 – <i>Tala a gie</i> , Bosokolo, colocação das plantas, transportadas por uma jovem, nas fundações do <i>hima gol</i> . 2004	239
Foto 59 – <i>Tala a gie</i> , Opa, refeição comum. 2004.	240
Foto 60 – <i>Tala a gie</i> , Opa: os bens e os cestos da <i>bai lika</i> no topo e base. 2004.	240
Foto 61 – <i>Tala a gie</i> Gipe Au Koul. <i>kali</i> dos búfalos. 2004.	241
Foto 62 – <i>Tala a gie</i> Bosokolo, <i>kali</i> de pessoas (búfalos). 2004.	241
Foto 63 – <i>Apa gumun</i> , fazer o <i>hele</i> . 2006.	242
Foto 64 – <i>Apa gumun</i> , atar o fio à cauda de um búfalo fêmea. 2006.	242
Foto 65 – Preparação dos <i>ai suak</i> para os trabalhos agrícolas com a forja, <i>tu'u golo'</i> . 2005	244
Foto 66 – <i>Oto koin</i> . 2005	244
Foto 67 – <i>Bin gabalas</i> no <i>umon</i> (sem <i>ma</i>) no campo. 2005.	246
Foto 68 – <i>Pa'ol gota</i> , “plantar o milho”, Inicia-se em redor do <i>umon</i> . 2005.	246
Foto 69 – <i>Ma umon</i> , na base observa-se a oferta de areca e bétel. 2005.	247
Foto 70 – <i>Pa'ol gota</i> , no <i>tas mil</i> , no espaço do <i>leo</i> – jardim da casa (ou <i>kintal</i>). 2005.	247
Foto 71 – <i>Pa'ol gule</i> , colheita do milho. 2006.	248
Foto 72 – Desfolhamento do milho ainda no campo, junto à <i>tala'</i> . 2006.	248
Foto 73 – Colocar as espigas de milho no <i>ma umon</i> . 2006.	249

Foto 74 – Atar as <i>gima</i> ; no topo do pilha de maçarocas o cesto <i>tubis</i> . 2006.	249
Foto 75 – Soprar o <i>mug pe'</i> sobre o <i>pa'ol mean</i> . 2006.	250
Foto 76 – Colocação do <i>pa'ol mean</i> do ano nas <i>esun</i> , os travessões onde se penduram as <i>gima</i> . 2006.	250
Foto 77 – Colheita de arroz, na zona de Pip-Galag. 2006. (Foto de Domingos, Bosokolo).	250
Foto 78 – Chamar a alma do arroz, por uma mulher. 2006. (Foto de Domingos Bosokolo).	250
Foto 79 – Exposição da comida, no topo da cama, sacos pessoais e cestos com bétel, areca e cigarros. 2005.	260
Foto 80 – Partilha da comida exposta. Ao centro, o cesto com as flores, para levar ao cemitério. 2005.	260
Foto 81 – <i>Loron Matebian</i> : cemitério de Tapo. 2005.	261
Foto 82 – <i>Loron Matebian</i> , Sra. Casilda, Lokal Giral, ora junto aos túmulos. 2005.	261
Foto 83 – Colocação de bétel e areca numa das “portas”. Ao fundo, a antena. 2004.	264
Foto 84 – <i>Matas Paulo Mota</i> coloca um <i>kukun</i> , um <i>kaibauk</i> e um lenço numa das “pernas” da antena. 2004.	264
Foto 85 – <i>Mug giwal pat</i> : ara erigida junto à ravina, o <i>bei Aisante</i> lista as folhas de <i>kabouke</i> , sob o olhar do <i>bei pana</i> , de pé. 2005.	266
Foto 86 – <i>Mug giwal pat</i> : apresentação da <i>si lusin</i> do animal sacrificado. 2005.	266
Foto 87 – <i>Ukon lae</i> : transporte dos cocos que vão ser usados na <i>bai lika</i> . 2005.	268
Foto 88 – <i>Ukon lae</i> : símbolo do <i>ukon lae</i> , que ficará nos limites do território. 2005.	268
Foto 89 – <i>Marara</i> : preparação do <i>ma umon</i> . 2006	269
Foto 90 – <i>Asuain kias</i> : a <i>mazo'ma gol</i> é levada para o interior do <i>tas mil</i> . À direita, jornalistas presentes no ritual. (Foto de Ângelo Cardoso: Alus).	272
Foto 91 – <i>Assuain kias</i> : apresentação da comida aos guerreiros mortos na guerra no <i>tel po'</i> – “cemitério sagrado”. (Foto de Constantino Leite).	272
Foto 92 – <i>Il po' ho</i> : <i>titil</i> , tocado por mulheres das Casas Holoa e Gipe. 2005.	276
Foto 93 – <i>Il po' ho</i> : formação da fila para a execução do <i>to gie osog</i> . 2005.	276
Foto 94 – <i>Il po' ho</i> : preparação das cinco mulheres. Casa Opa, o <i>katuas Turu</i> ajuda a colocar o lenço (faleceu em Maio de 2010). 2005.	277
Foto 95 – <i>Il po' ho</i> : as cinco mulheres executam os ritos na nascente <i>Il Loi</i> . 2005.	277
Foto 96 – <i>Il po' ho</i> : as cinco mulheres regressam ao <i>tas mil</i> . 2005.	278
Foto 97 – <i>Il po' ho</i> : colocação da água e das sementes no <i>hima mone</i> da antiga Casa sagrada (Nampau Deu Atag). 2005.	278
Foto 98 – <i>Il po' ho</i> : <i>tei</i> ritual no <i>mot</i> . 2005.	280
Foto 99 – <i>Il po' ho</i> : <i>ti tining</i> , na Casa Luhan Deu Bono, sob o olhar atento do seu <i>matas</i> e da <i>pana bali</i> . 2005.	280
Foto 100 – <i>Il po' ho</i> : colocação da <i>hima gol</i> no topo do <i>opi op</i> . 2005.	282
Foto 101 – <i>Il po' ho</i> : recitação da <i>te'a</i> , no topo do <i>opi op</i> . 2005. (Foto de Joaquim Soares, Bosokolo).	282
Foto 102 – <i>Il po' ho</i> : execução do <i>to esen mual</i> . 2005.	283
Foto 103 – <i>Il po' ho</i> : declamação da <i>a e'</i> , à frente da recitadora o <i>leno</i> o <i>ulag</i> , igualmente da Casa Holoa, portador do <i>zipil</i> o <i>magap</i> nos rituais. 2005.	283

Foto 104 – O <i>tas mil</i> de Tapo, podendo ver-se algumas das suas Casas sagradas. À direita, no extremo do promontório, sob uma enorme árvore, o Zon Galag. O Zon Gibon fica no extremo oposto da fotografia, sob as primeiras árvores que surgem, à esquerda.	292
Foto 105 – <i>An tia: piral debel</i> na base do <i>opi op</i> . 2004.	298
Foto 106 – <i>An tia: zap gege bai tinig</i> , 2006.	298
Foto 107 – <i>An tia: Zon giri pilig</i> , no <i>opi op</i> . 2004.	300
Foto 108 – <i>An tia: bai lika</i> no <i>opi op</i> . 2004.	300
Foto 109 – <i>An tia: bai lika</i> no <i>mot</i> : Casas Mone Hitu e Namau. 2004.	301
Foto 110 – <i>An tia: zap bai ginup hu'</i> . 2004.	301
Foto 111 – <i>An tia</i> : saída do grupo de Tapo. 2004.	303
Foto 112 – <i>An tia</i> : nascente <i>Bere Mau Bui Debel</i> . 2004	303
Foto 113 – <i>An tia</i> : Ai Hun, a base da árvore. Localizada na margem da ribeira Bere Mau Bui Debel, a disposição do espaço em anfiteatro. Em primeiro plano, as pedras brancas da ribeira, quase seca, nesta altura do ano. Em segundo plano, o espaço do ritual, com as várias plataformas.	306
Foto 114 – <i>An tia</i> : chegada a Ai Hun, <i>malas bul lete bul</i> Holoa <i>geral</i> . 2004.	309
Foto 115 – <i>An tia</i> : primeira noite em Ai Hun. 2004	309
Foto 116 – <i>An tia</i> : prece matinal com os <i>kukun</i> em Ai Hun, pelo <i>katuas Raul</i> , Bosokolo. 2004.	310
Foto 117 – <i>An tia: keu kai</i> em Tunubibi, o <i>kapitaun</i> a participar. Ao fundo, a montanha de Lakus, 2004.	310
Foto 118 – <i>An tia</i> : preparação da <i>bai lika</i> , <i>deu gonion</i> junto dos <i>hobil</i> e <i>tol gomo</i> . 2004.	315
Foto 119 – <i>An tia</i> : divisão do vinho, <i>gon tane</i> , receber com a mão. 2004.	315
Foto 120 – <i>An tia: pana deu bali</i> entregam arroz cozido às responsáveis <i>deu gonion</i> . 2004.	317
Foto 121 – <i>An tia</i> : refeição comum entre os <i>okul gomo tas</i> e <i>basu</i> . 2004.	317
Foto 122 – <i>An tia</i> : entrega dos cestos de arroz em Holoa <i>geral</i> . 2004 (Foto de Augusto Barreto).	318
Foto 123 – <i>An tia: keu zul gube</i> em Ai Hun. 2004.	318
Foto 124 – <i>An tia: leno o ulag</i> proclama o início da <i>bai lika</i> em todas as Casas. 2004.	319
Foto 125 – <i>An tia: bai lika</i> na <i>malas bul lete bul</i> das Casas Agu, Dato Pou e Lokal Giral. 2004.	319
Foto 126 – <i>An tia</i> : Casa Batu Bun em Ai Hun. 2004.	320
Foto 127 – <i>An tia</i> : partida de Ai Hun, em primeiro plano o <i>tol gomo Namau</i> . 2004. (Foto de Augusto Barreto).	320
Foto 128 – <i>An tia</i> : chegada do grupo a Tapo. 2002.	322
Foto 129 – <i>An tia</i> : disposição dos porcos-selvagens em Zon Galag, após a chegada, 2002.	322
Foto 130 – <i>An tia</i> : Sr. Zeferino, o <i>leno o ulag</i> , Holoa, com o <i>magap</i> no <i>mot</i> . 2004.	324
Foto 131 – <i>An tia</i> : Sra. Luísa, <i>pana deu bali</i> Mone Hitu Deu Dato, a primeira a entrar. 2004.	324

Foto 132 – <i>An tia: Piral debel</i> com todas as Casas presentes. 2003.	324
Foto 133 – <i>An tia: Sra. Delfina, pana deu bali</i> Luhan Deu Bono, responsável pelo <i>piral debel</i> . 2002.	324
Foto 134 – <i>An tia: Cozinhar o arroz, mulheres deu gonion</i> . 2002.	325
Foto 135 – <i>An tia: preparação da carne, homens deu gonion</i> . 2002	325
Foto 136 – <i>An tia: reunião para aplicação de multa</i> . 2004 .	326
Foto 137 – <i>An tia: entrada de multa no Zon Galag, apresentada pelo deu gonion Agu ao leno o ulag</i> . 2004.	326
Foto 138 – <i>An tia: repartição da carne pelo deu gonion Agu, sob o olhar atento dos bei Namau e Opa</i> . 2002.	327
Foto 139 – <i>An tia: lama deu gonion, a esteira dos deu gonion</i> . 2004	327
Foto 140 – <i>An tia: lama das Casas Holoa e Gipe</i> . 2004.	327
Foto 141 – <i>An tia: lama das Casas Namau e Luhan</i> . 2004.	327
Foto 142 – <i>An tia: lama das Casas Dato Pou e Agu Deu Esen</i> . 2004.	328
Foto 143 – <i>An tia: lama das Casas Mone Hitu, Opa e Lokal Giral</i> , 2004.	328
Foto 144 – <i>An tia: keu zul gube, saída dos deu gonion</i> . 2004.	333
Foto 145 – <i>An tia: keu zul gube, deu gonion</i> junto à porta do Zon Galag. 2006.	333
Foto 146 – <i>An tia: saída de Zon Galag</i> . 2004.	334
Foto 147 – <i>An tia: Casa Holoa Deu Legul, o tuban lura</i> encontra-se ao fundo, à direita, 2004.	334
Foto 148 – <i>An tia: bênção hu'</i> , Casa Luhan Deu Bono. 2006.	334
Foto 149 – <i>An tia: deposição das cabeças de porco na Casa Holoa Bosok Bul</i> , 2006.	334
Foto 150 – <i>An tia: a tug: passagem com os cestos pelas Casas antigas</i> . 2004. (Foto de Augusto Barreto).	335
Foto 151 – <i>An tia: a tug: formação da fila de mulheres</i> . 2003.	335
Foto 152 – <i>An tia: gun man, tala</i> Bosokolo. 2004.	337
Foto 153 – <i>An tia: gun man, topo de Belgu</i> , 2004.	337

Resumo

Esta tese etnográfica, realizada junto de uma comunidade montanhesa do grupo etnolinguístico Bunak, no subdistrito de Bobonaro, Timor-Leste, insere-se no campo de estudos sobre as sociedades do Sudeste Asiático. O seu objectivo, e singularidade consistem em analisar como é que, num contexto pós-conflito, uma comunidade se reconstitui, refazendo a sua organização social e as suas práticas rituais, no contexto das mudanças sociopolíticas ocorridas no passado recente.

Na senda da tradição antropológica característica dos estudos da área, será dada particular relevância à forma como o ritual e a tradição oral dualista se relacionam enquanto ideologias estruturantes da comunidade – cientes, no entanto, da pluralidade de visões existentes no seu seio – e da sua inserção cosmológica. Mas, compete, igualmente, relacionar estes dois campos com a agência e a capacidade de adaptação que os indivíduos colocaram nas opções tomadas na reconstrução da sua comunidade, no momento actual, e as tensões que a perseverança dessa identidade coloca, face à modernidade, nomeadamente o Estado e a Igreja.

A organização social e a prática ritual não podem deixar de ser contextualizadas nas relações de poder e autoridade que se jogam na comunidade dar-se-á particular relevo a esta dimensão já que a performance ritual é, na acepção local, eminentemente política, pois está associada à necessidade de impor ordem e definir estatutos.

O trabalho foi desenvolvido numa perspectiva essencialmente *emic*, procurando confrontar as ideias e interpretações locais da comunidade com o mundo envolvente, nomeadamente a nova nação. Para o efeito, foi efectuado um trabalho de campo, que assume uma perspectiva diacrónica, tendo por base uma metodologia exploratória, qualitativa, com recurso a diversas técnicas de pesquisa como a etno-história, entrevistas semi-estruturadas e observação participante.

Palavras-chave: Bunak, comunidade, ritual, oralidade, poder, autoridade

Abstract

This ethnographic thesis, done on a mountain community of the ethno linguistic group Bunak, in the sub district of Bobonaro, East Timor, is part of the framework studies on societies of the Southeast Asia. Its main goal, and singularity, consists of analyzing how a community reconstructs in a post conflict context, reorganizing itself socially as well as its ritual practices, within a context of social and political changes occurred in the last decades.

In the pathway of the anthropological tradition, which characterizes these kinds of studies, a particular relevance shall be given to the way the rituality and the dual oral tradition is related with the structuring ideologies of the community – although we have to consider the plurality of visions that encompass it - and also its cosmological context. However, there is a need to link both fields with the agency and adaptation abilities that the individuals played on every option they made of the current reconstruction of their community, and the strains that the perseverance of that identity places towards modernity, namely towards the state and the church.

The social organization and the rituals cannot be set aside from the context of the power and authority relations played within the community. It will be given a special attention to this dimension since the ritual performance is, on the local sense, eminently political, being linked with the need to impose order and define statutes.

This work was developed in an essentially *emic* perspective, aimed at developing and confronting the local ideas and interpretations of the community with the surrounding world, namely the new nation. Therefore, a field research has been done, which assumes a diachronic perspective, promoting an exploring, qualitative methodology as its basis, resorting to a wide range of research techniques such as ethnohistory, semi-structured interviews and participant observation.

Keywords: Bunak, community, ritual, orality, power, authority.

Glossário

Siglas e selecção de palavras Bunak

<i>A</i>	comer, comida
<i>Adat</i>	direito costumeiro, tradição, costume
<i>Ai</i>	aliados, tomadores de mulheres
<i>Ama</i>	pai
<i>An</i>	ervas, capim
<i>Bei</i>	avó, avô; ou cargo politico-ritual <i>nola`</i>
<i>Biso</i>	sementes (femininas)
<i>Bul</i>	base, sopé
<i>CNRT</i>	Conselho Nacional da Resistência Timorense
<i>Dahul</i>	ritual com a realização de dança ritual.
<i>Dato</i>	“nobre”, cargo
<i>Deu</i>	casa
<i>Doen</i>	agrupamento de Casas, associado a um campo e uma nascente
<i>Eme</i>	mãe
<i>En</i>	pessoa(s)
<i>Esen</i>	em cima
<i>ETTA</i>	East Timor Transitional Administration
<i>Gibis</i>	umbigo
<i>Giral</i>	olho, vista
<i>Go`</i>	Semente, corpo
<i>Gol</i>	jovem, ou pequeno
<i>Golo`</i>	lugar
<i>Gomo</i>	senhor de, dono
<i>Goni`il</i>	quarto
<i>Gonion</i>	três
<i>Gontiet</i>	cinco
<i>Gua</i>	caminho, via
<i>Gube</i>	fechar
<i>Gubul</i>	cabeça
<i>Guk</i>	entrenó, nódulo
<i>Guzu</i>	negro
<i>Hig</i>	caminho
<i>HANSIP</i>	organização de defesa civil indonésia (Pertahanan Sipil)
<i>Hot</i>	sol, na oratura forma par com <i>hul</i>

<i>Hima</i>	esteio, coluna
<i>Hitu</i>	sete
<i>Ho</i>	buscar
<i>Holi</i>	pequenas chuvas
<i>Hu'</i>	soprar, soprar dando bênção
<i>Hul</i>	lua, na oratura forma par com <i>hot</i>
<i>Hurug</i>	fresco
<i>Il</i>	água
<i>Iel</i>	crescer
<i>Inel</i>	chuva
<i>Ipi</i>	arroz cru
<i>Ka'a</i>	irmão mais velho
<i>Kau'</i>	irmão mais novo
<i>Kukun</i>	obscuros, escuros, discos de ouro ou prata, símbolo dos antepassados
<i>Otel</i>	árvore (Berthe, 1965, grafa hotel)
<i>Oto</i>	fogo (Berthe, 1965 grafa <i>hoto</i>); <i>oto alan</i> : a lareira, a Casa
<i>'on</i>	fazer
<i>Lal</i>	palavra
<i>Lali'a</i>	as três pedras da lareira
<i>Lamak</i>	ou lama, as esteiras
<i>Leru</i>	despensa, local onde se reúne os alimentos num ritual
<i>Liulai</i>	em Tétum <i>liurai</i> , chefe, monarca; ou grande, superior
<i>Lika</i>	adoptar, crescer
<i>Loro</i>	solo
<i>Luma</i>	adoptar, criar (par de <i>lika</i> na oratura)
<i>Ma</i>	bambu
<i>Ma'</i>	campo
<i>Magap</i>	tocha, archote
<i>Malas</i>	escadas de bambu, na oratura forma par com <i>lete</i> (escadas de madeira) ou <i>otel bul</i>
<i>Malu</i>	aliado, doador de mulheres
<i>Matas</i>	idoso, velho; chefe da Casa, responsável <i>til</i>
<i>Mil</i>	dentro, interior
<i>Molo</i>	bétel,
<i>Mone</i>	homem
<i>Mug</i>	terra
<i>Na'i</i>	senhor, tio materno

<i>Nola'</i>	largo,
<i>Okul</i>	ritual
<i>Op</i>	Montanha, sinónimo de <i>opi</i> . Em <i>opi op</i> significa altar no mot
<i>Pa'ol</i>	milho
<i>Pan</i>	céu
<i>Pana</i>	mulher
<i>Po'</i>	sagrado, interdito
<i>Porat</i>	seco. <i>pan porat</i> , estação seca.
<i>Pu</i>	areca, usa-se, por norma cortada em rodela
<i>Salan</i>	grosseiro, como em <i>pan salan</i> – céu grosseiro, estação das grandes chuvas
<i>Tala</i>	altar dos animais
<i>Tas</i>	aldeia com um <i>saran mot</i> , uma praça de dança ritual
<i>Tais</i>	pano artesanal, fabricado com fio industrial ou, como no caso de Marobo, com fio urdido e tingido localmente
<i>Til</i>	estreito
<i>TNI</i>	Tentara Nacional Indonesia – Exército Nacional da Indonésia
<i>Ton</i>	em comum, com no casamento <i>ton terel</i>
<i>Tubis</i>	cesto que recebe bens sagrados, faz par com o <i>nauk</i>
<i>Umon</i>	altar do campo
<i>UN</i>	United Nations
<i>UNTAET</i>	United Nations Transitional Administration in East Timor
<i>Zol</i>	rio, mas também fluxo, continuidade, com em <i>pana zol</i> : fluxo da mulher (fertilidade)
<i>Zon</i>	da floresta (Frieberg, 1990); selvagem; usa-se para os porcos selvagens. .

1. Introdução

*ei tata bei ei hima o nual
nie tata ginat bei tut
en gol ginil ni senhor Lúcio
ei hone here hopi
ie hiba ba sagal hig ba dege
bai gini sa gutu terel le sa dini kere'
bai i ie okul liulai nalan liulai

i ie sogo en galalu gita mit
bai i hege net mit
bai toe sa tetu ni'
bai sal lal li'
bai meterei lolo uen meterei hot mil
bai tebe gie na oto gial tebe gie deu gial
ei tata bei gere-gere ei gua gene
gege hig ba'a re rele gege hig sen
ene sa gutu terel le sa dini uen
ei giri din ei u ga sagal
gege tut zonal bai ba'are no mal
honal palasu ho here Bidau hopi
ba'a gene tangal satu no sai ta
ba'a no sai honal Portugal pi
gini die oto hone here deu hopi
bai na tebe dimil ta neo ta
nei nisi nini dimil
le sa nei nimil niol osu
bai ota ba gene gie mestre gie professor
bai gusura gakene
bai n o na ie sogo en galalu uen no
ho'on ba'a nimil ba'a
ene sa nei matas mil nege net mit
kole tetu ni ba'a poe' lal li ba'
ei tata bei o
oba gene gere-gere si gua gene si
gosa gene tetu ga' gene lal si
gie ni hani hini tege uen hani hini tugal uen
ei na gosa gene tetu ba'a gene
lal si ga' gene lal si
hini osen da ota holara gau
hani hini gin uen*

vós avós, vós antepassados, esteios e pilares
nossos primeiros avós, antepassados primordiais
este homem novo, o senhor Lúcio,
veio até junto de vós,
veio procurar o vosso caminho, indagar o vosso trilho
ele andou junto connosco, tornou-se um connosco
nos nossos rituais superiores, nos nossos cerimoniais
superiores
sentou-se com as nossas dezoito [Casas]
também se sentou connosco,
mas não falámos, não dissemos,
não pudemos dizer as palavras
então, no dia de hoje,
veio até à nossa lareira, veio até ao nosso lar,
na vossa pegada avós, antepassados, no vosso caminho
para que lhe apontem uma direcção, indiquem um caminho
noite e dia caminhamos juntos, tornamo-nos unos,
procurando a vossa pegada, a extensão da vossa vida
mas agora já está de partida,
para o palácio Bidau [Dili]
dali partirá, no dia um,
irá para Portugal
até à sua lareira, até ao seu lar
ali examinará, ali pensará,
meditará acerca de nós,
sobre o nosso pensamento, a nossa palavra
ali, os seus mestres, os seus professores
irão questioná-lo, inquiri-lo
acerca das nossas dezoito [Casas]
o que fazem, o que pensam
o que fazem os nossos *matas* quando se sentam,
acerca do que meditam, sobre o que dizem
vós, avós, antepassados,
que estão reunidos em cima, no vosso caminho
na retaguarda, ajudem, no fim a palavra sairá
que não tenha medo, pois com ele serão um
vós estareis na retaguarda, vós falareis ali
a vossa palavra chegará até ali
que acerte por completo
tornem-se num só

Matas Caetano, Maliana, 27 de Agosto de 2006

Poucos dias antes da minha partida de Timor-Leste, encontrei-me com o *matas*³ Caetano, o *hima*¹ *gomo*² (coluna¹ senhor² - senhor da coluna / casa) responsável pela Casa Luhan Deu Gol, uma das dezoito Casas sagradas que constituem a comunidade de Tapo, o tema empírico deste estudo. A sua ascensão ao cargo, por morte do anterior *matas*, ocorreu durante o ano que ali vivi, entre Setembro de 2005 e Agosto de 2006.

No início do encontro, o *matas* enuncia a prece, na qual expõe, aos antepassados, entidades omnipresentes na vida social (mas acerca dos quais se verbaliza pouco, no discurso do dia-a-dia⁴) o motivo da minha presença, o que fiz, a iminência da minha partida, o que farei, e as provas e testemunho a que serei submetido, após o regresso a Portugal.

Ao iniciar o trabalho desta forma pretendo, inicialmente, expor a interpretação das razões deste trabalho, dando primazia à forma como estas foram traduzidas na oratura tradicional, em língua Bunak, por este jovem *matas*. Em segundo lugar, contextualizar dois processos omnipresentes na produção desta etnografia: a pragmática, na sua significação linguística, e a transcrição – tradução. Pela pragmática, relembrar os contextos situacionais em que se enquadram os objectivos das partes em presença, pela transcrição e tradução, os modos complexos e morosos de interpretação do que é dito, não dito e implícito na relação humana que se estabelece entre o antropólogo e os seus pares no terreno: os colocutores deste texto.

Às palavras associam-se actos (esta prece foi acompanhada pelo consumo de vinho de palma⁵), com os quais formam uma paridade activa de organização da mundovisão local. Este acto reflexivo inicial (e o processo, concomitante, de transcrição e tradução), pretende apresentar as vozes em presença, as suas motivações e intenções e a forma como se articularam, ao longo do discurso narrativo elaborado. Pretende-se, desta forma, reconhecer a multivocalidade inerente à elaboração da

³ *Matas* tem na língua Bunak um duplo significado: velho ou idoso e chefe ou responsável de Casa sagrada.

⁴ Este facto aplica-se, sobretudo, quando se fala fora do povoado de origem, facto que ocorria nesta situação, porque o *matas* habita em Memo (Tapo Kraik), e a entrevista decorreu em Maliana, sede do distrito de Bobonaro.

⁵ O termo “vinhu” designa, de uma forma abrangente, o vinho de palma, *tue*; as bebidas alcoólicas (*whiskies*) de origem indonésia; a “aguarente” e o vinho de uva, proveniente de Portugal, por norma cognominado, em Tétum, *tua porto*.

etnografia, deste caminho, como parte activa da sua descoberta e construção. No entanto, a responsabilidade final da interpretação das palavras e dos actos mútuos, envolvidos no processo, compete inteiramente ao antropólogo.

O texto encontra-se organizado em sete capítulos. O primeiro compreende a Introdução, em que são abordados os objectivos da pesquisa e explicadas a forma como se processou a entrada na comunidade em estudo e como esta me inseriu, localmente. De seguida, é efectuada uma revisão da literatura antropológica sobre o Sudeste Asiático, em geral, e sobre o ritual e os Bunak, em particular. Por fim, no âmbito deste capítulo, são apresentadas algumas notas metodológicas sobre os procedimentos adoptados no terreno, a produção do texto e o papel fulcral dos informantes.

O segundo capítulo procede a uma descrição do contexto etnográfico em que se desenrola o estudo, analisando as características do distrito fronteiriço de Bobonaro e a inserção dos Bunak no seu seio. De seguida, é exposta, de forma descritiva, a comunidade em estudo, analisando as suas principais características socioeconómicas e demográficas. Finalmente, é dada uma atenção particular à língua Bunak, na sua dupla vertente de comunicação e de poder, que se lhe associa, enquanto prática oratória.

No terceiro capítulo são apresentadas as principais teses sobre a construção ideológica das relações e do lugar que a comunidade reivindica ter, no mundo. Para o efeito, serão analisados os principais textos mitológicos relativos à formação do mundo, da humanidade e do lugar central que é reclamado pelas elites locais, para a sua posição actual. A forma como esta unidade é reclamada, no domínio do território, é analisada de seguida, assim como as complexas estruturas de autoridade e de poder que funcionam localmente (e as suas relações com as autoridades e poderes nacionais, como o Estado e a Igreja). Por fim, são examinados contextos de exercício do poder legislativo e judicial e o papel desempenhado nestes actos, pelos detentores de funções político-rituais, na comunidade.

O quarto capítulo aborda o papel e função da Casa, enquanto entidade e estrutura física e social. Serão analisadas as Casas existentes e a forma como elas se articulam

através de relações de afinidade e de aliança. De seguida, dar-se-á particular atenção à Casa, na sua dimensão simbólica, e à pertinência da sua continuidade, apesar das vicissitudes vividas nas últimas décadas pela comunidade.

O quinto capítulo analisa, de forma mais detalhada, ainda que sucinta, os vários actos e performances rituais associados, respectivamente, com o ciclo de vida do indivíduo, a Casa e as suas extensões críticas: os campos agrícolas, as nascentes de água e os animais. Por fim, examina-se, de forma breve, como estão a ser revitalizados os grandes rituais comunitários. Neste contexto, serão abordadas as adaptações à modernidade, visível, de forma crescente, nas implicações administrativas, económicas e religiosas, decorrentes do papel, cada vez mais, omnipresente, da Igreja Católica e do Estado.

O sexto capítulo é dedicado à *an tia*, pelo seu carácter anual, e pelo facto de ter sido o único ritual colectivo que foi reactivado, pouco tempo após o regresso da comunidade ao seu território, quando terminaram os combates na zona, nos anos oitenta. A sua descrição etnográfica permitirá destacar o papel e função social de cada Casa, no ritual, assim como o lugar ocupado pelos indivíduos, enquanto actores sociais. As noções de precedência e hierarquia, unidade e complementaridade na partilha ritual (*bai lika*) serão objecto de atenção.

O sétimo, e último capítulo, corresponde às reflexões finais, nas quais serão ponderados os processos e as performances rituais, entendidos como actos sociais, plenos de vontades, sentimentos e de intenções (expressas e latentes), que (re)criam, no tempo e no espaço, a comunidade, perante as adversidades e as mudanças em que esta se encontra inserida.

1.1.Os objectivos da pesquisa: *procurar o vosso caminho, indagar o vosso trilho*

<i>ie hiba ba sagal hig ba dege</i>	veio procurar o vosso caminho, indagar o vosso trilho
<i>bai gini sa gutu terel le sa dini kere'</i>	ele andou junto connosco, tornou-se um connosco
<i>bai i ie okul liulai nalan liulai</i>	nos nossos rituais superiores, nas nossas cerimoniais superiores

A investigação é baseada em trabalho de campo de natureza etnográfica⁶ efectuado junto da comunidade Bunak de Tapo, um *suco*⁷ localizado no subdistrito de Bobonaro, distrito de Bobonaro, em Timor-Leste. O centro da pesquisa é a vida ritual da comunidade – e, em particular, a componente redistributiva que envolve todas as suas Casas – que, como pude aperceber-me ao longo da permanência no terreno, enfatiza a noção de continuidade da sua sociedade, entendida numa dimensão holística, como as plantas, os seres animais e os humanos (vivos e mortos), noção sedimentada nos estudos do Sudeste da Indonésia como “fluxo de vida” (Barnes, 1974; Fox, 1980).

Uma das formas veiculares de persistência e condição de continuidade social corresponde ao saber e à prática de uma oratura tradicional baseada em termos lexicais formados por categorias duais, por norma similares e complementares, comum nesta região (Fox, 1988; Kuipers, 1998), cujo conteúdo simbólico é objecto de conhecimento restrito e altamente valorizado socialmente, como fonte de legitimação e poder (articulada com o saber prático de determinados lugares-chave no território).

Para compreender a organização social desta comunidade, será analisada a forma como as práticas rituais e a oratura interagem com a organização sociopolítica e económica, tendo por base o seu território e a relação com a nação e o mundo. Nesta acepção, a análise das narrativas tradicionais transcende a abordagem sintáctica que tem sido feita, em particular pela escola australiana (Fox, 1988; McWilliam, 2002; Therik, 2004). No âmbito da linguística, é particularmente importante analisar a dimensão pragmática que enquadra as narrativas e os discursos tradicionais no seu

⁶ O trabalho de campo inclui a visita de 15 dias, em 2003; um mês, em 2004, e a estadia de um ano entre Setembro de 2005 e Agosto de 2006.

⁷ Termo Tétum que designa a unidade territorial mais pequena no sistema administrativo timorense. Corresponde ao conceito de freguesia, no caso português. Um suco pode conter uma ou várias aldeias.

contexto situacional, apelando, aqui, à dimensão performativa que palavras e rituais veiculam (Austin, 1962; Tambiah, 1985).

Para além da componente oratória, que sustém como ideologia a noção de continuidade, é necessário entender a experiência de vida da comunidade e a vontade de salvaguardar a sua identidade, em confronto com a modernidade. A modernidade está presente nas mudanças em curso e nas pressões exercidas no plano económico, político e religioso, por duas entidades de espectro nacional, concorrentes com os poderes estabelecidos localmente: o Estado e a Igreja. Neste contexto, o presente estudo pode ser interpretado como uma análise de resiliência e adaptabilidade, face à marginalidade político-social e económica a que estas pequenas comunidades de montanha estão, genericamente, votadas⁸.

Neste âmbito, assumem particular importância teórica e etnográfica dois conceitos: unidade e comunidade. O termo “unidade” é recorrentemente utilizado, pelos meus interlocutores, para descrever quer um facto, quer um processo. Assim, a defesa da unidade tem que ser entendida como uma ideologia que procura superar a conflitualidade presente numa pequena povoação de cerca de 600 habitantes, nomeadamente os decorrentes da história recente de Timor-Leste⁹. Neste contexto, há que ressaltar a pertinência do trabalho sobre os Atoni, de Nordholt (1971), um dos poucos autores a dedicar-se à dimensão política das localidades timorenses e, em particular, à sua conflitualidade.

Por sua vez, é essencial a utilização da noção de “comunidade”, aqui tomada na aceção defendida por Cohen (1985) como ideia relacional que implica, simultaneamente, similaridade e diferença, marcada pela noção de fronteira. Esta argumentação é particularmente próxima da realidade etnográfica observada. A definição de fronteiras simbólicas entre o “Nós” e o “Outro” é significativa, dada a dimensão local da comunidade e a percepção construída sobre o Outro, quer este esteja relativamente próximo (suco vizinho), quer geograficamente distante (nações como Portugal, China, etc.). A acuidade da noção de “fronteira” assume, ainda, uma

⁸ Este facto é, sem dúvida, um dos problemas mais prementes que os dirigentes da nova Nação têm de enfrentar (Sousa, 2009).

⁹ Por questões de ética, serão salvaguardadas determinadas situações, pessoas e factos, muito embora alguns desses elementos pudessem ser fulcrais para a compreensão de determinados aspectos da vida comunitária.

perspectiva relevante, se considerarmos o facto de a comunidade em estudo se situar na “fronteira” política com a Indonésia.

Envolver temas nacionais e internacionais no contexto local implica reconhecer que os processos são parte da textura temporal e social em que se desenrola a vida social da comunidade em estudo e o próprio estudo. Tendo presente a intersecção dos diferentes enunciados – locais, nacionais e internacionais – será dado privilégio e realce aos primeiros, opção que resulta de uma hipótese etnográfica e de um pressuposto ético: a forma como as pessoas, as instituições e as suas experiências respondem a estes desafios deve ser compreendida como um meio de negociação de significado e poder, no contexto global, ao mesmo tempo que se assegura uma especificidade local (Tsing, 1993).

Tendo presente o exposto, os objectivos científicos da investigação são:

- descrever e compreender a vida ritual e social dos Bunak de Tapo;
- analisar a forma como esta subsiste e se transmite no contexto dos acontecimentos sociopolíticos ocorridos em Timor-Leste, desde 1974 (com a revolução em Portugal), o conflito civil e a invasão Indonésia de 1975¹⁰, a ocupação e o referendo sobre a independência em 1999;
- compreender como os actores sociais articulam a continuidade das suas práticas rituais com a sua identidade no contexto da nova nação e no mundo;

Para alcançar os objectivos propostos, as questões de investigação que norteiam a demanda deste “caminho” são as seguintes:

1. Qual é a função sócio-ritual dos rituais comunitários no contexto da sociedade Bunak actual?
2. Qual é o quadro de referência cosmológica que enquadra os rituais e a mundo-visão Bunak?

¹⁰ Por norma, a invasão indonésia é associada ao desembarque militar, em Díli, em 7 de Dezembro de 1975. O Museu da Resistência em Díli foi inaugurado exactamente nesse dia, no ano de 2005, no sentido de rememorar o trigésimo aniversário dessa data (http://amrtimor.org/amrt/amrt_inaugura.php?lingua=pt). No entanto, a invasão militar começou na zona Oeste do país, através do distrito de Bobonaro, em Outubro de 1975.

3. Que relações hierárquicas subsistem, entre os que nela participam, as diferentes comunidades vizinhas e o território tradicional onde se inserem?
4. Como é articulada a concepção do mundo que legitima estas práticas com a modernidade?
5. Neste contexto, o que pretendem fazer as comunidades com as suas casas sagradas, os seus espaços de culto tradicional e as suas práticas rituais?

1.1.1. O caminho para Timor-Leste

O trabalho e a minha pessoa foram encarados de diferentes formas pelos naturais de Tapo. No entanto, a ideia de que eu demandava um caminho, o dos seus antepassados, revela tanto sobre a minha procura, quanto sobre uma preocupação que é omnipresente, nas suas vidas.

O meu primeiro contacto com timorenses ocorreu em 1988, em Portugal, na sequência do interesse suscitado pela leitura e elaboração de uma exposição sobre direitos humanos¹¹, na qual se destacava o caso timorense. Na altura, habitava relativamente perto da comunidade timorense do Balteiro, em Queixas¹². Estes factos propiciaram o ensejo de ali desenvolver um estudo sobre a forma como as crianças timorenses, nascidas em Portugal, percepcionavam a sua terra distante. Embora este trabalho nunca tivesse tomado forma, tive a oportunidade de conviver com elementos da comunidade, bem como com antropólogos que ali trabalhavam¹³, nas suas casas e associações. Foi, igualmente, nesse local, que presenciei, pela primeira vez, uma luta de galos.

No decorrer do ano de 1999, não pude deixar de sentir a ansiedade decorrente dos acontecimentos em Timor-Leste. Terminava, na altura, a minha dissertação de

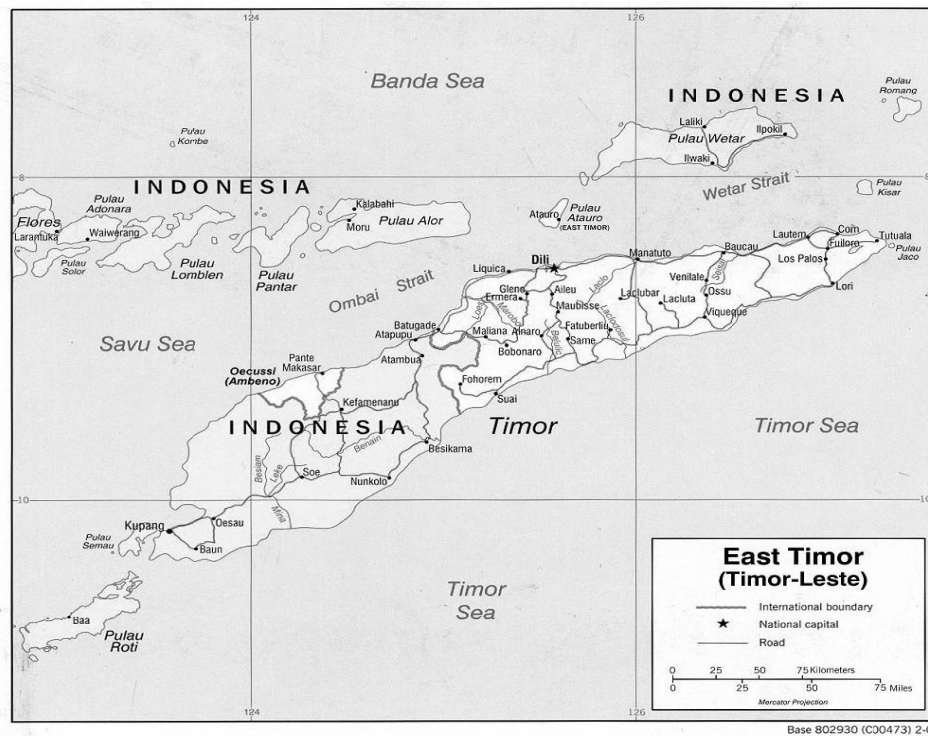
¹¹ Na altura, a exposição, efectuada num corredor do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, suscitou muito pouco interesse à generalidade dos que por ela passavam.

¹² Esta comunidade de origem, foi objecto de estudo por Alice Viola (1986).

¹³ Como foi o caso do casal Campagnolo, cujas pesquisas etnográficas e linguísticas decorriam junto da comunidade do Balteiro.

mestrado¹⁴, que tinha como tema de estudo os refugiados em Portugal. Por uma questão de objectivação de conceito, a definição de refugiados excluía os timorenses que viviam em Portugal, pelo facto de estes não terem esse estatuto, por serem considerados cidadãos portugueses.

Mapa 1 – Ilha de Timor, Timor -Leste



Fonte: http://www.lib.utexas.edu/maps/east_timor.html

No início de 2000, não imaginava que experienciaria a passagem de ano para 2001 numa casa timorense, convivendo com vivos e mortos¹⁵, a mais de 12 mil quilómetros de Portugal. No entanto, a possibilidade de integrar o grupo de professores portugueses que foi para aquele território tornou-se uma realidade e para lá parti, em Setembro¹⁶. Fui destacado para o distrito de Bobonaro, junto à fronteira com a

¹⁴ Sousa, Lúcio (1999), *Percursos de inserção de refugiados em Portugal: sós ou acompanhados?* – Um estudo sobre as dificuldades de inserção de refugiados em Portugal. Lisboa, Universidade Aberta [policopiado].

¹⁵ Na casa, estava colocada uma mesa; no topo desta estava a foto do dono da casa, morto pelas milícias pro-integracionistas. Em seu redor, a viúva tinha disposto o cesto com areca, bétel e cigarros, pratos de comida e bebidas.

¹⁶ A língua portuguesa foi declarada, pelo Congresso do CNRT, como língua oficial de Timor-Leste, conjuntamente com o Tétum, a 29 de Agosto de 2000. A Constituição da República Democrática de Timor-Leste, que entrou em vigor a 20 de Maio de 2002, prevê no n.º 1 do artigo 13.º, ambas as línguas como oficiais.

Indonésia (ver mapa 1), com a base sedeada na capital do distrito: Maliana. A minha permanência, neste distrito, durante dois anos foi determinante para a oportunidade e opção da pesquisa realizada, conducente à presente Tese.

A minha estadia, naquele local, constituiu uma oportunidade para ver e ouvir histórias na primeira pessoa, relatos de sobrevivência, de luta, ressentimentos, crónicas de vida e de morte, entrelaçadas com desconfianças e suspeitas (nalguns casos, recíprocas), sobre muitos dos que nos rodeavam. De facto, tratava-se de uma terra onde quase todos tinham alguém da família do lado de lá da fronteira, na Indonésia.

No segundo ano habitei em Bobonaro, partilhando uma casa com uma família timorense. Na altura, apesar de assoberbado com o trabalho docente, pensei iniciar uma pesquisa extensiva para futuro doutoramento, tendo por base as questões de reconciliação a que podia assistir, naquela pequena vila de montanha. A vivência com aquela família e a proximidade com a pequena vila permitiram-me envolver em várias actividades nesta área e participar em múltiplos eventos sociais, em particular junto das comunidades Kemak e Bunak de Maliana e Bobonaro, mas também a Mambae, em Ainaro.

1.1.2. O trilho para a comunidade de Tapo

Ao longo de dois anos passei pela comunidade estudada, a caminho de Lolotoe, o subdistrito montanhoso mais distante da sede do distrito, localizado junto à fronteira com a Indonésia. Por algumas vezes parei para tomar café, convidado pelos professores, meus alunos (foto 1 e 2) . Numa ocasião, pude visitar o *tas mil*¹⁷, a aldeia onde se localizam as casas sagradas, e a sua praça de dança e respectivos altares. Foi uma surpresa, pois, da estrada, não podia vislumbrar-se estas estruturas. Numa destas passagens, conheci o *matas* Paulo Mota, nomeado por todos a quem falava em

¹⁷ *Tas* é, por norma, equiparado a *knua* – “povoação” em Tétum. Mas, não é possível fazer esta tradução linear em Bunak. O *tas* é uma povoação que apresenta certas condições: a existência de um *mot* - a praça de dança cerimonial, um *opi op* – um altar colectivo da comunidade constituído pelo empilhamento de pedras de grandes dimensões, e as casas sagradas em número que varia de acordo com a povoação. O *tas mil* é, traduzindo literalmente, o *tas interior*, o local no *tas* onde se localizam os elementos referenciados (entre outros).

Bobonaro como a pessoa a quem devia dirigir-me para saber mais sobre a tradição e os antepassados.



Foto 1 – Tapo, cemitério e vista do *tas* a partir da estrada. 2000.



Foto 2 – Tapo, paragem para café. 2000.

Por um feliz acaso, presenciei, nesta aldeia, a preparação da deslocação dos seus responsáveis como oradores nas comemorações da independência em Díli, que teve lugar no dia 20 de Maio de 2002. A barreira da língua impôs-se de forma dura, pois tudo foi discutido em Bunak. No entanto, a tradução sucinta do tema revelou a preocupação dos homens em presença: quem iria falar, o que iria ser dito e a questão da tradução.

Em Agosto de 2002, nas vésperas da minha partida de Timor-Leste, tive a oportunidade de testemunhar, parcialmente, o ritual *an¹ tia² – capim¹ atear²*, em Tapo. O convite para estar presente tinha sido formulado pelos professores primários naturais daquela localidade, depois de auscultados os mais velhos. Tratava-se de um convite que vinha ao encontro do pedido por mim manifestado, em várias ocasiões, para ver as suas “tradições”.

Durante a tarde, tive a oportunidade de conversar com alguns responsáveis rituais locais, em particular com o *matas* Paulo Mota, considerado um dos mais importantes *lal¹ gomo² – palavra¹ senhor / mestre² – “senhor da palavra”, regionais e nacionais¹⁸. Enquanto conversávamos, a chegada de um grupo de caça foi anunciada pelos*

¹⁸ A reputação deste ancião, com mais de setenta anos, resultava da sua capacidade como *lal¹ gomo*, de ser responsável da Casa Sagrada Namau Deu Atag e de pertencer aos *hima¹ gonin² – os três² pilares¹ – uma das instituições da comunidade. O *matas* Paulo Mota foi o representante do distrito de Bobonaro nas comemorações de 20 de Maio de 2002 em Díli, onde se deslocou, acompanhado pelo *bei* José Tilman.*

cânticos de celebração, que avisavam, desta forma, que traziam um porco-selvagem. À noite reunimo-nos em *zon*¹ *galag*² – porco-selvagem¹ assar² – um local sobranceiro à entrada do povoado, onde se situam as suas dezoito *deu*¹ *po*² – casas¹ sagradas², e aguardámos. O emprego do termo sagrado deriva da palavra *po*¹, equiparado ao termo Tétum *lulik*, que pode ser igualmente traduzido ou interpretado como “interdito”, “sagrado”.

Os cânticos de celebração, similares ao que tinha ouvido de tarde, anunciaram a chegada do grupo que se tinha deslocado à planície de Maliana e que trazia arroz e as cabeças de porcos selvagens, apanhados pelos caçadores de Memo. O acolhimento foi feito por um responsável ritual que interpelou, formalmente, o grupo, sobre o sucesso da sua expedição, com um cântico. Ignorando a minha presença, a surpresa dos que chegavam, perante a minha presença, assemelhava-se à minha ante o que testemunhava.

A noite foi passada junto das fogueiras, enquanto os homens discutiam as vicissitudes da caça, as novidades da deslocação e eram decididas as penas a aplicar a quem tinha prevaricado, naquele período. Finda a discussão, um grupo dirigiu-se ao centro do povoado sagrado, ao *mot* – a praça de dança – à base do *opi*¹ *op*² – montanha¹ serra², reprodução da montanha sagrada. As mulheres, provenientes cada uma da sua Casa sagrada, procederam ao ajuntamento do arroz, sob a luz do *magap* – uma longa tocha feita de bambu – e das lanternas. De regresso a Zon Galag, as mulheres encetaram a preparação do arroz, em plena madrugada.

De manhã, iniciou-se o esquarteramento da carne dos porcos-selvagens apanhados e foi feita a sua distribuição, pelas várias casas sagradas que constituem a comunidade de Tapo. Trata-se de um processo moroso e complicado, em que cada Casa recebe um punhado de arroz e uma porção de carne, de acordo com o seu estatuto na comunidade. As discussões/prelecções proferidas pelos vários responsáveis rituais eram-me, na altura, indecifráveis. Após a distribuição da carne e do arroz, todo o grupo se dirigiu para as suas casas sagradas, no *tas*, onde teve lugar uma nova redistribuição por cada família nuclear. O ritual não terminou mas, como era chegada a hora de partir, foi pedida autorização aos mais velhos para me ausentar, tendo sido transportando de motorizada até Bobonaro.

Nesse mesmo dia, ao descer a montanha em direcção à planície de Maliana, comecei a pensar na possibilidade de trabalhar sobre estes rituais que se realizavam nos povoados mais isolados e sobre a razão por que ainda os fariam. Na minha memória perduravam as palavras de despedida na “conversa a brincar¹⁹” do *matas* Paulo Mota: “ (...) *os dias não se acabam, as semanas não se acabam, os meses não se acabam, os anos não se acabam. Havemos de nos encontrar de novo.*”²⁰



Foto 3 – Tapo: *an tia, ipi piral* no *mot* ²¹. 2000.



Foto 4 – *Matas* Paulo Mota, em segundo plano, *bei* Júlio. 2002.

Na realidade, tive a oportunidade de me reencontrar com o *matas* Paulo Mota, nos anos seguintes. Uma série de reencontros e desencontros com conversas adiadas e entrevistas suspensas. O último destes encontros ocorreu uma semana antes da sua morte, depois de eu passar um ano no terreno. As suas palavras são parcas, o seu cansaço é visível e admite que não voltaremos a encontrar-nos mais. O seu acto final foi, como a prece do *matas* Caetano, uma fonte de estima e responsabilidade. Ofereceu-me o seu lenço *adat*²², que colocou na minha c

¹⁹ Tétum: *koalia halimar*, espécie de cavaqueio, sem proferir o nome de entidades tutelares.

²⁰ Tétum: “*Loron sidauk remata, semana sidauk remata, fulan sidauk remata, tinan sidauk remata. Ita sei hasoru malu.*” (Diário, 10.08.02).

²¹ O *mot* é a praça de dança sagrada, situada no centro da aldeia. O espaço é referido nos textos rituais como *saran mot*. O termo *saran* é traduzido por Berthe (1965) como sinónimo de praça de dança, derivado da palavra Tétum *sadan* ou *ksadan*. Costa (2001, 290), traduz *sadan*, como substantivo, por “Sítio considerado sagrado (lulik) (...)” e, como adjectivo, por “limpo, calvo”.

²² O termo *adat*, que tem a sua origem no malaio indonésio, pode ser traduzido como “tradição”, “costume”, “acto sagrado”, sendo igualmente comum a tradução como “direito costumeiro”.

1.1.3 Percepções da comunidade sobre a pesquisa

A prece preambular manifesta a interpretação local em que a pesquisa é tomada como um processo pessoal de procura do caminho dos antepassados, dos avós “esteios e pilares”. No decurso desse caminho, ter-me-ei tornado num deles, ao participar nos seus rituais e cerimónias. Esta imagem de uma demanda pessoal resulta da posição que me foi atribuída na organização social local. No entanto, não foi um estatuto atribuído imediatamente, nem terá sido reconhecido por todos.

Este movimento pode ser caracterizado como um encaminhamento gradual do exterior, da orla ou periferia, para o interior, o centro (conceitos caros, como veremos, na oratura e na mundividência locais). Num primeiro momento, fui o estrangeiro, o mestre-jornalista; depois, o “genro” de Tapo, um *Bosokolo*, um de Tapo; e, finalmente, o irmão mais novo do mito. No entanto, a posição final é paradoxalmente equitativa à inicial, pois o irmão mais novo do mito torna-se, como veremos, no primeiro estrangeiro, ao sair de Timor. Desta forma, as denominações intermédias, mais informais e pessoais, são também as mais ricas.

Em 2002, a minha condição era a de *ebi*, o estrangeiro, atribuída a quem venha de fora, em particular do exterior de Timor. A esta associava-se a de “*mestre*”, o professor dos professores primários locais. A associação com o jornalista, o *wartawan* do Bahasa indonésio, como era por vezes cognominado, resultava do hábito de filmar e fotografar.

Em 2003 e 2004 fui apelidado de *Tapo mane foun*²³, o novo homem de Tapo – o “genro” de Tapo – passando a integrar a tecedura dos relacionamentos sociais e familiares, com a qual a comunidade se identifica, como parentela extensa entre todos os que são membros das suas dezoito Casas sagradas. Na condição de estar a viver com uma família nuclear, cuja esposa – a senhora Luísa –, era *Bosokolo*, fui também arrolado nesta Casa. Não foi a única vez; a minha ligação ao *matas* Paulo Mota e ao seu sobrinho Orlando, ambos da Casa Namau, e este último cônjuge da senhora Luísa, fez com que muitas vezes fosse também apelidado de *en Namau* – “pessoa da Casa Namau”.

²³ Do Tétum *mane foun*, em Bunak *mone laun*, significa, na notação de parentesco, o “genro”, o homem que vem, o homem novo que se casa com a filha.

Foi durante a estadia de 2005 a 2006 que fui nomeado, em várias ocasiões, como o irmão mais novo do mito. Um incidente ocorrido no decurso do longo ritual *il' po² ho³*²⁴ – água¹ sagrada² buscar³ – despoletou o primeiro reconhecimento público dessa condição. Estava a filmar e, sem me aperceber, uma grande pedra rolou sobre os meus pés, fazendo com que caísse de uma altura aproximadamente de dois metros. Fui imediatamente rodeado por várias pessoas que, após o espanto inicial, me brindaram com ditos jocosos à minha sorte, tendo, então, alguém referido que a minha queda não tinha sido por acaso: era um apelo ou um reconhecimento dos espíritos do local. Procedia-se, naquele dia, à recepção das pequenas chuvas provindas do mar, exactamente o caminho do irmão mais novo. Este irmão mais novo que tinha saído de Timor com o lápis e o papel e que regressava agora transfigurado em UNTAET²⁵, depois de ter sido português durante mais de quatrocentos anos (Traube, 1986; Hohe, 2001; Seixas, 2006), e que ali era eu, em procura do irmão mais velho timorense e da mãe de ambos: a Terra.

1.2. Recensão da literatura antropológica sobre o Sudeste Asiático: organização social e fenómeno ritual

Vários estudos antropológicos acerca do Sudeste Asiático referem o facto de o fenómeno ritual estar intimamente relacionado com a organização das sociedades, formando um todo difícil de dissociar (Fox, 1980; Howell, 1996; Joyce e Gillespie, 2000). A compreensão de um aspecto da realidade social está, assim, estreitamente ligada com a sua dimensão ritual e vice-versa. Trata-se de um fenómeno particularmente importante, no contexto das relações de aliança que instituem a organização de base nestas sociedades e definem o acesso ao poder. Timor-Leste constitui um bom exemplo deste fenómeno, assumindo a persistência de uma realidade muito complexa, escassamente estudada, uma maior pertinência devido à forma como tem evoluído a sua história recente.

²⁴ Este ritual, que será mencionado posteriormente, teve lugar pouco depois da minha chegada, durante onze dias.

²⁵ United Nations Transitional Administration in East Timor: missão estabelecida pelas Nações Unidas, pela Resolução 1272 do Conselho de Segurança de 25 de Outubro de 1999, com o objectivo de exercer a autoridade e administração e capacidades legislativa, executiva e judicial.

1.2.1 O papel dos rituais na vida das sociedades locais e as mudanças recentes

Os 400 anos de presença portuguesa provocaram mudanças nas estruturas tradicionais e nas respectivas correlações de forças sociais e políticas naquele país. Estas transformações tornaram-se mais prementes com a implementação efectiva da colonização portuguesa, nomeadamente após a guerra do Manufai, em 1912, e a reestruturação administrativa e económica desde então implementada. Contudo, em 1975, a maioria dos timorenses residia em zonas rurais, dependia da agricultura e permanecia, ainda, esmagadoramente, “*gentio*” – designação comumente empregue, ainda hoje, para descrever os timorenses não católicos. As práticas rituais tradicionais – os “*estilos*” – como eram denominados pelas autoridades, eram praticadas ainda com uma denodada pujança, como se pode constatar pelos trabalhos de Clamagirand (1982) e Traube (1986).

No processo de descolonização, a “tradição” confronta-se com a modernidade e os novos partidos, apesar das ideias de mudança social, procuram apoio nas redes tradicionais locais, não deixando de envolver, nas suas campanhas, a imagem da “tradição”²⁶.

O conflito armado que envolveu Timor-Leste, desde 1975, provocou um dos maiores genocídios da História do século XX, destruiu muitas povoações, forçou populações inteiras a abandonar espaços ancestrais e a concentrar-se nas vilas. Muitas crenças e práticas rituais foram abolidas ou, pelo menos, restringidas pela Igreja Católica, que se torna a principal religião do país (num processo que testemunha tanto a adesão à fé, como a resistência cultural ao invasor).

Paradoxalmente, os novos poderes – as autoridades indonésias – continuaram a solicitar, pelo menos no plano formal²⁷, a legitimação da sua presença, através do poder tradicional. Um exemplo disso terá sido o transporte de terra de Timor-Leste para Jacarta, facto que revela a importância simbólica conferida pelo invasor no estabelecimento da sua autoridade (informação oral obtida localmente). O

²⁶ Em relação à FRETILIN, as fotos de Olivier Strewe de 1975 são disso um bom exemplo, in: <http://timorarchives.wordpress.com/>. O KOTA (Klibur Oan Timor Asuwain), de inspiração monárquica, procura congregar os *liurai*, os responsáveis políticos tradicionais.

²⁷ Ver “Declaração Política dos Chefes Tradicionais (Liurais) de Timor Ocidental (1993)”. Abreu, Paradelo de (1997), *Timor A Verdade Histórica*, 2ª ed., Venda Nova, Luso Dinastia.

reconhecimento de estruturas simbólicas de poder, como as Casas sagradas, teve também um papel relevante (Traube, 2009).

O papel simbólico e anímico de determinadas práticas rituais durante o período de ocupação indonésia está, ainda, por fazer. São disso paradigma a imagem das montanhas indomadas e dos resistentes que nelas se abrigavam e o facto de certos guerrilheiros serem considerados sagrados – “*lulik*” – invisíveis e invulneráveis ao fogo dos inimigos. Na véspera do referendo de 1999, pelo menos num caso que me foi reportado em Maliana, os “velhos” realizaram, na montanha, uma cerimónia para “fechar” a Indonésia e obrigá-la a sair. No período conturbado dos dias pós-referendo realizaram-se, também, rituais destinados a imunizar o corpo dos seus membros dos perigos que se avizinhavam.

Na sequência dos acontecimentos de 1999, a (re)criação da nova nação vem colocar um novo desafio à tradição. Alguns rituais tradicionais são realizados, quer no âmbito de algumas actividades da Igreja Católica, quer nas cerimónias oficiais do novo Estado (exemplificado pela presença dos senhores da palavra, comumente designados conforme a língua Tétum por *lia nain*, na recepção oficial a entidades visitantes onde recitam, de forma breve, o caminho percorrido pelos antepassados até à actualidade²⁸). É pertinente indagar sobre a utilização destes elementos tradicionais, na legitimação de novas estruturas políticas.

Nas comunidades locais, sobretudo na montanha, continuam a ser praticados rituais relacionados com as actividades agrícolas, realizados de forma discreta, na resolução dos conflitos locais (um papel aproveitado no processo de reconciliação em curso) e nos ritos funerários. A estrutura social tradicional da sociedade permanece uma fonte legitimadora dos representantes políticos locais e pode discutir-se até que ponto colide com a noção de representatividade democrática (Hohe, 2000; 2002). Trata-se de um processo que se realiza com tensões e conflitos, mas que não é novo, pois já no período colonial a imposição indevida de chefes, desconformes à legitimidade tradicional da comunidade, produzia situações de resistência (Friedberg, 1987)²⁹.

²⁸ Entre 2001 e 2002 pude presenciar algumas destas recepções, em Bobonaro, nomeadamente ao Bispo D. Ximenes Belo; aquando da visita da imagem da Senhora de Fátima, e na saudação à bandeira, no Dia da Independência.

²⁹ Será pertinente saber até que ponto esta tradição de resistência terá preparado os timorenses para a resistência passiva à ocupação indonésia. Em 1999, no subdistrito de Bobonaro, existia uma estrutura

Actualmente, e na sequência das várias convulsões políticas que Timor-Leste viveu em 2006, os poderes tradicionais foram chamados para tentar acalmar a jovem nação, através de rituais. Os mais velhos continuam a ser uma espécie de reserva moral da nação, mas a destituição da sua autoridade face ao Estado e à Igreja Católica coloca dúvidas sobre a eficácia dos seus actos. Pode colocar-se a questão de saber se a participação destes responsáveis “tradicionais” é uma mera operação de cosmética, ou se é uma verdadeira oportunidade de reconhecer a sua autoridade³⁰.

Porém, é sobretudo no plano familiar – compreendendo, aqui, as relações de aliança e parentesco – que se mantêm estatutos e funções tradicionais. Cada família, por mais dispersa que esteja, tem uma casa sagrada e alguém que vela por ela, alguém que mantém os preceitos ligados aos casamentos e às contraprestações matrimoniais (um aspecto que tem sido objecto de reparos, por parte das novas autoridades timorenses, dadas as despesas “não produtivas” que gera³¹), e zela pelos laços de apoio, nos momentos críticos da vida da “família” e da dos seus membros, sobretudo aquando da morte e das cerimónias a ela associadas.

No plano comunitário, as estratégias de manutenção dos princípios e valores tradicionais foram postos à prova, no período de guerra, e as soluções encontradas de “acomodação” aos novos tempos não foram consensuais. A Casa sagrada é um exemplo de resistência, mas também um palco de manifestação das tensões que persistem na comunidade (McWilliam, 2005; Traube, 2009). Nalguns casos, as comunidades reconstruíram as suas casas sagradas com os mesmos materiais ancestrais; noutros com novos materiais (cimento e zinco), e há ainda os casos intermédios – casas feitas de materiais naturais, embora sem as grandes madeiras usadas tradicionalmente (exemplo de Tapo). Além da reconstrução arquitectónica, persiste a utilização do seu interior como repositório dos bens ancestrais, por pessoas que têm como função preservá-los.

paralela à administração da UNTAET, desenvolvida pela FALINTIL e o Conselho Nacional de Resistência Timorense (CNRT).

³⁰ Questão suscitada no artigo Sousa (2009).

³¹ Exemplo das palavras proferidas pelo Ministro da Educação e Cultura, Dr. Armindo Maia, sobre a necessidade de conciliar as práticas tradicionais com as necessidades económicas, aquando das cerimónias da pescaria ritual de *Be Malae*, em 2002. A pescaria de *Be Malae*, relatada por Rui Cinatti (“A pescaria de Bé-Malai, Mito e ritual”, in “Geographica” n° 1, Lisboa, 1965, pp.32-51) continuou a ser realizada durante a presença indonésia e foi retomada em 2002, depois de três anos de interregno. Outro exemplo que recordo é o das práticas de compensação matrimonial, em particular as vivas discussões na Rádio UNTAET, sobre esta tradição em Lospalos. No distrito de Bobonaro, esta prática é particularmente relevante entre os Ema (ou Kemak), estudados por Clamagirand (1986).

No plano político-ritual subsistem papéis e funções sociais ligadas a rituais privados, entre membros de uma família, entre várias famílias e de carácter comunitário. A sua persistência revela, assim, uma dupla capacidade de adaptação, por parte das comunidades locais quer ao confronto com a modernidade militar e estatal, a acareação da religião católica e as mudanças sociais, resultantes da proliferação de redes de subsistência e poder autónomos das comunidades locais (caso dos militares timorenses no exército indonésio).

1.2.2 A tradição antropológica do Sudeste Asiático e Timor-Leste

Os estudos antropológicos sobre o Sudeste da Indonésia são marcados pela actividade pioneira da escola holandesa de Leiden, nos anos trinta, em que a área foi definida por Josselin de Jong como um campo de estudo etnológico. A obra destacada desta escola foi a de van Wouden ([1935] 1965): *Tipos de Estrutura Social no Sudeste da Indonésia* (tese que antecede as perspectivas estruturalistas de Lévi-Strauss). O trabalho analisa, comparativamente, várias sociedades desta área, e o autor advoga que os fenómenos sociais estão firmemente enraizados na totalidade da cultura em causa. Embora a ideia central de Wouden acerca do parentesco assente na complementaridade entre os grupos em presença, os doadores de mulheres e os tomadores de mulheres, caracterizado pelo princípio do casamento assimétrico “*connubium*”, o autor não deixa de ressaltar o lugar do mito e do ritual.

“Cosmos and society are organised in the same way, and through this emerges the essential interconnexion and similarity of the human and the cosmic. According with our conceptions these are totally different things, but here they form a higher unity, the sacred forces of which are reflected in myth and ritual. Myth is a sacred narrative, set in the very distant past, about the nature of things. On the distinction between the present and the mythical past rests the differentiation of the sacred and the profane. But the continuity of the profane present is interrupted by ritual, sacred ceremonies, by which the mythical events of the prehistory are repeated over and over again for the next generation. The preservation and continuation of everything is ensured by the interaction of human and cosmic powers in the ritual.”
([1935] 1965, 2)

Contudo, o princípio de organização social assente nas categorias sociais definidas exclusivamente pelo casamento assimétrico, *connubium*, foi, lentamente, dando lugar a diferentes perspectivas na abordagem destas sociedades.

A multiplicação dos estudos de terreno, sobretudo a partir da década de setenta, veio enfatizar não o estudo comparativo das estruturas sociais com um núcleo condutor, mas a diversidade das soluções encontradas por cada uma das sociedades. A publicação de *The Flow of Life*, por Fox (1980), uma obra que pretende homenagear van Wouden, estabelece novos parâmetros para o estudo das sociedades, passando a privilegiar a abordagem individualizada de cada uma delas, tendo como elemento comum a sua expressividade dual:

The vitality of eastern Indonesian societies (...) is not the effect of an adherence to specific organizational structures but rather the result of a continuing preservation of similar *metaphors for living* which are encoded primarily in a pervasive dyadic form. (1980, 333).

As “narrativas ficcionadas para viver” (Traube, 1986, xix) constituem um repositório de elementos culturais mas, sobretudo, de relações culturais, que estão subjacentes às relações interpessoais entre os membros desse grupo.

Os estudos antropológicos sobre Timor-Leste são escassos. Schoulten (2001) efectuou uma revisão dos principais factos e autores associados aos estudos antropológicos de Timor-Leste. A autora demonstra como Timor fez parte da discussão mais vasta sobre a fronteira de expansão dos tipos fisiológicos “malaios” e os “melanésios” ou “papas”, como foi discutido por Alfred Russel Wallace. Entre os antropólogos portugueses a autora refere, na primeira metade do século XX, os estudos predominantemente relativos à antropologia física, levados a cabo por Mendes Corrêa na sua principal obra: *Timor Português; Contribuições para o seu estudo antropológico* (1944).

António de Almeida (cujos principais estudos estão reunidos na obra póstuma *O Oriente de expressão portuguesa* (1994), dá continuidade a este tipo de investigação e desenvolve uma maior atenção aos estudos de cultura material. O antropólogo liderou a Missão Antropológica de Timor (1953-54), tendo trabalhado com Mendes Corrêa e Ruy Cinatti. Como refere a autora os estudos de carácter fisiológico, mais tarde designados como antropobiológicos, enquadram-se nas preocupações coloniais sobre as capacidades dos diferentes grupos para o trabalho, da promoção da ideia da sua diversidade e do papel civilizador do agente colonial.

Paradoxalmente, muita da etnografia feita em Timor-Leste, no período, não foi desenvolvida por antropólogos de formação académica nesta área disciplinar mas por padres, agentes administrativos e militares (uma tradição antiga, veja-se Armando Corrêa (1935) ou Viriato Vale (1953). Trata-se de uma multiplicidade de documentos e folhetos avulsos que se encontram, ainda, por trabalhar. Os exemplos que se seguem ilustram a pertinência da revisitação de muitos destes trabalhos.

O padre Jorge Barros Duarte teve um destaque particular pela variedade das suas publicações, nomeadamente no *Jornal Seara*, jornal católico publicado localmente. É de realçar, pela sua descrição da envolvência social e a construção da casa sagrada na região de Maubisse (1975). No entanto, a sua obra mais conhecida é, sem dúvida, *Ritos e Mitos Ataúros* (1984), essencial para uma redescoberta desta ilha.

Dentre os agentes administrativos locais e militares que se dedicaram ao estudo de grupos etnolinguísticos locais de que resultaram estudos académicos³², refira-se Carmo (1965) com o seu estudo sobre os Mambai, e Gomes (1972), sobre os Fataluku. Numa abordagem mais ampla e comparativa, cite-se a obra de Menezes ([1965] 2006), uma investigação na esteira do que foi efectuado no âmbito do ISCSPU e em que se procedia à análise do contacto entre culturas e as mudanças daí resultantes.

A pesquisa antropológica relativa a Timor-Leste desenvolveu-se, nos anos setenta e oitenta, quando se publica uma série de trabalhos que resultam de investigação de terreno. Uma das primeiras obras foi a de Hicks ([1976] 2004), na qual o autor examina, junto dos Tétum de Viqueque, os rituais de reprodução e de regeneração, de fertilidade, da relação entre os vivos e as suas relações com os antepassados, tendo por eixo a mulher. Para o autor, o sagrado (ou espiritual) é a fonte da fertilidade. A maioria dos rituais públicos tem como principal objectivo a reprodução da vida – humana, animal ou vegetal.

Todavia, para além da dimensão simbólica, os mitos de origem possuem um propósito social. Para Hicks, o mito:“(…) therefore serves to justify the social prerogative of contemporary social groups, including status hierarchy in wich aristocrats (*datos*) are

³² Por norma, estes trabalhos foram elaborados no contexto de dissertações de licenciatura no âmbito do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas – ISCSPU.

superior to the commoners (*ema rai*) (...)" ([1976] 2004, 31). A gestão do ritual evoca o que Hocart (1954) refere sobre o papel criador deste processo: "By using rituals as a means of tapping the generative powers of each spiritual agency, human beings empower themselves into bringing not only new life but also abundance in many forms into their world." ([1976] (2004, 32).

A investigação etnográfica de Clamagirand (1980, 1982)³³ analisa a organização social e a prática ritual da comunidade Kemak (*ema*) de Marobo (localizada a cerca de sete quilómetros de Tapo), demonstrando como a coesão social é alcançada através da prática ritual. Trata-se de uma descrição densa da articulação do sistema de aliança assente em Casas sagradas "*uma*" no seio da comunidade. Os rituais analisados incluem o ciclo de vida individual, os que se prendem com a vida da casa e os rituais colectivos anuais.

Para a autora, ao nível pessoal, cada indivíduo pertence a uma "casa" que lhe dá o nome e uma rede de alianças, prefigurando um conjunto de relações. No domínio privado, as relações de reciprocidade caracterizam as relações entre vivos e mortos. No entanto, ao nível colectivo, a organização social assenta numa hierarquia de casas organizadas em torno das casas da chefatura. Ao nível comunitário, a hierarquia domina as relações entre os vivos e os antepassados.

A importância dos ritos resulta do facto de serem um elo de ligação, uma charneira entre o passado – o momento em que os antepassados constituíram a comunidade – e o presente – o momento em que os descendentes dão continuidade à comunidade (1980, 294). O mito surge como um discurso fundador, estruturando a ordem do universo, colocando em perspectiva a origem e o sentido do rito e do social.

Porém, como refere a autora, o ritual não se resume à perpetuação de uma imagem do passado; é, também, um momento em que as tensões actuais se revelam:

³³ Brigitte Clamagirand, Henri Campagnolo e Maria Olímpia Lameiras-Campagnolo fizeram parte da Missão Etnológica francesa, financiada pela Junta de Investigações do Ultramar e pelo Centre National de la Recherche Scientifique (RCP 61, responsável: George Condominas), que efectuou estudos no Timor Português nos finais dos anos sessenta, princípio dos anos setenta. Esta missão foi, inicialmente, coordenada por Louis Berthe, sucedido por Claudine Friedberg.

Le rituel, point de contact entre le social et le mythe, est également une charnière entre le présent et le passé: il reflète les tensions et les ajustements actuels mais il rappelle les normes ancestrales et assure la cohésion sociale par la participation à une même vision du monde où social et mythe s'ordonnent dans un système classificatoire dualiste. (1980, 294)

Para Clamagirand, ao nível social existe um sistema classificatório com dois elementos opostos, o masculino – quente, associado ao poder organizador [poder de manutenção, gestão corrente] – e o feminino – frio, associado ao poder criador. Ambos os poderes estão conjugados em dois chefes masculinos, o *bei*, quente masculino que trata e gere os produtos do território, e o *bei*, frio, feminino, que “chama a chuva”. Este sistema classificatório liga a organização social e o mito, fazendo uma correspondência entre ambos.

Com base em trabalho efectuado junto dos Makassae, Forman (1980) enfatiza a ideologia associada ao papel da troca – idioma de vida – na descendência e aliança entre os grupos sociais. O ritual desempenha, nesse contexto (analisando, sobretudo, os rituais mortuários), uma estratégia face à ameaça provocada pela ameaça da morte sobre a continuidade da vida e dos laços sociais.

Trabalhando entre os Mambae, Traube (1980, 1980a, 1986, 1989) analisa a sua vida social e a cosmologia, através da troca ritual que se opera entre vivos e entre estes e os antepassados. Um elemento essencial dessa prática ritual reside no saber e no saber-dizer, na posse de alguns elementos da sociedade relativos ao discurso de origem, ao saber-fazer ritual.

Como a autora refere, a interpretação deste conteúdo é percebida, pelos próprios Mambae, como desigual entre os seus membros; no domínio ritual, a opacidade e o carácter enigmático que lhe estão associados é parte substancial da sua eficácia performativa (1986, 237). No domínio da organização social, a afirmação da autora é reveladora da interpenetração de ambos os domínios:

“It is no exaggeration to say that social organization in this society is ritual organization. Social groups in Mambai society are defined and ranked by their complementary but unequal contributions to the ritual promotion of life (...) The hierarchical distinction between life-givers and life-receivers is continually recreated in social practices.” (1986,13).

Também sobre Timor-Leste, e os Fataluku, em particular, trabalharam Henri e Maria Olimpia Lameiras-Campagnolo. Henri Campagnolo (1979) debruçou-se, sobretudo, no domínio da linguística, enquanto Maria Olímpia Lameiras-Campagnolo fez incidir o seu estudo sobre a casa, o objecto de tese do doutoramento que defendeu em França.

Radicados em Portugal, ambos continuaram a pesquisa junto da comunidade timorense que veio para Portugal após 1975. Alguns dos seus textos (1992, 1994) abordam, numa perspectiva geral, as características da identidade timorense. Uma das iniciativas desenvolvidas em colaboração com o Museu Nacional de Etnologia foi a exposição, e o catálogo: *Povos de Timor, Povo de Timor Vida. Aliança. Morte*, (1992). No âmbito desta exposição foi efectuado um seminário sobre Timor-Leste no qual participaram os investigadores envolvidos na missão referida.

1.2.3 O processo ritual e continuidade social

O estudo do fenómeno ritual tem sido pleno de controvérsias. O ritual pode ser entendido como um modo de integração social, aspecto essencial no estudo em curso, mas também como um meio de comunicação com os seres vivos, os mortos, os antepassados e o cosmos. Ao nível de execução, o ritual pode ter uma dimensão pessoal, da casa, ou colectivo. No entanto, é importante considerar a dimensão social que trespassa, transversalmente, estas diferentes dimensões.

A senda clássica funcionalista analisa o ritual como um meio de reprodução das estruturas sociais, uma emulsão da própria sociedade, com o propósito de reafirmar a sua própria existência. Durkheim ([1912] 2002) alega que a função do ritual é ligar o crente ao Deus e que nada mais é do que a expressão figurativa da sociedade, pelo que o ritual permite ligar o indivíduo à sociedade. Para o autor, as práticas rituais são “actos colectivos” que reproduzem as estruturas sociais da sociedade.

Para Hocart (1954: 19), vocacionado para o estudos das sociedades da Oceânia, os rituais são por ele explicados como actos de criação, cerimónias que criam o mundo, cujo objectivo é:

(...) to produce or increase the necessities of life. They are acts of creation. They create more witchetty grubs, more buffaloes, more clouds, or whatever the desired objects may be. The cosmic rites create more of everything that man may need, and as the food supply depends on the proper working of the whole world, such ceremonies create the world.

Na escola de Manchester, Glukman (1968) contrapõe à visão ordeira durkheimniana os rituais de desarmonia e de rebelião, mostrando como estes momentos são socialmente sancionados. No entanto, ao valorizar o papel do “Deus”, transposto para o chefe, e o facto de este ser parte do processo ritual e o seu principal beneficiário, a perspectiva do autor acaba por legitimar as formas prevalecentes de poder instituído.

Por sua vez, Turner [1970] defende que a sociedade se recria no processo ritual, através dos diferentes momentos em que este se desdobra. Assim, para o autor, retomando as ideias de Van Gennep [1978], os rituais são compostos por três fases: separação, liminaridade e reagregação. Os períodos longos de liminaridade promovem o desenvolvimento de um sentimento transcendente de inclusão social – a *communitas*. Este laço transcende a estrutura social e coloca o participante sob o controlo da comunidade. Neste sentido, as visões de Durkheim, Glukman e Turner, prescrevem uma submissão do indivíduo à sociedade/comunidade e reafirmam a sua legitimidade.

Para Lévi-Strauss, a compreensão da sociedade não pode ser somente entendida pelo rito, pois esta está dependente do mito, é parte distinta deste e dele depende para a sua compreensão.

On dira que [le rituel] consiste en paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exégèse permise ou appelée par ces trois genres d'activité et qui relèvent, non pas du rituel même, mais de la mythologie implicite. (1971, 600).

Uma das abordagens recentes do ritual privilegia a sua dimensão performativa. Para Tambiah (1985), a ideologia prevalecente nas correntes actuais é a abordagem do ritual como um sistema simbólico de comunicação.

Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition). Ritual action in its constitutive features is

performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values – I derive this concept from Peirce – being attached to and inferred by actors during the performance.” (1985, 128).

O ritual, percebido como evento, relaciona-se com a sociedade como parte integrante da sua permanente constituição e não como um acontecimento estereotipado e datado.

Sendo claro que o ritual é parte integrante da sociedade, é necessário analisar de que forma se concretiza. As ideias recentes de Godelier (2007, 195 -199) são um bom contributo para a compreensão das forças que influenciam esta relação. O autor questiona o que permite que os Baruya se revejam como uma sociedade, o que lhes confere uma identidade global, que partilham, e que lhes dá o sentimento de pertencerem a um “Todo”. Para o autor, o quadro das relações de parentesco não explica totalmente o facto referido, sendo necessário aludir a elementos de ordem político-religiosa (2007, 199).

Quais são, então, as relações sociais que possuem a capacidade de reunir e unir, num mesmo conjunto, um todo, e lhe conferem essa identidade suplementar, global e comum?

Cet exemple nous invite à analyser de plus près le fait que, pendant des millénaires, des rapports sociaux: produits pour communiquer avec des entités invisibles, auxquelles les humains les prêtaient des pouvoirs, ont constitué une composante essentielle de la souveraineté que des groupes humains exercent sur un territoire, sur les ressources qu’il pouvait y exploiter et éventuellement sur d’autres groupes humains qui y résidaient. (2007, 205)

A relação do ritual com a comunidade passa, assim, pela renovação das relações sociais, incluindo, nestas, os antepassados – elementos essenciais na regeneração e estabilidade da sociedade. Como refere Molnar (2000)

Through ritual the community, whether the named house or the clan renews and reaffirms its ties with the ancestors, who are the group’s ultimate origins and the source of the flow of life-generating potential. Therefore, by performing prescribed rituals the living community regenerates itself. At the same time continuity is preserved between the human and spiritual realms and the cosmos is thus kept stable. (2000, 231)

O estudo do ritual está intimamente relacionado com o que se entende por continuidade:

Societies permanence is at stake. The point is to analyse how societies are renewed and how is conceptualized their own renewal or how is expressed the socio-cosmic movement that allows for the continuation and the validation of the system of ideas and values (or ideology) of each society. (Barraud e Friedberg, 1996, 359)

A integridade e a exclusividade da permanência de determinadas práticas rituais não se devem apenas ao isolamento físico, mas resultam, sobretudo, como refere Lewis (1988, 13), relativamente à sociedade de Tana 'Ai na vizinha ilha das Flores, da criação de fronteiras sociais entre as várias comunidades.

Esta ideia de um esforço concertado e consciente de reafirmação de uma identidade própria realça o que Barth (1969) declarava: os grupos sociais alcançam uma identidade através da definição de si próprios como diferentes de outros grupos e erigindo fronteiras entre si. Ou, como refere Cohen (1985), a comunidade deve ser entendida como uma construção simbólica e contrastante.

O recurso à realização do ritual é, por isso, parte integrante de uma estratégia identitária. Como afirma Godelier (2007), as relações sociais que solidificam a identidade da comunidade não se devem somente às relações de parentesco e económicas. Tal como ele defende em relação aos Baruya e outras sociedades da zona, no caso de Tapo elas são, sobretudo, de carácter político-religioso. E estas são realizadas a dois níveis de práticas simbólicas: a existência de um corpo narrativo-mitológico e a prática ritual.

A persistência desta dimensão político-religiosa resulta da existência de instituições locais, cujos poderes são quase desconhecidos, pela sociedade – nação –, mas que são determinantes na comunidade, reproduzindo as relações de hierarquia entre os clãs que desempenham funções rituais e detêm objectos sagrados e a posse das palavras.

Um elemento essencial da relação em presença é a constância do território, passível de definir como, como refere o autor, por:

(...) un ensemble d'éléments de la nature (des terres, des fleuves, des montagnes, des lacs, éventuellement une mer) qui offrent `des groupes humains un certain nombre de ressources pour vivre et se développer. Un territoire peut être conquis par la force ou hérité d'ancêtres qui l'avaient vécus à s'établir dans des régions vides d'autres groupes humains. Les frontières d'un territoire doivent être connues, sinon reconnues, des sociétés qui occupent et exploitent des espaces voisins. Dans tous les cas, un territoire doit toujours être défendu par la force, la force des armes matérielles et de la violence organisée, mais aussi la force des dieux et autres puissances invisibles dont les rites sollicitent l'aide pour affaiblir ou anéantir les ennemis. (2007, 204-205)

A componente religiosa, no seio de uma sociedade, compreende:

(...) l'ensemble des rapports que ses membres entretiennent avec un certain nombre d'entités habituellement invisibles mais actives dans la vie quotidienne, des âmes des ancêtres, des esprits de la nature, des divinités diverses que leurs croyances leur représentent et dont elles fournissent à la fois les preuves de l'existence et des pouvoirs qui leur sont attachés. (2007, 206)

Como refere Godelier (2007, 206), a dimensão religiosa materializa-se na atribuição – a indivíduos ou a grupos – de estatutos sociais particulares, posição que lhes permite desempenhar um papel nas relações entre humanos. A religião implica, ainda, um conjunto de crenças, de ritos e de estatutos e, sobretudo, formas de pensar, normas de conduta, obrigações e interdições comumente partilhadas pelos seus membros.

A dimensão total da prática ritual envolve uma dimensão temporal, espacial e social. No tempo ritual não estamos ante uma reificação do passado mas perante um processo social, actual e presente, que se institui como fundamento da sociabilidade. Como menciona Ribeiro:

Ritual não é um acontecimento isolado, mas estabelece um complexo trama de conexões com outros momentos da vida social e com uma diversidade de instituições (aspecto global); é o culminar de um processo dinâmico que intensifica as interações e o processo social, concentrando elementos simbólicos fortemente expressivos capazes de suscitar uma reflexividade pública (aspecto dinâmico e comunicacional); é um processo enraizado no passado, não como «reliquia» deixada para trás, mas como fundamento da própria sociabilidade que constantemente sustenta a integralidade da vida social. (2000, 22)

1.2.4 Os Bunak na literatura antropológica

A identificação dos Bunak enquanto grupo etnolinguístico é recente³⁴. É difícil reconhecer, 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, Indonésia³⁵. Em Timor-Leste, os Bunak predominam no distrito de Bobonaro, Suai (aqui são conhecidos como *Maray*) e em menor número no distrito de Ainaro. No distrito de Bobonaro localizam-se, predominantemente, nos subdistritos de Bobonaro e de Lolotoe. A parte Bunak do subdistrito de Bobonaro era conhecida, até aos anos trinta, como “Lamakito(s)”, o nome do antigo reino sediado em Bobonaro.

Uma particularidade assaz pertinente reside no facto de o Bunak, a língua e o povo, se localizar no centro da ilha de Timor, rodeado por grupos etnolinguísticos austronésios (maioritários em Timor-Leste). Schapper (s.d.)³⁶, na recensão dos principais estudos sobre a língua Bunak identifica o Bunak como uma língua SOV (sujeito – objecto – verbo) e relata como a sua classificação linguística foi complexa, estando longe de uma definitiva conclusão: integrada nas línguas Papuas por Capell [1943a; 1943b; 1944], a língua foi descrita como de origem “mista” por Berthe [1963], sendo de novo inscrita como não-austronésia e “West Papuan Phylum” por Cowan [1963] e mais tarde “Trans-New Guinea Phylum” por Wurm [1975-1977]. Voorhoeve [1975] estabelece uma ligação ao subgrupo específico do “South Bird’s Head”, uma região da Papua Nova Guiné.

Recentemente, Hull (2004a e 2004b) reafirma a origem não-austronésia ou papua, confirmado a hipótese do Bunak ter origem nas línguas Papuas da “Trans-New Guinea phylum” faladas na Península de Bomberai na Papua Ocidental, Indonésia, distrito de Fakfak. Esta inclusão não é, no entanto, mas do que uma hipótese actual e o trabalho recente de Donohue e Denham (2010) vem levanta questões sobre a sua origem.

³⁴ Berthe (1972) refere que a primeira menção deste povo na literatura antropológica ocorre em 1904, por H.J. Grizen, na sua *Mededeelingen omtrent Beloe op Midden-timor*, in: *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*, Djakarta (Batavia), (1904), vol. 54, 3ª partie.

³⁵ 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.

³⁶ A investigadora, com quem comuniquei por e-mail, efectua ainda a sua pesquisa. Os autores referenciados são apresentados com base na comunicação.

Como virá a ser analisado, a região e a população que a habita é praticamente desconhecida, até ao princípio do séc. XX. A primeira alusão ao nome “bunak” como idioma ocorre apenas em 1882³⁷, identificada como a língua falada pelos habitantes do reino de “Lamak Hitus”. Na verdade, o substantivo “Bunak”, na sua acepção de etnónimo está ausente da área conhecida pelos portugueses nos finais do século XIX. Em 1883 Vaquinhas³⁸ não refere o Bunak, mas o “maray”, como dialecto da zona. No entanto, a sua descrição dos reinos de Oeste e, em particular, “Lamaquitos”, é assaz pertinente:

"Reinos de Raimean, Tutuluro, Fahulan e Lamaquitos – Este último reino está dividido em diferentes tribus, que vivem independentes e se guerreiam constantemente, sendo todos desobedientes ao governo e vivendo também independentes uns dos outros.

A população d'estes quatro reinos calcula-se em 60.000 almas e tem 8.000 cabeças de gado. Estes povos são belicosos e vivem do roubo.

Clima, solo e produtos – o clima é frio e pouco saudável.

O reino possui vastas planícies e abunda em água. Tem muito sândalo e alguma cera.

Os dialectos que os povos falam são o tetu, maray, lalalé e mambia (sic)

Todos eles deveriam pagar finta à fazenda; porém não o fazem por estarem desobedientes." (1883, 317)

A esta descrição do grau de independência, endógena e exógena, das diferentes “tribus” é significativa e aproxima-se muito da descrição que recolhi e descreverei sobre a auto-percepção da povoação em estudo.

Um dos primeiros registos visuais deste povo é feito no Álbum Fontoura, uma compilação de 549 fotografias, efectuada entre 1936 e 1940, sob a égide do Governador Álvaro Fontoura. As fotos deste Álbum são utilizadas no estudo de Corrêa (1944). Nos seus dados os “Búnaque” são associados linguisticamente a uma maior incidência de “deuteromalaio”, embora o autor reconheça as dificuldades de uma classificação em que língua e traços fisiológicos se entrecruzam.

³⁷ Ferreira, João (1902) indica em 1882 o reino de "Lamaquitos" com 10 000 "almas", entre as quais um cristão. Pela primeira vez refere-se o "Bunac" como língua. Como etnónimo, o termo apenas surge em pleno século XX. Fonte: "*Calculo aproximado da população da parte portuguesa de Timor, feito em 1882*" In Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa. - Série 20ª, Nº 10 (Outubro 1902), p. 129-131.

³⁸ Vaquinhas, José (1883) Timor. In Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa. - 4ª Série, Nº 7 (1883), p. 307-328.



Foto 5 – “Bunak Memo”.



Foto 6 – “Bunak Vila Armindo Monteiro – Bobonaro”.

© 2002, Álbum Fontoura AHS do Instituto de Ciências Sociais – Família Almeida

Almeida ([1976] 1994) desenvolve, de forma mais exaustiva, uma descrição de alguns factos associados a este povo e à sua língua:

Bunak – É a denominação que os Tétum lhes dão, adoptada pelos apelidados, melhormente sob a forma de Buna; porém, o nome que mais lhes agrada, considerando-o verdadeiro, é En Gáe, expressão que tanto designa o povo ou gente Bunak como a língua que fala, e cuja tradução ignoram. Os Maráe, seus parentes (...) chamam-lhes Lâmak Úlu, o cognome aplicado às pessoas oriundas de Bobonáro – por comerem em pratos de cascas secas de abóbora. (580,581)

Como refere o autor, a designação que os Bunak (ou Buna) se atribuem é *en gae*. Para alguns, eles serão descendentes de Be Hale, We Hale, Be Hale Bebico ou e Hale We Biku. Almeida dedica particular ênfase à descrição que terá obtido de dois anciãos Buna, sobre a sua origem, nomeadamente a existência de dois antepassados ou “avós” – “Ása Páran e Máu Paran e Ólò Dia e Sói Dia – dois irmãos e duas irmãs” que terão descido do céu, tendo o irmão mais velho casado com ambas, enquanto o mais novo se casou com duas raparigas que terá encontrado no topo de um coqueiro ([1976] 1994, 580-581).

A descrição corresponde a uma variação da gesta de Asa Paran Mau Paran, que será analisada no próximo capítulo. No entanto, a versão apresentada pelo autor em prosa é muito relevante, pelo facto de relatar que, da união do irmão mais novo, terem nascido os En Gáe: Kei Kêna Maláe e Sena Múti Maláe, que terão partido, um para “longínquas paragens”, outro para a ribeira de Loes (Atabai). Com o aumento dos descendentes dos Bunak estes terão chegado a uma região, em Lolotoe, em que dois

casais de anciãos, criados por "Deus", separaram a água da terra ainda submersa. Os filhos destes casais dispersaram-se para "Lórò Mõno" (Ocidente) e Lórò Sáe (Oriente).

Convém referir que o termo *En gae* não é usado no dia-a-dia e não foi possível obter uma explicação para o seu significado³⁹. Esotericamente, a auto-identificação dos Bunak nos dísticos que compõem a *magalia*, a recitação do caminho da Casa, é: *En¹ Hu² Go³ En¹ Ho⁴ Go³* – pessoas¹ novas³ (filhos) da Lua² pessoas¹ novas³ (filhos) do Sol⁴.

Cinatti (1987) e Cinatti *et al.* (1987) também contactou com os Bunak. Este antropólogo chegou a estabelecer um pacto de sangue com o *Liurai* de Ai Asa, povoação vizinha de Tapo. No trabalho sobre a arquitectura timorense (Cinatti *et al.*, 1987, 64-87) na região de Bobonaro é feito um levantamento topográfico de Loro-bá (Lourba) e Malilait (Malilait). As imagens destas casas, particularmente as da primeira povoação, constituem um acervo único, uma vez que ambas foram destruídas durante a invasão de 1975.

A sua obra *Motivos Artísticos Timorenses e a sua Integração* (1987) apresenta uma condição única. Neste trabalho, muitas das fotos não apresentam legenda, mas é perceptível que várias pertencem à zona de Bobonaro (reconhecíveis por locais e pessoas). De entre as que não estão legendadas, foi possível detectar duas de Tapo: a número 29, do *opi op*, na página 48, e outra, a número 36, do *mot* e *opi op* repleto de pessoas no decorrer de um ritual, na página 55⁴⁰.

Entre os autores portugueses contemporâneos, Guterres e Santos⁴¹ (1992) e Guterres (1992, 1994), são os únicos que apresentam trabalhos sobre os Bunak, publicando uma série de artigos que analisam a sua organização social e política.

³⁹ Uma hipótese é o facto de esta ser a forma reflexa de "a e" – chamar a comida. Trata-se de um rito efectuado durante a *ll po` ho* – buscar a água sagrada – que assisti em 2005. *En gae* (ga e) seria assim uma autodenominação "o povo que chama a comida".

⁴⁰ No Museu Nacional de Etnologia em Lisboa pude ver o filme do espólio de Ruy Cinatti que corresponde a estas imagens (graças à amabilidade do seu Director, Professor Doutor Joaquim Pais de Brito e do antropólogo Alexandre Oliveira). Infelizmente, as imagens não têm o registo de som, cujo paradeiro se ignora.

⁴¹ O Padre Apolinário Maria Aparício Guterres, natural de Baucau, esteve em Bobonaro, entre 1968 e 1975, período em que recolheu narrativas orais (1992). João dos Santos é natural de Saburai, suco Bunak situado junto à fronteira com a Indonésia, na vertente Oeste da montanha. Em Portugal, desde 1975, tem exercido intensa actividade cultural com grupos de dança timorenses, o último dos quais se denomina "*Bei Gua*".

Na **sociedade búnak** vemos no Taz um “**miniestado**” organizado, onde existe uma estrutura familiar, educativa, política, judicial, religiosa, militar e económica baseada num sistema de linhagens. (...) O **contacto com os portugueses** originou “inovações” em relação à sua cultura, sem, contudo, perder as suas características fundamentais. (1992, 155-156) [negritos SIC]

Os dados de Guterres (1992) são, no entanto, complexos e difíceis de enquadrar, pois não torna explícito a que locais se refere e a sua generalização não se coaduna com situações díspares existentes entre povoações, na região.

Os únicos antropólogos que se debruçaram sobre os Bunak, com extenso trabalho de campo são Berthe (1970) e Friedberg (1972, 1980, 1986). Os seus estudos centraram-se sobre os Bunak da região de Lakmaras, Indonésia. No entanto, Friedberg (1972) também efectuou estadias junto dos Bunak da região de Bobonaro e de Lolotoe.

Os estudos pioneiros de Berthe (1959, 1961, 1963, 1965, 1972) sobre a língua Bunak, o sistema de casamento e as narrativas mitológicas deste povo. Segundo Berthe, os estatutos das Casas são permanentes e hierarquizados, dependendo da posse de certos bens nobiliárquicos e não na posse da terra.

Les status dévolus aux maisons sont permanents et hiérarchisés ; cependant, le pouvoir politique est fondé non pas sur la propriété du sol, mais sur la force propre des patrimoines conservés dans les maisons nobles, et tout particulièrement des blasons : les dato-bul, d'origine divine. Les nobles sont tous ceux qui, par naissance, adoption ou mariage, sont membres de maisons détentrices de blasons. (1961,7)

A aliança tem um papel central na organização social, indicando o autor a existência de dois tipos de aliados: os *malu-ai* e os *kau-k'a*. Os primeiros resultam da relação estabelecida pelo casamento *sul sulik*, patrilocal e patrilinear, do qual emergem, respectivamente, os *malu* – dadores de mulheres, e os *ai* – os tomadores de mulheres da Casa. As relações *kau-ka'a* – irmão mais novo e irmão mais velho, são estabelecidas por duas Casas através de juramento, com o compromisso de se auxiliarem mutuamente (1961, 7 e 8).

A obra póstuma *Bei Gua Itinéraire des Ancêtres Mythes des Bunaq de Timor*, de 1972, analisa a origem das diferentes linhas de antepassados, o seu encontro e posterior dispersão na ilha de Timor, com particular incidência na zona central da ilha. A memória destes percursos, dos seus antepassados, do estabelecimento das Casas e

da forma como determinados bens móveis patrimoniais entraram nessa Casa, legitimam a posição política de cada Casa.

Neste trabalho, Berthe descreve a existências dois grandes tipos narrativos: o primeiro compreende o *Bei Gua*, o itinerário dos antepassados; a *Hina Gua*, as origens dos animais domesticados; e a *A Gua*, a origem das plantas cultivadas. O segundo tipo corresponde ao *Tete Tiep*, as guerras. O caminho dos antepassados entre os Bunak relata 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, 1972).

O trabalho de Friedberg (1978, 1980, 1982, 1990) sobre os Bunak é vasto, aliando ao domínio da etnobotânica uma densa descrição da organização sociopolítica. De uma forma mais concreta Friedberg (1978) afirma sobre a casa (*deu*), na sociedade Bunak:

L'unité sociologique de base est deu, terme signifiant à la fois l'habitation et la Maison au sens de groupe lignager exogame. Les Maisons sont regroupées en villages qui contrairement à ce qui se passe chez les voisins ont une réalité territoriale et politique. (1978,15)

Friedberg (1989, 549-551) refere ainda que a organização social local assenta na Casa, tanto a nível ritual como economicamente. O estatuto mais elevado é atribuído à Casa do chefe feminino, complementado pela Casa do chefe masculino: detentores do poder *oe nola'* – 'extended power'. Apesar do seu domínio, estão subordinados aos chefes rituais das suas respectivas Casas, os detentores do poder *oe til* – 'restricted power' (1989, 550). Cada Casa possui os seus *malu ai ba'a*, os seus aliados por casamento, com quem estabelece relações de circulação de pessoas e bens, sobretudo aquando das grandes cerimónias de reconstrução ou reparação de casas e de funerais. Existem dois tipos de casamento: o *sul¹ sulik²* – lança¹ e espada² – de residência virilocal, e filiação patrilinear, na qual a mulher entra na Casa do marido e constitui uma linhagem específica, o *dil*; e o *ton¹ tere²* – juntos¹ em comum² – de residência uxorilocal, mais comum, no qual a mulher e os seus filhos se mantêm ligados à sua Casa de origem. A Casa 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. As aldeias constituem uma realidade territorial e política, fonte de

subsistência, como refere Friedberg. No centro da aldeia existe o local de dança – *mot* – e um altar colectivo chamado *bosok o op* – “altar montanha” – 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 a masculina.

Nem todas as casas de linhagem possuem o mesmo estatuto, havendo casas nobres e casas comuns. Entre as casas nobres existe uma diferenciação entre a casa do chefe feminino (um homem), que tem um estatuto superior e se ocupa do interior, e a casa do chefe masculino, 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.

Esta resenha dos principais elementos estruturantes da sociedade Bunak recolhidos pela autora na região de Lamaknen permitiram contrastar as semelhanças e dissemelhanças com os dados etnográficos obtidos na região de Lamak Hitus e, em particular, no povoado em estudo. Um aspecto a ressaltar, desde já, para a discussão que se seguirá, é o facto de a casa de linhagem não ser designada em Lamaknen como casa sagrada (*deu po*), denominação correntemente adoptada pelos Bunak de Tapo.

1.3 Notas metodológicas

Conforme foi anteriormente referido, o “terreno” inspirou a realização do estudo e precedeu a formulação da hipótese de investigação. A minha estadia em Timor-Leste durante dois anos e as várias incidências nas relações humanas que se desenvolveram permitiram o conhecimento de pessoas, de uma localidade, de uma prática social e, por interesse profissional, uma oportunidade etnográfica.

1.3.1 A recolha de informação

A recolha de dados iniciou-se de uma forma não intencional, decorrente das relações estabelecidas, e sem o intento de as passar para o campo antropológico. No entanto, não era possível a sua concretização sem esse olhar antropológico. As técnicas de recolha de dados seleccionadas foram a observação directa, as entrevistas, a recolha bibliográfica e a documental. A aplicação destas técnicas ocorreu em Portugal e em Timor-Leste.

As recolhas documental e bibliográfica desenrolaram-se, numa primeira fase, em Portugal, junto de bibliotecas e arquivos nacionais⁴², onde se procurou obter referências ao povo Bunak e à região em estudo, Bobonaro e Lamak Hitus. Pretendeu-se, sobretudo, obter menções coevas da historiografia portuguesa que denunciassem um lugar na História colonial de factos e figuras que permitissem comparar as narrativas locais. Esta pesquisa operou-se ao nível dos textos, mapas ou plantas e fotografias.

Esta inquirição envolveu o acesso a acervos privados⁴³. Em Paris, Claudine Friedberg teve a amabilidade de facultar material fotográfico que recolheu em Tapo, em 1971, e que serviu de referência fundamental para comparar a comunidade em estudo com a actualidade, nomeadamente nas dimensões físico-espacial, habitacional e humana⁴⁴.

A obtenção de acervos pessoais também ocorreu no terreno, pois foi possível obter, junto de “depositários” locais, dados relevantes sobre a história recente do *suco*. Estes documentos incluem “textos” resultantes da transcrição oral de oraturas tradicionais, assentados por várias razões, documentos ligados ao período de ocupação indonésia e à resistência e, por fim, fotografias. Estas revelam-se um fixador da memória visual dos familiares. A maior parte das fotografias são posteriores à ocupação indonésia, mas foi possível deparar com fotografias dos anos sessenta e setenta que

⁴² Em Lisboa, no Arquivo Histórico Ultramarino, na Biblioteca da Sociedade de Geografia de Lisboa, na Biblioteca Nacional, na Biblioteca do Museu Nacional de Etnologia, e na Biblioteca Por Timor; em Paris, no Laboratoire de Anthropologie Social – L’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

⁴³ Pude consultar os elementos de Claudine Friedberg, de Brigitte Clamagirand, com quem discuti alguns aspectos comparativos com as práticas de Marobo, e de Fernando Castelo-Branco, antigo administrador de Bobonaro, que cedeu interessantes fotos de rituais em Marobo e outros.

⁴⁴ A autora facultou-me, ainda, os textos recolhidos na altura, preferidos pelo *matas* Paulo Mota: um relato do caminho dos antepassados e o caminho da guerra.

sobreviveram à guerra e fuga dos proprietários, porque foram resguardadas durante anos, num dos casos, em frestas, nas rochas.

A observação directa desenrolou-se, essencialmente, durante o trabalho de terreno efectuado durante uma quinzena de dias no mês de Agosto de 2003, a estadia de um mês em Agosto de 2004 e a permanência durante um ano entre Setembro de 2005 e Agosto de 2006. Durante estes períodos em que vivi junto da comunidade em estudo, pude conviver com os seus membros e participar em actos públicos e privados. Evidentemente, não convivi da mesma forma com todos, nem assisti a todas as ocorrências sócio-rituais.

Relativamente às entrevistas, há que ressaltar duas situações diferentes: a entrevista formal e a entrevista informal. No campo da entrevista formal, ela foi eminentemente aberta e semi-dirigida. Por outro lado, nas entrevistas informais poderão ser incluídas as conversas ou colóquios, no sentido de troca de palavras, ou de ideias, nas quais se tentou introduzir, quando possível, alguma direcção. Porém, as restrições impostas ao discurso limitaram, em muito, esta pesquisa como veremos quando me referir aos meus informantes, às condições em que estas conversas se reproduziram e à forma como estes colóquios eram percebidos.

1.3.2 O trabalho no terreno

O trabalho no terreno foi moroso e sujeito a várias tensões. Por um lado, as que resultaram da minha inserção no contexto local, de cariz individual; por outro, as que emergiram da situação socio-política local e nacional e que desembocaram nos conflitos político-militares que afectaram o país durante aquele ano, sobretudo a partir de Março de 2006. Estas tensões também se sentiram localmente, remontando, algumas delas, ao período da invasão indonésia e das opções e constrangimentos a que todos estiveram sujeitos.

A minha presença naquele local, em 2002, foi resultante de um convite formulado por alguns dos professores primários, após obterem autorização dos responsáveis rituais locais. Foi o mestre que ali se deslocou. Posteriormente, a estadia de 2003 teve um carácter marcadamente exploratório. Devido às várias solicitações, decorrentes do regresso, e à necessidade de visitar outros colegas e amigos, a estadia em Tapo foi relativamente curta. No entanto, foi possível apurar um conjunto de elementos, de rever parcialmente a cerimónia *an tia*, e de assistir à reabilitação de três casas sagradas; em duas delas foi-me permitido assistir à recitação da *magalia*, a recitação do caminho dos antepassados da Casa sagrada. Neste ano as principais informações decorreram de conversas informais “*koalia halimar*” – conversar a brincar.

Ainda assim, foi possível acompanhar, de novo, embora parcialmente, a cerimónia *an tia* e participar na reconstrução de três casas sagradas: *Opa*, *Lokal Giral* e *Namau Deu Gol*. No âmbito da sua reconstrução, foram realizadas *magalias* na Casa *Opa* e *Namau Deu Gol* – a recitação do percurso dos antepassados, tendo como narrador principal o *matas* Paulo Mota. A primeira realizou-se na Casa *Opa*, tendo sido filmada e gravada na totalidade (à excepção das invocações iniciais e finais aos antepassados, conforme solicitado). A segunda *magalia*, efectuada durante a construção da Casa *Namau Deu Gol*, foi gravada na totalidade, mas filmada parcialmente, uma vez que dispunha de poucas cassetes Hi8, no período final da minha permanência. Com pouco tempo de estadia, não foi possível iniciar a transcrição de ambas as *magalia* no local. De regresso a Portugal, comecei o trabalho, um processo moroso e inconclusivo, pois não me foi possível transcrevê-las na totalidade, por não dominar integralmente a sua estrutura linguística.

A estadia de um mês em Agosto de 2004 foi feita com o objectivo específico de me dedicar à comunidade. Ali permaneci durante o período referido, tendo participado no ciclo completo da cerimónia *an tia* e em várias cerimónias *tala' a gie*. Foi neste ano que procedi a duas entrevistas formais com o *matas* Paulo Mota. Apesar de permanecer um mês em Tapo, não foi possível trabalhar a transcrição das *magalia*, processo que só se concluiu em 2006. O resultado foi a redacção de 1672 versos duplos: 808 da *magalia* *Opa* e 864 da *magalia* *Namau Deu Gol*. Estes textos sintetizam um conjunto de elementos fundamentais não só da história das Casas em questão, mas da própria formação de Tapo, enquanto entidade político-ritual. No

entanto, os mesmos são fragmentários, o que foi reconhecido pelo próprio *matas* Paulo Mota, pois foram recitações curtas, de cerca de quatro horas cada, deixando muitos temas fora da recitação, sobretudo porque a abordagem dos temas é sintética e elíptica.

A última característica da narrativa resulta da própria relação de poder que existe entre o narrador, a palavra e a sua audiência. A narração é um direito e um acto de oratória. A sua execução, tal como a dos actos rituais, é um direito reconhecido ao chefe da Casa, que não pode ser desrespeitado. É uma prerrogativa pessoal que pode ser delegada, mas que não pode ser usurpada.

Por outro lado, o próprio acto de narrar está sujeito a uma profunda ponderação dos indivíduos em presença. Determinados elementos da história nunca são “descobertos”, sobretudo em ocasiões públicas, como foi o caso. A narração, tal como assisti em Tapo, foi, igualmente, uma forma de (re)afirmar uma supremacia pessoal, por parte de *matas* Paulo Mota, perante os demais. Durante o restante período de trabalho de campo não ocorreu mais nenhuma *magalia*, embora um *jovem matas* tivesse manifestado a intenção de realizar uma.

A estadia de 2004 foi, sobretudo, rica em actividades rituais, que se concentraram no mês de Agosto. Pude participar no ciclo da *an tia*, deslocando-me com o grupo que vai para *Ai¹ un²* – Tétum: base² da árvore¹, em Memo –, e ali permaneci durante três dias, acompanhando as actividades realizadas. Este ano foi marcado por vários incidentes. O desenrolar da cerimónia provocou intensa discussão, relativamente ao papel que ela assume, para as pessoas de Tapo. Dias antes da realização da mesma, um natural de Tapo, que habita em Maliana e trabalha na administração local, terá falado na rádio local sobre os problemas ambientais resultantes das queimadas realizadas aquando de cerimónias como a *an tia*. Finalmente, quando o grupo chega, à noite, proveniente de *Ai un*, cantando o *loik* – cântico que anuncia a chegada dos caçadores com caça – ouvimos música: realizava-se um baile na aldeia. A gravidade deste incidente motivou um dos momentos mais tensos a que assisti pois alguns dos *okul¹ gomo²* – senhores² do ritual¹ – vociferaram contra os *matas*, por terem autorizado a realização da festa.

A estadia prolongada decorreu entre Setembro de 2005 e Agosto de 2006. Foi um período de tempo dilatado, em que assisti e participei em variadas e repetidas cerimónias, discussões e conversas, mas também presenciei longos silêncios. Tive, sobretudo, oportunidade de acompanhar o dia-a-dia da vida da comunidade, embora de forma limitada. Habitei a casa de um ex-aluno, com a sua família, tendo-me sido reservado um quarto exterior (como veremos na organização do espaço da casa, este quarto é, por norma reservado às visitas, aos de fora). A residência em Tapo era acompanhada pela deslocação a Maliana, onde adquiria bens necessários e contactei com os naturais de Tapo que ali habitam. A deslocação a outros sucos, particularmente a Memo, acabou por ser limitada, devido às más condições climáticas que assolaram a região e, a partir de Maio de 2006, devido aos conflitos político-militares que afectaram o país; restringi as deslocações, por razões de segurança.

1.3.3 Os informantes: os actos e as palavras

A categoria de informantes compreende, na tradição antropológica, uma vasta paleta de pessoas que, de um modo mais formal ou informal, ajudam o antropólogo na sua pesquisa, proporcionando conhecimentos de natureza qualitativa que possibilitam uma interpretação da realidade social. O cruzamento destas várias interações estabelecidas, acto justaposto e simultaneamente contrastante, permite elaborar a representação que faremos da realidade social em estudo.

Nesta investigação houve inúmeros informantes, desde as pequenas Guiomar e Uzu, que, em 2003, me ajudaram a nomear as partes dos *tas*, permitindo, assim, iniciar o mapeamento do espaço contíguo circundante, até homens como o *matas* Paulo Mota e o *bei* José Tilman, que passaram comigo horas da sua vida, transmitindo, em conversas ou entrevistas formais da elaborada oratura local, os textos da sua cultura que julgaram pertinentes.

Parece-me relevante apresentar uma breve recensão do processo de encontro com estes homens e mulheres, de forma a enquadrar os êxitos e limitações que representam, e delimitar o quadro no qual emergem as explicações etnográficas

expostas em seguida. Como se referiu anteriormente, a multivocalidade presente neste texto estende-se a um conjunto de pessoas que participam nele, de múltiplas formas. A amplitude existente entre a indiferença de uns e a calorosa afectividade de outros marca o dia-a-dia do terreno.

Como foi dito, o contacto com a população em estudo ocorreu durante a minha estadia em Timor-Leste, entre os anos 2000 e 2002. É, sobretudo, neste último ano que tenho a possibilidade de estabelecer uma ligação mais próxima com a comunidade, pelo facto de ali passar com regularidade, e pela principal razão de os seus professores primários serem meus alunos.

Durante a minha estadia em Bobonaro, entre 2001 e 2002, tive um contacto regular com um professor de Ai Asa, que me ajudou a compreender alguns aspectos da organização política local, na perspectiva desta povoação. Ele, tal como outros, chegava a determinados momentos em que afirmava que já não sabia mais ou que não podia falar acerca disso, pois não tinha esse direito. Para isso, devia contactar com os “velhos” e, entre estes, o nome do *matas* Paulo Mota era aludido recorrentemente.

Conheci o *matas* Paulo Mota num regresso de Lolotoe, junto à estrada. Quando lhe disse que gostaria de falar com ele, disse-me que estava ali, que ali era o seu lugar e que esperaria. Em 2002 tive a oportunidade de estar em Tapo, no dia das eleições de Abril, tendo assistido a uma reunião preparatória da deslocação a Díli para as comemorações da independência de um grupo liderado pelo *matas* Paulo Mota e o *bei* José Tilman. Finalmente, em Agosto, tive a possibilidade de estar algumas horas com o *matas* Paulo Mota na visita que fiz, aquando da *an tia*.

Quando regressei, em 2003, o contacto com o *matas* Paulo Mota foi restabelecido. Nesse ano, procurei efectuar uma entrevista formal com ele, mas o curto tempo de estadia e o facto de falecer um membro da sua Casa – obrigando-o a realizar um conjunto de actos – impediu que a mesma se realizasse. No entanto, a realização de duas *magalias* inseridas na reconstrução de duas Casas sagradas permitiu fixar em gravação e filme parte do seu saber e desempenho oratório.

Somente em 2004 pude efectuar duas entrevistas formais com o *matas* Paulo Mota. No entanto, nesse ano, acompanhei o grupo que partiu de Tapo em direcção a Memo e pude interagir com mais pessoas; entre estas, algumas estavam mais inclinadas a ajudar na compreensão do que estava a ser feito e do seu enquadramento. Por outro lado, a minha crescente participação em eventos rituais locais ajudou a contextualizar a minha presença, embora ainda vista como a do mestre-jornalista.

Durante a estadia de 2005 / 2006, o *matas* Paulo Mota esteve doente e acamado a maior parte do ano – tendo falecido em vésperas da minha partida – e procurei então diversificar as minhas fontes. Foi um processo moroso e complicado, que permitiu perceber a relação tensa entre os vários actores sociais relativamente ao conhecimento do caminho dos antepassados. Para muitos, eu já sabia tudo o que deveria saber, pois tinha estado em contacto com o *matas* Paulo Mota. O propósito era falar com cada um dos dezassete *matas* – responsáveis pelas dezoito Casas sagradas (um dos *matas* assume, em simultâneo, a tutela de duas Casas), de forma a poder obter a história da sua casa e com cada um dos quatro *bei*.

Em relação a estes últimos, foi marcada, logo no início, por sugestão de um deles, uma entrevista comum. Esta entrevista foi protelada durante três meses, até que se deu como inconclusiva. Durante este período, houve várias conjecturas da parte de alguns mais próximos acerca das razões da ausência de vários deles nos dias estabelecidos e do conseqüente protelamento da reunião. A primeira defendia que esta sugestão tinha sido uma forma de obter dos outros os conhecimentos; a segunda, que alguns não saberiam nada e não queriam dar isso a conhecer. Assim, com dois dos *bei* só pude ter conversas informais, ainda que pertinentes, e com outros dois efectuei entrevistas formais. Um, meu vizinho, viria a tornar-se o meu principal companheiro ao longo do ano, visitando-me regularmente – o *bei* José Tilman.

Com os *matas* passou-se o mesmo. Durante um ano tentei falar com todos eles, marcando entrevistas (excluindo um, que estava na Indonésia – ainda que o tenha conhecido aquando de um reencontro familiar na fronteira). Tal como com os *bei*, a minha relação com todos em contexto ritual era marcada pela efusividade e abertura, mas a realização de entrevistas era sempre adiada. Assim, dos dezassete possíveis

interlocutores, só efectuei entrevistas formais a sete (um deles com delegação de outro para falar sobre a sua Casa).

Os motivos deste insucesso poderão ser vários e foram objecto de discussão com muitos dos que me estavam próximos. A principal razão apontada era que muitos tinham medo de falar. Tinham receio de que as suas palavras pudessem desencadear reacções sobrenaturais. Outra razão prendia-se com a ignorância. Objectivamente, alguns deles não o sabiam. Não seriam dotados da capacidade – inspiração –, para alguns, de reter e recitar as palavras sagradas. Este facto é importante, pois é expectável que o *matas*, após a sua nomeação, faça “*escola*”, procurando aprender junto dos elementos da sua Casa, e não só, o caminho dos seus antepassados, os seus nomes e também as fórmulas precatórias que permitam realizar as cerimónias da casa. Na impossibilidade de o fazerem, os *matas* podem delegar essa competência em alguém, mas ninguém lhes pode usurpar esse direito, falando sem que para tal tenha sido designado.

Paradoxalmente, alguns destes *matas* estavam dispostos a ajudar-me em contexto ritual, explicando-me procedimentos e traduzindo pontualmente palavras. No entanto, apesar da afabilidade, a circunspecção de alguns era evidente e nunca foi possível ultrapassar a barreira do silêncio. Esta relação entre os actos e as palavras não pode deixar de ser analisada, pois foi algo com que fui confrontado permanentemente. Há actos rituais públicos e privados. Entre os primeiros, pude participar em quase todos os momentos do ritual, à excepção, reconhecida, de alguns em que a minha presença em determinados locais foi vetada. Tenho destes uma informação em segunda mão. No entanto, de uma forma geral, a minha participação nestes actos era bem-vinda.

As palavras são objecto de veneração e temor. O saber das palavras parte de um conhecimento mais vasto, composto pela experiência de locais e execução de ritos específicos. Conjugados na mesma pessoa, estes saberes são fonte de autoridade e de poder, que pode fazer distinguir um indivíduo, quer este desempenhe ou não um cargo. A procura da palavra é um esforço que é feito activamente por várias pessoas,

como os jovens *matas*. Tive a oportunidade de privar com alguns desses indivíduos, que se tornaram meus companheiros de pesquisa, ao longo do ano de terreno⁴⁵.

O trabalho de transcrição e de tradução das recitações e entrevistas foi um processo moroso e complexo. A transcrição de grande parte dos textos foi efectuada durante a estadia, em conjunto com um jovem responsável ritual. A velocidade de dicção e o consumo da masca produzem uma opacidade em algumas recitações. Este facto, intencional ou inadvertido, colocou muitas dúvidas à transcrição. A fase de tradução dos textos foi, também, complexa, devido à dificuldade em encontrar, na língua Tétum ou em português, um sinónimo para a palavra ou a expressão. Para procurar ultrapassar este problema alguns dos textos foram revistos, ainda em Timor, por mais do que um intérprete, nomeadamente professores primários (em Tapo e Maliana).

Nota acerca da comunicação e tradução

Os contextos linguísticos de comunicação foram múltiplos, tendo sido usado o Tétum (sobretudo nos primeiros anos), o Bunak (à medida que dominei esta língua, sobretudo na sua feição narrativa), e o português. Tive ainda necessidade de conhecer palavras de Bahasa Indonésio, usado conjuntamente por alguns informantes com as línguas anteriores.

Atendendo a esta diversidade linguística, sempre que a palavra não for de origem Bunak será feita uma alusão explícita: Tétum; Português; Bahasa Indonésio. Relativamente ao Bunak, há que assinalar o facto de o **t** inicial se ler **ts** diante de **i** e **tch** antes de **u**. Foi adoptado neste trabalho a transcrição usada por Berthe (1965)⁴⁶ e Friedberg (1978), à excepção da representação ortográfica da oclusão glotal, figurada nos textos presentes na tese por um apóstrofo (').

⁴⁵ Neste contexto, é interessante mencionar uma frase curta, mas enigmática, de Almeida ([1976], 1994, 581) sobre a forma abrupta como terá terminado uma entrevista que realizava com um informante que lhe relatava a dispersão dos Bunak para Ocidente e Oriente da ilha, resumida atrás: “ Foi pena que o meu venerando informador não tivesse podido concluir a narração lendária, que me contava com tão grande entusiasmo.”

⁴⁶ A Professora Doutora Claudine Friedberg teve a bondade de me facultar o documento original do léxico de Bunak elaborado por Louis Berthe, em 1965 (não publicado). A sua leitura e tradução para português, de que resultou uma versão com 122 páginas, constituíram um exercício fundamental para o domínio e reflexão acerca de termos complexos, sobretudo, os que são usados nas narrativas mitológicas.

Sobre o uso das imagens

Como foi referido, uma das personagens que me foi imputada foi a de “jornalista”, devido ao hábito de fotografar, e filmar, os rituais. A fotografia, tal como o filme, foram usados ao longo da pesquisa em diversas circunstâncias. O principal objectivo foi o de registar os eventos rituais de forma a poder analisar posteriormente, com os seus executantes, os detalhes da sua realização. Por dificuldades várias (por exemplo, a inexistência de energia eléctrica na comunidade), não foi possível implementar esta estratégia integralmente.

Apresenta-se, como complemento à tese, um exercício fílmico intitulado “*An tia 2004. Bai Lika: a partilha dos porcos-selvagens*”. Trata-se de um documentário elaborado com base nos registos vídeo efectuados durante o acompanhamento feito ao grupo de *okul gomo* no ano de 2004. São fragmentos de um processo que se desenrola ao longo de seis dias. Como tal foi dada ênfase à visualização da *bai lika* nos vários momentos rituais.

2. O contexto etnográfico

2.1 Os Bunak e a ilha de Timor

A ilha de Timor, cuja etimologia malaia “*Timur*” significa Este, fica situada na área geográfica denominada Sudeste Asiático, entre as coordenadas geográficas 8° 17` e 10° 22` de latitude Sul e 123° 25° e 127° 19` de longitude Este. É a maior ilha (cerca de 32.300 km²) das chamadas Pequenas Ilhas da Sonda, consideradas como uma ponte ou fronteira entre a Austrália e o Arquipélago Malaio, que se estendem até às Molucas e, mais a Este, a Papua Nova Guiné.

Mapa 2 – Sudeste Asiático



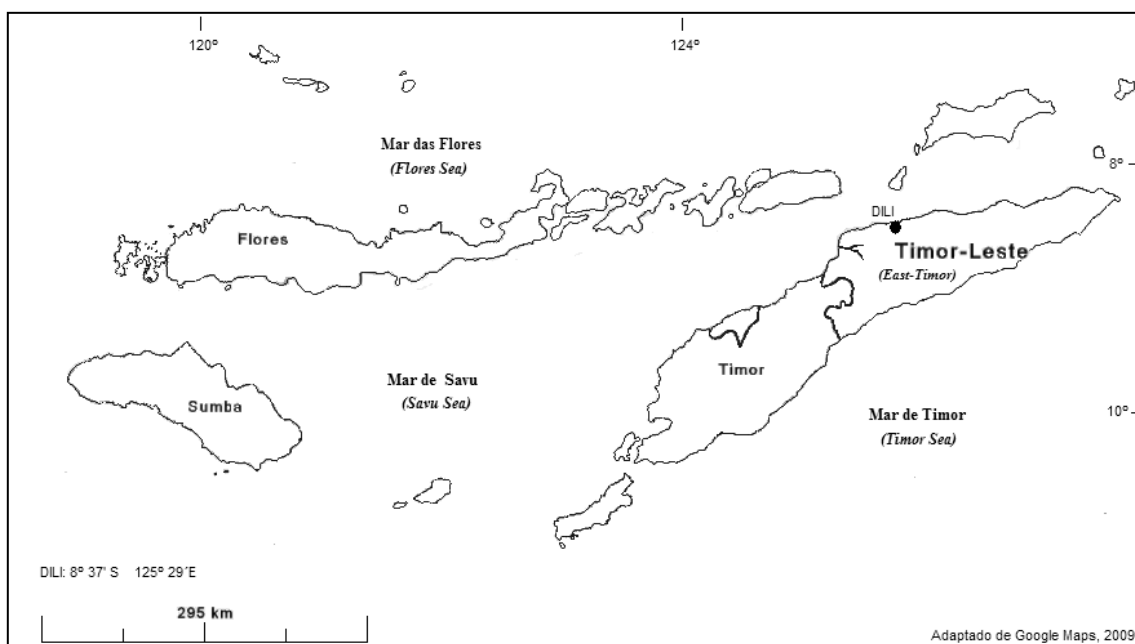
Fonte: Adaptado de “Political Map of the World, 2001” Base: 802784AI (R00349) 4-01

A ilha de Timor resulta da convergência e colisão entre as placas continentais australiana e asiática, o Arco Vulcânico de Sonda, processo que teve origem há 23,7 milhões de anos e se prolonga até à actualidade, manifestando-se, sobretudo, na recorrente actividade sísmica que assola a região.

As primeiras referências a Timor são encontradas na literatura chinesa, em 1225; na literatura javanesa, em 1365; e na literatura árabe, em 1488. Pela geografia, história e

etnografia, nomeadamente a dos Bunak, não pode apresentar-se Timor-Leste sem falar da ilha de Timor⁴⁷.

Mapa 3 – A ilha de Timor entre as Pequenas ilhas da Sonda



Fonte: Adaptado de Google Maps, 2009.

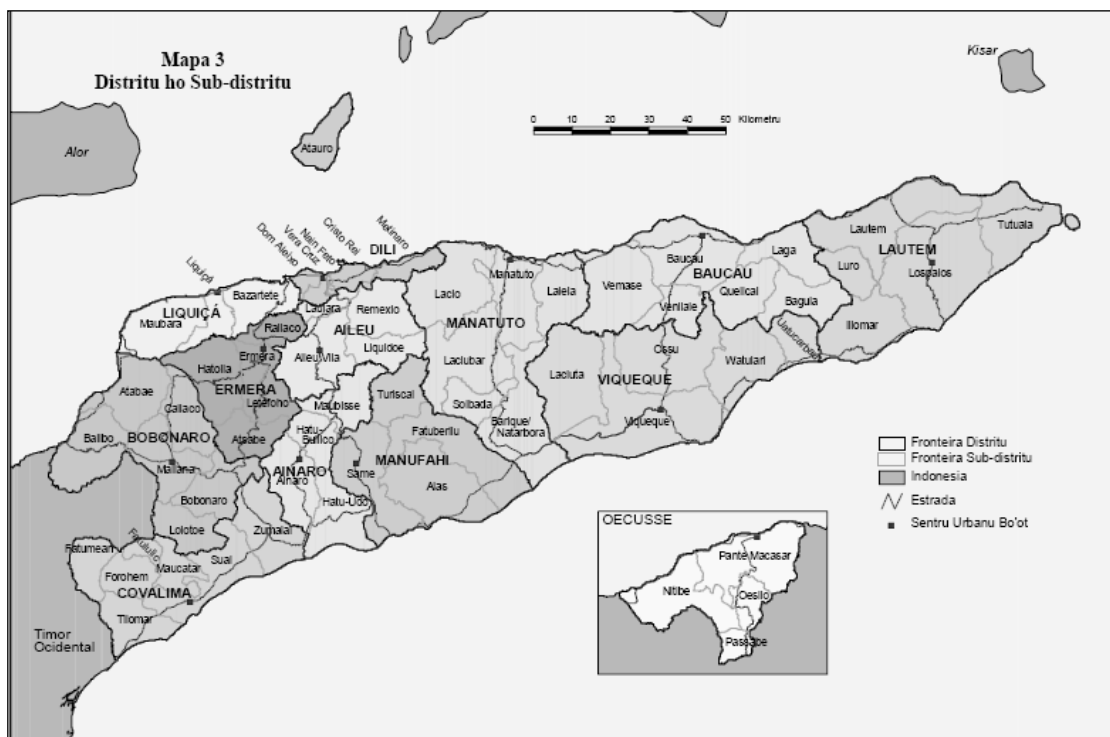
Geograficamente, não existe uma descontinuidade entre ambas as partes da ilha e, no plano cultural, elas são uma mesma entidade, para a maioria dos relatos etnográficos. O mais divulgado dos mitos timorenses, paradoxalmente recriado na cerimónia de restauração da independência de 20 de Maio de 2002 em Díli, é a lenda do menino das Celebes que, montado num crocodilo, chega ao meio do mar, ao local onde nasce o sol para ali se quedar, transformando-se o crocodilo na ilha e o menino no seu primeiro habitante. São múltiplas as concepções antropomórficas da ilha como um todo, caso dos Mambae (Traube, 1986) e dos Bunak, que consideram o extremo leste como a cabeça, e o lado oposto como as pernas, ocupando eles o centro, o umbigo da ilha (aspectos que serão desenvolvidos posteriormente).

O território de Timor-Leste é composto pela parte oriental da ilha de Timor, a ilha de Ataúro, o ilhéu de Jaco e o enclave de Oecussi. Com uma área aproximada de 15 mil km² e uma população de 923,198 mil habitantes, em 2004, 44% tinham menos de 15

⁴⁷ Embora esparsas, existem grupos que reivindicam a união das duas metades da ilha, separadas por imposição colonial.

anos de idade (DNE, s.d). Administrativamente, Timor-Leste encontra-se dividido em 5 regiões, 13 distritos, 67 subdistritos e 496 sucos. A capital é Díli, uma cidade situada na costa Norte.

Mapa 4 – Distritos e subdistritos de Timor-Leste



Fonte: Diresaun Nasional ba Estatistika (2006,19)

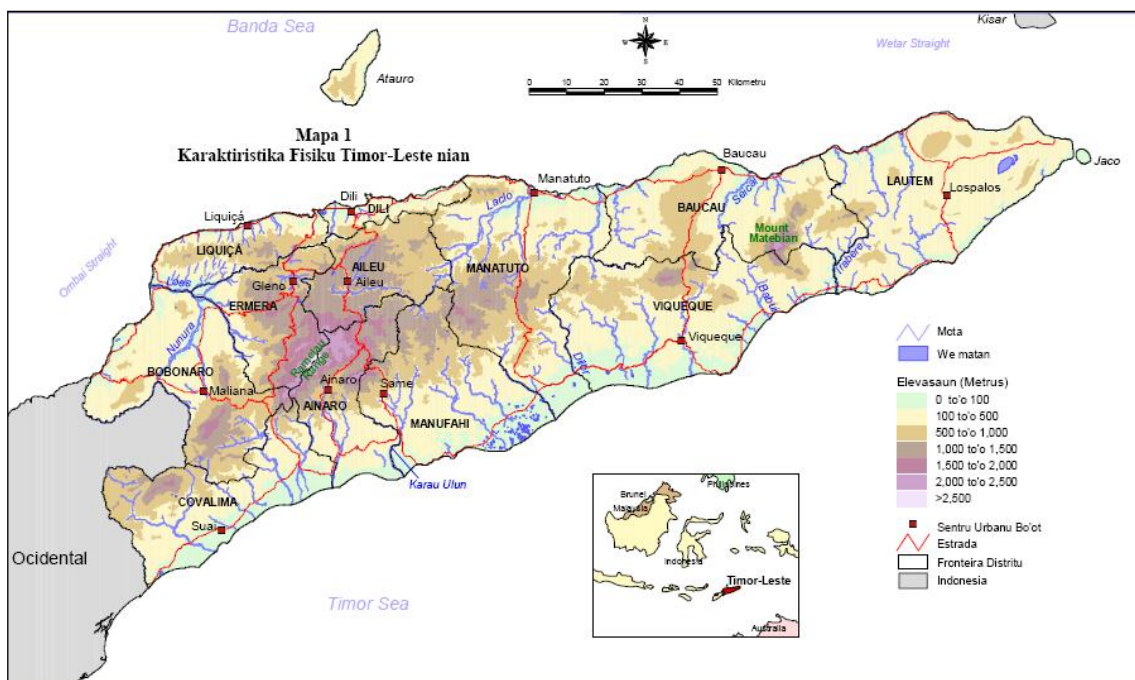
A ilha é delimitada, a Norte, pelo Estreito de Wetar e, a Sul pelo Mar de Timor. O mar situado a Norte também se denomina *tasi¹ feto²* – mar¹ mulher², em Tétum – e *mo¹ pana²* em Bunak; a Sul, denomina-se *tasi¹ mane²* ou *mo¹ mone²* – mar¹ homem², em ambas as línguas, respectivamente.

Apesar de pequeno, o território apresenta uma morfologia diversa. O centro do país é dominado por uma cadeia montanhosa, que tem o seu ponto mais alto na zona Oeste: Ainaro e Ermera com o Ramelau (2960 m), o Cablaque (2340m) e o Merique (2100m). A zona oriental do país apresenta uma orografia mais suave, pontuada pelos picos do Matebian (2370m) e Mundo Perdido (1770).

Este perfil montanhoso central divide as duas costas marítimas. A costa norte é mais abrupta e apresenta um litoral recortado por ravinas, enquanto a sul se caracteriza por

uma linha de costa com baixas altitudes e planícies de aluvião. O centro da ilha coincide com a cordilheira com um sentido Sul-Norte que se estende de Lolotoe a Maliana, com as montanhas de Lakus, Loelaco e Cailaco, com altitudes entre os 1900 e 2100 metros.

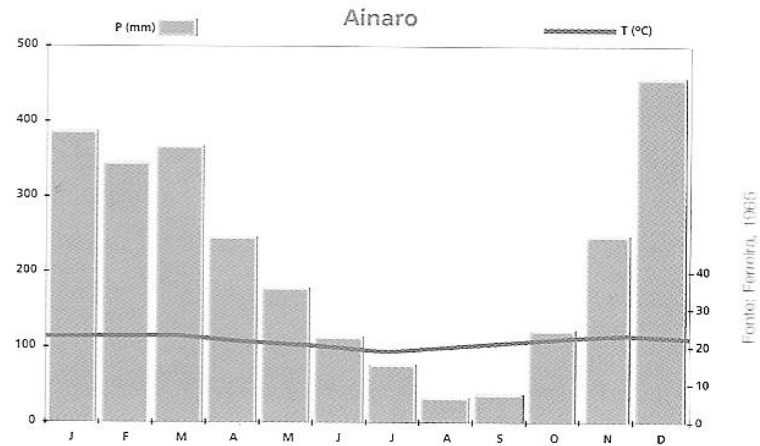
Mapa 5 – Timor-Leste físico



Fonte: Diresaun Nasional ba Estatistika (2006,17)

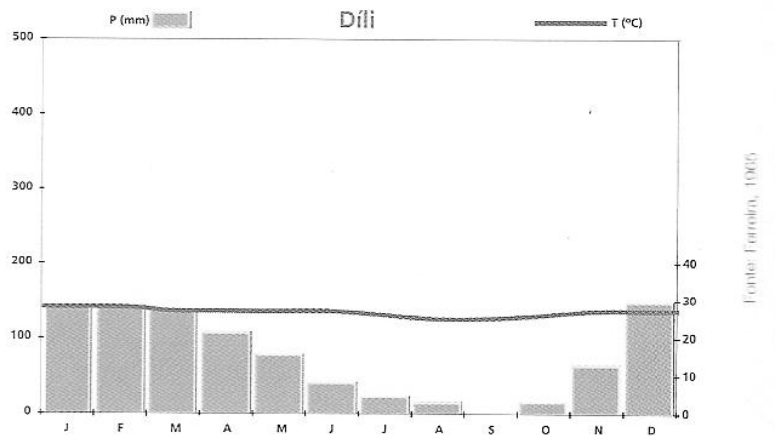
De uma forma geral, sucedem em Timor-Leste duas situações climatéricas distintas, tendo como fronteira a cordilheira central que atravessa o território: a zona norte, mais seca, e a zona sul, mais húmida. Na primeira, o número de meses secos é superior aos meses húmidos, enquanto na segunda ocorre o oposto. A estação das chuvas sucede entre Dezembro e Abril e a estação seca entre Maio e Novembro. O território apresenta quatro grandes espaços naturais (Gertil, 2002): Costa Sul, Interior Montanhoso, Costa Norte e Extremo Leste. O presente estudo localiza-se entre o Interior Montanhoso e a Costa Norte, cujas características se enunciam:

Figura 1 – Clima Interior Montanhoso



Fonte: Gertil, 2002, 62

Figura 2 – Clima Costa Norte



Fonte: Gertil, 2002, 62

O Interior Montanhoso corresponde ao centro do país e apresenta altitudes superiores a 1000m, com declives acentuados. O clima é frio e a precipitação anual é muito elevada. A fertilidade dos solos é fraca, sendo, no entanto, considerado apto a certas produções, como o café. A Costa Norte engloba os distritos de Liquiça, Díli e Baucau, bem como partes dos distritos de Manatuto e a parte norte do distrito de Bobonaro. De uma forma global, a altitude atinge os 600 metros, encontrando-se planícies e declives

pouco acentuados. O clima é seco e quente, caracterizado pela existência de uma estação das chuvas e uma estação seca pronunciada. Os solos são pouco férteis, à excepção dos vales ou planícies percorridos por rios e ribeiras, como é o caso do vale de Maliana.

2.2 O distrito de Bobonaro: características ambientais e demográficas

O distrito de Bobonaro é limítrofe a Oeste com Timor Oriental, província da República da Indonésia. Até aos anos sessenta formava, com o distrito de Suai, uma entidade administrativa denominada Fronteira, tendo por capital Bobonaro, onde se localizava o Esquadrão de Cavalaria 5. Actualmente, ocupa apenas 9% da superfície territorial de Timor-Leste. É a sede da Região 4, que inclui os distritos de Liquiça e de Suai. Surge, por vezes, na documentação oficial, como Maliana, a actual capital do distrito. É o quarto maior distrito do país, com 83,034 habitantes (9% da população total). Possui seis subdistritos: Atabae, Balibo, Bobonaro, Cailaco, Lolotoe e Maliana com um total de cinquenta sucos⁴⁸.

Quadro 1 – Distrito de Bobonaro - população por subdistrito

	Bobonaro	83,034
Subdistrito de Atabae	9,609	
Subdistrito de Balibo	13,540	
Subdistrito de Bobonaro	22,756	
Subdistrito de Cailaco	8,374	
Subdistrito de Lolotoe	6,992	
Subdistrito de Maliana	21,763	

Fonte: Tábua 1.3 Diresaun Nasional ba Estatistika (2006)

O distrito reparte-se entre o clima Interior Montanhoso, frio e chuvoso, e o clima da Costa Norte, quente e seco. No centro, localiza-se a planície de Maliana, onde se situam os subdistritos de Maliana e o de Cailaco. Atsabe fica localizado a norte, junto

⁴⁸ Há 442 sucos em Timor-Leste. Cada suco possui um chefe de suco e um concelho. Há, ainda, o chefe de aldeia, que está sujeito ao chefe de suco e que tutela cada uma das povoações do suco, inclusive a povoação-sede do suco. Existem 2237 aldeias em Timor-Leste (Fonte: Sensus, 2004).

ao mar e nas montanhas que circundam a planície de Maliana. Balibo tem uma estreita faixa marítima e a maior parcela encontra-se na zona montanhosa de fronteira com a Indonésia. Os subdistritos de Bobonaro e Lolotoe são ambos montanhosos e fronteiros à Indonésia.

O subdistrito de Bobonaro é o mais povoado, com 22,756 habitantes. O clima é frio de montanha, com uma precipitação elevada. No entanto, entre as zonas de altitude média e as mais elevadas ocorre uma diferenciação climatérica essencial. Por norma, quando em Maliana e Bobonaro o tempo já está seco, a precipitação continua nas abas do Datoi e do Lakus até Agosto, na forma de uma segunda estação de chuvas, mais fracas, mas contínuas, denominadas em Bunak *holi* – facto relevante na concepção mitológica da aldeia em estudo.

Tabela 2 - Subdistrito de Bobonaro: população por sucos e por sexos

	Língua principal	Total	Sexo	
			Masculino	Feminino
Subdistrito Bobonaro	---	22,756	11,126	11,630
Ai-Assa	Bunak	1,569	745	824
Atu-Aben	Kemak	754	383	371
Bobonaro	Bunak	1,746	858	888
Carabau	Kemak	2,640	1,289	1,351
Colimau	Kemak	1,320	683	637
Cotabot	Kemak	309	157	152
Lourba	Bunak	1,679	845	834
Lour	Bunak	1,275	617	658
Leber	Bunak	1,024	467	557
Malilait	Bunak	1,159	555	604
Molop	Bunak	1,681	823	858
Male-Ubu	Kemak	1,782	900	882
Oe-Leu	Bunak	1,036	511	525
Soilesu	Kemak	1,203	596	607
Sibuni	Bunak	1,012	501	511
Tapo	Bunak	612	260	352
Tebabui	Kemak	972	468	504
Ilat-Laun	Kemak	983	468	515

Fonte: Suco Survey 2001, Diresaun Nasional ba Estatistika (2006)

Na planície de Maliana a cultura agrícola por excelência é a do arroz, desenvolvida através da rizicultura alagada, facultada pelas ribeiras que cruzam a planície. Durante

a ocupação Indonésia, a região foi seleccionada como centro de transmigração, tendo recebido uma comunidade Hindu que foi sedeadada em Tunubibi (em 1999 esta comunidade abandonou a região).

A montante de Memo há, ainda, rizicultura de sequeiro, tal como em algumas reduzidas zonas, na montanha. Também se planta milho na planície, mas este produto é essencialmente cultivado nas zonas montanhosas, onde se plantam, de igual forma, os tubérculos, como a batata-doce, a mandioca, o taro e variedades de feijão.

O arroz, o milho e a mandioca são considerados a base da alimentação timorense e são consumidos em 80%, directamente pela produção local (Gertil, 2002,110-111).

2.3 Tapo: o suco em estudo

2.3.1 Referências históricas e populares

A única referência documental encontrada sobre Tapo reporta-se a uma guerra em 1904, cujas causas não são indicadas. Tapo, "aliado" com Oeleu⁴⁹, realiza um ataque à capital dos "Lamaquitos": Bobonaro, a escassos 500 metros do comando militar que tinha sido estabelecido em 1894⁵⁰. Depois de reunidos os arraiais locais, comandados por Jansen Alves, o comandante militar, com cerca de 3 200 guerreiros, efectua um ataque a Tapo e Oeleu, com início a 8 de Agosto⁵¹. A 9 de Agosto as populações rebeldes, com as povoações destruídas, vão em debandada para o cume das montanhas circundantes. Ao fim de dez dias de combate sem água, os rebeldes rendem-se sem condições; os seus chefes são mortos e cento e nove cabeças estão

⁴⁹ Este ataque revela-se um facto duplamente extraordinário: por um lado, o próprio ataque, por outro, a aliança entre ambas as povoações pois, segundo alguns informantes, o estado de quezília entre ambas – sobretudo quanto às suas fronteiras – é recorrente (ainda que entre ambas haja Casas aliadas entre si).

⁵⁰ Este elemento permite-nos supor que o ataque terá sido dirigido a Laktil, local onde ainda hoje permanecem as casas sagradas da família *Tama Op*, a casa reinante de D. Cailito, localizadas sensivelmente a esta distância das instalações militares portuguesas ainda remanescentes.

⁵¹ Por norma, as guerras de Timor ocorrem na estação seca, período entre Junho e Novembro. Neste caso a coincidência com o período da *An Tia*, que se desenrola na primeira semana de Agosto, é uma coincidência a reter, em particular porque, como veremos, a *An tia* é associada à guerra, sendo mesmo considerada por alguns como uma "guerra".

na posse dos vencedores. Perdem, ainda, as suas vilas e os seus búfalos e serão obrigados a pagar uma multa de quinhentas patacas (Pelissier, 1996, 215/216).

Tapo é um suco que fica situado no antigo reino de Lamak Hitu. Por razões históricas e rituais que derivam da expansão das casas de Tapo para Memo, na planície de Maliana, a povoação da montanha é designada Tapo *Leten*¹ (Tétum: *em cima*¹) ou Tapo *tas* enquanto que Memo é nomeada de Tapo *Kraik*¹/*Basu*² (Tétum: *em baixo*¹; Português: *baixo*²). Para usar a linguagem mais esotérica, ambas as povoações estão numa relação: *ka'a*¹ *opi*² *op*³ *kau*⁴ *beka*⁵ *nola*⁶ (irmão mais velho¹ montanha² interior³ (sagrada)⁵² irmão mais novo⁴ largo⁵ extenso⁶). Os termos definem, na linguagem dual, a anterioridade e a superioridade de Tapo na montanha (interior e centro) sobre Tapo na planície (o exterior e a orla).



Foto 7 – Tapo, ritual no *mot*. Anos sessenta (?). © Cinatti, 1987.



Foto 8 – Tapo, Arrolamento. Anos sessenta? © Senhora Luísa Viegas, Casa Mone Hitu Deu Dato.

Assim, tal como na relação tradicional, o centro, o interior, será tomado como base de trabalho, mas a investigação debruça-se sobre a vertente Oeste do *Datoi* (a montanha sagrada a montante de Tapo), acompanhando o ritual que se estende às planícies pelo caminho que a liga: *hig*¹ *tut*² – caminho¹ primeiro² (o caminho que é utilizado no percurso para *ai un*, durante a *an tia*). Porém, tal como os habitantes de Memo, teremos de olhar para as montanhas e para Tapo – *tas* para procurar o centro ritual.

É difícil precisar quando terá ocorrido esta operação de dissimulação e, sobretudo, saber como se terá procedido a esta transformação. Como foi referido, em 1883 a

⁵² O *opi*¹ *op*² – montanha¹ serra² – é uma estrutura existente no *mot* que reproduz a montanha sagrada e é o ponto fulcral de ligação do mundo inferior, terrestre, e o mundo superior, celeste, entre a terra e o céu.

descrição da região feita por Vasquinhas (1883) era de “tribus” independentes. Pelo que a afirmação local do reino de “Lamakitus”, como ficou conhecido, só se impõe com a ascensão de Bobonaro, em finais do século XIX⁵³.

Esta explicação tornaria a submissão a Ai Asa relativamente recente. Todavia, a história de Tapo parece ter começado muito antes. De acordo com os informantes locais Tapo teria sido, em tempos, habitada por indonésios (indagados sobre que língua falavam, estes “indonésios” explicaram que falavam Bunak) e as Casas principais de Tapo teriam proveniência de Tas Golo. Foi através da dissimulação e astúcia⁵⁴ que os actuais habitantes de Tapo ocuparam o espaço, tendo os seus anteriores residentes saído para o topo da montanha (onde ainda habitaram, durante algum tempo – deixando vestígios das suas casas em locais como Pure’ – de onde também seriam expulsos, sendo obrigados a fugir para lá da ribeira de Mali Baka, actual Indonésia (o que indicia um conflito recorrente e prolongado e poderá estar na base da expansão das Casas de Tapo para a planície de Maliana).

Há, pelo menos, dois relatos populares sobre a forma como os factos aconteceram (no capítulo seguinte será analisada a versão plasmada na narrativa mitológica). Numa versão, a ocupação do espaço pelos actuais habitantes, em detrimento dos anteriores, ocorreu após os primeiros terem plantado, durante a noite, uma bananeira e, desta forma, terem assegurado a sua precedência. Neste aspecto, a versão popular coincide com a narrativa mitológica, excepto no facto, importante, de nesta última se reconhecer que os seus habitantes foram incorporados na nova comunidade. O facto mais curioso da versão popular é a alegação de que a disputa, sobre quem tinha o direito de ocupação, foi resolvida pelas autoridades portuguesas. Estas, vendo a bananeira com frutos, deliberaram a favor dos antepassados provenientes de Tas Golo⁵⁵. A segunda versão, também de natureza popular alude à realização de um jogo do qual os actuais habitantes saíram vitoriosos, não sem recorrerem a várias dissimulações.

⁵³ Manuel de Jesus afirma, de forma veemente, que antes da 2ª Grande Guerra Tapo era um suco independente com o seu próprio liurai e que apenas ficou sob o domínio de Ai Asa depois de os seus chefes terem sido atacados e mortos, neste período.

⁵⁴ O emprego de armadilhas e dissimulações como forma de conquista política em Timor é referido por Friedberg (comunicação pessoal); McWilliam (2002); Hicks (2004) e Therik (2004).

⁵⁵ Este facto é duplamente relevante: por um lado, remete para a memória da presença portuguesa (eventualmente no período de ocupação efectiva, no final do século XIX, ou mesmo a guerra de 1904); e, por outro lado, demonstra a capacidade de ludibriar, inclusive, o poder colonial (externo), defraudado pelas razões apresentadas.

Durante a 2ª Grande Guerra o conflito entra em Timor, em primeira instância, com a entrada de forças australianas e holandesas. Segundo Manuel de Jesus, os primeiros a passar por Tapo foram os holandeses – com soldados nativos. Na altura, Tapo era governada por *Bei Sina e Nai Pitan* (ambos da Casa Namau). Surgiram, depois, os japoneses, que ocuparam Bobonaro, mas terão sido obrigados a abandonar o terreno pouco tempo depois, para, finalmente, regressarem, após bombardeamentos aéreos.

No lapso temporal que medeia os dois momentos, acima referidos, Bei Sina e Nai Pitan são mortos em condições difíceis de apurar, pela aliança que estabeleceram com Saburai⁵⁶ que, aparentemente, se terá associado aos japoneses. Tapo é atacada e incendiada por gentes de Bobonaro e Ai Asa, sob comando português. As populações refugiam-se na montanha, na zona de Beka Lai, de onde só saíram decorridos alguns meses. Entretanto, a ocupação japonesa efectiva-se, e durante o restante período da guerra, Tapo é sujeita ao régulo de Saburai – Bei Loro, também conhecido como *hohor mate tuan radja bisar*. No final da guerra, o regresso das autoridades portuguesas, reforçadas com tropas africanas, restabelece a ordem. Tapo é sujeita ao *liurai* de Ai Asa. Para substituir Bei Sina e Nai Pitan é eleito um chefe de *suco* (da Casa Namau), que permanecerá no lugar até falecer. É substituído por Sina Mau, de nome católico Fernando, que vai ser chefe de *suco* até 1975.

Com a invasão Indonésia de 1975, Tapo será, novamente, destruída. Convém lembrar que a invasão na zona fronteiriça teve início ainda em Outubro de 1975. A resistência perante o avanço das tropas indonésias é motivo de orgulho das pessoas de Tapo⁵⁷. Num dos combates mais relatado todo um pelotão (ou companhia em algumas versões⁵⁸) foi dizimado nas proximidades de Tapo, quando as forças indonésias instaladas em Bobonaro procuraram avançar para Tapo. Forçados a recuar a maioria dos seus habitantes passou, em média, cerca de três anos no mato. Para outros, a resistência ainda vai durar mais cinco. Tanto num caso como noutro a deambulação decorre entre as montanhas circundantes até à zona de Lolotoe e Suai.

⁵⁶ Facto que explicaria o ataque das autoridades portuguesas. Foi possível corroborar estes factos localmente, todavia, não são facilmente discutidos.

⁵⁷ A nível nacional, é reconhecido o papel das suas mulheres na luta armada, nomeadamente “Maria de Tapo”, uma mulher que lutou na linha da frente após a morte do seu marido em combate. <http://redefeto.blogspot.com/2009/10/istoria-saudoso-maria-de-tapo.html>

⁵⁸ Em entrevista com um dos intervenientes, foi possível apurar que o número de mortos indonésios terá sido na ordem das quatro dezenas, o que configura uma unidade de tipo pelotão, mas esta questão não é aferida por outros.

A população capturada foi transferida para Bobonaro. No princípio dos anos oitenta são reocupados os espaços mais próximos do *tas* sob controlo de um pelotão indonésio. É, então, formado um grupo de *hansips*⁵⁹ (milícias locais), a quem é dado um treino básico e armas. Será este grupo que, mais tarde, irá capturar os últimos elementos que ainda permanecem no mato. Como contam, não era seu objectivo matar os seus "irmãos" e familiares pelo que, tudo foi feito de forma a não causar baixas, em ambas as partes. Como dizem, eles sabiam onde estavam os seus irmãos, era só esperar. Parte dos homens que constituíam esta unidade vão repartir-se, nos anos oitenta, entre o exército indonésio e o funcionalismo público.

Durante cerca de três anos, a maioria da população permaneceu junta, deambulando e fugindo pela floresta, enfrentando a morte por bombardeamentos, combate e, sobretudo, pela fome. Estes números podem ser analisados no seguinte documento:

Tabela 3 – Número de mortos durante a guerra

Ano	Causa da morte		Total
	Doença	Batalha	
1975		8	8
1976	10	9	19
1977	573	133	706
1978	28	24	52
1979	2	3	5
Total	613	177	780

Este documento foi compilado pelo chefe de *suco* e não inclui todos os grupos familiares, pelo que, o número deve ser mais elevado, aproximando-se dos mil⁶⁰. Como podemos verificar, o momento mais violento corresponde ao ano de 1977, no qual morrem 706 pessoas, 133 em batalha e 573 por doença, um termo que inclui a fome. Após a captura e a rendição da maior parte da população, apenas um grupo permaneceu na montanha e viria a ser capturado no início dos anos oitenta.

Volvidos os anos de resistência mais forte, entre 1975 e 1979, e após a captura dos últimos resistentes em 1983, o período que se segue é de relativa acalmia. Somente

⁵⁹ HANSIP (Pertahanan Sipil) Organização de defesa civil indonésia, que opera ao nível das vilas e aldeias, sob o comando do governo e das forças militares. Fonte: <http://www.globalsecurity.org/military/world/indonesia/militia.htm>

⁶⁰ A lista só compreende pessoas a partir dos cinco anos de idade.

em 1997 a resistência chega, de novo, a Tapo, de forma organizada, e passa a contar com uma rede clandestina, que incluía civis (e militares).

Em 1999 Tapo conta, como em todos os sucos, com milícias compostas pelos funcionários públicos. No entanto, depois da votação, poucos são os que vão para Atambua, cidade situada na vizinha província Indonésia de Timor-Ocidental, e, entre estes, contam-se, sobretudo, os militares e suas famílias. A população prepara-se, então, para resistir. São formadas unidades com base na estrutura tradicional de defesa (*besika e gamal gonion*) e os homens com experiência de guerra (incluindo ex-hansips) lideram os mais jovens, formando secções que ocupam lugares estratégicos, junto à estrada. Por precaução, as mulheres, crianças gado e bens móveis foram levados para Buiba, um local de difícil acesso a milícias que só circulavam por estrada.

Dos seus postos de vigia observaram a destruição de algumas aldeias vizinhas, nomeadamente Lourba. Para se prepararem para o combate, foi realizada uma cerimónia no *mot*, junto ao *mazo ma'* – o altar de guerra – para "fechar" Tapo e os seus habitantes. As milícias não se aproximaram de Tapo, quedando-se por Oeleu, que foi completamente destruída. Ali morreu também o único habitante de Tapo. Desta recensão de relatos orais e da leitura de documentos escritos, apura-se que Tapo, ao longo do século XX, foi destruída três vezes.

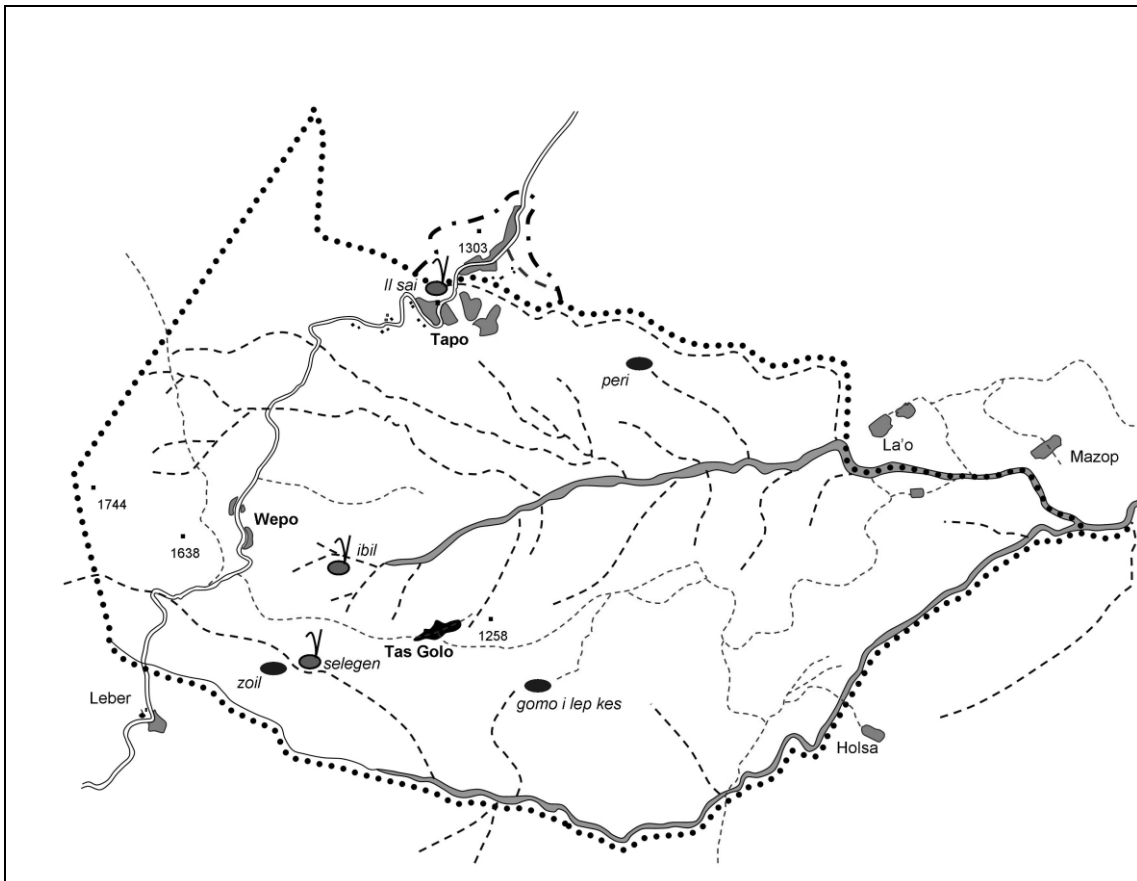
2.3.2 Localização geográfica e caracterização demográfica

A povoação de Tapo fica situada na vertente Este da montanha Datoi, a cerca de 1300 metros de altitude. Esta montanha é parte integrante da cordilheira central que atravessa a ilha de Timor, de Este a Oeste. No entanto, a sua orientação predominante é Sul – Norte. A sua centralidade, na ilha, é reconhecida pelos próprios e faz parte integrante dos seus fundamentos sócio-cosmológicos.

A povoação (e o seu território) fica situada no Interior Montanhoso; o clima de Tapo é frio, quando comparado com o de Bobonaro e, sobretudo, com o de Maliana. O regime de chuvas caracteriza-se pela existência de duas estações de chuvas: as to, grandes

chuvas de monção (e nome do ano), que ocorrem entre Outubro e Maio, sucedidas pelas *holi*, as pequenas chuvas entre Junho e princípios de Agosto. O período seco é, assim reduzido, de meados de Agosto a meados de Outubro.

Mapa 6 – *Tas de Tapo*

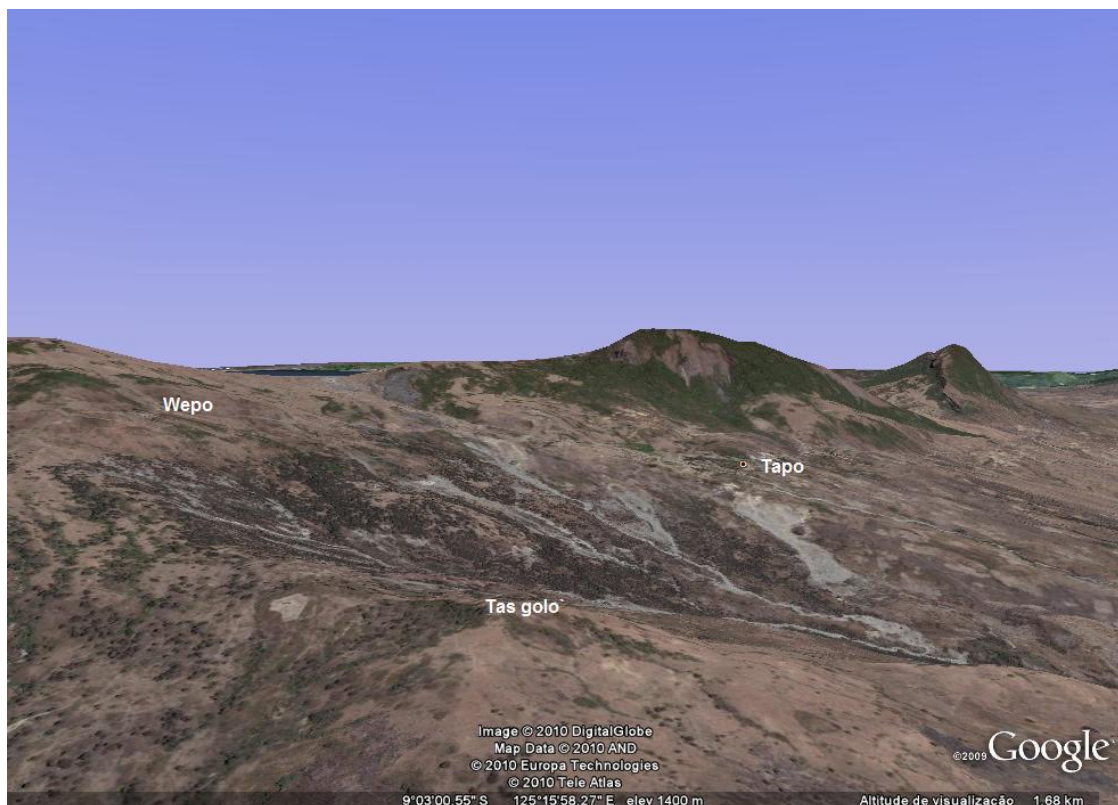


Fonte: Elaborado com base em - Peta Rupabumi Indonesia. 1:25.000 Map nº 2406-543 Bobonaro, Edisi: 1 – 1993.

O *tas¹ mi²* – povoação¹ interior² – localiza-se num pequeno promontório, reclinado sobre o vale, que se estende a Este, até à montanha de Colimau e, que a Sul, se abre para a passagem das ribeiras (*zol*) de *Il sai*, *Masi*, *Laco* e *Laumea*, até às planícies do Suai. A Sudeste é flanqueado pela montanha de Leber, a Oeste, Bekalai, Mot Po' e Lakus (nomes usados localmente e que raramente constam dos mapas) e a Norte, pela de Loilaco; a Nordeste vislumbra-se o monte Ilatlaun, território Kemak, com ligações mitológicas a Tapo e, mais para lá, as povoações de Obulo e Atsabe. Para Sul, pode observar-se o mar do Suai, denominado *mo¹ mone²* – mar¹ homem². Em Belgu, ponto de passagem para Memo no sopé do Datoi, avistam-se ambos os mares

que delimitam a ilha de Timor, o do Suai e a Norte o *mo¹ pana²* – mar¹ mulher². Para além de se entrever grande parte do Timor-Ocidental, Indonésia, é possível perscrutar, a Norte, as ilhas de Alor e Lomblen. Do topo da montanha e também de Wepo, a segunda povoação do suco, localizada mais para Sudeste, a cerca de 1400 metros de altitude, é possível observar o Ramelau e Kablak, em território Mambae.

Figura 3 – Localização de Tas Golo', Wepo e Tapo. A montanha Datoi encontra-se a montante de desta última povoação. Fonte: Google, 2010.



O suco tem, actualmente, duas povoações: Tapo, a sede, onde se localiza o *tas*, e Wepo. Para além destes dois aglomerados, em que se concentra a maioria da população, várias casas vão-se alinhando ao longo da estrada alcatroada que atravessa o suco, ligando as duas povoações referidas, e que se dirige a Lolotoe. Em 1975, o número de povoações habitadas era de dez (Quadro 3). A invasão indonésia, e a diminuição da população, devido à guerra, e a sua concentração é a razão invocada para o abandono de oito aglomerados. A aglomeração da população foi também uma medida preferida pelas autoridades indonésias, permitindo um maior controlo das populações submetidas perto das vias de comunicação e afastadas dos locais mais isolados, evitando, desta forma, o potencial apoio à guerrilha.

Tabela 4 – Povoações habitadas em 1975 e em 2005

1975	2005
Muna	Abandonada
Bui Ba'	Abandonada
Tas Golo	Abandonada
Golegusun	4 casas
Hol Ni hon	Abandonada
Tali ton	Abandonada
Wepo	Habitada
Ole Gal	Abandonada
Lon Mual	Abandonada
Tapo tas	Habitada

Apesar do abandono a que as povoações estão votadas, os campos circundantes continuam a ser trabalhados e usados para o pastoreio das vacas, cavalos e búfalos (a diminuição das cabeças de gado na posse do suco é apontada como um dos maiores efeitos da guerra⁶¹). No entanto, maioritariamente ocultos da vista, subsistem, motivos materiais e emocionais, que são ciclicamente reactivados, atraindo os seus antigos habitantes sobreviventes. A ligação é eminentemente ritual, nomeadamente a execução de ritos relacionados com a fertilidade dos animais e pessoas da Casa, junto dos altares dedicados, exemplo da *Tala gie a*⁶², e a construção, ou reconstrução, de antigas campas de familiares mortos na guerra, que se encontram isolados naqueles locais.

A diminuição do número de habitantes também é relevante. De acordo com Friedberg (1971), havia, em 1970, 256 chefes de família. Em 1990, as estatísticas do Governo da Província de Timor –Timur, nome pelo qual foi designado Timor-Leste no sistema administrativo indonésio, indicavam um total de população de 779 habitantes⁶³. Em 2001⁶⁴, o mesmo indicador totalizava 185, sendo o total da população 873⁶⁵. Este

⁶¹ A diminuição do número de gado teve, aparentemente, efeitos nas práticas culinárias. Manuel de Jesus recorda, com emoção, que na sua juventude se consumia regularmente leite de búfalo, nomeadamente para cozer batata-doce. Actualmente recorre-se às latas de leite condensado para preparar o café, quando se tem uma visita, ou quando uma criança está doente.

⁶² Cerimónia que se realiza de cinco em cinco anos, na *tala*, uma ara que cada Casa possui na montanha.

⁶³ Doc. Peduduk Bobonaro Tahun 1990, Rasil SP90 October 1990, Kantor Statistik Propinsi Timor Timur.

⁶⁴ Documento avulso, ETTA Janeiro 2002.

número indicia, igualmente, a deslocação de alguns membros da comunidade para a Indonésia em 1999. De acordo com os dados relativos a 1999⁶⁶, existiriam 979 habitantes. Esta quebra demográfica demonstra uma recuperação lenta da sua população, se comparada com alguns levantamentos familiares efectuados em 2004, em que a perda directa de irmãos germanos sugere rácios de 50% a 70 %.

Tabela 5 – Dados demográficos

Ano	Chefes de família		Total	Pessoas		Total
	Tapo	Wepo		Tapo	Wepo	
1971			256			1203
1990						779
1999						979
2001			185			875 (514)
2002	142	43	185	608	277	873
2003	127	42	169	500	186	686
2004	135	31	161	526	107	654

Fonte: Friedberg, 1971; Kantor Statistik – Propinsi Timor Timur, 1990; ETTA 2001; ETTA 2002; ETTA 2003; Sousa 2004.

Segundo os dados de 2003⁶⁷, haveria 686 habitantes: 500 em Tapo e 186 em Wepo. Este facto indicia uma descida acentuada da população: 21.5%. A diminuição da população residente parece estar ligada ao processo migratório de algumas famílias – particularmente da população mais jovem –, para Díli e Maliana, para estudar e para procurar trabalho.

Os dados do terreno: recenseamento *kik* (Tétum: pequeno) realizado em 2004⁶⁸. Em 2004 e 2005 o número de habitantes apurado foi de 654 e o de fogos de 134 (Tabela 5).

⁶⁵ O recenseamento realizado no âmbito do "The 2001 Survey of Sucos" apresenta, para o mesmo ano, somente 514 habitantes. O documento suscita dúvidas, pois nada justifica uma descida tão acentuada da população, nem mesmo a migração interna. Na realidade, este valor parece corresponder somente à população do *tas*, como o Recenseamento que realizei em 2004 parece indicar. Na realidade, muitos elementos deste documento relativos ao subdistrito de Bobonaro são erróneos, pois vários sucos são identificados como sendo "kemak", quando são "bunak", e vice-versa.

⁶⁶ Documento avulso, ETTA 2001.

⁶⁷ Documento avulso, Administração Provisória do Distrito de Bobonaro, 2003.

⁶⁸ Este recenseamento foi elaborado em colaboração com o Chefe de Suco, tendo sido complementado por inquéritos pontuais. Os recenseados correspondem à população presente (a residir) no suco,

A população encontra-se repartida da seguinte forma: 526⁶⁹ (80%) habitam no *tas* e os restantes 128 (20%) moram fora do *tas*, o denominado *tas liur* (Tétum - fora, exterior).

Tabela 6 – Distribuição da população no suco de Tapo

	Zona	Habitantes	Nº agregados	Fogos
Tas	Bui gali	154	37	35
	Gomo tama	149	40	38
	Tas mil	110	19	18
	Loka golo bul	2	1	1
	Loka golo	81	24	27
	Hol bol	30	9	9
	Total tas	526	130	128
Liur	Mog zon	7	2	2
	Bui sibun	20	4	3
	Liwe ba'	2	1	1
	Bele malas	18	3	3
	Wepo	75	16	15
	Muna	1	1	1
	Golegusun	(5)	(4)	4
	Total liur	128	29	29
Total	654	159	157	

É relevante constatar a concentração de habitantes no *tas*, porque é uma situação contrária à existente antes de 1975, em que a população se dispersava pelas várias aldeias. Por outro lado, a concentração de 110 residentes no *tas mil* (a parte onde se encontram as Casas sagradas), correspondente a 17% do total dos habitantes do suco, é um indício interessante da valorização dada à sua continuidade, quando são recorrentes as indicações de que estes espaços se esvaziaram noutras povoações vizinhas, exemplo de Marobo, estudado por Clamagirand (1982) e na Indonésia (Barnes, 1974). O mesmo poderá propor-se em relação a Wepo. A permanência desta

excluindo pessoas que têm casa em Tapo, mas que se encontram a viver fora dele. Este censo foi apelidado de "*sensu kik*" – pequeno recenseamento – por oposição ao recenseamento que tinha sido efectuado meses antes, no âmbito do 1º Recenseamento geral da população de Timor-Leste (Sensus 2004). A metodologia assentou na deslocação casa a casa e no questionamento de um dos membros presentes em cada uma delas. Nalguns casos, foram os vizinhos que colaboraram, pois não se encontrava ninguém em casa. Atendendo a que esta constituía uma primeira abordagem recenseatória, o número de indicadores solicitados foi pequeno. De forma directa, as questões incidiram sobre o nome e Casa da mulher e do homem (nalguns casos em que se mostrou sensível perguntar o nome, como no caso de divórcio, só foi perguntado o nome da Casa); a existência de uma ou mais famílias na casa; o número de habitantes da casa (foi abandonada a distinção de sexos entre os descendentes, pois tornaria inviável a execução do trabalho, no tempo disponível); a profissão dos adultos.

⁶⁹ Um número aproximado do apurado no Suco Survey de 2001.

povoação está ligada ao facto de ser, por razões de regras de residência, o local de habitação do *Aisante* – figura política singular, que se analisará em detalhe.

O número médio de elementos por agregado familiar é de 4,1 elementos, sendo a média de agregados familiares, por fogo, de 1,01. Observa-se que a cada agregado corresponde uma habitação, sendo escassos os casos em que habitam mais do que um (são sobretudo casos de casais jovens que vivem em regime uxorilocal). Há, ainda, oito fogos que se encontram vazios, pelo facto de os seus habitantes se encontrarem em Díli ou em Maliana (embora os de Maliana se desloquem com alguma regularidade a Tapo)⁷⁰.

Na análise da composição dos agregados familiares apura-se que 101 (64%) são constituídos por casais e 28 (18%) correspondem a situações de. Note-se que o número de viúvos é muito pequeno e não há nenhum caso em que habite sozinho, estando sempre a viver com uma das filhas. O número de agregados compostos só por uma pessoa é de 7 (4%). Na maior parte dos casos são jovens, a maioria estudantes do ensino primário, que permanecem na casa da família enquanto estudam. Relativamente ao número de divorciados: 10 (6%) são todos do sexo feminino (não há referência a homens nesta situação).

A principal actividade de subsistência é a agricultura, sendo reconhecida como a profissão de 257 (95%) dos cabeça de casal⁷¹. Porém, mesmo aqueles que têm outra actividade, desenvolvem a agricultura e a pastorícia (criação da vaca balinesa (*apa vaka*), e a de búfalos – animal mais prestigioso e em menor número (*apa* ou *apa timul*)).

À excepção de um jovem empresário, que se dedica a obras públicas, e à gestão de quatro quiosques (geridos de forma familiar), os únicos que têm rendimentos regulares são os professores. No entanto, também estes dedicam grande parte do seu tempo

⁷⁰ Uma das casas pertence a um militar do exército indonésio, que ainda não regressou e que foi, entretanto, ocupada por familiares. Nenhuma das casas de militares ou funcionários do Estado Indonésio que se deslocaram para Timor-Ocidental foi destruída ou vandalizada. Em 2003 pude assistir à inauguração de uma casa de um ex-militar que, tendo ido com a sua unidade para a Indonésia em 1999, optou por regressar. No discurso foram dirigidos agradecimentos aos jovens pela sua ponderação, unidade e contenção (em alguns sucros vizinhos as casas de ex-funcionários terão sido destruídas em retaliação pelos que não fugiram para a Indonésia).

⁷¹ Nalguns casos, a actividade de agricultor é indicada como alternativa à de desempregado. É o caso de alguns dos ex-soldados que abandonaram o exército indonésio (TNI) e regressaram.

livre à agricultura e à pastorícia. Os animais de menor porte, como os porcos e as cabras, considerados acervos femininos, sobretudo os primeiros, são tratados em casa, individualmente ou em conjunto, entre vizinhas ou familiares formando uma espécie de cooperativa dual, que envolve, principalmente, mulheres. Em 2005, o chefe de *suco* e os chefes de povoação não eram remunerados e os seus dividendos advinham, igualmente, da agricultura e da pecuária.

Quadro 7 – Actividades profissionais⁷²

Actividade	Nº	%
Agricultor	257	95%
Estudante	3	1,1%
Professor	4	1,5
Empresário	1	0,4
Quiosque	4	1,5%
Administração	3	1,1%
Catequista	1	0,4

É difícil desagregar os dados relativamente aos outros elementos do agregado familiar. No entanto, estes dados colocariam a população activa na orla dos 41,3%. De acordo com a informação obtida, a população não activa (conceito que tem de ser reavaliado neste contexto, em que as crianças ajudam nas tarefas da casa) será sobretudo constituída por estudantes e idosos que já não trabalham nos campos (só foi referenciado o caso de um casal de idosos que vive sozinho e que recebe apoio do filho, que trabalha em Maliana).

Relativamente aos fogos existentes em Tapo, pode observar-se que a maioria, em número de 128 (82%), se encontra e concentra na sede do suco, enquanto os restantes 29 (18%) se localizam fora da sede, sobretudo em Wepo (com 52%). Esta concentração da maioria da população e das casas no *tas* contrasta, claramente, com a realidade anterior à guerra, como referimos.

⁷² Este censo limita-se à população residente no suco. Muitas famílias têm familiares a viver em Maliana e em Díli (menor número). Alguns deles ocupam lugares na administração estatal local, como empresários, e outros ainda, em reduzido número, possuem cursos superiores e estudam, inclusive, no estrangeiro. A migração para Maliana parece ser um fenómeno que ocorreu, sobretudo, no período indonésio.

Os edifícios públicos estão localizados na zona de Bui Gali (zona envolvente da estrada e que se expandiu após a guerra) e compreendem a escola primária, composta por dois edifícios e um anexo (uma casa destinada aos professores deslocados) e a sede do suco, um edifício feito de cimento e madeira, utilizado para reuniões ou trabalho de ONGs, quando solicitado. A pequena capela "*Cristo Liurai*", inaugurada em 1998, pelo Bispo D. Ximenes Belo, tem uma casa contígua para a pernoita do padre. Ambos os edifícios foram construídos pela população. Outra construção distinta é o quiosque, cujas paredes e tecto são de folhas de zinco. Em 2004 e 2005 havia ali quatro, onde se vendia, essencialmente, o mesmo: aguardente, Fanta, Sprit, biscoitos, tabaco, isqueiros, rebuçados, leite condensado, açúcar, latas de atum, óleo (poucos), pilhas, lápis, canetas, cadernos de linhas...

As habitações particulares integram dois tipos de construção: as casas em cimento, com tijolo e telhado de zinco ou parede de madeira e telhado de zinco e as de parede de barro e telhado de capim. As últimas são, na sua maioria, construídas da mesma forma que as Casas Sagradas. A única diferença reside no facto de os edifícios situados fora do *tas mil* possuírem, por norma, uma divisão anexa onde funciona a cozinha: *dapur* (do Bahasa Indonésio: cozinha). Cerca de 38% das casas tem cobertura em zinco, utilizando as restantes 62%, a cobertura de capim. As casas de parede de cimento e telhado de zinco são, na maioria, propriedade de funcionários públicos (professores) e ex-militares do exército indonésio (nalguns casos, ainda activos, e que não regressaram).

A guerra marcou, decididamente, os habitantes de Tapo, mas os relatos não são concordantes sobre aspectos particulares e o silêncio ainda se impõe em relação a determinadas matérias. Quase todos os homens pelos quarenta anos de idade estiveram envolvidos na guerra. Esta foi marcante, pois provocou a destruição da povoação, a morte de inúmeros membros da comunidade e a perda de muitos bens, como, por exemplo, o gado.



Foto 9 – Tapo: *tas mil* em 1971.
© Claudine Friedberg

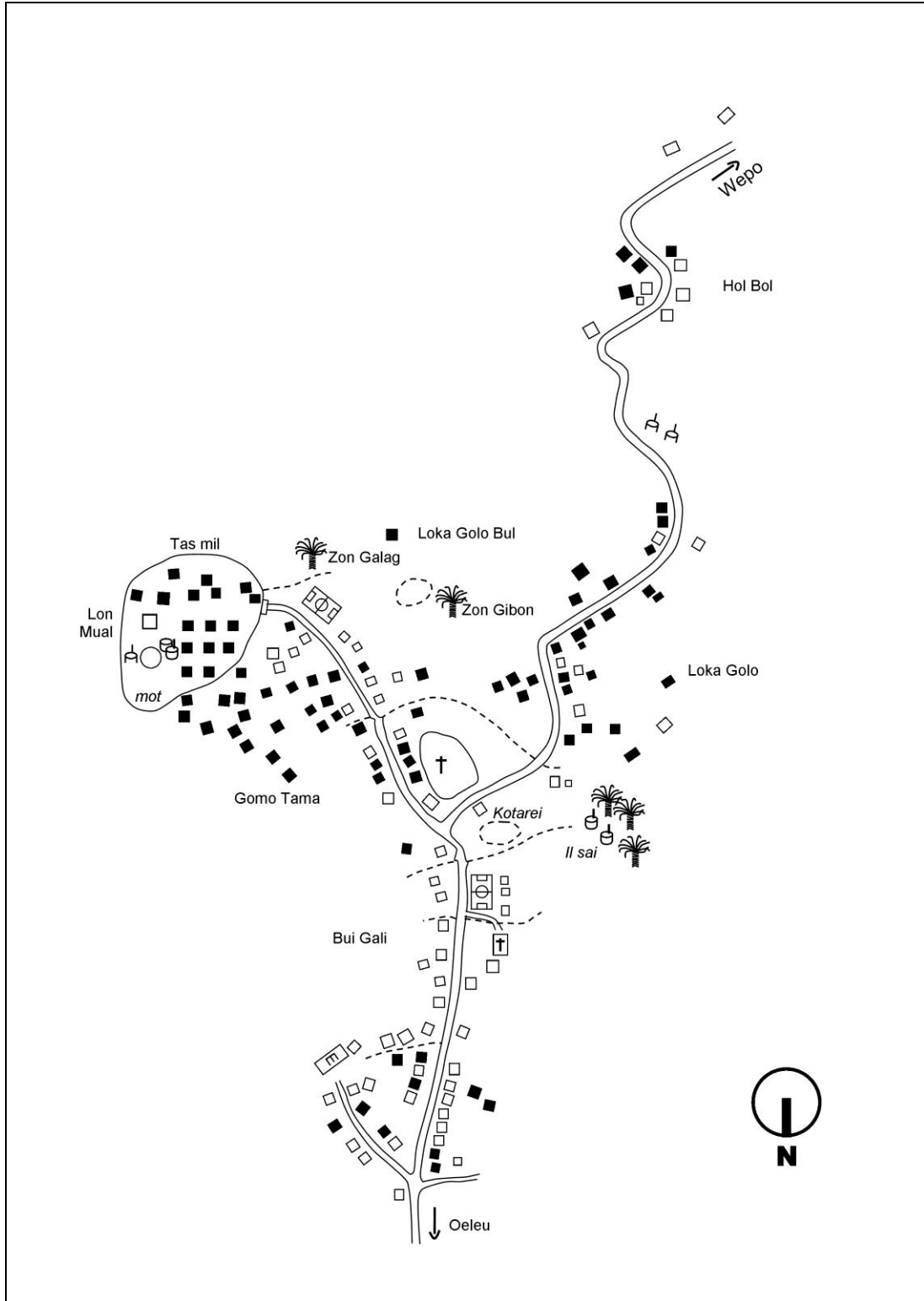


Foto 10 – Tapo: *tas mil* em 2005.

A opção foi tomada tendo em conta o facto de, na altura, não ser possível reconstruí-las de acordo com os preceitos materiais e rituais obrigatórios, devido às condições económicas e humanas: *forsa la iha* (Tétum: não há força – uma alusão à diminuição da população). O espaço das antigas Casas Sagradas permanece, assim, desocupado, mas continua, como veremos, a desempenhar um papel central nas concepções religiosas locais.

O maior investimento realizado em meados dos anos oitenta foi a construção de campas comuns, no cemitério (Foto 1) para cada “grupo” familiar indicando, cada uma, pelo nome, ou, simbolicamente, através de uma cruz, o número dos que morreram durante a guerra. A construção foi considerada essencial para apaziguar as almas daqueles que pereceram (na sua maioria, as campas estão vazias). Estas campas são, assim, um símbolo de resistência que, em algumas ocasiões, não foi bem aceite pelas autoridades indonésias. Numa das campas era, ainda, visível, em 2000, a inscrição *mate ho hamela* – “mortos pela fome”, em Tétum – uma referência aos que morreram no mato, pela fome. Apesar de advertidos pelas autoridades indonésias para removerem a frase, tal nunca foi feito; numa situação específica, um dos familiares, ele próprio militar no exército, respondeu a um oficial indonésio que o que ali estava escrito era um facto da história, nenhuma mentira.

Mapa 7 – Planta de Tapo tas



■ Casa com paredes de barro e telhado de capim

† Cemitério

□ Casa com paredes de tijolo e telhado de zinco

Após 1991 foram refeitos, pouco a pouco, os contactos com a resistência. No final dos anos noventa esta participação incluía a obtenção de alimentos e munições para os guerrilheiros. Uma rede clandestina assegurava a reunião destes bens e a sua entrega. Em 1999 um reduzido número de pessoas deslocou-se para a Indonésia; tratou-se, sobretudo, de famílias de funcionários públicos e, em particular, de militares. A aldeia preparou-se para o pior e os que ficaram organizaram-se em estruturas paramilitares (da resistência / indonésias e tradicionais) e bloquearam a estrada de acesso à povoação, enviando as mulheres e crianças para a retaguarda em Tas Golo', tal como em 1976.

No princípio dos anos oitenta são refeitas as Casas Sagradas no *tas*, seguindo a ordem hierárquica das casas. No entanto, situam-se um pouco a jusante das originais.

No mês de Setembro de 1999, enquanto por todo o vale de Bobonaro se viam as colunas de fumo provenientes de povoações a serem queimadas até Oeleu, nada aconteceu à povoação, pois as milícias não se aproximaram. Durante esta fase somente uma pessoa da povoação foi morta pelas milícias, mas em Oeleu. Uma determinação comum tomada foi a de que nenhuma casa dos que tinham fugido para a indonésia seria destruída.

2.4 O Bunak: saber oral e oratória, bem e poder

O Bunak que se fala em Tapo é diferente, do ponto de vista lexical e semântico, de outras áreas Bunak. Mesmo entre Tapo e Oeleu ou Ai Asa, povoações situadas a curta distância, há diferenças dialécticas assinaláveis (ex.: *Deu* (casa) diz-se *Dou* em Ai Asa).

A comunicação diária no suco é efectuada em Bunak. No entanto, há mais línguas em presença que concorrem com a sua utilização ou contribuem para o próprio léxico Bunak. O Tétum e o Português são as mais relevantes (a primeira, sobretudo pelos mais novos; e o português, entre as gerações mais velhas, e na escola). Segue-se o

Bahasa Indonésio, que é falado sobretudo pelas gerações mais novas, em particular pelas suas músicas. O Japonês ainda é conhecido por alguns idosos. O Inglês é a língua em expansão, pelo interesse que desperta, nomeadamente entre aqueles que fizeram o ensino secundário. Na escola o ensino é feito em Português e Tétum, embora certas explicações se realizem em Bunak.

Numa perspectiva sociolinguística, a importância da língua nesta comunidade oral é, justamente, a sua síntese, como veículo de transmissão de saber e fonte de poder. Assim, a língua, a palavra, é não só um veículo poderoso de transmissão de cultura – facto associado comumente à sua dimensão diádica (Fox, 1988a, 2, Therik, 2004), mas, igualmente, uma arena de definição e confronto de estatutos e funções sociais.

A língua Bunak, tal como entendida localmente, divide-se em Bunak de “comunicação”, língua usada diariamente por todos os falantes, e em Bunak *adat*, língua usada prioritariamente por quem detém um cargo político-religioso e, em alguns casos, por alguém que, não possuindo um cargo, obteve as palavras, mas está impedido de as dizer, a não ser que para tal seja convocado. As palavras são, na sua maioria, coincidentes em ambos os contextos, mas o seu significado pode ser diferente. No entanto, no domínio *adat*, há palavras que apresentam um carácter exclusivo e raramente são usadas no dia-a-dia. Esta opacidade ou obscuridade da língua, no plano ritual e mitológico, está sobretudo relacionado com a sua dimensão metafórica, cuja chave se encontra na posse de alguns.

A palavra em Bunak, tal como frase, designa-se *lal*. A “palavra” é associada nos versos rituais com “ferro”: *lal¹ gomo² besi³ gomo²* – o senhor² da palavra¹, o senhor² do ferro³ (lança). A palavra é entendida como uma potência capaz de desencadear eventos. O uso de certas palavras, em determinados locais, e a execução de determinadas actos, são fonte de poder e legitimidade.

Ao saber das palavras associa-se o conhecimento de actos e de locais. Este trinómio do saber é essencial para se compreender o processo de aprendizagem local. Trata-se de um processo complexo, no qual se tece uma das mais complexas redes de relações interpessoais de poder e de *status* na comunidade, de subjugação ou de dominação. A palavra é uma prerrogativa dos indivíduos que detêm cargos

socialmente reconhecidos. Assim, é expectável que quando um indivíduo é indigitado para assumir um cargo, deve “fazer escola” isto é, deve aprender as palavras.

Conhecer somente as palavras pode não ser o suficiente para dominar a potência que elas envolvem. O conhecimento dos *pan*¹ *gira*² *muk*³ *gug*⁴ – os olhos² do céu¹, o nódulos⁴ da terra³ – os locais de encontro entre o céu e a terra, é igualmente determinante e pode funcionar como uma forma de ascensão social perante os outros, pelo respeito e temor que implica. Por outro lado, em determinadas situações, para além das palavras e dos locais, há que saber desempenhar determinadas acções. Estas são, por norma, realizadas por quem tem legitimidade reconhecida, mas podem ser executadas por delegação. Assim, um indivíduo, numa terminada Casa, embora não desempenhe um cargo, pode ter uma ascendência perante os restantes, pela sua capacidade em dominar o trinómio referido.

No campo das palavras, este saber implica o conhecimento da origem do mundo e da humanidade, dos seres animais e vegetais, dos eventos que marcaram a formação do espaço e do tempo do *tas*. No contexto da Casa é necessário saber exactamente a origem dos seus fundadores e dos seus aliados – facto importante para dirimir conflitos ou dúvidas, em caso de disputas. O conhecimento destas conexões é uma fonte de legitimidade pessoal e de valorização social.

O processo de aprendizagem é complexo, porque é percebido como uma demanda individual. Todos os membros da comunidade, sobretudo os que sempre viveram na montanha, passaram por cerimónias – sobretudo da Casa – nas quais experienciaram a fruição das palavras a ser proferidas. No entanto, o apelo para a aprendizagem é fruto de um desejo interior e de uma capacidade que não é reconhecida a todos, para o ser, há que ter: *gubul*¹ *ati*² – cabeça¹ capaz², ou “inteligente”. Reter toda a informação é um processo lento e moroso, pelo que há que buscar a estrutura, que só pode ser obtida junto dos “mestres”.

Os principais mestres que o neófito educando pode ter são os pais ou tios, que desempenham, ou desempenharam, um cargo. Muitos reconhecem que o facto de os terem acompanhado nas tarefas da Casa os ajudou a absorver a informação. Mas, por vezes, há que procurar activamente este saber, contactando com os mestres em

causa, e combinado com estas sessões de aprendizagem que decorrem, por norma, à noite. Para a sessão, o educando deve levar bens comestíveis, vinho e alguma oferta extra, como um cobertor. Como alguns me confidenciaram, ao fim de horas de conversa, pouco se conseguia extrair.

Na realidade, os mestres bunak são ciosos do seu saber acumulado (palavras, locais e actos) e dificilmente facultam toda a explicação solicitada (Berthe, 1972; Friedberg, 1982). O seu discurso é, muitas vezes, comparado a um labirinto: *kleuk*, em que o caminho dificilmente encontra o objectivo final; rodeia-o. Por outro lado, como me explicou um *lal gomo*, não pode dizer-se tudo, pois, caso contrário, as pessoas perderiam o respeito. Durante a estadia pude, ainda, presenciar encontros semi-públicos, em que jovens *matas* tentaram (algumas vezes devido à minha presença) questionar um *matas* mais velho. Embora quase todos os detentores de cargos com quem conversei reconheçam que o seu percurso de aprendizagem foi feito desta forma, alguns reivindicam, ainda, uma inspiração interior.

Ao contrário do que afirmam certos autores (Hoskins, 1998; Therik, 2004) os meus interlocutores não se mostraram, em momento algum, dispostos a assoberbar-me com as suas narrativas. Pelo contrário, o “*segredú*” da palavra, prevalece. No entanto, tal como foi algumas vezes referido, a recusa de falar pode esconder outras razões, como a ignorância e o desconhecimento. Neste sentido, eu não estava numa situação muito diferente do *matas*, que é investido num cargo e que tem que procurar as palavras.

Não foi possível apurar a variedade de géneros narrativos que parece existir noutros contextos (Therik, 2004). Embora a regra de base seja os versos diádicos, comuns ao estilo narrativo do Sudeste asiático, o que destaco na comunidade em estudo como mais pertinente são as posturas narrativas ou atitudinais perante os conteúdos discursivos. Temos, portanto, que discernir os actores e contextos em que as palavras são proferidas, para compreender o seu sentido.

A atitude mais comum perante as palavras é a de temor. As palavras têm um peso, uma densidade que resulta da sua ligação íntima com os antepassados. Proferir as palavras, tal como actuar de forma errada, acarreta consequências de carácter individual e colectivo – no âmbito da Casa ou da comunidade. Pronunciar as palavras,

nomeadamente nomes, pode desencadear a ira dos aludidos, cujos nomes não podem ser proferidos de forma inconsequente, excepto por alguém habilitado ou / e num lugar apropriado. Para proferir as palavras sagradas, é necessário proceder a uma oração preliminar e abrir uma garrafa de vinho. Nesta oração estabelece-se uma ligação com os antepassados (para os avisar que os seus nomes vão ser proferidos) e procura-se assegurar a integridade dos participantes. O exemplo seguinte ilustra esta situação; reporta-se à oração inicial que precedeu a segunda entrevista formal efectuada ao *matas* Paulo Mota, em 2004:

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>hot o hul pan o mug</i> 2. <i>meterei lolo uen meterei hot mil</i> 3. <i>nei opi tata op bei gontiet</i> 4. <i>nei Lete Bele Mauk Sina Bau Mau Bau Mali Sina Mali Bele Mali</i> 5. <i>Tau Bele Luan Meta</i> 6. <i>Dasi Mau Lae Mali Mali Na Mau Na</i> 7. <i>nei atal olo no o lua no</i>
 8. <i>ie dele ie zal</i> 9. <i>meterei lolo uen meterei hot mil</i> 10. <i>nei ibug tetu nei ua lal</i> 11. <i>hani hahei hani lag mag</i> 12. <i>isin na gita golo go na gita gial</i> 13. <i>tue hot a mug</i> 14. <i>ba'a na lake na ba'are apal na ba'are</i> 15. <i>isin gonion na gita golo go gonion na gita gal</i> 16. <i>si...Orlando, Lucio</i> 17. <i>isin na gita golo go na gita gial</i> 18. <i>gaga ni ata rapal gup ni ata debeg</i>
 19. <i>sulat na gizi...papel na gita, lapis na hone</i>
 20. <i>giri ata ho'on gon ata mimig</i> 21. <i>giri ni na site gon ni na kene</i> 22. <i>dene giri kina gon no kuen</i> 23. <i>masak mil solon solon gene taeg taeg gene</i> 24. <i>ie ata na gine hele kere ie ata na gini haula</i> 25. <i>tue kornel a maiol</i> 26. <i>tue hot a mug</i> 27. <i>ba'a na lake na ba'are apal la ba'are</i> 28. <i>si isin na gita golo gon na gita gal</i> 29. <i>dale gie ba'are bote gie ba'are</i> 30. <i>pan na basin gie mug nabe 'on gie na</i> 31. <i>nibe tie lon gene zap lon gene</i> 32. <i>tege dele ba'are tege tetu ba'are</i> 33. <i>si isin gonion gita golo gon gonion gita gal si</i>
 34. <i>sena ni ati soul ni hono</i> 35. <i>ata hurug loi uga loi</i> | <p>sol e lua céu e terra
 hoje neste local, hoje neste dia
 nossos cinco grandes bisavós, enormes avós
 nossos Lete Bele Mauk Sina Bau Mau Bau Mali
 Sina Mali Bele Mali
 Tau Bele Luan Meta
 Dasi Mai Lae Mali Mali Na Mau Na
 nós somos os vossos netos, os vossos descendentes
 levamos o vosso [caminho]
 hoje neste local, hoje neste dia
 falamos da nossa origem, do nosso caminho
 não se assustem, não se surpreendam
 para estes corpos, para estas sementes
 o vinho [de palma] do sol, a comida da terra
 com ele vamos abrir, com ele vamos iniciar
 para estes corpos, para estas sementes
 assim... Orlando, Lucio
 aqui está o corpo, aqui está a semente
 para que a voz aumente, para que língua se desenvolva
 o papel para escrever... com o papel pegamos no lápis
 para descrever o percurso e os feitos realizados
 o percurso correcto os feitos dignos
 o percurso completo, os feitos bons
 de todos os grandes antepassados, um por um
 com o vosso acordo, com a vossa ajuda
 o vinho coronel a comida major
 o vinho do sol, a comida da terra
 vão abrir, vão desvendar
 assim o corpo está repleto e seguro
 estas histórias estas explicações
 do céu ainda oco da terra vazia
 até aos teus descendentes actuais
 estas histórias, estas explicações que vamos dar
 assim para estes corpos, para estas três sementes
 estas pessoas aqui presentes
 dar-lhes boa frescura e boa vida</p> |
|--|--|

36. *tie gini ata pa' zap gini ata og*
37. *Saude...*
38. *Viva Luaben, saude, saude*

o galo vai cacarejar o cão vai ladrar
Saúde...
Viva Luaben, saúde, saúde

Friedberg (1982) refere que, em Lamaknen, era igualmente necessário proceder ao sacrifício de determinados animais. Somente uma vez fui interpelado neste sentido, neste caso o animal a sacrificar seria um búfalo (o animal mais prestigiado).

Por outro lado, as palavras e a sua revelação são parte das funções de determinados indivíduos que detêm a prerrogativa de falar ou comentar determinado tema, seja ele da Casa ou da comunidade. Assim, falar sem “*direitu*” é interferir na ordem estabelecida e pode ser punido com multa: *tues*.

Porém, é possível falar sobre determinados assuntos sem se estar para isso habilitado. Basta que, para tal, se tenha o cuidado de não desvendar muito, deixando-o muito incompleto, ou em aberto, o discurso. Esta situação pode ocorrer numa situação dual ou em grupo, nomeadamente aquando de cerimónias fúnebres em que, paralelamente ao “*holon*” – o cântico ritual (individual e colectivo) – se cavaqueia, em pequenos grupos.

Esta conversa, em prosa, denominada *koalia halimar*, em Tétum, significa “conversar a brincar”. No entanto, no calor da conversa e do debate aceso que muitas vezes se gera na discussão de eventos particulares, testemunhei, em algumas situações, ao recurso aos versos diádicos como forma de legitimar um argumento e, algumas vezes, à designação de um nome tutelar. Mas estes casos ocorrem, sobretudo, entre pessoas que desempenham cargos e têm, por isso, a autoridade para o fazer. Há assim, uma arte oratória própria, que destaca indivíduos que, pelas suas capacidades de presença, conseguem impor respeito ou temor (que está sempre associado aos responsáveis).

A diferença estatutária entre este tipo de discurso em prosa e o discurso mais oculto e restrito em que são referidos eventos e nomes é marcada pela necessidade de introduzir, previamente, uma pequena oração, que alerta as entidades para o facto de os seus nomes irem ser proferidos, salvaguardando, desta forma, a saúde dos interlocutores. A oração preliminar é, como veremos, um elemento essencial na garantia de continuidade da comunidade. Esta situação ocorre, principalmente,

aquando da enunciação de narrativas como a *magalia*, o *bei gua*, em situações públicas e privadas (todas as reuniões que tive foram previamente objecto desta salvaguarda).

Numa situação intermédia entre estes dois tipos de postura encontra-se o campo vasto das *hamula'* ou *hamulak* – do Tétum, orações, preces. Estas orações são proferidas em variadíssimas circunstâncias, em momentos privados ou públicos – da Casa e da comunidade – em rituais agrícolas, cerimónias da Casa, eventos do ciclo de vida ou nos processos divinatórios. No contexto da Casa, as preces devem ser asseguradas pelos *matas*, ou alguém por ele designado. No âmbito de questões comunitárias, podem ser proferidas por um *bei* ou um *deu gonion*: responsáveis que se analisaram, de seguida. No entanto, as preces podem, também, ser proferidas por qualquer pessoa, homem ou mulher, sobretudo no contexto dos trabalhos agrícolas.

Embora não sejam indicadas nos géneros narrativos há, ainda, uma quarta forma de proferir palavras: no contexto da divisão de bétel e areca, o pronunciamento das quantidades respectivas é um processo simulador dos reais nomeados e, como tal, pode-se considerar este facto como um processo narrativo, eminentemente performativo na sua essência.

A palavra é proferida essencialmente por homens. No entanto, há mulheres que detêm, igualmente, o conhecimento das palavras mais ocultas. Todavia, o papel das mulheres na pronunciação das palavras é mais reservado ao domínio interior da Casa ou no campo. No domínio ritual comunitário, só houve uma ocasião em que as mulheres tomaram um lugar de destaque público: a *e'*, durante a *il po' ho'*.

No entanto, no plano doméstico, no interior da Casa, a complementaridade dos géneros pode observar-se na execução do *iel¹ gie² 'on³* – fazer³ (com) que² cresça¹, rito que se executa antes de cozinhar o arroz, aquando de rituais da Casa. Esta prece é um dos primeiros temas de estudo de qualquer novo *matas*. Trata-se da recitação das Casas aliadas, doadoras e tomadoras de mulheres, respectivamente: *deu gomo*, *nai mil* e os *aiba`a*. A sua execução é feita pelo *matas*, que nomeia as Casas, no que é repetido por uma mulher (por norma a *pana deu bali*, cujo estatuto se analisará

posteriormente), que coloca simultaneamente um punhado de arroz cru no grande cesto.

A ligação entre a execução de actos e a pronúncia de palavras é tão estreita que uma das formas de distinguir o tipo de narrativa é designar *lal¹ guzu²* – palavras negras (do escuro), ou *lal¹ belis²* – palavras brancas (da claridade). As primeiras são enunciadas aquando de cerimónias fúnebres, enquanto as segundas são declaradas no decurso de cerimónias que envolvem a construção / reconstrução da Casa sagrada. Outra forma de distinguir as palavras é através da separação dos discursos *hurug* e *tinu*. O primeiro, “fresco”, versa sobre o caminho dos antepassados, enquanto o segundo, “quente”, é o caminho da guerra. Em princípio, os discursos *bei gua* não integram, de forma clara, os conflitos armados.

O carácter restrito e inacessível da palavra não é somente de acesso delimitado ao antropólogo. Em conversas informais com os professores locais, este confronto de metodologias era claramente exposto: os professores devem procurar que os seus estudantes saibam tudo para o exame, devendo por isso ensinar bem (tudo) sem ocultar nada, o inverso do que ocorre com a leccionação dos *matas*. A consequência deste secretismo é, para muitos, a perda da palavra⁷³.

Os *matas*, cientes do estatuto dos professores na comunidade, não se coíbem de os repreender, igualmente, por só saberem o que vem nos livros. Pude presenciar a prédicas dos *matas*, em relação aos *matenek sira* – os inteligentes, “intelectuais”, que ignoram ou desprezam o saber oral e as narrativas, não procurando ou não querendo perder tempo em conhecerem as palavras dos antigos.

⁷³ Em privado, recebi este lamento de alguns jovens *matas* ou jovens com cargos rituais. Em duas ocasiões assisti ao desafio público dirigido aos mais velhos com o argumento de que, se eles não ensinassem as palavras e procedimentos correctos, o futuro da comunidade estaria em perigo para todos.



Foto 11 – Registo escrito da recitação da *magalia* Namau Deu Gol. 2003.

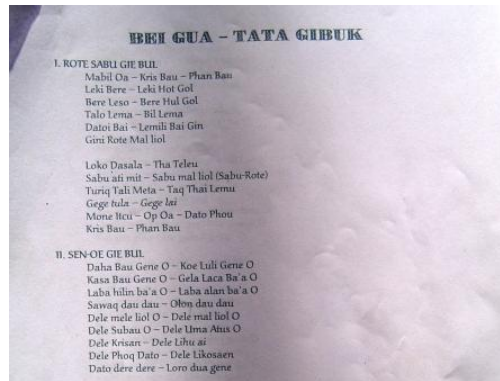


Foto 12 – Pormenor do *Bei Gua – Tata Gibuk* da Casa Dato Pou Tato Metan, facultado por indicação do seu *matas* Julião. 2006.

No entanto, alguns dos *matas* mais jovens já sabem escrever e usam cadernos para registar as palavras. Noutros casos, a tarefa é efectuada por membros da família. É o caso da Foto 12, que ilustra o *Bei Gua Tata Gibuk* – “o itinerário dos antepassados o caminho dos avós”, da Casa Dato Pou Tato Metan⁷⁴. Outros, fizeram gravações de recitações guardando ciosamente estas cassetes. O recurso à fotografia e ao vídeo ocorre, igualmente, sobretudo por parte dos naturais que vivem em Díli e Maliana e que regressam nos dias dos grandes rituais.

⁷⁴ Este exemplar foi-me facultado pelo seu *matas* Julião. Neste caso, o conhecimento e interesse de alguns dos membros desta Casa em elaborarem o seu “livro” foi incentivado pelo conhecimento do *Bei Gua*, de Berthe (1972). Vários exemplares encontram-se agora distribuídos por alguns elementos da família, embora a prerrogativa da sua utilização dependa do chefe da Casa.

3. Ocultar o centro e expor a periferia – a visão da montanha

O objecto de análise neste capítulo é a oposição entre Tapo, o centro, e a periferia, os outros. O principal recurso argumentativo será constituído pelas narrativas mitológicas que sustentam a premissa ideológica com que se inicia a exposição. A comunidade em estudo legitima a sua identidade relacional, definindo-se como a herdeira e guardiã dos locais onde o mundo teve origem.

3.1 A construção ideológica de uma relação: origem e precedência

I opi op mil... a frase inicia os discursos formais através dos quais os oradores se referem a si próprios como um todo⁷⁵. Uma tradução literal válida seria “nós”, os que estamos no interior da(s) montanha(s) – *opi op* designa duplamente “montanha”. No entanto, esta referência espacial é, também, uma alusão simbólica ao altar na praça de dança – *mot* - no centro da vila sagrada, o *tas mil*. Trata-se de uma estrutura composta de dois blocos de pedra, em que estes reproduzem as montanhas sagradas, e nos quais se praticam ritos individuais, da Casa, comunitários e pancomunitários, para usar o termo de Barros (2003).



Foto 13 – Responsáveis rituais e *opi op* em 1971. © Claudine Friedberg



Foto 14 – *Opi op* em 2005, durante a cerimónia *il po' ho'*.

⁷⁵ Esta frase foi utilizada em particular, numa reunião que ocorreu em Dezembro de 2005 e na qual participaram as principais forças vivas da comunidade, entre as entidades locais e provenientes de Díli.

A análise da dicotomia centro – periferia, referida em muitos estudos das sociedades do Sudeste Asiático e em Timor foi já abordada por Berthe (1970). Recentemente, (Therik, 2004), aborda a questão na visão de Wehali, em que o centro se manifesta na planície marítima, que tem como periferia a área de expansão dos seus *loro*, em direcção ao interior, à montanha. Em Tapo, estamos perante o princípio oposto, com um eixo definido: o da montanha, do alto, em direcção ao mar, à planície.

O objectivo deste capítulo é analisar quais os argumentos que a comunidade em estudo apresenta para justificar as suas alegações e tentar discernir os seus propósitos enquanto construção ideológica, isto é, como instrumento de organização de uma visão do mundo e, simultaneamente de, hierarquização das relações sociais em presença.

O meio privilegiado de analisar este conceito é através das narrativas orais míticas que revelam a origem do mundo e da sociedade e das interpretações dadas a tal respeito. A reserva com que os relatos míticos são abordados – temas ciosamente guardados e ocultos – contrasta com a eloquência verbal com que o assunto é discutido, publicamente, em determinadas conversas “a brincar”.

As categorias culturais que estão subjacentes a cada um dos pólos dicotómicos centro-periferia constituem classificações instrumentais para compreender o lugar que a comunidade atribui a si própria no mundo e no seu mundo, isto é, na relação com os outros e consigo própria; a sua história interna e a forma como são interpretadas as posições de cada Casa no contexto da comunidade.

Friedberg (1971) refere como subsiste em Tapo uma tradição oral que reclamava para as suas paragens a origem do mundo e da humanidade. Esta afirmação identitária era única, comparada com os relatos obtidos junto dos Bunak de Lamaknen, que se consideram migrantes, e cujas linhas de migração e reunião constituem as traves mestras da sua identidade e definição de papéis e funções sociais. Paradoxalmente, a autora refere que, em questões centrais sobre a origem das Casas, de certos antepassados ou eventos, os seus interlocutores de Tapo eram taciturnos e omissos (facto que os seus intérpretes de Lamaknen também repararam (comunicação pessoal).

É exactamente através do que é afirmado e do que é omissivo que se edifica a construção ideológica que sustenta a visão do mundo, a partir de Tapo, definindo o que é o centro e o que é a periferia. A centralidade que é reclamada pelos naturais de Tapo não se prende com uma dimensão política pan-timorense (como foi o caso de Wehali). Pelo contrário, ela reclama uma autoridade sobre a dimensão sagrada da vida, sobre os elementos que permitem assegurar a continuidade da vida e que compete aos seus habitantes salvaguardar (e que é o justificativo para as implicações hierárquicas internas existentes). Neste sentido, a sua vindicação constitui, simultaneamente, uma forma de resistência cultural e política à submissão a poderes estranhos (timorenses e extra-timorenses).

Para compreender o que se entende como centro, começo por apresentar o nome da comunidade. Embora tenha já sido referido anteriormente, existe, na realidade, um outro nome que o antecede. Apresentá-lo agora reproduz, de certa forma, o processo de revelação do mesmo, no terreno. O nome da povoação é Tapo – forma como surge nos documentos oficiais – correspondendo à junção de dois vocábulos: *ta*¹ *po*² – machado¹ sagrado² –, mas o verdadeiro nome, aquele que o precedeu e que é usado nas narrativas mitológicas é *pan*¹ *po*² *mug*³ *po*⁴, *pan*¹ *gibis*⁵ *mug*³ *hilin*⁶ – o céu¹ sagrado² e a terra³ sagrada², o umbigo⁵ do céu¹, o centro⁶ da terra³.

A alteração do nome é entendida como uma forma de ocultar a terra sagrada, o interior (o centro) e expor o exterior, a periferia (Honalu – Bobonaro – e Ai Asa). Segundo a narrativa da Casa Namau Deu Dasak, o machado (supostamente de ferro) corresponde a um bem que veio com uma mulher de Malilait (Bobonaro), que se casou com um dos antepassados desta Casa. Através deste casamento a povoação fica sob o domínio de Bobonaro e de Ai Asa. Nesta perspectiva, estas povoações são as doadoras de mulheres e, como tal, “superiores” a Tapo. Em entrevistas informais que efectuei junto de informantes destas povoações, Tapo é designado por “filha”. E, como veremos, nos versos recitados em Tapo a fórmula prescreve a denominação de *eme* e *ama* – mãe e pai – para Bobonaro e Ai Asa (também para Oeleu, em simultâneo).

Este processo pode estar associado à lenta ascensão e hegemonia local do reino de Lamak Hitus, com sede em Bobonaro nos finais do século XIX (e que analisaremos mais em detalhe, no ponto 3.2.1.). No entanto, este idioma filial, que nunca me foi

perfeitamente admitido por informantes em Tapo, é contraposto por outros argumentos.

O princípio axiológico que enuncia a centralidade assenta na noção de terra original, primeva: algures, na montanha vizinha de Lakus (a montante Sudeste de Tapo) foi o primeiro local a emergir das águas que submergiam toda a terra. Era nesse local que, outrora, se localizava a ligação entre a terra e o céu e ali foi edificada a primeira casa (onde as primeiras mulheres trabalham e procriam) e o primeiro campo (onde se vê os primeiros homens a trabalhar). Estes estão entre os lugares denominados *pan¹ gira² muk³ gug⁴* – olhos² do céu¹ nódulos⁴ da terra³ – são locais cujo nome e conhecimento directo (localização) fazem parte do acervo cultural mais restrito dos *lal gomo* mais experientes.

O céu e a terra estavam ligados através de uma escada (ou liana, para alguns) de bambu (*ma*) sendo, na altura, possível transitar por entre ambos. A sua altura não seria maior do que a distância em que os bambus mais altos hoje em dia começam a curvar-se, cerca de dez a doze metros.

Esta parte de sua história é denominada *til* – “estreita”, relata o tempo em que a terra e os homens existiam em número reduzido. Ela antecede a fase *nola'* – “largo e extenso”, associada à expansão da terra, fruto da acção do Homem, e da dispersão da humanidade. *Til* e *nola'* são marcadores de relações de tempo e de espaço, mas são, também, os indicativos das áreas de influência dos principais cargos político-religiosos. Como se examinará, os *matas*, os chefes das Casas sagradas, são considerados detentores do poder e autoridade *til* (vocacionada para o interior da Casa e do *doen*), enquanto os *bei*, chefes comunitários, são considerados como detentores do poder *nola'* (dirigida para o exterior das Casas sagradas e da relação da comunidade, *tas*, com o exterior). O poder dos *bei* – “avós” e, simultaneamente, cargo político, foi formado, em tempos, em duas partes:

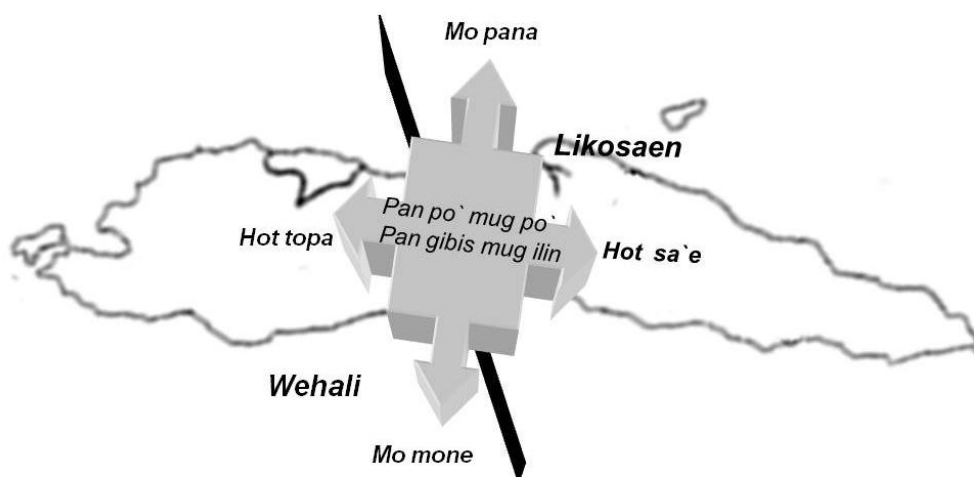
<i>bei gie tolo</i>	o lugar dos <i>bei</i>
<i>mone balun pana balun</i>	parte são homens parte são mulheres
<i>mone Likosaen pana Wehali</i>	os homens são Likosaen as mulheres são Wehali

A dimensão temporal associada a estes dois indicadores é uma fundamentação da anterioridade (interioridade) conferida a estes poderes. É reconhecido o facto de o

poder *til* ser anterior, no tempo, ao poder *nola'* e que os *matas* (e um conjunto de detentores de outros cargos rituais) possuíam uma outra proeminência social, como responsáveis políticos. Os *bei* são considerados como mais recentes e a sua presença está associada às mudanças que se operaram e que transformaram a povoação em parte da estrutura do reino de Lamakitu, processo que se desenvolve no final de século XIX. Dada a posição contrastante destes cargos, os *matas* não podem interferir (reservando-se ao silêncio) nas decisões dos *bei* e estes não podem interferir nas decisões dos primeiros⁷⁶.

O centro, o interior, é, assim, o local onde se encontram os lugares de origem, ocultos, algures na montanha e conhecidos somente por alguns. Foi na Casa sagrada original que nasceram os homens que vão dar origem a cada um dos povos que constituem o mundo. Este episódio é marcado pela existência de “portas” espaciais e caminhos por onde cada um seguiu, abandonando o território primevo. Estes homens são os irmãos mais novos, já que o irmão mais velho permanece em Timor, detentor do poder sobre a *turul* e *ezun* – o sândalo e a cera, enquanto o mais novo é detentor do “lápis e papel”. No entanto, ao contrário de outros mitos similares sobre o assunto (Traube, 1986; Hohe, 2002; Seixas, 2006), o irmão mais novo levou os seus objectos atributos de Timor e não os trouxe de terras distantes.

Figura 4 - Visão do mundo, a partir do interior (centro)



⁷⁶ No entanto, esta dimensão normativa é sujeita a contestações episódicas, que resultam da idiosincrasia dos indivíduos em presença. Por mais do que uma vez, presenciei disputas e discussões, ou interferências entre diferentes detentores de cargos.

Outro argumento usado para explicar a noção de origem e a centralidade é o regime pluviométrico local. Como foi referido, existem, na região da montanha três estações climáticas, ao invés das duas que caracterizam a zona da planície de Maliana, ou mesmo a vila de Bobonaro. As grandes chuvas *to* são consideradas masculinas e dão início ao ano agrícola. Para as gentes de Tapo, a sua origem é exactamente na montanha e o seu sentido é descendente (tal como os homens que partiram). Por sua vez, as chuvas mais miúdas, designadas *holi*, são consideradas femininas e provêm do mar; são-lhe, igualmente, imputadas a chegada dos estrangeiros e, por isso, são associadas com Wehali e com os estrangeiros, em geral.

Numa perspectiva antropomórfica, a povoação e o seu território são designados *pan gibis*, *mug hilin* – o umbigo do céu o centro da terra, e a concepção de Timor é a de um corpo que se estende, desde a cabeça, em Tutuala Lautem, às pernas e aos pés, localizados em Kupang Amarasi.

Quais são as implicações sociológicas das categorias culturais desvendadas? Numa primeira instância resulta a identificação do território como lugar de origem da humanidade, em termos de tempo e de espaço. As oposições que podemos descortinar e que serão exploradas podem ser identificadas da seguinte forma:

contraste de género: feminino/masculino

contraste etário: mais velho / mais novo

contraste geracional: pais / filhos

contraste espacial: estreito/ largo; interior / exterior; centro-periferia,

contraste corporal: umbigo/cabeça

contraste de estatuto: superior / inferior

3.1.1 Os textos mitológicos sobre a origem do mundo

Para os Bunak de Tapo o tempo original é apresentado como uma era em que a água cobria toda a extensão da terra. Lentamente, emergem os picos de três montanhas, sendo que a primeira, aquela que liga o céu e a terra, é a de *Lakus*. É em seu redor que se estabelece a primeira casa e o primeiro campo e que têm início as façanhas dos antepassados superiores, os *tata tut bei ginat*, que vão cultivar a terra, que vão

encontrar mulheres para se reproduzirem e dispersarem pelo mundo. Um primeiro ponto a reter é exactamente o facto de, na terra, os primeiros seres humanos serem homens que surgem sem que saibamos as suas origens – facto que surpreendeu Friedberg e os seus tradutores de Abis [comunicação pessoal].

O mundo primevo era desordenado. Nesse período todos falavam – os homens, os animais, as plantas e a própria terra. E, no caso dos búfalos, comiam do que se alimenta hoje o homem e este alimentava-se do que os animais comem hoje. Há um momento em quem que a ordem é imposta e na qual os animais, as plantas e a própria terra são privados da capacidade de comunicar através da linguagem. Este acto é alcançado através do sacrifício e do consumo de carne, pelo homem. No entanto, embora privados da fala, os seres continuam a ter os seus nomes.

Para apaziguar os parceiros, agora mudos, cabe-lhes uma porção dos pedaços de carne considerados mais nobres, a *si lusin* – correspondente à parte do lombo anterior do animal – que, em cada sacrifício, é apresentada e consumida só por alguns dos oficiais – constituindo assim, um elemento identificativo do seu estatuto. Actualmente, este acto é feito sem que qualquer pedaço de carne seja lançado, mas afirma-se que, anteriormente, era realizado com o lançamento de pedaços de carne sobre as várias direcções, caindo sobre pedras, árvores ou animais que se encontrassem em redor. Posteriormente, o homem passou, também, a consumir os animais e estes passaram a estar-lhe sujeitos, sobretudo os domesticáveis.

O texto *Meten¹ no tut² no fan³ ukat⁴ mug⁵ lae⁶ oen⁷ – no início^{1 e 2} o céu³ e a terra⁵ foram separados^{6 e 7}* – de António Marques de 1998⁷⁷ apresenta, de forma abreviada, os principais pontos da história do Homem (Anexo 1):

Naquele tempo o céu e a terra ainda se encontravam próximos; é então que dois seres os vão separar: o búfalo Mau Guzu e o búfalo fêmea Bui Guzu, através dos seus movimentos vão afastar o céu e a terra, que ficam ligados apenas por uma liana, ou cordão umbilical.

⁷⁷ Este texto foi elaborado em 1998, para apresentar aquando da visita do Bispo Ximenes Belo para a inauguração da Igreja local, que tem como nome “Cristo Liurai”. Trata-se de um documento único, que sintetiza o saber daquele que era considerado como um dos grandes *lal gomo* locais (falecido em 2004, pouco meses depois de o ter conhecido). Como foi referido pela pessoa que me deu este texto, foram elaborados três documentos similares, que foram entregues a várias pessoas da Casa Dato Pou, com o objectivo de guardar este conhecimento.

O primeiro ser é homem: Mau Daun ou Acudaun Toi Daun, feito de cera e de lama. Mas não falava e o ar é-lhe então insuflado, passando a falar. Mas, este homem está sozinho, não tem companheira. Este filho do Sol vai pedir uma mulher a seu pai mas este não lha dá, mas determina que em três dias descerá até junto dele. Volvidos três dias desce até junto de Mau Daun, que está adormecido, e coloca-lhe uma mulher junto a ele. Estes são deixados juntos num local com muitas árvores de fruto de que se alimentam mas estão proibidos de comerem o fruto de uma delas. Surge então a serpente Mau Metan que lhes pergunta por que não podem comer daquele fruto, ao que estes lhe respondem que lhes foi proibido. Mas, Bui Daun acaba por comer o fruto proibido, e então surge a ambos o sexo de cada um e os seios a Bui Daun. Entretanto, Nai Hot Gol desce zangado e fala aos dois, dizendo que as suas vidas irão ser de sofrimento. Entrega a Mau Daun a *turi, ta'* e com a *nut* irá fazer o campo. À mulher entrega a *kira* para ela fazer os tais. Mas, à mulher está reservado o acto de ter filhos que será objecto de sofrimento.

Os seus filhos são *nai Samala*, seguido de *nai Kel leuk*, uma mulher *nai Nakalolok* e outra *Paul Punak*, uma *Tilu Brani* e outra *Labalia Wain*. Nessa altura o céu só conhecia a noite, só conhecia a escuridão. Surge então o *zipil liulai magap liulai*⁷⁸ o que irá iluminar a terra de *viva dano*, o *mot de luaben*, *Ili golo Maukoi*. O céu do tamanho de um olho a terra do tamanho duma rodela de areca no *saran kibaki lau mea*. Agora alguma claridade e luminosidade vieram.

Surgiram, então, três homens, um *Mali Mau Alu*, um *Asa Gulo* e outro *Mau Gulo*. *Asa Gulo* e *Mau Gulo* vieram num pequeno barco. Estes três homens não tinham mulher. *Mali Sirak Mau Sirak*⁷⁹ só comia comida assada e frita, o grão pilado o grão sem ser pilado. Mas, não se sentia bem, não estava bem e resolve subir as escadas. Sobem então os sete degraus, as sete escadas. Então o filho do alto, do sol, vai até ao *mot nabadatas maudatas*, até junto do *nai* filho do sol *nai* filho da lua, pedir uma mulher. No entanto, o *nai* filho do sol não lhe dá uma mulher. Diz-lhe para descer que em baixo teria um *kintal* que deveria trabalhar⁸⁰. Na base dos degraus, na base da escada, *nai* filho do sol já tem maduro o que recebeu do céu. Fica de guarda e permanece de vigia. É então que um pássaro *kaka* vem tirar bétel⁸¹ e ele lança-se sobre ele e apanha-o. Seguro pelas asas, arranca e tira as

⁷⁸ A tradução literal será: "a grande erva seca (usada para atear o fogo) o grande bambu". Corresponde à tocha. O *magap* é um dos objectos de referência da *an tia*.

⁷⁹ Relativamente aos nomes apresentados há uma discrepância que consta do original: *Mali Mau Alu*, depois designado *Mali Sirak Mau Sirak*. Este último é muito mais conhecido e comentado.

⁸⁰ Referência ao primeiro campo trabalhado. O facto de este se designar "kintal" demonstra a hibridez cultural resultante da presença portuguesa.

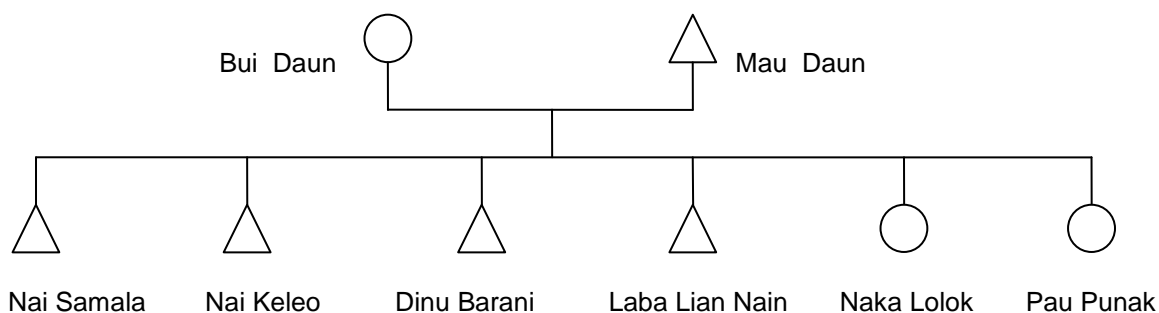
⁸¹ De forma indirecta, é revelado que a produção do primeiro campo é bétel, um dos elementos essenciais conjuntamente com a areca e a cal.

suas penas. Afinal é uma bela mulher, uma bonita mulher. Afinal ela é filha virgem do sol e da lua. O seu primeiro filho chamou-se *Sul Loi*, a filha mais velha chamou-se *Sose Olo Fan* (o princípio do céu sagrado é este). O homem mais novo *Sulilae* a mulher mais nova *Sose Koetaek*. Agora (somos) filhos do pássaro *koetak*. As mulheres e os homens são os seus descendentes.

Nesta versão, resumida, de episódios míticos, retêm-se como elementos-chave a união inicial do céu e da terra, separados pela acção dos búfalos e povoados finalmente pelos primeiros habitantes humanos, o homem e a mulher. Por norma, os apelidos *Bui Daun* e *Mau Daun*⁸² nunca são mencionados, sendo recorrente, nas conversas mais informais, o emprego dos termos bíblicos *Adão* e *Eva*⁸³.

A similitude da história com a da Bíblia não escapa aos *lal gomo* que, quando questionados pelo facto, mencionam que tal só legitima a sua própria versão, que é, na sua perspectiva, a original – associada por alguns às tradições do *Velho Testamento* (*testamentu tuan*, em Tétum).

Figura 5 – A descendência de Bui Daun Mau Daun.



Se Bui Daun é a origem do mal que afecta os seres humanos, ela é, também, através do consumo do fruto, aquela que permite ao homem e à mulher obter os seus respectivos sexos. Esta decisão revela-se uma força que liga a mulher ao segredo da concepção. Os filhos deste primeiro casal detêm os mais impronunciáveis nomes do

⁸² Bui Daun Mau Daun são, por vezes, mencionados por diferentes informantes como Bui Raun Mau Raun. Esta mudança do D e R ocorre no Bunak como foi descrito por Berthe (1972).

⁸³ É necessário não esquecer que este texto é uma versão oficial facultada no contexto específico da inauguração de uma igreja católica, perante o bispo. Friedberg (1972) recolheu em Oeleu textos em que o nome de Adão e Eva são indicados. Este facto demonstra a plasticidade das recitações conforme as circunstâncias.

panteão de antepassados originais pois, como me foi brevemente explicado, correspondem a algumas das intempéries mais temidas: a chuva e o vento, que podem ser desencadeados quando se pronunciam os seus nomes. Pouco mais foi possível saber sobre estes seres míticos.

A presença do *zipil*¹ *liula*² *magap*³ *liula*² – a grande² erva¹ o grande² bambu² – a tocha⁸⁴, é de extrema importância, pois marca o anúncio da claridade, pelo elemento fogo, elemento fundamental para suplantar a escuridão e o frio. O *zipil* o *magap*, nome abreviado, nomeia igualmente um estatuto associado à Casa Holoa, e corresponde a uma função específica na estrutura ritual comunitária: o *leno ulag* – o que ilumina a vida do meio – cujo papel, fundamental, se revela nos rituais comunitários e, em particular, na *an tia*.

Na concepção da origem da humanidade interagem, sucessivamente, três criadores, designados igualmente como “*Adãos e Evas*”. Mau Daun e Bui Daun são os primeiros, seguindo-se a gesta dos seguintes e mais aclamados: Mau Sirak Mali Sirak, Asa Gulo Mau Gulo.

Há duas gestas que são narradas e que são as mais conhecidas e disputadas: uma, a de Mau Ipi Gulo’, tem várias versões, registadas entre Lamaknen por Berthe e Friedberg (1972, 1986). Mas a gesta de Mau Sirak Mali Sirak é contada em Tapo. Friedberg (1972) recolheu aí uma versão desta narração em 1971, dada por Paulo Mota. Também pude recolher duas versões desta mesma história – uma, no decurso de uma *magalia*; outra, na entrevista que fiz com o *matas* Paulo Mota.

Na essência, qualquer delas remete para a fundação das três linhagens da humanidade, através da união dos heróis míticos com mulheres de três origens diferentes: a esposa-pássaro, procedente do céu; as esposas porcos-selvagens, naturais da montanha; as esposas-laranjas, oriundas do mar.

A acção que encerram decorre nas montanhas envolventes. A narração é usada como legitimação de ocupação de um espaço e da explicação da expansão da humanidade, num primeiro momento, pela ilha de Timor, posteriormente, pela divisão e dispersão

⁸⁴ O termo *zipil* designa, segundo Berthe (1965) a erva arrancada e incendiada dos campos.

da humanidade pelo mundo. A determinada altura da narração a história menciona, ainda, a viagem feita pelo espaço de Timor – um autêntico roteiro / mapa cultural.

A gesta de *Mau Sirak Mali Sirak* (*sirak* é raramente utilizado e significa “comprido”) é a história do segundo Adão, o homem que se casa com uma mulher-pássaro do céu. Nesta tradução em prosa vamos usar o texto recolhido aquando da *magalia* realizada pelo *matas* Paulo Mota na Casa Opa, no ano de 2003 (versos 230 – 271, no Anexo B) complementada pela efectuada na Casa Namau *deu gol*, no mesmo ano e a entrevista que nos concedeu o mesmo *matas* no ano de 2004⁸⁵.

Mau Sirak Mali Sirak trabalha no seu campo, o primeiro campo, mas continua a comer comida grelhada. Decide então subir ao céu para pedir uma mulher como esposa. Mas, o seu pai Lua e a sua mãe Sol não lha dão, e pedem-lhe que regresse a casa e continue a trabalhar. Um dia, observa um pássaro que come a sua areca e decide apanhá-lo. Mas, espantado, vê o pássaro transformar-se numa mulher. Contente, casa com a mulher *Kaka Nasebau Kae Nasebau*, não sem antes lhe arrancar as penas e as esconder debaixo das três pedras da lareira⁸⁶. Têm quatro filhos: Suli Loe Sul Loe, Sose Olo Pan Sose Koe Tae. Mau Sirak Mali Sirak continua o seu trabalho no campo. Um dia, ao regressar não encontra a sua esposa. Quando questiona os seus filhos estes contam-lhe que a mãe tinha subido ao céu. Ela tinha descoberto as suas penas debaixo das pedras da lareira e voado através do poste central da casa dos três telhados.

Mau Sirak Mali Sirak resolve então ir ao céu procurar a sua mulher, coloca-se a caminho de *lesuaru gene kanuil gene, domo'on gene ha'nai gene*⁸⁷. Mas, ali chegado não a consegue distinguir do pai Lua e da mãe Sol com quem ela se tinha juntado e tornando numa só pessoa. Começa, então, a chorar, pois não sabe quem é a sua mulher e é abordado por um pássaro que o promete ajudar. E ele promete-lhe um cargo se o conseguir...

⁸⁵ Para além das entrevistas formais, discuti com alguns informantes aspectos particulares da história, de que constitui exemplo o incesto dos filhos de Mau Sirak Mali Sirak.

⁸⁶ *lalia*, as pedras da lareira, uma das quais é amovível, são, por excelência, um símbolo da mulher e relacionam-se com o fogo e a vida.

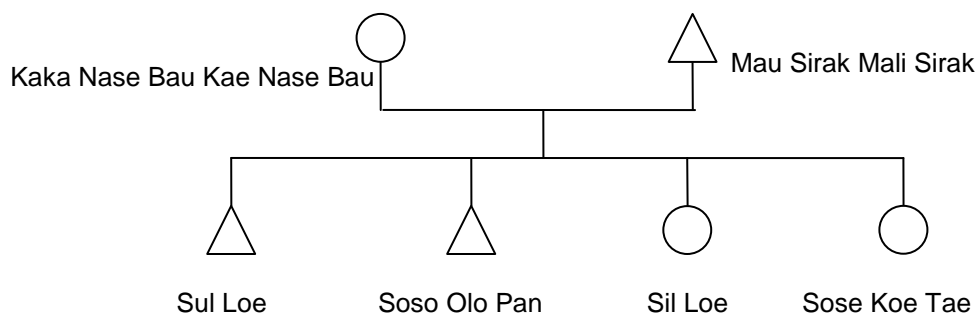
⁸⁷ *Domon gene ha'nai gene* pode ser traduzido como “o local de prestar homenagem”. Embora este sítio esteja situado algures, na montanha, está também presente no *tas mil*. Numa deslocação ao *mot* com o *matas* Paulo Mota ele explicou que o patamar superior do *opi op* se designava desta forma (facto que é aparentemente desconhecido por outros *matas* com quem falei). Outros lugares míticos estão, para quem os conhece, paradoxalmente muito próximos. Mas, essa geografia sagrada permanece, por agora, oculta.

Ao reconhecer a sua mulher, o pai Lua e a mãe Sol obrigam-no a mais uma prova, pois o ritual ainda não estava completo. Fazem assim o *okul hi itu nalan hi itu*. No recinto de dança ela será apresentada ornamentada mas para isso ele tem de o apanhar os grãos que enchem a praça. Uma vez mais Mau Sirak Mali Sirak lamenta a sua sorte e chora. Aproxima-se, então, o galo Kei Kesa Malae, que, a troca de um cargo, o promete ajudar. Mau Sirak Mali Sirak concede que ele será o primeiro a ver a luz do sol e a anunciar a manhã... Com a ajuda de Kei Kesa Malai ele consegue superar a prova e apresta-se a trazer a sua mulher de volta. Mas, volvidos três dias, Mau Sirak Mali Sirak vai à casa de banho de pai Lua e de mãe Sol e ali encontra os seus dejectos, brilhantes e dourados. Descoberto por pai Lua e mãe Sol, acaba por trazer a riqueza encontrada, como dote, em vez da sua mulher, que vai ficar para sempre no céu.

Quando chega a sua casa encontra os seus filhos e por eles distribui a riqueza do céu, os nove e os dez, que se espalharam pelas planícies e pelas montanhas.

A aventura de *Mau Sirak Mali Sirak* é contada com extrema nostalgia e uma certa tristeza. Ele é o primeiro a fazer um campo, a plantar o bétel e a areca e, na sua árvore, captura a mulher-pássaro. Ele é, também, aquele que sobe as escadas que ainda ligavam o céu e a terra: *lete¹ sae² itu³, malas⁴ sae² itu³* – a escada¹ subir² sete³ a escada (de bambu)⁴ subir² sete³ (a escada com sete degraus) – na procura da sua mulher; que executa pela primeira vez o ritual *okul¹ hr² itu³ nalan⁴ hr² itu³* – ritual¹ sete³ vezes² cerimónia⁴ sete³ vezes² – ; que define estatutos a seres que partilham a vida com o homem, pensando sempre nos seus filhos. A sua renúncia à mulher permite a riqueza dos seus filhos (a humanidade), e a sua proliferação.

Figura 6 – A descendência de Kaka Nase Bau Kae Nase Bau e Mau Sirak Mali Sirak.



Toda esta riqueza acaba por ser um bem para a humanidade, pois, noutra interpretação, *Matas Paulo* identifica-a com os excrementos dos deuses, como o sol e a lua. O mito reflecte, assim, simultaneamente, a criação do próprio universo e do tempo, do dia e da noite e da humanidade. Não deixa de ser interessante constatar a relevância do papel do homem, como elemento activo na sua criação.

No entanto, um dos pontos mais sensíveis da história não é pronunciado: o incesto dos irmãos. Trata-se de um assunto sempre mencionado com temor e circunspecção e que só me foi aludido indirectamente, numa referência à situação “*manas*” – quente, que o herói encontrou ao regressar. Na realidade, não é claro se o pai partiu para buscar a mãe, se para procurar uma forma de reverter o incesto já existente entre os irmãos. Seja como for, no seu regresso a distribuição do dote tem como objectivo “arrefecer” a situação. Trata-se, no fundo de um argumento também utilizado para explicar a necessidade de cindir a Casa sagrada original (dando origem às duas casas sagradas principais de Tapo, Mone Hitu e Namau). É necessário ter em conta que, então, apenas existe uma casa e uma só lareira.

Na altura a terra ainda estava escura e não se encontrava luz, a escuridão e a penumbra continuavam ainda ligadas, não se descortinava a noite do dia. Surge então o *zipil liulai magap liulai*, que vai dar luz, que vai oferecer a claridade. O dote de *Kaka Nasebau Kae Nasebau*, a riqueza e a claridade, os excrementos do sol e da lua, vão constituir as estrelas, a princípio pequenas, vão dar a luz rarefeita da tarde, mas era demasiado frio, e são os excrementos vermelhos, o dote da *Kaka Nasebau Kae Nasebau* que vão ser colocados por uma cobra, a lua é colocada e o sol é colocado. É esta a riqueza do mundo, são estes excrementos do sol e da lua trazidos por Mali Sirak Mau Sirak que são o *kukun loman* a riqueza do mundo, tudo, toda a riqueza, todo o dinheiro veio dos excrementos de cima.

A gesta seguinte apresenta a demanda de *Asa Gulo' Mau Gulo'* (ou *Asa Paran Mau Paran*⁸⁸) pelas mulheres porco-selvagem e pelas mulheres-laranja. É a narrativa mais evocada entre os Bunak, existindo diversas versões, recolhidas por Berthe e Friedberg (1971, 1972, 1986) e mencionada ainda por Almeida ([1976], 1994). Esta história

⁸⁸ O nome destes antepassados é por vezes identificado como *Asa Paran Mau Paran* ou *Asa Gulo' Mau Gulo'*. Nas versões recolhidas por Berthe (1972) e Friedberg (1972, 1982, 1986) em Lamaknen o nome é *Asa Paran Mau Paran*, mas a gesta é conhecida como *Mau Ipi Gulo'*. A dificuldade em descortinar, nos nomes, a presença de uma ou duas pessoas, já foi referido por Friedberg (1986).

menciona a fase subsequente, na ordenação do tempo, correspondendo à povoação do mundo, por estes dois irmãos.

No contexto das versões recolhidas, a surpresa da existente em Tapo advém do facto de os irmãos estarem desintegrados de uma estrutura genealógica. São meramente designados como filhos do pai Lua e da mãe Sol. Ambos surgem num barco, e é esta dimensão que é valorizada em Tapo, pois o local onde amarraram o barco situa-se, justamente, no seu território, em *kaliau lozon*⁸⁹. No comentário do seu aparecimento são, muitas vezes, equiparados aos *Adãos* subsequentes a Mau Sirak Mali Sirak. Vamos apresentar a sua aventura com base na *magalia* do *matas* Paulo Mota na Casa Opa, no ano de 2003 (versos 272 – 627, em Anexo), complementada pela realizada na Casa Namau Deu Gol, em 2003, e a entrevista do *matas* Paulo, de 2004.

Um ponto sempre mencionado e que enfatiza, uma vez mais, a centralidade de Tapo, é que eles são parte da primeira Casa, onde ainda se encontrariam os filhos de Mau Sirak Mali Sirak e Kaka Nasebau, e o próprio Mali Sirak Mali Sirak.

Os irmãos moravam juntos e trabalhavam ambos o mesmo campo. Um dia, quando regressaram do trabalho descobriram a sua comida pronta, cozinhada. Mas, ali não havia ninguém. A situação repetiu-se por alguns dias até que, sem nada descobrirem, os irmãos discutiram como resolver a questão. Asa Gulo' propôs ao irmão mais novo voltarem para trás quando fossem para o campo, de forma a apanhar quem quer que lhes andasse a cozinhar. Mas, Mau Gulo' recusou-se e, por isso, só Asa Gulo' voltou para trás. Quando se aproximou da casa viu, espantado, duas mulheres: uma carregava água e a outra cozinhava. Viu também junto delas as peles de porcos-selvagens. Percebeu, então, que as mulheres eram porcos selvagens que tinham tirado a sua pele para poderem trabalhar. Apanhou a pele de ambas, escondeu-as e aprisionou as mulheres: mas afinal, para sua surpresa, elas eram duas lindas mulheres, que nomeou de Asa Lema e Lika Koli. Quando o seu irmão chegou foi com espanto que viu que o irmão tomara as duas mulheres e com elas se casara. Pede, então, ao irmão que lhe dê uma das mulheres para sua esposa, o que o irmão recusa, alegando que

⁸⁹ A proximidade fonética de *kaliau* a “galeão” não pode deixar de ser apontada, bem como o facto de *lozon* (que pode ser decomposto em *lo* – barco e *zon* – selvagem) se aproximar, igualmente, de *Luzon*. Até que ponto existirá a hipótese de estarmos perante alusões a viagens quinhentistas?

ele não o tinha ajudado a capturar as mulheres porcos-selvagens⁹⁰ que são designadas *lika luma*.

A forma como Asa Gulo' captura as mulheres é relatada de várias formas. Numa das versões recolhidas (Magalia Opa) a captura das mulheres porcos-selvagens não é feita por ele, mas por Solo o *Ela*, que atçou os cães que capturaram os porcos-selvagens nas planícies de Maliana (sendo que *Solo o Ela* é associado como originário da Casa Holoa a Casa dos Senhores das Sementes, cargo que lhe terá sido atribuído pelos antepassados da Casa Namau). Esta versão alude não só às mulheres mas, sobretudo, ao seu valimento como sementes e é associada com o ritual *an tia* que será analisado.

A história que se segue é contada com grande ênfase pelos oradores, embora tenha sido feita uma selecção daquilo que foi dito. A façanha de Mau Gulo' inicia-se com a tristeza do irmão solteiro que vai, através da dissimulação e sorte, obter as suas mulheres. É uma das histórias predilectas da audiência, quando contadas ao vivo.

Triste, sem esposa, Mau Gulo' parte com os seus búfalos para o campo, a fim de os apascentar. Ali, o pássaro *Lao Bau Koa Bau* surge e começa a bicar os seus búfalos, provocando-lhes feridas nos seus dorsos. Irritado, Mau Gulo' dirige-se ao seu irmão (numa das versões dirige-se a Mau Sirak Mali Sirak) e pede-lhe a zarabatana e as flechas de ouro que lhes tinham sido dadas pelos seus pais do céu. Com a zarabatana e as flechas de ouro na sua posse, parte de novo com os seus búfalos. O pássaro negro surge novamente e começa a bicar, uma vez mais, os seus búfalos. Com a zarabatana pousada nos cornos de um dos seus búfalos sopra e atinge o pássaro que, ferido, levanta voo e foge com a flecha de ouro espetada no seu corpo. Assustado pela perda da flecha Mau Gulo' corre atrás do pássaro, até ao ponto em que este mergulha num lago. Então Mau Gulo', ignorante do caminho que o pássaro levava, começa a chorar. Pouco depois surge, junto de si, o pássaro *Silastu Berliku Kiri Biri Nama Loi*, que lhe pergunta o que se passa, ao que este reconta o sucedido. Mau Gulo' pergunta-lhe se ele sabe o caminho do pássaro negro. Ele responde que sim, que o ajudará e pede-lhe para o alimentar, após o que lhe diz para saltar sobre o seu dorso e levanta voo. Ambos chegam ao topo de uma palmeira, à entrada do mundo inferior. Ali

⁹⁰ Embora as mulheres sejam identificadas como porcos-selvagens, na narração do *matas* Paulo Mota de 2004 elas são designadas *orel gol la lika zon gol la luma*: isto é, uma é *orel* – macaco e a outra é *zon* – porco-selvagem.

Mau Gulo' observa e vê em baixo uma mulher que tece um pano de *tais*, com a cara virada para baixo e triste. Atira em direcção à mulher um pedaço de folha, mas esta não se apercebe, torna a atirar de novo outra ela também não se apercebe. Por fim, atira de novo e ela levanta a sua cabeça e o olhar. Através dela sabe que o senhor daquele mundo está muito doente e, por isso, todos andam tristes. Ela pede-lhe que desça e venha ver o seu senhor pois talvez saiba de algum remédio. Mau Gulo' acede, desce e vai até à aldeia, à praça de dança *Liu Mau mot Liu Mau*, onde todos estão cabisbaixos e pesarosos. Dão-lhe bétel e areca; após o que o levam a ver o doente. Quando ele se aproxima do nobre doente apercebe-se de que no seu flanco está espetada a sua flecha de ouro e, intimamente, regozija. Prepara-se então para fazer o seu remédio, solicitando bétel e areca, sozinho desloca-se até à porta da aldeia e arranca um pedaço de bambu fino, corta-o e dá-lhe a forma de uma flecha após o que o unta com a masca vermelha da areca e do bétel dando-lhe a cor de ouro. Voltando para junto do doente, aproxima-se e simula que aplica o seu remédio, retirando, sem que ninguém o veja, a sua flecha de ouro e escondendo-a na dobra das suas roupas. Retira, então, a flecha de bambu, e mostra-a a todos, dizendo que aquela era a razão da doença do senhor. Todos ficam contentes e o senhor melhora rapidamente. Entretanto, as noites são de festa mas, admirado, Mau Gulo' não vê ninguém durante o dia. Observa então que a laranjeira que se encontra junto à praça de dança está repleta de laranjas de dia mas, vazia, à noite. Observa-a com atenção e descobre, admirado, que ao entardecer as pessoas descem da laranjeira e que, ao nascer do dia, a ela regressam transformando-se em laranjas.

Quando o senhor se sente recomposto chama Mau Gulo' para lhe pagar o seu remédio. Oferece-lhe búfalos e cavalos, ouro e prata, mas ele recusa-os. Perguntam-lhe, então, o que ele quer, ao que responde que desejava as três laranjas que se encontravam no topo da laranjeira que estava na praça de dança. Embora o senhor negue aceder, Mau Gulo' mantém o seu pedido. Por fim é-lhe dada ordem para colher as laranjas, o que ele faz, retirando duas com o pé completo e uma com o pé rasgado. O senhor dá-lhe um pano para as enrolar e levar. Mau Gulo' regressa e, à saída do mundo inferior, descansa na fonte de boa água para tomar banho. Ali se limpa sete vezes, masca sete vezes. Entretanto, ouve atrás de si risos, volta-se mas não vê nada. Os risos recomeçam, adverte então que ninguém deve tocar nas suas laranjas. Mas acaba por ver três lindas mulheres, que eram as próprias laranjas. Contento, dá-lhes nomes *Olo Dale Soi Dalen, Palu Lelot Olo Lelot* e desposa-as. E todos regressam a casa, à casa original, à primeira casa, onde todos ainda viviam em comum.

A versão da gesta de Mau Gulo' não termina aqui, ela continua, numa dimensão mais tenebrosa, pois envolve a luta de morte entre os dois irmãos⁹¹. Na verdade, nunca presenciei à narração pública desta história. Em 2004 o *matas* Paulo Mota, em entrevista, explicou os seus contornos gerais, enfatizando como os irmãos engendraram estratégias, "políticu", para obter o que queriam. A versão que se apresenta foi relatada, em prosa, pelo *katuas* Raul, da Casa Bosokolo:

Quando Mau Gulo' chega a casa o seu irmão, Asa Gulo', fica admirado com a beleza das mulheres do seu irmão mais novo e pede-lhe uma delas, sugere-lhe mesmo uma troca. Mas Mau Gulo' responde-lhe que não, que anteriormente também ele não lhe cedera uma das suas mulheres porcos-selvagens, pelo que, agora ele não lhe iria dar uma das suas mulheres-laranjas. Enfurecido, Asa Gulo' planeia matar o seu irmão para, desta forma, se apossar das suas esposas. Convida-o a ir à caça, no dia seguinte. Ambos partem para a caça com os seus cães. Num determinado local Asa Gulo' avista uma civeta e indica ao seu irmão para subir à árvore e a apanhar. Quando ele se encontra no topo da árvore Asa Gulo' corta-a e esta cai com Mau Gulo', na ravina; Mau Gulo' morre. Asa Gulo' regressa a casa. Entretanto, o tempo passa e as esposas de Mau Gulo', preocupadas, vão ter com Asa Gulo' e perguntam pelo seu marido. Este responde que não sabe, que voltaram juntos. De volta a casa, as mulheres de Mau Gulo' encontram os cães que, entretanto, voltaram sem o dono e colocam-lhes ao pescoço pequenos cestos com cinza. Desta forma, seguem o rasto dos cães, que enviam a procurar o dono. Quando o encontram o seu corpo já estava em decomposição. Aplicam, então, ao marido os remédios⁹² que tinham trazido do mundo inferior (numa das versões elas deslocam-se ao mundo inferior, para pedir os remédios aos pais) e, pouco a pouco, insuflam-lhe de novo a vida; lavam-no e ele ressuscita, resplandecente e mais belo do que antes.

Regressam todos a casa e quando o irmão o vê fica surpreendido e maravilhado com a beleza. Pergunta-lhe como ficou ele assim, ao que ele lhe respondeu que as suas mulheres lhe tinham dado um banho especial. Asa Gulo' pede-lhe para lhe darem um banho assim. Mau Gulo' acede e marca o dia seguinte para o efeito. Entretanto, prepara um tabique de bambu para o banho. Quando o irmão chega coloca-se no tabique e espera a água mas, do topo do tabique, Mau Gulo'

⁹¹ Facto que, já era do meu conhecimento, pelos trabalhos de Berthe (1972) e Friedberg (1986).

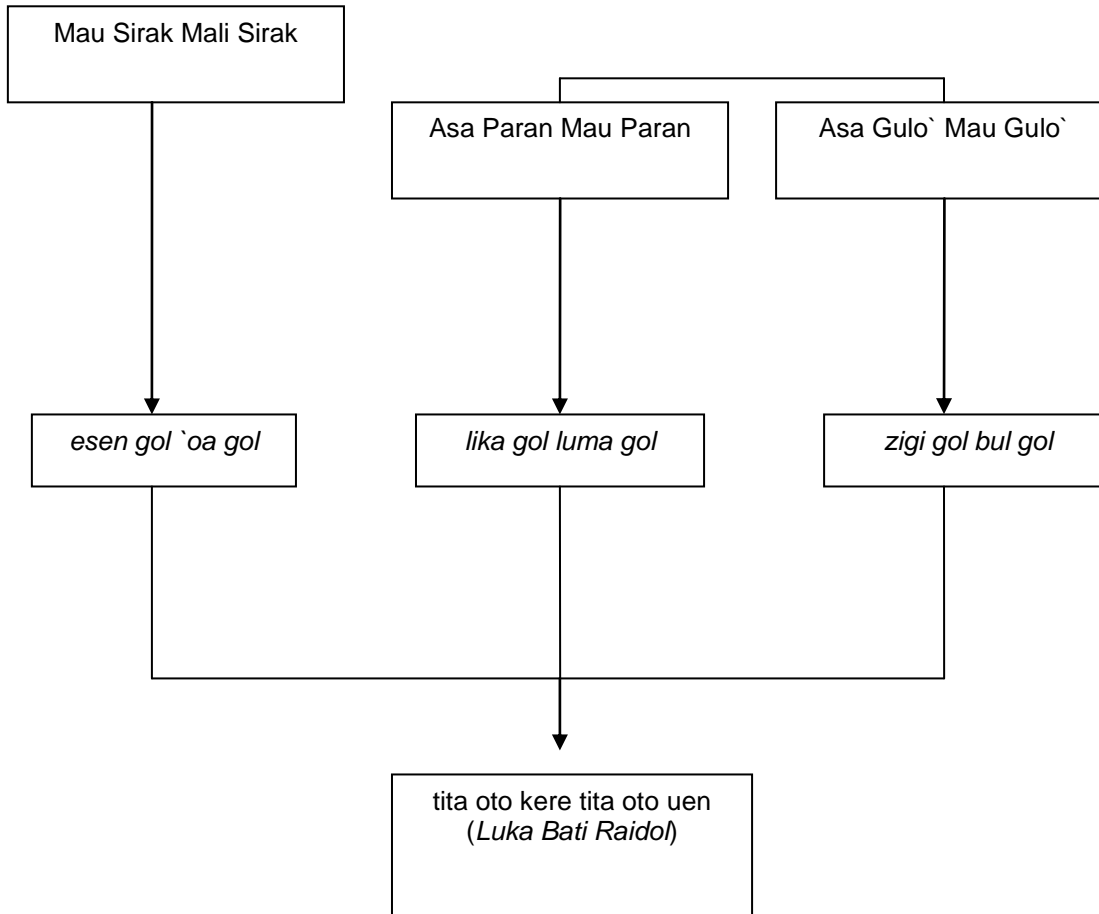
⁹² O *matas* Paulo Mota explicou, parcialmente, que o tratamento resultou da mistura de água quente e fria, de *zilu* (a *aleurite*), e de il po' - água sagrada. O ar foi de novo insuflado com a ajuda de um leque que elas tinham na sua posse.

faz deprender um bambu afiado que entra na cabeça do seu irmão e o mata, após o que regressa a casa. É então a vez de as esposas porcos-selvagens de Asa Gulo' chorarem a morte do seu marido e ir junto das mulheres-laranjas para obterem o remédio que possa fazer ressuscitar o seu esposo. As mulheres de Mau Gulo' dizem-lhes para colocar água a ferver sobre o corpo. As mulheres de Asa Gulo' assim fazem, mas a pele sai; elas colocam mais água quente e os músculos acabam por se separar dos ossos, até que estes se espalham pela terra. Asa Gulo' está morto.

Na versão recolhida em Tapo as mulheres de Asa Gulo' fogem... Completa-se, desta forma, a trilogia das esposas: a pássaro (do céu), os porcos selvagens (da montanha) e as mulheres-laranjas (do mar). Na concepção local, na ideologia prevalecente, todas as Casas são originárias da mulher-pássaro e das mulheres-laranjas. No entanto, foi convictamente negado que as mulheres porcos-selvagens tivessem dado origem a qualquer descendência. A relutância verificada em relação às mulheres porcos-selvagens é complexa e há que ter atenção que elas também são denominadas como sementes. Como se analisará, estas mulheres são perseguidas e capturadas durante a *an tia*. Elas são consideradas como seres da montanha e possuem uma característica que é temida, uma espécie de força telúrica, criativa e criadora.

Há histórias que não são tão claras sobre o tema e que defendem a antecendência local de Casas da terra, da montanha, Casas que detêm, ainda hoje, um papel fulcral na hierarquia ritual, associadas às sementes e à agricultura.

Figura 7 – Os três antepassados na Casa original.



Da leitura dos mitos ressalta para o tema em discussão a existência de um local, que é ponte de passagem para o mundo superior, a existência de uma casa e de um campo considerados como originais e de antepassados míticos e a partir dos quais advém a humanidade: a mulher-pássaro, as mulheres porcos-selvagens e as mulheres-laranjas. O fundamento que é destacado é o facto de ser ali que se encontram os locais onde estes antepassados viveram as suas histórias, o facto de eles saberem onde se encontram estes locais e de saberem as suas lendas. Todos os locais são igualmente denominados *pan giral muk gug*, olhos do céu rebentos da terra, são locais cujo conhecimento é tão procurado quanto as palavras, uma vez que se considera que são locais de intercessão do céu e da terra e, como tal, pontos de comunicação privilegiados entre o passado e o presente.

Estas três histórias são um alicerce sobre o qual se fundamenta a origem dos seres humanos e dos antepassados de Tapo. Mas, neste momento, a terra ainda é pequena, *pan giral pu laba* – do tamanho de um olho, do tamanho de uma rodela de areca; após a definição destes três “grandes” antepassados e a conclusão da sua gesta sucedem-se a expansão da humanidade pelos cantos da terra, que se vai abrindo, lentamente.

395. <i>hamo na gibug gonion bai totug o</i>	agora os três caminhos estão completos
396. <i>gua gonion bai dap o</i>	as três vias estão inteiras
397. <i>Mali Sirak gie esen gol oa' gol</i>	a de Mali Sirak é a dos filhos do céu os filhos de cima
398. <i>Asa Gulo' gie lika gol luma gol</i>	a de Asa Gulo' é a dos filhos criados os filhos adoptados
399. <i>Mau Gulo' gie zigi gol bul gol</i>	a de Mau Gulo' é a dos filhos de baixo os filhos da base
400. <i>tita oto kere o tita deu uen o</i>	todos juntos no primeiro fogo todos juntos na primeira casa
401. <i>tita lete' bul o tita malas bul o</i>	todos juntos na base da escada todos juntos na base dos degraus

Matas Paulo Mota, entrevista 2004

Não deixa de ser interessante o facto de a história relatada pelas gentes de Tapo se assemelhar muito ao que é contado por Barnes (1974), relativamente a Kedang, na vizinha ilha indonésia de Lembata.

A expansão da humanidade pela terra é mencionada no texto contado pelo *matas* Estalishau⁹³: *pana¹ zo² mone³ iel⁴* – corrente² da mulher¹ aumentar⁴ do homem³ – que reflecte a forma como a humanidade se expandiu pelas três montanhas: *Kesi Mali Lole Mali, Lubal Mau Lamelau, Sabuolo Lokgiral*.

As montanhas surgiram através da lança, que foi arremessada contra os mares, formando-se três lugares: *Kesi Mali Lole Mali, Lubal Mau Lamelau, Sabuolo Lokgiral*. A terra era assim vasta. Depois de caminhar até Kesi Mali Lole Mali foi até Uma Atus e ali foi feito o *céu liurai* e até à *terra wetala* e teve um *bosok*, comparadas as unhas viram que eram da mesma mãe, que eram irmãos. E ali se separaram, indo o irmão mais novo para o mar profundo e o irmão mais velho e a irmã mais velha pela terra. O irmão mais velho e a irmã foram até Tutuala Lautem, após o que vieram até ao céu de Lubal Mau à terra de Lamelau, dali vieram até Tae Beleg Mau Gel e ali recebeu o título de mãe e pai dos homens. Os dois foram

⁹³ Que detém, igualmente, o cargo de *girigon (opi giri po gon)* – as pernas e os braços da montanha (alusão metafórica aos responsáveis políticos-rituais). Alguns dos pormenores fazem parte de outros textos. Este texto é passível de uma dupla leitura, mais enfatizada coloquialmente: a relação sexual envolta nas lanças e mares (elementos respectivamente masculino e feminino).

investidos para o local do nascer do sol, outro *aizante* e para o lado do pôr-do-sol. Assim, Mailat tornou-se a mãe e o pai dos homens e Usi Ilin Pan Po' a mãe e o pai dos homens.

Este percurso que leva da montanha original às outras montanhas, até Lautem, define um território, o campo de influência moral destes *aizante* que, um dos quais exerceria a sua autoridade a nascente e o outro, o de Tapo, a poente.

A definição da terra, tida como vasta e larga marca a diferenciação essencial no pensamento histórico mitológico. Até então, o espaço terrestre era pequeno e 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 china, ao australiano e ao português, o último a sair. O caminho dos outros é conhecido, mas o do irmão português está envolto em mistério, pois só se conhece o seu caminho até uma porta, *dumi tazu*.

A separação do irmão mais novo e do mais velho é feita através de um juramento.

Juntos, ainda na primeira casa *Luka Bati Raidol*, Mali Siral Mau Sirak vai fazer Sesu Mau Dudu Mau, Lake Mau Apal Mau, os que vão abrir o caminho. Até *Lihuai Oe' tala Zumalai Lokn Kulo* onde os irmãos se separam. Ali fazem uma fronteira. O mais novo, Sina Lakateu Dare Malae, leva o papel e o lápis, e entra para o mar, enquanto o mais velho fica com o sândalo e a cera na terra firme, na terra seca. Sul Loe Sil Loe fica em terra. E vai abrir a terra até à cabeça da terra Tutuala Lautem, volta para Lamelau Lubal Mau e concede-lhe dato e volta ao umbigo do céu à terra do centro, passa por Kala Bau Soi Ama, ali fazem um campo. E voltam até Mazop.

Neste juramento é atribuído a cada um o exercício de um poder específico. Ao irmão mais velho, Sul Loe Sil Loe, é atribuído o poder sobre o *turul* – o sândalo – e a *ezun* – a cera – e ao irmão mais novo, Sina Lakateu Dare Malae, o poder *ukon¹ go² eren³ go² surat⁴ o pape⁵* – o poder¹ pequeno² o domínio³ pequeno² o papel^{4;5}. Surge, assim, pela primeira vez, a referência ao *ukon* – poder. O *okul* o *nalan*, que surge aquando da

deslocação de Nai Mali Sirak ao céu, é o poder ritual, anterior ao poder *ukon*, na lógica da anterioridade do *okul* perante os outros. O poder *ukon*, neste contexto é o primeiro dos poderes terrenos e marca, de forma peremptória, a legitimidade do irmão mais velho pela terra. Mas a este ir-se-á juntar um outro poder, derivado da incorporação do irmão mais velho numa estrutura sujeita ao *sen oe'*, os novos símbolos do poder, símbolo da sujeição política no qual foram incorporados: o reino de Lamak Hitu.

3.1.2 A dispersão da humanidade e a constituição dos poderes locais

Esta separação da humanidade remete para a separação emblemática entre o feminino e o masculino, correspondente à separação entre Wehali e Likosain. Trata-se de uma separação axiológica, na perspectiva política do mundo, e das duas realidades políticas consideradas localmente como relevantes: Likosain, que se estenderia das montanhas centrais até à ponta leste da ilha, e Wehali, o reino da costa Sul, que se advoga como o centro de Timor e origem do mundo (Francillon, 1980; Therik, 2004). Esta óptica é paradigmática da conexão política entre a montanha e a planície e revela-se completamente oposta à que é defendida na planície (Therik, 2004).

Na actualidade, o termo Lamak Hitu não é utilizado na administração local nem na linguagem do dia-a-dia. Somente algumas pessoas, sobretudo as mais velhas, ainda se recordam deste nome. O termo “Lamak Hitu” traduzido de forma literal é sinónimo de comensalidade ritual: *lamak* ou *lama* corresponde à esteira onde são depositados pedaços de carne, aquando da sua divisão ritual, pedaços que serão divididos entre os participantes, de acordo com o seu lugar hierárquico. Não obtive, no entanto, indicações claras sobre a razão pela qual estes lamak são sete – Hitu.⁹⁴

Por outro lado, o termo *lamak hitu* é sinónimo de gente ou de povo; ser *lamak hitu* corresponde a ser natural de uma zona que é identificada como sendo a montanha circundante de Tapo e povoações próximas. Como refere Manuel de Jesus, ele era apelidado pelos colegas, em Bobonaro, por Lamak Hitu *Kuda Ulun* (cabeça de cavalo),

⁹⁴ Hicks (2004) explica-o como sinónimo de totalidade, mas é Traube (1989) que o interpreta no contexto Mambae como um símbolo de totalidade, pela junção do número quatro, atribuído à mulher, e o número três, característico do homem.

uma alusão depreciativa, supostamente invocativa do facto de os habitantes de Tapo comerem carne de cavalo.

Mencionar Lamak Hitu implica aludir a Dom Cailito⁹⁵. Este régulo ainda hoje é lembrado, embora a sua memória seja objecto de controvérsia. Para alguns, a sua aliança com os portugueses, aquando da revolta de Manufai, é reprovada. De facto, existem histórias que o caracterizam como impiedoso, havendo alusões veladas de que, quando faleceu, foram mortos vários escravos e enterrados sob o seu túmulo.

Enquanto entidade política, as fontes históricas tanto estabelecem uma relação unívoca entre Bobonaro e o seu régulo com Lamak Hitu, como procedem a uma disjunção do termo. Também nunca foi feita qualquer alusão ao *liurai* de Ai Asa sobre conflito que ocorreu em 1891⁹⁶ e 1894. A memória deste conflito ainda está viva mas, paradoxalmente, para os descendentes da casa de Dom Cailito, o inimigo de Bobonaro foi Oalgomo e Mazop. Descendentes da família do *liurai* de Ai Asa, também mostraram alguma surpresa perante este relato, tendo-me dito que devia falar com os mais velhos, para saber mais.

Para os elementos da família de Dom Cailito, a Casa "*Tama*¹ *Op*²" – planície¹ e montanha²: é uma alusão ao seu poder sobre as planícies do Suai (que dali se avistam), as de Maliana e a montanha. Nesta perspectiva, não é feita qualquer referência a outros centros de local – algo que é, igualmente, corroborado pelas fontes históricas (embora se possa antever a sua presença, pela referência a Ai Asa como oponente do régulo de Bobonaro).

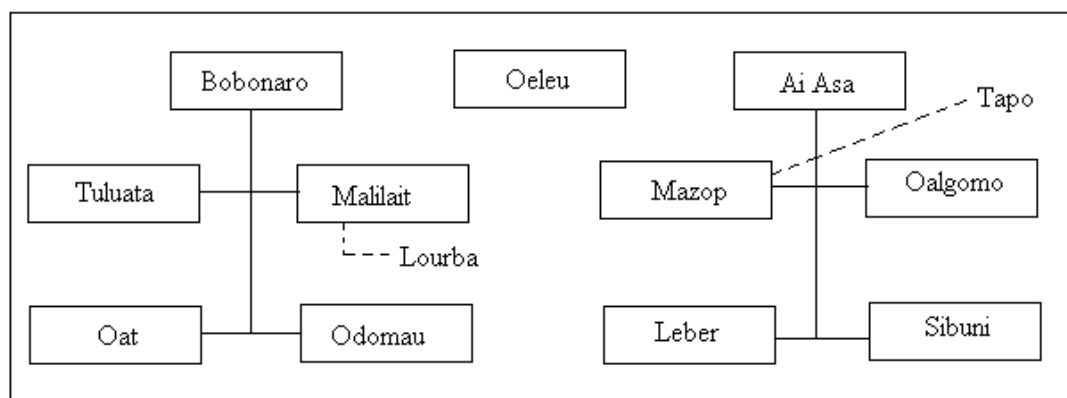
Uma visão concorrente é a que define a existência de dois centros de autoridade: Bobonaro e Ai Asa. Esta perspectiva está mais próxima do modelo diárquico que caracteriza o sudeste da Indonésia e Timor. A estrutura do poder de Lamak Hitu assenta numa tríade que se resume a uma relação dicotómica, dado o vazio de poder

⁹⁵ A primeira referência histórica a este reino está presente no "O Documento Sarzedas", de 1811. O reino não faz parte da lista do Governador mas, é indicado como um dos que participaram, com Camanace, numa rebelião em 1722. Em Bobonaro, em espaço ocupado anteriormente pelo antigo comando militar português, há uma escola construída no tempo indonésio que foi rebaptizada, após a independência, com o nome de Escola primária Dom Cailito. A cerca de 500 metros fica Laktil, o local onde ainda se encontra a sede de suco e a casa sagrada da família de Dom Cailito.

⁹⁶ José Gomes da Silva, *O combate de Ayassa*, in: Boletim Oficial do Governo da Província de Macau e Timor, 15 de Janeiro de 1892, Suplemento ao nº 2. Acessível online em: <http://btimor.iict.pt/>

que assume um dos pólos. A existência de divergências nas versões dos descendentes de ambas as Casas governantes, relativamente à representação dos detentores do poder, deve ser lida à luz do princípio de precedência e representatividade da autoridade que caracteriza a relação diárquica, nomeadamente a exposição e a ocultação. Nesta relação compete a Bobonaro e a Ai Asa exporem-se, ficando o interior (Tapo) oculto. No caso presente a explicação que se segue foi-me transmitida por um informante de Ai Asa.

Figura 8 – Estrutura do poder em Lamak Hitu.⁹⁷



Segundo o meu interlocutor, Bobonaro, Oeiu e Ai Asa encontram-se ao mesmo nível, embora Oeiu não tenha dependentes. A relação principal estabelece-se entre Bobonaro (elemento masculino) e Ai Asa (elemento feminino), cada um com quatro dependentes (actualmente, na nomenclatura oficial, o suco de Odomau pertence ao subdistrito de Maliana). No entanto, a estrutura de Ai Asa permanece igual. Tapo, que não aparecia no seu desenho, foi posteriormente adicionada, tendo sido argumentado que está representado por Mazop⁹⁸, tal como Lourba é representada por Malilait.

Será o conjunto total a imagem do grande Lamak Hitu ou será a secção de Ai Asa a imagem do verdadeiro Lamak Hitu (aquele a que as fontes coevas denominam de

⁹⁷ Este diagrama reproduz o desenho elaborado por José Favião Alves, natural de Ai Asa, seu chefe de suco, e meu estudante, em Bobonaro no dia 1 de Maio de 2001.

⁹⁸ A relação entre Mazop e Tapo foi descrita, em Tétum, como a de *maun alin* (T.: *maun* é o irmão mais velho e *alin* o irmão mais novo). Na linguagem de parentesco, a relação implica uma superioridade de Mazop sobre Tapo, pois o irmão mais velho é superior ao irmão mais novo. No entanto, afiançaram-me que a fórmula pretende ocultar o poder de Tapo. A análise terá que ser concomitante à relação com Memo (Tapo Kraik) em que a última povoação é considerada *alin* e Tapo *maun*. A relação entre o irmão mais velho e o irmão mais novo tem, no plano mitológico, aspectos contrastantes em Timor-Leste. Outra designação para a relação entre Mazop e Tapo é *hele esen hele mual*: o cerco de cima e o cerco de baixo (cerco equivalente a curral para animais).

opositores do régulo de Bobonaro)? A explicação, baseada na tradição oral, aponta para a unidade da entidade política.

3.1.3 O caminho do bétel e da areca: representações simbólicas de relações de poder

Esta explicação foi-me dada, pela primeira vez, em 2002, na linguagem comum e foi confirmada posteriormente, em 2003, na linguagem esotérica (algo que o meu interlocutor, na altura, não podia revelar, por duas razões: por não dominar completamente esta linguagem e por não ter competência para o fazer). Em 2002, foi-me sugerido que Ai Asa é mulher e Bobonaro é homem e que neste sistema Ai Asa é mais importante do que Bobonaro. Isto é, o princípio feminino é mais poderoso que o masculino.

A relação existente entre as várias povoações do território são recordadas através da distribuição de molo¹ pu² – bétel¹ e areca². Na linguagem esotérica, esta relação expressa-se pelo itinerário do bétel e da areca dos *datos*: molo¹ dato² pu³ dato² gie³ gua⁴ – o caminho⁴ do³ nobre² bétel¹ e da³ nobre² areca³. Existem duas versões desta lista, a dos rituais *bul belis* – base branca e a de *bul guzu* – base negra, conforme me foram facultados pelo *bei* José Tilman.

Molo Dato bul belis gie

1. Tuluata Oalgomo
2. Mazop o Mail Lait
3. Ai Asa Honalu
4. Oat o Odomau
5. Lel o Sibuni
6. Soboai Oeleu
7. eme gonion ama gonion
8. dato Mone Itu
9. dato Namau
10. dato Luhan
11. dato Opa
12. dato Agu
13. dato Dato Pou
14. dato Lokal Giral
15. dato Apa Pou Holsa
16. dato Apa gemel 'oa Pou gasai
17. taka kornel Mone Itu
18. Namau gie taka bali Luhan otol
19. Manu Gatal Deu Gonion

Molo Dato bul guzu gie

- "sai husi uma laran, mak sai"*
1. dato Mone Itu
 2. dato Namau
 3. dato Luhan
 4. dato Opa
 5. dato Agu (Sul)
 6. dato Dato Pou (Tato Metan)
 7. dato Lokal Giral
 8. dato Tuluata Oal gomo
 9. dato Mazop o Mail Lait
 10. dato Oat o Odomau
 11. dato Lel o Sibuni
 12. mamak gonion daun gonion
 13. pat o lita mamak gonion daun gonion
mil lo sai o (iha laran remata ona)
agora dato gun gene gie (dato iha liur
nian)
 14. apa Pou Holsa
 15. taka kornel Mone Itu

20. Asa Laka Dasi Lae
21. Lelo Bele Pu' Gen
22. Lese o An Po'
23. Ai Tula Makes
24. hola pese lulin hone
25. kota giri Taol Lua Po' Hol Babulu
26. Mata Basin Babulu
27. Lakus o Datoi
28. Tali Asa Zo Gen
29. Ili Bole Boubet
30. Laka Til Airan
31. Leo Bara Leo Buka
32. Bitau Airan
33. Keris Bau Pan Bau
34. Mabil 'oa Mabil Mon
35. Solo Golo Il Mot si
36. Lo'o Bau Lep Gen
37. Lelo Kou Bau Kou
38. Hulu Atin Bau Gobon
39. Bau Dato Bali Lin
40. ha'al tol Mare Gatal Mone Itu

16. Namau gie taka kornel Luhan maiol
 17. Ipo gita in gilin
 18. Manu Gatal Deu Gonion
 19. Asa Laka Dasi Lae
 20. Lelo Bele Pu' Gen
 21. Lese 'oa An Po' Makes
 22. Mape Op Ai Tula
 23. Hola Pese Lulin hone
- Dato gun gene gie teni
24. kota na Giri Taol Lua
 25. Mata Basin Babulu
 26. Po' Hol Babulu
 27. Lakus o Datoi
 28. Tali Asa Zo Gen
 29. Ili Bole Boubet
 30. Laka Til Airan
 31. Leo Bara Leo Buka
 32. Bitau Al ran
 33. Keris Bau Pau Bau
 34. Mabil 'oa Mabil mon
 35. Solu golu Il mot si
 36. Lo'o Bau Lep Gen
 37. Lelo Kou Bau Kou
 38. Hulu Atin Bau Gobon
 39. Bau Dato Bali Lin
 40. ha'al tol Mare Gatal Mone Itu

No entanto, a versão do *matas* Paulo Mota é um pouco diferente, e é composta por sessenta e dois versos. Seguem-se os primeiros dez, pela pertinência da caracterização dos principais elementos em oposição a Tapo:

1. dato Mone hitu dato Namau
2. dato Opa dato Dato Pou
3. onal man Bele Gatal Namau
4. eme Ai Asa ama Honalu
5. hele bul mual hele bul esen
6. bai na timil to sura neo to kene
7. eme ama Soboai Oeleu
8. eme gonion totug o dap o
9. Laku Manu Namau Bosokolo Lalba
10. hue gene Mone Hitu Namau Opa Dato Pou

1. dato Mone hitu dato Namau
2. dato Opa dato Dato Pou
3. dali vem Bele Gatal Namau
4. mãe Ai Asa pai Honalu
5. curral de baixo curral de cima
6. vão pensar e ponderar
7. mãe e pai Soboai Oeleu
8. as três mães estão completas
9. Laku Manu Namau Bosokolo Lalba
10. para além Mone Hitu Namau Opa Dato Pou

As oposições em confronto são *ama* Honalu, "pai Bobonaro" (Honalu é a forma tradicional como é conhecido Bobonaro) e *eme* Ai Asa é "mãe Ai Asa". Na dicotomia, o princípio masculino é o que assegura o poder relacionado com a acção e o exterior. O princípio feminino é interior e imóvel (recatado). No entanto, o poder maior é aquele a que é atribuído este último, pois é este que assegura a fertilidade da terra. O papel de Oeleu é indeterminado, pelo menos explicitamente. Esta povoação parece incorporar os dois princípios referidos e o seu papel parece ser o de encaminhar. Finalmente, na

versão *guzu* do *bei* José Tilman, são identificados os domínios, os *mama / r / daum goni'il*, traduzidos por “agulhas”, mas o seu significado real é o de “lanças” – armas de guerra. Na versão do matas Paulo Mota, destaca-se a referência a Laku Manu Namau Bosokolo. Este antepassado, associado a Mazop, está relacionado com o ancestral da Casa Namau. Tanto Laku Manu, como Mazop, são considerados como o caminho para Tapo, que se descreve como *hue gene*, para além. Observe-se que nenhuma das povoações listadas tem o sufixo *po'* – sagrado⁹⁹.

Assim, o *liurai* de Ai Asa, embora sendo superior ao de Bobonaro, estaria sujeito a ele no que diz respeito às relações com o exterior (algo que D. Cailito fez de forma recorrente). Na perspectiva de Tapo, tanto Bobonaro como Ai Asa são elementos expostos, e permitem ocultar o verdadeiro poder, que se encontra dissimulado num conjunto de povoações e locais na montanha. Estes locais, que escamoteiam a sua existência, submetendo-se a uma postura aparentemente subserviente para com as autoridades visíveis, são os que ocultam o verdadeiro poder relacionado com o domínio dos espaços sagrados de origem. Este poderá estar relacionado com a figura do *Aisante*, detentor de um poder que se estende a metade de Timor – Likosaen.

Na deslocação efectuada a Bobonaro e Ai Asa foi possível constatar a insistência destes em denominar as povoações “sujeitas” como filhas, uma vez que para lá foram enviadas mulheres para se estabelecerem nas suas Casas (nomeadamente a Casa Namau).

Se a organização conceptual de Lamak Hitu parece emergir do que foi descrito, qual é o lugar de Tapo, neste quadro? Aqui há que reverter a atenção para a ausência de certas povoações da nomenclatura “oficial” e para a forma como a própria ocultação é entendida como representação na definição da relação entre as povoações.

Sendo conhecida a história da aceitação do machado que acompanhou a mulher que entra na Casa Namau, esta façanha é interpretada, em Tapo, como uma forma de reorganizar os poderes, expondo para o exterior Bobonaro e Ai Asa e deixando ocultos

⁹⁹ *po'* equivale ao *lulik* Tétum: a tradução de “sagrado” pode ter as conotações de “oculto” e “intocável”.

os poderes internos personalizados em Tapo. A ideia da centralidade de Tapo é um dos princípios essenciais reivindicado nos versos¹⁰⁰ :

<i>Laku manu lor</i>	A montanha Laku, do lado do mar
<i>Pan gibis mug ilin</i>	O umbigo do céu, a terra no centro
<i>Lame Lau Lua Mau</i>	Lame Lau Lua Mau [Ramelau]]
<i>Usi Ilin Pan Po'</i>	O vaso do meio o céu sagrado

Neste verso, em que o emprego do dualismo alternado define o espaço geográfico de origem, podemos visualizar essa perspectiva, em qual Tapo é colocada entre as montanhas de Lakus e do Ramelau (Lame Lau) como¹⁰¹: *pan¹ gibis² mug³ ilin⁴ usi⁵ ilin⁴ pan¹ po⁶* – o umbigo² do céu¹, centro⁴ da terra³; centro⁴ do pote⁵, céu¹ sagrado⁶.

Esta ubiquidade não é só local, mas universal. A ideia que os meus interlocutores pretenderam transmitir é que o espaço que ocupam e as montanhas que os rodeiam não são apenas o ponto de origem dos Bunak, mas de toda a humanidade: timorenses, portugueses, holandeses, chineses, africanos, australianos, americanos e mesmo indonésios. Esta centralidade tem como consequência a ideia de que a sua função ritual não se restringe ao território da comunidade, sendo essencial para o bem-estar de todo o mundo.

3.2 A afirmação de uma unidade: território e poder

A unidade de Tapo assenta numa construção ideológica reafirmada no discurso e na prática ritual. A premissa fundamental é que o *tas* actual corresponde a um acordo que foi alcançado, por antepassados, num determinado momento da história.

¹⁰⁰ Matas Paulo Mota, 30 de Setembro de 2004.

¹⁰¹ Segundo Berthe (1965) *usi* pode representar um pote de água ou de óleo, sendo também a designação, no sentido figurado, da pessoa de um chefe.

3.2.1 A representação da formação do *tas*

A formação do *tas* é designada, na expressão ritual *tita basa tita leu* – “juntos na medida certa, juntos no quintal”. Ao contrário de referências sobre a existência do *tas*, desde a origem dos tempos, a imagem conceptual de um processo histórico de formação existe entre os vários *lal gomo*. No entanto, a concepção oficial desta formação e unidade não é partilhada da mesma forma por todos, facto que não coloca em causa a unidade do mesmo *tas*. Os discursos *hurug* – frescos – são a exposição oficial e formal da constituição do *tas*, sem indicar conflitos.

A história oficial relata a criação e origem dos principais antepassados e Casas no topo da montanha e a fundação da primeira Casa e do primeiro campo indicados como essenciais para a legitimação. Porém estes acontecimentos envolveram a Casa Mone Hitu e Namau, bem como a sua ligação com a Casa Dato Pou. Estes antepassados viveram em primeiro lugar e *Tas Golo'*, a sul do actual *tas*.

Apesar dos contrastes, a principal categoria cultural é de síntese identitária. A palavra portuguesa que mais ouvi de forma recorrente é “*unidade*”. Presumo que, pelo contexto e pelos actores em presença, esta forma de veicular a ideia advém do período pós 1975: “*unidade, vale mais força e união*”. Quando procurei apurar a expressão Bunak que indicaria esta “unidade” as palavras reditas foram: *daga¹ n² kere³ niof⁴ d² uen⁵* – “uma³ só² voz¹, uma⁵ só² palavra⁴”.

Todos os lugares que têm sido objecto de referência se localizam nas imediações do suco actual e da montanha. A partir da Casa original – *Luka Bati Raidol* – ocorre uma cisão, explicada pelo facto de ela se ter tornado demasiado quente, uma alusão ao incesto entre os seus membros. A Casa original cindiu-se em Mone Itu e Namau, porém a casa Namau a que se alude não é a actual, mas a *Loka Golo' Bul*. Esta é a casa onde ainda se encontra o túmulo de *Sose Koe Tae*. A Casa Mone Itu original é a *Besi Gie* que, como será analisado, é actualmente considerada a Casa benjamim. As Casas mencionadas detêm os cargos mais importantes de Tapo.

A unidade do *tas* é promovida pela ideia de uma comunidade que assenta na partilha de traços comuns. No entanto, o ideal que lhe está subjacente é contestado por alguns

dos seus elementos. A história de Tapo é eminentemente a história das Casas que alcançaram o poder.

Nae Asa Mau Asa é o antepassado da *Casa Namau*, que entra em acordo com *Laku Manu Laku Barani*, para assumir o poder, em Mazop. *Laku Manu Laku Barani* é um poderoso antepassado que nunca me foi identificado como sendo originário de Tapo¹⁰². No entanto, ao estabelecer a relação com *Nae Asa Mau Asa*, vai definir uma relação entre as duas povoações.

Durante o período considerado os antepassados de Tapo habitavam, ainda em *Tas Golo'* e não em Tapo, em particularmente os da *Casa Namau*, *Mone Itu* e *Dato Pou*. Estes vão receber os *sen oe'*, a marca da nova sujeição a um poder que se ordenou no contexto das lutas entre os Bunak. O território ocupado pelo actual *tas* de Tapo era povoado por “*belanda*” – holandeses, ou “indonésios”. Mas, quem são, afinal, estes indonésios? Segundo a versão local, teriam sido expulsos dali pelos actuais habitantes e ter-se-iam instalado nas faldas da montanha, até que foram obrigados a sair e a passar para além da grande ribeira que define actualmente a fronteira entre Timor-Leste e Timor-Occidental. Parte destas lutas é relatada no *tete bul tiep bul*, que faz parte do repertório oral – tratou-se das lutas e das batalhas; o que é considerado um discurso “quente” e, como tal, perigoso.

Com o tempo, foi possível apurar que parte destes “indonésios” ainda se encontrava em Tapo e são eles que constituem a Casa Opa. Possuindo o seu campo sagrado *Peri Giri Lua Tining*, a jusante do actual *tas* e também possui terras a montante, onde se inclui a fonte sagrada de Il Sai. A área corresponde ao seu *doen*, o *doen mil*.

Na história, as lutas entre os habitantes de *Tas Golo* e do *tas* terão sido guerras, mas este facto não é falado; actualmente, é considerado rude e malcriado falar destes assuntos, abertamente. No discurso mítico a narração deste facto faz-se salientando a esperteza e a sagacidade dos originais de *tas*. Esta história é recontada em contexto sagrado e em prosa. Vejamos a versão considerada sagrada, relatada na magia Opa, Anexo 2, entre os versos 78 a 87.:

¹⁰² No entanto, a sua ascendência foi-me elucidada em Bobonaro, pelo *matas* Moisés da Casa Pietas. Este antepassado é descendente de uma mulher crocodilo que veio do mar.

Os antepassados tinham-se encontrado e congregado. Vieram, então, para // Sai e transplantaram uma bananeira, já com frutos, como justificação de que aquele território lhes pertencia. Luan Meta Tau Meta, os antepassados de Opa, esconderam-se fora do tas. Ocupando os lugares, os promontórios do tas, eles foram chamados a ocupar um lugar entre a nova entidade. Mas não responderam. Foram, então, chamados de novo, para ocupar um lugar entre os datos, e então vieram. Desta forma se constituiu a unidade do tas.

A versão em prosa que me foi contada salienta um aspecto diferente. Nela se alude, recorrentemente, ao papel de “árbitro” que tiveram os portugueses, pois, segundo ela, foram estes que foram chamados a decidir a quem pertencia o lugar e que, perante a existência da bananeira carregada de frutos, favoreceram os de Tas Golo’. Evidentemente, a versão implica uma certa carga irónica e humorística, pelo facto de os portugueses terem sido enganados. Mas, a partir daquele momento, *tita basa tita leu*, as Casas sagradas consideraram-se juntas e unidas, passando a agir como uma entidade política e ritual.

As Casas originárias destes ancestrais, as que, alegadamente, habitaram em Luka Bati Raidol, a primeira Casa, são Mone Hitu e Namau. No entanto, tornaram-se demasiado quentes – uma alusão à ocorrência de incesto entre os irmãos, facto que desencadeou a sua separação. A estas vão unir-se as Casas descendentes das mulheres-laranjas, as Dato Pou, os *dato* que vieram do mar. Sempre foi complicado saber quem são os filhos de Asa Paran, as mulheres-javalis, os frutos da montanha.

3.2.2 Os símbolos materiais de identidade comum

A estrutura que se criou com a ocupação do tas de Tapo criou uma nova organização político-religiosa, a integração e reestruturação de clãs e casas e a situação actual. Sobre o passado, é comum referir-se que se colocou uma pedra que não pode ser levantada. A pedra existe, de facto, e só me foi indicada uma única vez, de relance).

Em Tapo existem dezoito Casas Sagradas que possuem entre si uma relação hierárquica, que não assenta exclusivamente na noção de precedência, o que retira a

este conceito parte da força que Fox reclama (1986). A dicotomia que existe no terreno institui-se entre a força centralizadora resultante de uma ideologia construída com o objectivo de assegurar a unidade e identidade do *tas* e, ao mesmo, tempo, as contestações que subsistem e permitem entrever na história “oficial” elementos que contrastam com essa percepção.

Enquanto entidade político-ritual, Tapo pode ser analisada como um espaço vasto, incluindo a vertente Oeste do Datoi até às planícies de Memo: Tapo Kraik. Nesta última acepção, Tapo inclui o *tas*, o centro do suco, onde se encontra o *mot* e o *opi op*. Fora do *tas* localizam-se outras povoações, em que Wepo é a mais importante. Faz fronteira, a Oeste, com o suco de Saburai; a Norte, com suco de Oeleu; a Sul, com o suco de Leber; a Este e Sudeste, com o suco de Mazop. Tapo mantém uma relação político-ritual com todas estas povoações através da ligação de determinadas Casas com outras que se consideram congéneres (ex. Saburai, Namau = Lonai). No entanto, é com Mazop que Tapo possui uma relação mais estreita.

A Este e Sudeste localizam-se os seus campos de cultivo: *ma'*; junto a La'o, uma povoação do suco de Mazop, encontra-se o seu *oza mil*: o campo de coqueiros, que pertence a toda a população, embora seja permitido herdar individualmente as árvores. Para Oeste, em direcção à montanha, fica o *kintal*, o local onde as vertentes da montanha ganham inclinação, zona onde o mato abunda, servindo de local de cultivo do café e de reserva da madeira para lenha e construção. No topo da montanha, em Belgu e Pure', o gado pastoreia sem guarda. Mais acima, o topo do Datoi, que é antecedido pelo Datoi Gol, é coberto pelo mato. Aqui, ainda se encontra a *bibi rusa* – o veado, e a grande serpente – *zi masak*, também chamada Likosaen (que não deve ser morta, pois é considerada como um antepassado¹⁰³). O *tas* de Tapo compreende a zona que acompanha a estrada que vai para Lolotoe; aqui se têm aglomerado as casas. No centro localiza-se, ainda, o seu cemitério; a jusante, fica o *tas mil*. Quem venha pela estrada quase não dá por ele.

¹⁰³ As cobras, ou serpentes, surgem várias vezes na cosmologia Bunak, sendo o ser a quem se deve respeito. Um informante contou-me um episódio que ocorreu no tempo em que era guerrilheiro das FALINTIL: uma coluna em que seguia para efectuar um ataque avistou uma cobra a cruzar o caminho que seguiam. Reunidos os comandantes, decidiram pela retirada, pois o encontro foi entendido como um aviso de que a operação seria desastrosa.

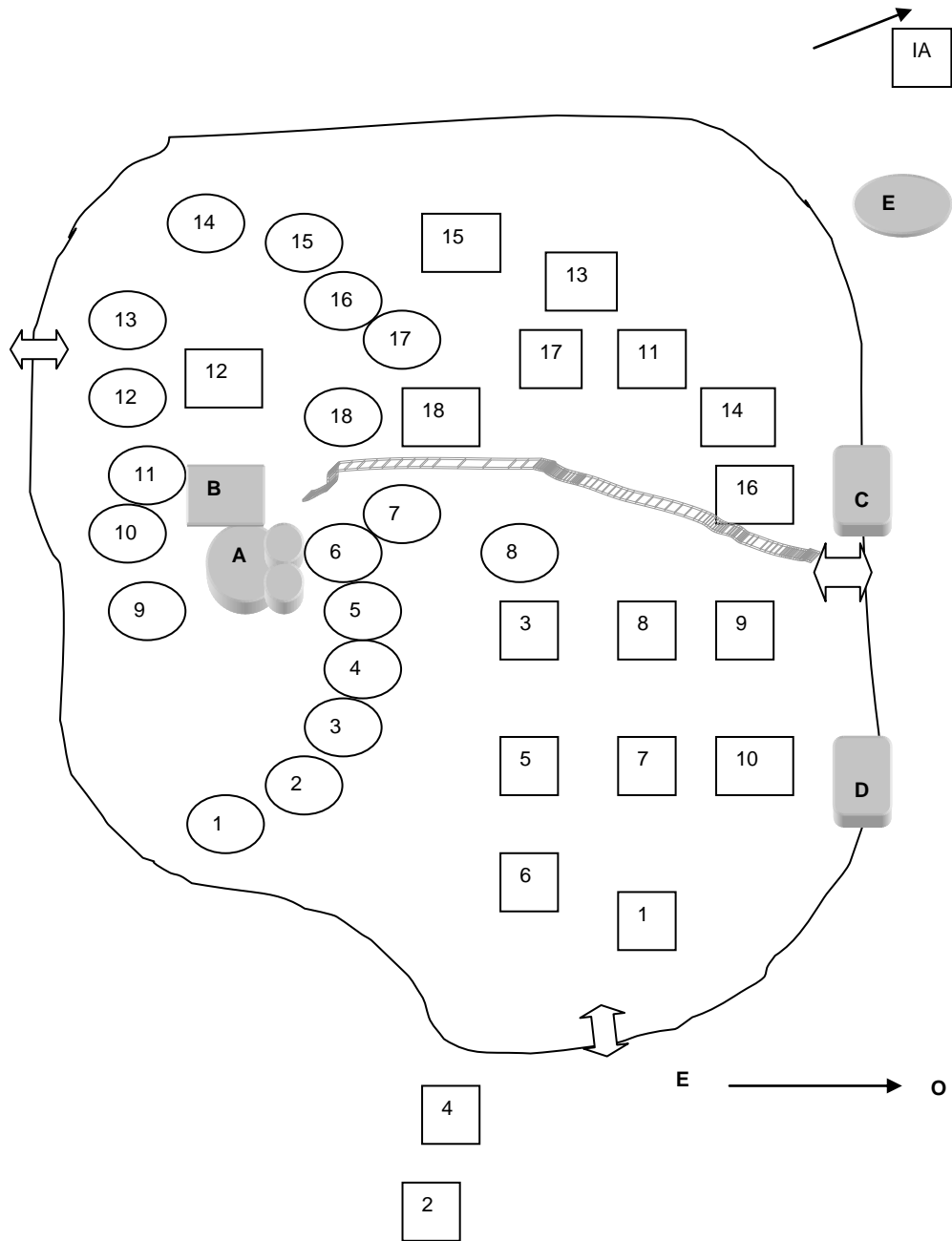
A estrutura ritual mais significativa no *tas mil* é o *mot*, a praça de dança onde se encontra o *opi op* e o *mazo ma'*. O nome do *mot* é *matalai ameral*. A Oeste encontra-se o *opi op*, cujo nome é: *tetu lai tai la*. A tradução do nome do *mot* e do *opi op* é, conforme, Friedberg (1972): “balança e junção de todo o mundo”. A Este da praça de dança encontra-se o *mazo ma'*, o altar da guerra. Em baixo, junto às escadas de pedra que dão acesso ao *mot*, situa-se *tel po'*, o cemitério sagrado, onde são "enterrados"¹⁰⁴ heróis de guerra e os *aizante*. Este espaço parece ser único entre as povoações circundantes. Em redor do *mot*, nas abas do promontório, observam-se montículos de pedras quadrangulares – são as localizações das antigas Casas sagradas (com *bosoks* – altares em pedra, ou túmulos dos antepassados tutelares).

Junto ao *tas mil*, que é delimitado a Oeste por um pequeno muro de pedras, encontram-se duas estruturas parecidas com as *talas* denominadas *sun* – uma fica situada à entrada, a outra fica mais para Noroeste. A sua função parece estar associada aos rituais agrícolas colectivos e dividem-se entre os *doen* (organização espacio-ritual das Casas, que será objecto de análise no ponto seguinte). Segundo as informações obtidas, a *sun* localizada junto à entrada do *tas mil* (Mapa 8: C) pertence ao Namau *doen* (agregando oito Casas) e a que se localiza a jusante da entrada (Mapa 8: D) pertence ao Mone Hitu *doen* (agregando dez Casas).

Como pode observar-se, após 1975, quase todas as Casas sagradas se implantaram mais para Oeste. Segue-se a lista das Casas e a respectiva localização no mapa.

¹⁰⁴ O conceito de “enterrar” implica dois processos, um físico, de depor o corpo numa cova, outro simbólico, através da colocação de uma pedra, trazida do local onde está enterrado o corpo ou onde este foi visto pela última vez. No *tel po'* procede-se ao segundo.

Mapa 8 – Mapa do *tas mil* de Tapo



- Casas sagradas anteriores a 1975
- Casas sagradas posteriores a 1975
- ↔ Entrada do *tas*

1	Namau Deu Atag	10	Luhan Deu Bono
2	Mone Hitu Besi Gie	11	Tato Pou Tato Metan
3	Opa	12	Agu Deu Sul
4	Gipe Au'Koul	13	Luhan Deu Gol
5	Holoa Bosok Bul	14	Agu Deu Esen
6	Holoa Deu Legul	15	Lokal Giral
7	Gipe Murug Bul (Deu Gol)	16	Dato Pou Deu Ilin
8	Bosokolo	17	Namau Deu Gol
9	Gewen	18	Mone Hitu Besi Gie
		A	Mot e Opi Op
		B	Tel po'
		C	Sun Namau
		D	Sun Mone Hitu
		E	Zon Galag
		IA	Casa Namau Loka Golo Bul

Este *mot* fica sobranceiro a uma zona de ravinas abruptas, cuja plataforma, situada a 40 metros mais abaixo, é ocupada por uma única casa, a Casa Loka Golo Bul, considerada a linha mais antiga da Casa Namau Deu Atag. Esta zona corresponderia, antigamente, ao local onde se concentrariam as casas de Tapo. No entanto, devido aos aluimentos de terras, todas abandonaram o local, à excepção de Loka Golo Bul, que nunca terá sido perturbada por este fenómeno. A Casa, embora situada fora do *tas mil* é considerada sagrada, funcionando como um refúgio em momentos de conflitos entre casais. No interior da casa não pode haver recurso à violência, seja física ou verbal, sob pena de graves males virem afectar os envolvidos e as suas famílias.

Próximo, por baixo do Zon Galag, fica situada uma nascente – *Sabulaka* (laranja). Esta nascente é utilizada, normalmente, ao longo do ano; no tempo de *An tia* é considerada sagrada e é dela que se retira a água para cozinhar pelas Casas que disso estão encarregadas, pelo que os restantes habitantes estão impossibilitados de a utilizar.

Entre o actual cemitério e uma zona florestada que se encontra anichada na montanha, fica localizada uma área denominada *Erapil*. Trata-se de uma zona considerada sagrada, parte integrante do percurso dos antepassados. Antigamente

não seria possível construir casas nesta zona. Só após 1975 se começou a edificar nesta área com a autorização dos mais velhos que, para o efeito, "falaram" com os antepassados. No topo do monte que antecede a nascente fica um antigo *mot*, sem *opi op*, já fendido em duas partes, denominado *mot erapil*. Para vincar a sacralidade deste lugar, que se estende até mais à frente, os anciãos referem que no tempo português as colunas de militares que atravessavam Tapo retiravam os seus chapéus, por respeito ao local.

Entre o bosque denso situado acima de Erapil fica o *Po'mil*, que corresponde à nascente de água sagrada Il Sai, onde existem várias *tala* e *bosok*¹⁰⁵. Ela é o centro ritual do *doen* Opa e é desta fonte, cujas águas têm origem na montanha Datoi, que se abastece, desde o tempo dos portugueses, grande parte do subdistrito de Bobonaro. A sua utilização tem sido objecto de restrições e está sujeita a vigilância por parte das autoridades tradicionais¹⁰⁶. Em Hol Bol há uma *tala* familiar, a única que se encontra tão próxima do *tas*. As restantes estão disseminadas por nichos na montanha e em vales, que se encontram entre o *tas* e as antigas povoações.

Na montanha há espaços sagrados que são assinalados por uma só pedra. No topo do Datoi está situado um *mot* a que se recorre apenas em situações excepcionais (há uma hierarquia de acesso que começa no *mot* do *tas mil*). Entre as antigas povoações abandonadas só em Tas Golo' é assinalada a presença de um *mot* "geral"¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Um *bosok* corresponde a um altar localizado no exterior da casa, composto por uma pedra, ou um empilhamento de pedras. As *tala*, por vezes também designadas de *bosok*, são plataformas arredondadas construídas em pedra, no centro das quais se encontra um tronco e um pau de bambu representativos da ligação da terra e do céu. São altares vocacionados para os animais, em particular as vacas, cavalos e os búfalos.

¹⁰⁶ Em 2001, finda a instalação de canalização, teve lugar uma cerimónia em que as povoações de Marobo tiveram de dar uma vaca a Tapo, que ali foi abatida e comida (não assisti). Em 2004, uma ONG procedia à colocação subterrânea dos tubos de água entre Tapo até Oeleu. Junto à fonte, foi iniciada a escavação das valas, sem a autorização dos responsáveis tradicionais. Estes mandaram chamar os homens que operavam a máquina e os trabalhos foram suspensos até que uma multa fosse paga e os responsáveis da obra falassem com os mais velhos. Note-se que esta acção foi levada a cabo pelos *hima gonion* e *dato en goni'il* (cargos analisados em seguida) presentes, sendo o chefe da povoação, autoridade administrativa, meramente assistido.

¹⁰⁷ O *mot* "geral" é o *mot* que está localizado no *tas mil*. É considerado que cada Bei possui um *mot*, que corresponde à parte dianteira da sua casa. Em 2004 somente o *bei* António (*Aisante*) possuía uma estrutura de pedra rectangular. Com o seu falecimento, em Outubro de 2004, o seu *mot* deixou de ser usado, estando em preparação a construção do *mot* do novo *Aisante* eleito (ainda por construir em 2010).

3.3. Estruturas de autoridade e sistemas de poder

A Casa desempenha um papel central na organização da sociedade Bunak. No entanto, o estatuto que cada uma possui, na estrutura local, depende, em larga medida da forma como esta se encontra integrada na comunidade, facto que resulta de um longo processo histórico.

3.3.1 As Casas e os *doen*: poderes *til* e *nola'* em perspectiva

As Casas encontram-se associadas em *doen*, agrupamentos de carácter exogâmico, que se repartem espacialmente pelo território do suco e possuem uma função eminentemente ritual. Cada *doen* tem associada uma área geográfica, na qual se localizam uma fonte e um campo sagrados. O termo *doen* é uma palavra difícil de explicar, pois não foi possível definir, totalmente o seu conteúdo semântico e função gramatical. Uma hipótese proposta por Antoinette Schapper [comunicação pessoal] é a de decompor a palavra em duas: *do* + *en*, o que seria traduzido por o “próprio sangue” + “gente / pessoas”, sendo, assim, a designação de agrupamento de clãs e do domínio do parentesco com características endogâmicas. No entanto, esta explicação, não se coaduna com a organização social vigente, uma vez que existem relações entre algumas das Casas do mesmo *doen* (o que se pode observar no Quadro 9: Tábua de casamentos).

A explicação enfatizada localmente foi a de disposição sequencial / paralela de grupos “*tuir malu*”, o que se aproxima da noção em Tétum de *doen*: “bambus colocados paralela e horizontalmente para estender meadas de algodão, tecidos, etc.” (Costa, 2001, 73). Esta noção coloca em destaque o posicionamento dos *doen* série espácio-temporal, no qual os dois primeiros, Mone Hitu e Namau, porquanto mais próximos dos campos originais, são, igualmente, ao mais antigos, enquanto o *doen* Opa, cujo campo está mais distante, corresponde ao último a ser integrado.

Os três *doen* existentes são constituídos pelas dezoito Casas e correspondem à organização das Casas e do território de acordo com critérios, não só de parentesco mas, sobretudo, estratégicos, resultantes do processo de formação político do *tas*. A

história deste processo reclama uma unidade assente na liderança de determinadas Casas – trata-se de uma história “oficial”, que desta forma legitima a situação prevalecente actual. Há três *doen*: o *doen Mone Hitu*, o *doen Namau* e o *doen Opa*, também designado *doen mil* ou *dato mil doen* (*doen interior*).

Na orientação e postura espacial local os dois primeiros são considerados conceptualmente à frente e o último como estando na retaguarda ou, como uma vez foi descrito, pode ser considerado como uma “*reserva*”. Os dois primeiros estão mais próximos dos locais considerados originais, enquanto o *doen Opa* está mais afastado.

Cada *doen* é composto por símbolos materiais de identidade do grupo: uma nascente de água e um campo com o respectivo *umon* – altar – colectivo. A complementaridade destes elementos é reveladora da sua importância na vida social local. Por norma, as nascentes situam-se, relativamente aos campos respectivos, a montante. Enquanto as nascentes dos *doen Mone Hitu* e *Namau* secam durante o mês de Agosto, a do *doen Opa* persiste durante o estio. A posse desta nascente terá sido fundamental para formar a presente comunidade.

Tabela 8 – Organização dos *doen*

<i>doen</i>	<i>Mone Hitu</i>	<i>Namau</i>	<i>Opa (mil)</i>
	Mone Hitu Deu Dato Mone Hitu Besi Gie <i>Agu Deu Esen</i> <i>Agu Deu Sul</i> <i>Lokal Giral</i>	Namau Deu Atag Namau Deu Gol Luhan Deu Bono Luhan Deu Gol Gewen <i>Dato Pou Deu Hilin</i> <i>Dato Pou Tato Metan</i> Gipe Deu Atag Gipe Deu Gol	Opa Bosokolo
Casas		Holoa Deu Legul Holoa Bosok Bul	
campo	<i>gomo i lep kes</i>	<i>zoi</i>	<i>peri giri lua tning</i>
fonte	<i>ibil</i>	<i>selegen</i>	<i>il sai</i>

O *doen Mone Hitu* é constituído por cinco Casas: Mone Hitu Deu Dato, Mone Hitu Besi Gie, Agu Deu Esen, Agu Deu Dul e Lokal giral. O *doen Namau* compreende nove

Casas: Namau Deu Atag, Namau Deu Gol, Luhan Deu Bono, Luhan Deu Gol, Gen (ou Gewen), Gipe Deu Atag e Gipe Deu Gol. Finalmente, Opa, o mais pequeno dos *doen*, possui somente duas Casas: Opa e Bosokolo. A situação da Casa Holoa é particular pois, embora seja colocada neste último, na prática ritual *tau liman iha hotu* – “coloca as mãos em todos” – facto que se relaciona com o seu estatuto de Senhores das sementes, que será analisado no capítulo seguinte. O *doen mil* é descrito por vezes como uma “reserva”, interior, que assegura a subsistência e a retaguarda.

Esta formação permite analisar uma precedência legitimada mas não a realidade histórica que relata a presença anterior de Opa, no espaço que actualmente ocupa o *tas*. A validação dos dois primeiros assenta no facto de o primeiro campo *ma'ta* se localizar na montanha e os dois primeiros *doen* serem derivados deste campo original, junto do qual estaria a Casa original. Mas este facto revela, também, que os dois primeiros *doen* se localizam na zona *iti*, fora do *tas*, mas, mais próximos dos locais de origem no topo da montanha. São, também, categorizados como estando à frente, os que asseguram a defesa (estão, frente a Wehali).

No plano do parentesco, a composição de cada *doen* parece estar mais relacionada com a incorporação das linhagens da terra do que propriamente com o parentesco e a aliança. Não há uma endogamia de *doen*, podendo estes casar entre si. Ocorre, no entanto, uma obrigatoriedade normativa dos elementos de cada *doen* se ajudarem na reconstrução da Casa de cada um.

A autoridade interior: cargos

As Casas são determinantes no sistema de poder, pois os cargos político-sociais são por estas assumidos. A comunidade de Tapo é, no sistema político timorense, um *suco*. Como tal possui um chefe de *suco*, que foi eleito nas votações para chefes de suco que decorreram em 2004. O suco tem duas povoações e os respectivos chefes de povoação: *tas* e *Wepo'*. Conforme a lei vigente (Decreto-lei nº 5/ 2004) há um conselho de suco (art. 5) que coadjuva o chefe de *suco*, composto pelos chefes de povoação, duas representantes das mulheres, dois representantes dos jovens (um de cada sexo) e um representante dos anciãos. Por ancião, a lei define, no art. 5, parágrafo 2, alínea b.: “(...) quem no dia das eleições tiver idade superior a 50 anos ou

aquele que é reconhecido na comunidade como *lian nain*. A presença de um representante dos *lian nain* é reforçada no art. 7, pela alusão à possibilidade de serem convidados a participar nas reuniões do conselho um ou mais membros do “Conselho de Katuas¹⁰⁸”.

A alusão aos *lian nain* e conselho de *katuas* remete para a questão da estrutura tradicional de poder que desempenha um importante papel ao nível comunitário, conforme referido por Ospina e Hohe (2001, 38-39). As próprias autoridades se socorrem, para a sua eleição, da legitimidade que lhes é consagrada pelas estruturas locais de hierarquia, aspecto que Hohe (2002) considera como uma potencial subversão do processo democrático no confronto entre os paradigmas locais e nacionais.

No seu estudo sobre estruturas tradicionais de autoridade, Ospina e Hohe (2001, 38 e 39) apresentam uma caracterização da estrutura de Tapo, que se reproduz, de seguida. A proposta apresenta divergências assinaláveis, relativamente aos dados recolhidos. Em primeiro lugar, verifica-se a distinção entre *dato tasmil / engoni'il* e *matas*, os primeiros ocupando a posição de “conselho / chefe de vila ou de aldeia” *versus* os *matas* responsáveis pelo poder executivo.

Os elementos recolhidos não se conformam com a exposição das autoras. Subsiste uma confusão relativamente às tarefas que lhes são atribuídas, em particular no caso dos *matas*, que surgem classificados como “contactos externos”, enquanto que os *dato ebi* se associam ao interior.

¹⁰⁸ *katuas* é o termo Tétum que significa “idoso”, mas também “chefe” ou “responsável”, equivalente ao Bunak *matas*.

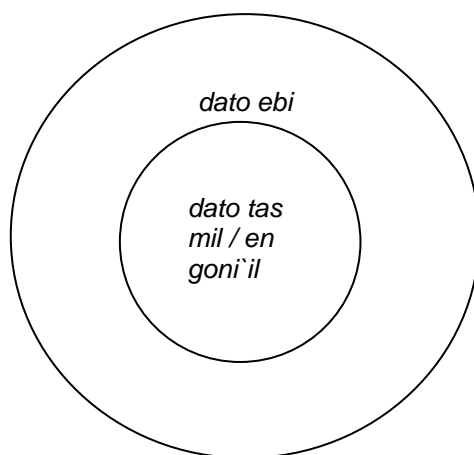
Tabela 9 – Organização política de Tapo, segundo Ospina e Hohe, 2001.

Title	Position	Sphere of authority	Tasks	Classification
dato tasmil/ engoni'il	council / village or hamlet chief	government	<ul style="list-style-type: none"> • conflict solution • responsible for contacts with other sacred houses or the government 	outside contacts
matas	executive power			
dato ebi himagomon	head of sacred house	ritual authority	<ul style="list-style-type: none"> • speaks • gives orders to the members of the sacred house • attends all ritual activities • appoints the dato tasmil 	inside the sacred house

Political – ritual division within sacred houses in Tapo (Bunaq)

Existem múltiplos níveis de relações de poder que possuem um denominador comum, a distinção entre exterior e interior, expressa igualmente por conceitos como escuridão e claridade, designações que polarizam as relações de poder. O interior e a escuridão são próprios de Tapo, enquanto o exterior e a claridade são prerrogativas do Estado.

Figura 9 – Esferas de autoridade de *dato ebi* e *dato tas mil*.



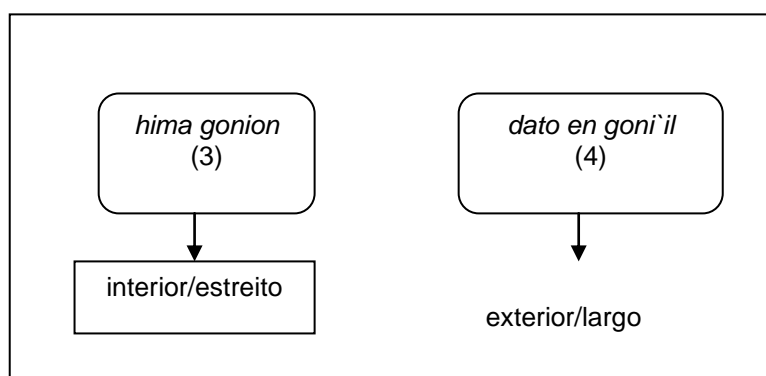
A perspectiva que aqui se adopta é eminentemente *emic*, considerando as classificações locais de poder e a forma como elas são percebidas, localmente. O principal processo de reconhecimento público das funções e cargos atribuídos é a distribuição de carne, aquando dos *rituais*.

O chefe de *suco* e os chefes de povoação são eleitos através de votação. São cognominados, na divisão ritual da comida no âmbito da realização dos eventos comunitários, como *dato ebi* – chefe estrangeiro. No entanto, pode-se definir entre ambos diferentes tarefas: o chefe de *suco* dirige a sua acção para a relação com o exterior, enquanto o chefe de povoação articula esta com a dimensão interior. No entanto, o desempenho de “*cargus*”¹⁰⁹ político-rituais está relacionado com o lugar e o papel da Casa de origem e com a divisão ritual da carne, como surge expresso nos seguintes dísticos, com parte da população associada à arvore e os detentores de cargos a partes de animais:

mila eto no' en otel te' o povo é a semente a gente é o ramo
en ikun dele en gug zal a gente que leva a cauda a gente que leva a língua

A estrutura tradicional de poder é repartida entre duas estruturas: os *dato¹ en² goni'il³* – as *quatro³ pessoas² nobres¹*, e os *hima¹ gonion²* – os *três² esteios¹*. Entre ambas coexiste uma oposição relativamente às esferas de exercício da autoridade. No entanto, prevalece conjuntamente, uma continuidade que engloba ambos os campos, numa única e total esfera de poder, onde a complementaridade é essencial.

Figura 10 – Campo de intervenção dos *hima gonion* e dos *dato en goni' il*.



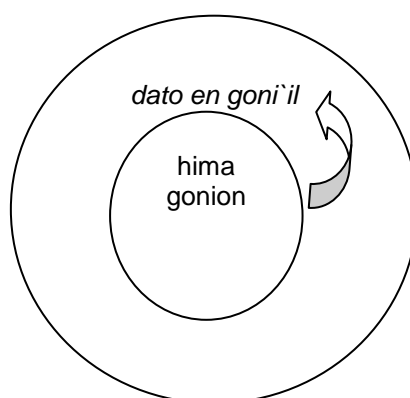
Os *dato en goni'il* são os chefes *nola'* – “largo, exterior”. Pertencem às Casas Mone Hitu Deu Dato, Namau Deu Atag, Opa e Dato Pou. Os *hima gonion* são os chefes *til* – “estreito, interior” e provêm das Casas Mone Hitu Deu Dato, Namau Deu Atag e Opa. O poder dos primeiros versa sobre as relações do *tas* com o seu território e as suas extensões nominais (Tapo Memo e a Fronteira) enquanto o poder dos segundos se

¹⁰⁹ Expressão empregue localmente.

estende, prioritariamente, aos *doen* e, por extensão, às Casas sagradas. Os *bei* são, também, descritos como os *lale gomo* – o *lale* é um instrumento, feito de cana, para medir o número de fiadas necessárias para cobrir um tecto; os *bei* são, assim, os detentores das medidas.

Ambos os poderes são considerados como complementares e essenciais, possuindo diferentes esferas de acção e de sujeição. Assim, um *bei* deve obediência ao *matas* da sua Casa, no interior da mesma e nas matérias com ela relacionadas. Um *matas* não pode insurgir-se contra um *bei* em assuntos relacionados com o *tas*, mesmo que envolvam a sua Casa – a não ser que seja convocado para tal. Este exemplo ilustra de forma interessante a aplicação dos conceitos de precedência e hierarquia. Na arena pública, os *bei* são hierarquicamente superiores aos *matas*. No entanto, considera-se que os *matas* precedem os *bei*, e que, no interior da Casa, são seus superiores.

Figura 11 – Precedência e complementaridade entre *dato en goni' il* e *hima gonion*.



Os detentores dos cargos definidos são, em princípio, objecto de respeito e de temor, sendo determinante a sua capacidade de actuação e o domínio das palavras e acções *rituais* para poder impor as sanções¹¹⁰. As suas acções não estão isentas de recriminações, ainda que sejam feitas de forma velada. Os cargos são transmitidos pelas Casas, mas a escolha destes depende de uma selecção que envolve as várias Casas aliadas e os *hima gonion*. O período subsequente à morte de um detentor de

¹¹⁰ Nas relações de poder e autoridade há quem escape à potencial fúria de um *matas*: as crianças. Pode presenciar situações em que alguns *matas*, temidos pela sua autoridade, pelos adultos, foram sujeitos a brincadeiras e epítetos jocosos por crianças pequenas, que não receberam mais do que uma reprimenda. Evidentemente, a personalidade dos *matas* em causa também é importante e, por isso, a licenciosidade revelada pelas crianças, antes da puberdade, não se tolera aos adultos.

um destes cargos é um momento muito sério, sobretudo no caso dos *bei*, período em que se acredita que a comunidade fica fragilizada.

Os cargos são assumidos para toda a vida. São, por isso, tomadas medidas que assegurem a escolha correcta da pessoa a eleger. Os detentores actuais de cargos foram, na sua maioria, eleitos durante os anos oitenta, embora haja alguns, poucos, que detêm essa função desde os anos setenta.

Em 2004 faleceu o *bei* Dato Pou, o *Aisante*. Até ser visto pelos restantes *bei* e *hima gonion* não se diz que o *bei* faleceu, mas sim que está a dormir (dormir diz-se *ese' gol* – pequena morte). A sua substituição implicou uma complicada negociação, pois o jovem que esteve, inicialmente, indigitado para o cargo, estudante na escola agrícola em Maliana, terá fugido para Liquiça, para evitar ser eleito para esse cargo.

Durante a estadia prolongada no terreno faleceu o *matas* da Casa Luhan Deu Gol. Dado o reduzido número de membros disponíveis, a escolha foi complicada, e acabou por reverter para um membro desta Casa que habita em Memo. Após as cerimónias fúnebres foram convocados os vários membros masculinos da Casa para uma reunião que decorreu na Casa sagrada no *tas*. Trata-se do *tula matas* – pôr o *matas*. A decisão já tinha sido deliberada entre as Casas aliadas e os *hima gonion*. Fechados na Casa, perante uma assembleia reunida composta por todos os *matas* e *bei*, assim como por detentores de outros cargos, a imposição do cargo faz-se quando um dos *matas*, para isso designado, circula entre os potenciais eleitos e coloca o lenço do *matas* falecido e o seu saco na cabeça e regaço do escolhido. A alegria geral que se seguiu contrastava com a tristeza e as lágrimas do eleito. Como me confidenciou posteriormente, era um “peso” muito grande que passava a assumir.

Procede-se, de seguida, à distribuição de bétel e areca, o *molo dato pu dato bul belis gie*. A Casa do novo *matas* sacrifica uma vaca junto ao *tel po'*, e a carne é dividida por todas as Casas de Tapo. A sua carne simboliza aquela que o *matas* irá receber ao longo da sua vida no desempenho da sua função. Entretanto, procede-se à tomada de posse formal, efectuada pelo *matas* Paulo Mota, o decano dos *hima gonion*¹¹¹ Esta

¹¹¹ O *matas* da Casa Mone Hitu, um jovem, vive em Díli, onde trabalha, só se deslocando a Tapo em certas alturas, como aquando do ritual *Il po' ho*.

“bênção” constitui, simultaneamente, um reconhecimento formal e uma protecção do novo *matas*.



Foto 15 – *Tula matas*: *leru* na cozinha da Casa, gerido pelas mulheres. 2005.



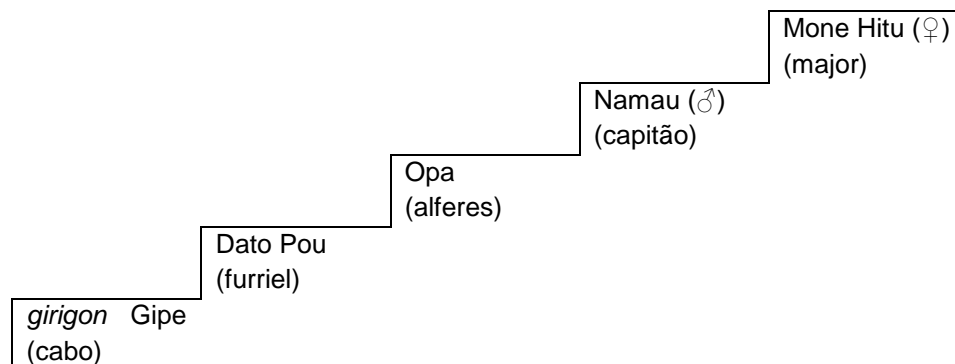
Foto 16 – *Tula matas*, efectuado pelo *matas* Paulo Mota. 2005.

O novo *matas* eleito, recebe, ainda, a primeira divisão de bétel e areca, na qualidade de responsável da Casa. Esta divisão é igualmente feita aos presentes, e às componentes sagradas da Casa. À noite, efectua-se a repartição dos bens do falecido *matas* entre os *deu gomo*, os membros da Casa, e os *alba'a*, os tomadores de mulheres.

A representação da autoridade é simultaneamente feita de uma forma hierárquica e complementar, considerando a noção de precedência. No caso dos *bei*, detentores do poder exterior, são descritos, hierarquicamente, como uma “escada” e a posição de cada um, nesta escada ascendente, é retratada pela utilização de postos militares.

A complementaridade é visível na relação entre o *bei* Mone Hitu, classificado como *bei pana*, chefe feminino, e o *bei* Namau, o *bei mone*, chefe masculino. A escada é uma metáfora que envolve uma imagem de afastamento e proximidade, de acesso e de exclusão. Neste sentido, a autoridade pode ser discutida em termos de precedência. Na realidade, embora as Casas mais importantes sejam as que se encontram nos degraus superiores, as Casas que ocupam os degraus inferiores, ou os primeiros, são determinantes para que qualquer assunto possa ser levado superiormente.

Figura 12: “Escada” hierárquica entre os *bei*.



Esta questão pode ser observada pelo papel do *girigon* e do *Aisante*, o primeiro dos *bei* na escada. A inclusão do *girigon* é uma concessão feita a um dos intervenientes que me descreveu esta estrutura, porque, para outros ele não é parte da escada. No entanto, o seu estatuto de *dato zobel* – nobre “vazio” / “jovem” – é reconhecido. Esta visão militarizada, herdada das antigas tributações militares de 2ª linha e indonésias, diferencia os estatutos de cada um, mas pouco diz sobre a sua relativa e real importância.

A relevância de cada um é defendida por cada interveniente, em particular os que estão no topo e na base, simultaneamente pontos de entrada e saída, de contacto e de passagem. Na base da escada encontra-se o *girigon* (*giri* + *gon*: pernas e braços), mencionado na linguagem ritual como o *opi¹ gir² op³ gon⁴* - as pernas² da montanha¹ os braços⁴ da serra³. É ele quem tem de efectuar os contactos e que “caminha” entre as partes. Mas o *girigon* é também aquele por cuja Casa têm que entrar para falar com um dos *bei*. Assim, a sua importância é extrema, pois, se ele não der andamento ao assunto, o processo pode ficar parado, mesmo que o *bei* dele tenha conhecimento. Esta relação institucional e protocolar funciona como uma prerrogativa de autoridade para ambos os titulares de cargos na relação: “*tilun la rona matan la hare*” – do Tétum, “os ouvidos não ouviram, os olhos não vêem”.

Os *dato en goni'il* são descritos como os senhores dos *tupi* e dos *zulo'*. Esta fórmula pode ser interpretada de duas maneiras. Por um lado, os *tupi* e *zulo'* são os *en* ou *mila*, o povo e as pessoas do *tas*. O *tupi*, o mocho e o *zulo'*, espécie de civeta, são, igualmente, animais nocturnos considerados nocivos, o que se adequa ao facto de

Tapo se considerar como a parte “escura”, “oculta”. Esta interpretação traduz-se numa alegoria dos habitantes – senhores da noite (tradição de guerra / roubo). Por outro lado, estes animais, e em particular o *tupi* são associados aos espíritos maléficos, o que poderá indiciar o facto de ser atribuída aos *bei* a capacidade de os dominar.

tupi gomo zulo' gomo	os senhores do tupi os senhores do zulo'
Mone Hitu Namau	Mone Hitu Namau
bai na tupi gomo zulo'gomo	eles são os senhores do tupi os senhores do zulo'
bai na tupi rain zulo' gin	eles agarram o tupi prendem o zulo'
bai na goli tupi bai zulo'gene	onde moram os tupi, onde habitam os zulo'
tupi gie ati ni' zulo hono ni' o	já não há tupi já não há zulo'
lete' pisi tazu biel	a escada está limpa a porta está repleta

O *bei Dato Pou*, também denominado Aisante, é identificado, na linguagem ritual, como *mila*¹ *gie*² *eme*³ *en*⁴ *gie*² *ama*⁵ – a mãe³ do² povo¹, o pai da² gente⁴ – ou, o que *ukun povo nian* – Tétum, “governa o povo”. Na percepção de Tapo Memo ele é também apelidado de *en hot gol* – “pessoa filha do sol”. O *aisante* possui um estatuto próprio, pelo facto de habitar em Wepo e não em Tapo.

<i>nei mila gie ema nei</i>	o nosso povo, a nossa plebe
<i>ake gonion lokal gonion</i>	as três entradas os três acessos
<i>ake giri besi lokal gon tumel</i>	as pernas de ferro da entrada os braços de ouro dos acessos
<i>sae o taru halu o topa</i>	de nascente a poente
<i>mila gie eme en gie ama</i>	a mãe do povo, o pai das gentes
<i>zemaal o mout gie (Bobonaro)</i>	de nascente (Bobonaro)
<i>halu o topa (aisante)</i> ¹¹²	de poente (aisante)

O *bei Opa* é o *ukon gomo*, a pessoa com o direito para dirimir conflitos relacionados com a vegetação e frutos. O seu ajudante é o *mak leat* – “o que caminha e vê”, o que deve guardar e ter em atenção a gestação dos frutos das árvores e assegurar que ninguém procede à sua apanha antes de tal ser determinado.

O *bei Mone Hitu* e o *bei Namau* são descritos como um casal: o primeiro representa a mulher e o segundo o homem. Esta classificação atribui, como espaço de acção conceptual, o interior ao primeiro e o exterior ao segundo. O *bei Mone Hitu* é o *tol gomo hurug gie tol* – o “senhor do fresco”, o que determina tudo na aldeia, mas que

¹¹² Bei José Tilman, 9.03.2006.

não anda, preside O *bei* Namau é o *tinu gie tol* – o “senhor do quente”¹¹³, da guerra, também nomeado por o *pan lima* – brigadeiro.

O *bei* Mone Hitu encontra-se num ponto de chegada e, simultaneamente, num ponto de partida, sobretudo, situa-se na passagem se estendermos a análise da estrutura ao seu todo: a articulação entre o poder *nola'* e o poder *til*. A passagem de um para outro é especialmente perceptível em contexto ritual, como aquando do caminho do “vinho”, que deve ir do exterior para o interior. Como foi anteriormente mencionado, a complementaridade dos dois é um dos pontos essenciais, existindo, entre eles, uma hierarquia:

Tabela 10 – Casas com os cargos políticos principais.

<i>dato</i> ¹¹⁴ <i>en goni'il (adat liur – lola')</i>	<i>hima gonion (deu mil - til)</i>
Mone Hitu Deu Dato <i>tol gomo urug gie tol</i> (hurug gomo)	Mone Hitu
Namau <i>Tino gie tol</i> (pau lima/brigadeiro)	Namau
Opa (deu mil gie) <i>ukon gomo</i>	Opa
Dato Pou (<i>Aisante</i>) (sargento)	
<i>girigon (tulun Aisante)</i>	

A relação entre os quatro *bei* pode, inclusive, ser interpretada como uma Casa. No seu interior encontram-se as duas Casas primordiais Mone Hitu e Namau, assessoradas pela Casa Opa para os assuntos interiores (a casa Opa é também denominada *deu mil gie*) e a Casa Dato Pou como a que lida com o exterior, serviço para o qual se encontra vocacionado o *Aisante*.

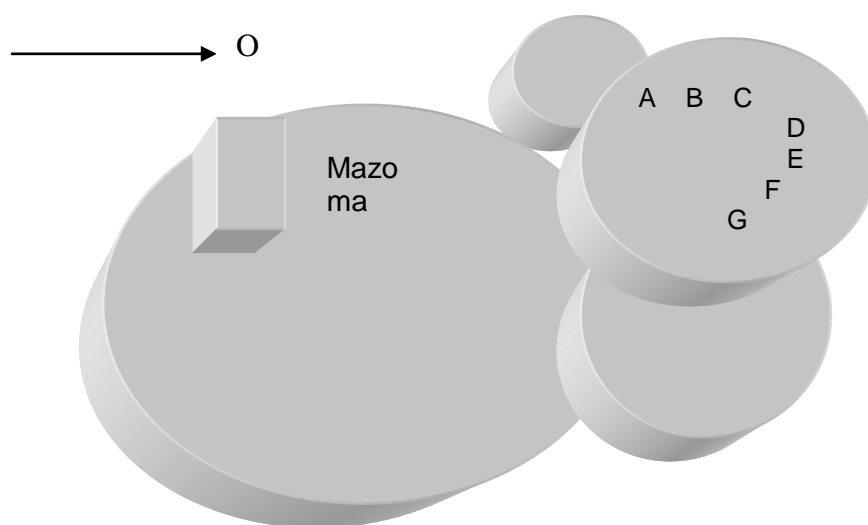
¹¹³ A tradução deste título é complexa. O vocábulo *tol*, segundo Berthe (1965), significa agitado, barulho (ou som), e partido. Na associação referida, e de acordo com as indicações obtidas localmente, pode-se apontar como razoável a noção de controlo das manifestações próprias dos estado frio e quente, pelo que se optou por apresentar a tradução efectuada.

¹¹⁴ Como adiante veremos, também é frequente, sobretudo em contexto ritual, tratar estas personalidades por *Datoi*. Trata-se de um termo honorífico que se usa mais raramente, como sinónimo. O *Datoi* é a montanha sagrada que está junto a *Tapo* e que tem um significado mitológico muito profundo para os seus habitantes, relembrando um dos seus antepassados fundadores.

Pode-se visionar um exemplo desta relação na forma de posicionamento ritual numa das estruturas materiais de poder existentes no *tas mil*: o topo do *opi op* foi descrito como o *domon ha nai* (um local mencionado nas narrativas mitológicas como o local onde os humanos se encontravam com o Pai Sol e a mãe Lua). Ali, há uma ordem de posicionamento dos *bei* e dos *hima gonion*, que me foi descrita pelo *matas* Paulo Mota e que vi posteriormente reproduzida, em contexto ritual, sobretudo, como referido, aquando do caminho do vinho.

No caso dos *matas*, o caminho ascendente vai da Casa Opa para a Casa Namau e por fim em direcção à Casa Mone Hitu. O “caminho” descendente é percorrido no sentido oposto. Embora seja pouco comum, há igualmente a percepção de estarmos perante um casal, no caso dos dois elementos *hima gonion* das Casas Mone Hitu e Namau.

Figura 13 – Representação esquemática do *opi op*.



A – *matas* Mone Hitu; B – *matas* Namau; C – *matas* Opa; D – *bei* Mone Hitu; E – *bei* Namau; F – *bei* Opa e G – *bei* Dato Pou (Aisante). O caminho inicia-se no *girigon* que contacta com o Aisante, que o transmite sucessivamente até aos *matas* (G--» F--» E--» D--» C--» B--» A).

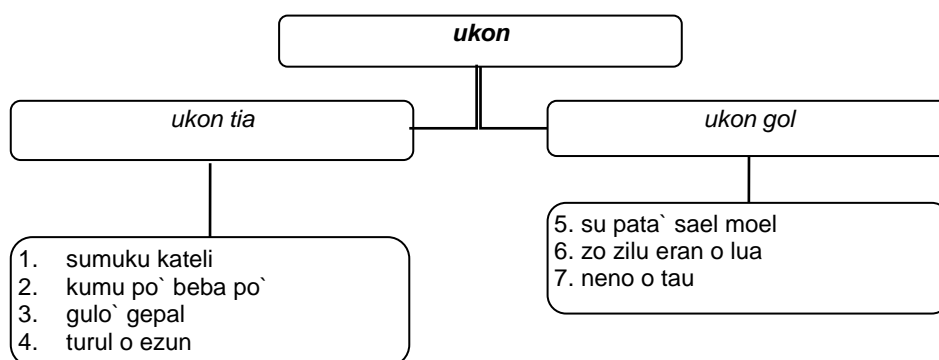
Os *bei* possuem como elementos comuns do seu estatuto um cavalo (à excepção do *aizante*, que tem dois), um *mot* e os *sen oe'* - os símbolos de poder. Eles não podem viver dentro do *tas mil*. Embora sejam considerados “nobres” o *bei* continua a trabalhar no campo. Os seus cargos são para a vida. Em ambos os casos não podem ser

substituídos nas suas funções sem que antes as tenham delegado, caso contrário *kona moras todan* – a doença chega forte.

No plano temporal, os *matas* precederam os *bei*. Esta afirmação marca uma precedência dos *matas* sobre a constituição dos *dato en goni'il*, considerados como tendo surgido posteriormente, facto que obrigou à reorganização das Casas. Há uma preocupação em manter as tarefas consideradas quentes à parte das tarefas consideradas frias: *matas sira boot liu bei sira tamba husi uma laran mak sira ba liur* – “os *matas* são mais importantes que os *bei* porque estes vão de dentro de casa para fora”. O interior é assim associado com passado / antigo. Os *hima gonion*, os três *matas* responsáveis pelos *doen*, são designados *ue gol* – “pequenas abelhas”, que fazem o seu ninho no interior das rochas ou das árvores.

Aos *matas* compete tomar as decisões sobre os *ukon* em primeira instância, após o que têm de ser sancionadas pelos *bei*. São estes que devem “falar” no *mot*, local público por excelência. Há dois *ukon* (defesa, interdito, governar, exercer o poder), o *ukon tia* e o *ukon gol* (o grande e o pequeno).

Figura 14 – Divisão do *ukon*¹¹⁵.



Os *matas* de cada uma das dezoito Casas sagradas são eleitos membros da aliança *kau'- ka'a* e *deu gomo*, eleição que deve ser sancionada pelos *hima gonion*, que devem ser consultados e aprovar a decisão. Tal acto está sujeito a processos divinatórios, de forma a obter-se a anuência dos antepassados.

¹¹⁵ 1. Questões com jovens mulheres; 2. questões do interior da Casa; 3. questões com animais; questões com sândalo e cera; 5: questões com mulheres; 6. questões com plantas; 7. questões com bens.

A relação entre os *hima gonion* e os *bei* pode ser apreciada aquando da resolução de conflitos. Embora em primeira instância passe pela decisão dos respectivos *matas* um problema público terá de ser objecto de apreciação dos *hima gonion*. Porém, a resolução pública é feita no *mot* do *bei* responsável pela matéria, local onde os *bei* deverão proceder à oratura ao sacrifício dos animais e à respectiva comensalidade.

3.3.2 O exercício do poder na esfera pública: normas e rituais

O desempenho do poder pelos titulares dos *til* e *nola'* é, na maioria dos casos, completamente independente entre si. Por norma, o exercício do poder pelo *matas* desenrola-se no âmbito restrito da sua Casa, ou das Casas com quem a sua possui relações privilegiadas e onde, por obrigação ou convite, pode emitir a sua opinião sobre a resolução de determinados problemas ou desempenhar, se habilitado, os rituais do ciclo de vida dos seus membros, ou da própria Casa.

Por norma, cada *matas* resolve, no plano judicial as disputas entre os membros da sua Casa, podendo recorrer para o efeito a advertências com um carácter preventivo ou punitivo: *dige*. As primeiras ocorrem sobretudo no decurso das actividades anuais ligadas à recolha do milho (altura em que as várias famílias de uma Casa se ajudam mutuamente). A forma punitiva ocorre sobretudo quando decorrem rituais individuais ou da Casa e pode implicar a punição física dos visados, sobretudo os mais jovens. Se as disputas forem entre diferentes Casas a situação será resolvida envolvendo ambos os *matas*. Esta situação é, em princípio, mais fácil de resolver se as Casas tiverem entre si uma relação *kau'- ka`a* ou *malu ai* – relação de parentesco ou aliança.

Mas, se a contenda não se resolver entre as partes, o assunto pode ser resolvido com o concurso dos *giral hurug* – olhos frescos – um conjunto de três *matas* que são eleitos entre os pares para constituírem um tribunal, para o *tas* e para o *iti* – o exterior do *tas*. Esta função é a única para a qual a Casa não é determinante na escolha, pois os *matas* são escolhidos com base nas suas capacidades pessoais. Todavia, se não for possível resolver a contenda, os *bei* são chamados a intervir, uma vez que a altercação entra no domínio da esfera pública.

Entre os *matas*, os *hima gonion* responsáveis pelos três *doen* desempenham no plano normativo um papel mais relevante, resultante do seu estatuto. Os *hima gonion* articulam a sua função com os *bei* e colaboram com estes, na execução dos rituais dos *doen* (como se verificou na cerimónia Asuain Kias, realizada em 2004).

Por sua vez, os *bei* desempenham um poder que apresenta, no plano normativo, uma esfera lata, mas que, no plano prático, se esbate cada vez mais com o crescente papel das autoridades, como por exemplo a resolução de determinados problemas, como roubo de gado entre sucos vizinhos¹¹⁶. O poder temporal dos *bei* também é considerado menor, quando comparado com tempos idos. Por várias vezes, foi referido o papel do Aisante no controlo de escaramuças fronteiriças, na zona de Memo, e na regulamentação da produção de determinadas árvores de fruto, como o coqueiro, na zona de Memo.

Entre o ano de 2005 e 2006 pude assistir a várias acções que demonstram o exercício do poder, por parte dos *bei*, e delas é dada recensão de forma sucinta. Uma das principais, por estes desenvolvidas é o *ukon lae* (em Tétum, *tara bandu* a imposição das proibições de apanha de frutos). Outro exemplo, sem calendarização, foi um rito para impedir a erosão do solo adjacente ao *tas: mug gial* – terra fugir¹¹⁷, no qual intervieram dois *bei*, coadjuvados por alguns ajudantes.

Outra cerimónia ocorreu na sequência de um acto de difamação que não foi possível resolver entre os *matas* (acrescendo o facto de uma das intervenientes ser filha de um dos *bei*). Duas jovens acusaram uma terceira de já não ser virgem e de ter relações com um homem. Desafiadas a provarem as suas alegações, elas não o conseguiram fazer. Foi assim, necessário, repor a honra da jovem ofendida ou, na linguagem esotérica, repor o buraco que tinha sido aberto indevidamente, na árvore. A cerimónia de pagamento de multa: *solu tues*, enquadra-se no âmbito das *sumuku kateli* e

¹¹⁶ Em 2004 decorreu em Oeleu um ritual relacionado com o ressarcimento de roubo de gado. Estiveram presentes os responsáveis político-rituais dos sucos envolvidos, Ai Asa e Bobonaro. Esta cerimónia decorreu num dos *mot* de Oeleu (Oeleu tem a particularidade de ter dois *mot*, aspecto já referido por Friedberg (1972)). Também foram convidados o chefe do subdistrito e o chefe da polícia, ambos discursaram, chamando a atenção para o papel do Estado. No final da cerimónia, quando os visados e famílias pensavam que tudo estava resolvido, a polícia levou os intervenientes directos (ladrão e queixoso) para identificação, o que provocou grande celeuma, pois o assunto estava tratado.

¹¹⁷ A erosão e os escorregamentos de terras são dos fenómenos mais preocupantes em Timor-Leste (Gertril, 2002).

efectuou-se para que a situação “quente” pudesse “arrefecer”. Nesta cerimónia participaram todos os *bei*, excepto o *bei* Namau, por razões de saúde.



Foto 17 – Solu tues – sumuku kateli, deliberação. 2005.



Foto 18 – Solu tues – sumuku kateli: solu do girigon e bei Aisante. 2005.

A recitação-prédica (*solu*) foi efectuada pelo Girigon, o Bei Opa e o Bei Dato Pou (Aisante), tendo ainda participado o *matas* Opa (dos Hima gonion). O Bei Mone Hitu, *bei pana* – feminino, não proferiu palavras. Com mais de 300 linhas de elocução, apresenta-se somente a introdução feita pelo *Girigon*.

1. *oh hot o hul*
2. *oh pan o mug na gaga*
3. *oh meterei lolo uen da*
4. *oh meterei hot mil da*
5. *oh nie ukon gomo*
6. *oh nie peg gomo*
7. *oh nie dari gomo*
8. *oh nie luba' gomo*
9. *oh gie saran tazu no*
10. *oh gie mot lete no*
11. *oh neto opi giri si*
12. *oh neto op gon si*
13. *oh gege hala na rasa*
14. *oh gege u na lobo*
15. *oh nie eme Mone Hitu Namau*
16. *oh nie ama Opa Dato Pou*
17. *oh gege dira na balas*
18. *oh gege duel na deran*
19. *oh dira sa balas pisi o*
20. *oh duel sa deran biel o*
21. *oh nie eme Mone Hitu Namau*
22. *oh nie ama Opa Dato Pou*
23. *oh solu onal 'on o*

oh sol e lua
 oh a boca do céu e terra
 oh hoje, neste local
 oh hoje, neste dia
 oh nosso senhor do ukon [lei]
 oh nosso senhor do peg [conta]
 oh nosso senhor do dari [governo]
 oh nosso senhor do luba' [guarda]
 oh agora no seu saran
 oh agora no seu mot
 oh eu sou as pernas do opi
 oh eu sou os braços do op
 oh vimos ajudar a limpar
 oh vimos ajudar a cortar a erva
 oh nossa mãe Mone Hitu Namau
 oh nosso pai Opa Dato Pou
 oh dêem-nos a vossa bênção
 oh dêem-nos a vossa mão
 oh a força da bênção limpa
 oh a vossa mão apoia
 oh nossa mãe Mone Hitu Namau
 oh nosso pai Opa Dato Pou
 oh trataremos deste encontro

24. *oh lal man 'on o*
25. *oh emen uen gie ati ni'*
26. *oh unin uen gie hono ni'*
27. *oh hani ebe-ebe*
28. *oh hani tai-tai*
29. *oh solu onal man*
30. *oh lal man 'on o*
31. *oh hani ebe-ebe si*
32. *oh hani tai-tai si*
33. *oh solu tie na mug dasa uen o*
34. *oh lal o zap na mug ko'i uen o*
35. *oh solu gie o solu oa*
36. *oh lal gie o lal oa*

oh trataremos deste problema
oh para que não haja problemas
oh para que não haja questões
oh não deixar espalhar
oh não deixar crescer
oh este encontro que fazemos
oh este problema que nos trouxe
oh não se pode espalhar
oh não pode crescer
oh este encontro será limpo pelo galo
oh o problema será raspado pelo cão
oh o encontro começa
oh as palavras comecem

4. A Casa sagrada e a continuidade da vida

A origem do estudo do que foi designado “*Sociedades de Casas*” (Lévi-Strauss, 1984; Lamaison e Lévi-Strauss, 1987) remonta ao interesse pela casa como estrutura morfológica e unidade social presente nos estudos antropológicos de Morgan (1881) e Mauss (1904-1905). A importância da casa no Sudeste Asiático emerge do facto de ela revelar uma construção física e, simultaneamente, uma categoria cultural que comunica a presença de grupos sociais que perduram no tempo¹¹⁸. Como refere Fox:

The house, as a physical entity and as a cultural category, has the 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)

A continuidade é essencial numa sociedade que privilegia a noção de fluxo de vida como fundamental para a sua subsistência (Fox, 1980). A casa é um marcador temporal e geográfico da história. Berthe (1972) refere como entre os Bunak de Lamaknen, em Timor Ocidental, Indonésia, cada paragem do processo migratório dos antepassados (relatado no *bei gua*) se associa à edificação de uma casa, temporária ou permanente, de acordo com os laços que se estabelecem com os senhores da terra. Como descrevem Fox (1997) e McWilliam (2002), a genealogia, ou “topogeny” desta representação histórica é salvaguardada nas representações iconográficas de algumas casas através da literatura oral.

As casas são, como afirma Fox (1993, 4) “(...) a mnemonic cultural design for the remembrance of the past”, 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 declara que:

¹¹⁸ Atendendo a esta distinção e seguindo Friedberg (1972, 1986) o termo “casa” tem sido grafada com minúscula para representar a casa, enquanto estrutura física e arquitectónica; com maiúscula, para a entidade social, como linhagem.

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.¹¹⁹(2003, 17)

Segundo a autora, esta continuidade confere ao indivíduo um “tipo especial de imortalidade”. A presença dos antepassados revela-se, igualmente, em estruturas presentes na paisagem e desconhecidas por muitos, sobretudo por estranhos, articulando-se entre si, relacionando o *habitat* território, físico e espiritual, com os seus agregados humanos, as casas e o seu interior.

Esta continuidade, autêntica contiguidade espacial e temporal da casa com o seu território e os seres humanos é revista, em particular, através da actividade ritual e constitui um eixo central. A casa é uma estrutura ritual ordenada e possui, no seu interior, o que Fox (1993) denomina “ritual attractor” – partes da estrutura que desempenham um papel ritual e que designarei de pólos atractivos *rituais*.

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 desempenha um papel fulcral, pois, como refere van Wouden “ (...) a preservação e a continuidade do todo é assegurado pela interacção dos poderes cósmicos e humanos no ritual” ([1935]1968, 2).

Através do ritual, a Casa, entidade física e social é recriada e são renovados os laços que ligam os antepassados e seus descendentes: o passado, o presente e o futuro, pelo que “Não é exagero afirmar que a organização social nesta sociedade é uma organização ritual” (Traube, 1986, 13). Para Lewis, esta organização funciona tanto no domínio religioso como no político e ainda 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. (89) 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, 91)

¹¹⁹ No entanto, a memória destes percursos não é consensual e pode ser fonte de tensão e conflito interpessoal. Aquando da construção de uma Casa sagrada em Oeleu, pude presenciar isso mesmo (foi - me solicitado que desligasse a câmara de filmar).

As práticas *rituais* constituem o fundamento da identidade material e imaterial e a condição cultural para se reconhecerem como humanos e membros da sociedade. O facto é relatado por Barraud e Friedberg (1996), no artigo comparativo 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. (395-396)

A dimensão ritual, muitas vezes conotada na modernidade estatal, como se apenas se tratasse de tradição e de folclore, está na base económica, religiosa e política de organizações sociais complexas que persistem em comunidades timorenses, mas que são, por vezes, esquecidas ou ignoradas no dia-a-dia, pelos poderes políticos e religiosos (Sousa, 2009).

4.1 A Casa Bunak: entidade e estrutura física e social

A casa Bunak é, simultaneamente, um símbolo e um índice social. Numa perspectiva sociológica, a Casa é a unidade de base da sociedade e é o sustentáculo ideológico da comunidade. Considerando todas as vicissitudes ocorridas em Timor-Leste (McWilliam, 2005) e, em particular, na comunidade em estudo¹²⁰, a persistência da Casa como entidade social e estrutura física é um referencial das redes sociais (apesar de cisões ocorridas) e um símbolo identitário do que se deseja ser e se pretende manter: relações significativas com os vivos e com os antepassados.

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). Numa perspectiva sociológica, Friedberg (1978) comenta que, na sociedade Bunak a casa (*deu*) é a unidade de base da sociedade.

¹²⁰ Em algumas comunidades, como a vizinha Marobo, estudada por Clamagirand (1982), o núcleo central das casas sagradas não foi destruído, durante a guerra.

As casas de linhagem estão agrupadas em aldeias (*tas*) e cada aldeia possui o seu próprio território. São uma realidade territorial e política, como salienta Friedberg (1978, 15), na citação referida anteriormente – facto que se aplica particularmente à aldeia em estudo e à reivindicação dos seus habitantes de que eram independentes de qualquer poder, até há pouco tempo. No centro da aldeia existe o local de dança – *mot* – e um altar colectivo chamado *bosok o op* “altar montanha”, 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 a masculina.

Nem todas as casas de linhagem possuem o mesmo estatuto, havendo casas nobres e casas comuns. Entre as casas nobres existe uma diferenciação entre a casa do chefe feminino, que tem um estatuto superior e se ocupa do interior e a casa do chefe masculino 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 dos membros da sua Casa.

Em Tapo, a organização social assemelha-se à que a supracitada autora descreve no caso dos Bunak de Lamaknen. Mas, há diferenças a assinalar, que impossibilitam uma transcrição directa de um espaço territorial ou mesmo de um *tas* para outro. Este facto prende-se com a história de cada *tas* (a forma como se formou), nomeadamente com facto de como cada Casa entrou em contacto com as outras e se estabeleceram os laços de união entre ambas.

Uma dissemelhança substancial no plano identitário em relação aos Bunak de Lamaknen prende-se com a concepção de origem. Segundo Friedberg (1986) estes reconhecem, claramente, que são povos migrantes, que se estabeleceram ali após expulsarem os temidos *melus*¹²¹ – considerados, por alguns, como os primeiros povos de Timor tendo sido encarados como espíritos que povoam ainda os seus antigos

¹²¹ Em Tapo, os *melus* são vistos como habitando as florestas. Aquando da construção das Casas sagradas tradicionais há uma cerimónia que lhes é dedicada e que pretende salvaguardar todos os que entraram na floresta para obter a madeira (conforme pude assistir em Oeleu). *Melus* é também o nome de uma pequena aranha preta, que é associada aos antepassados. A sua presença, no interior das casas, é considerada um mau agouro.

territórios. Esta percepção está também presente entre os Quemak de Marobo, estudados por Clamagirand (1982). No entanto, como foi indicado no capítulo anterior, em Tapo subsiste uma ideologia que institui que todas as suas linhagens são originárias daquele mesmo lugar.

4.1.1 A Casa: *otel bul uen, gie sanak bais* – um só tronco dá origem a muitos ramos

Uma forma de explicar a profusão de Casas é a sua figuração botânica: *otel bul uen gie sanak bais* – “um só tronco dá origem a muitos ramos. A imagética da centralidade do tronco, o antepassado comum, é validada pela profusão de ramos, que são uma imagem de fertilidade e de vitalidade. As Casas que têm pouco ramos são vistas como possuindo menos *forsa* – “força”. As pessoas são a riqueza de uma Casa: *Riku? En na soi, mak vale* – “Riqueza? As pessoas são a riqueza, elas é que valem” (frase que une Bunak e Tétum).

Em Tapo existem dezoito Casas sagradas principais que são designadas por *deu¹ hima²* ou *deu¹ po³* – casa¹ coluna² ou casa¹ sagrada³. Hierarquicamente seguem-se, no interior da mesma Casa, as denominadas *gosil¹ gueg²* – respiração¹ suor² – as casas resultantes da cisão das primeiras casas principais que fundam sub-linhagens, também designadas, informalmente, em Tétum por *uma kik* – “pequenas casas”, ou *grupu ida* – um grupo. Estas casas assemelham-se aos *dil*, existentes em Lamaknen, e referidos por Friedberg (1989). No entanto, o vocábulo *dil* só foi mencionado como uma plataforma localizada no interior da Casa, no seu *deu mil*.

Enquanto as primeiras se localizam no *tas mil*, as últimas situam-se fora deste. O seu nome constitui uma metáfora alusiva ao facto de nelas serem recebidos os aliados quando chegam de fora e onde se discute, em primeiro lugar, os problemas (antes de serem levados à Casa sagrada, no interior do *tas mil*).

A organização hierárquica das Casas não corresponde a uma ordem prevalecente desde o princípio dos tempos. Pode afirmar-se que ela resulta da ordem estabelecida

num tempo concreto e substancial, no qual se fundou a relação hierárquica existente actualmente. Esta ordem resulta do esforço e *politik* dos avos – forma de explicar a astúcia e habilidade política dos antepassados, que moldaram a configuração actual da comunidade.

Como foi relatado, as dezoito Casas estão sedeadas no *tas mil*. A memória – história da criação do *tas* e da sua junção faz parte da tradição oral “fresca” – *hurug*. A história do *tas*, contada através desta versão, não enfatiza os conflitos armados que opuseram as Casas, nomeadamente as provenientes de Tas Golo’ (Mone Hitu, Namau e Dato Pou) com aquela que existiria no local: Opa. O que se enfatiza é a sagacidade e a astúcia, utilizadas para conciliar os 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 se liga, como foi analisado no capítulo precedente, a origem do Homem. Na tradição Bunak de Tapo, a origem do homem tem lugar algures, num local próximo, na montanha (local sagrado e secreto), onde viveram e proliferaram os primeiros antepassados. À casa está associado o primeiro campo que foi objecto de cultivo, 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 unidade formulados pela Casa surge como:

393. *tita oto kere tita deu uen* juntos no primeiro fogo juntos na primeira casa
394. *tita lete bul tita malas bul* juntos na base da escada na base dos degraus¹²²

A Casa é o principal elemento identitário e o pilar da rede de interacção 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 *sesa*⁵ *tu*⁶ *ho*⁷ *bolu*⁸ – uma² lareira¹ uma⁴ casa³ o osso⁵ contínuo⁶ o sangue⁷ em comum⁸ – ilumina a conexão biológica que liga os membros de uma mesma Casa.

Esta situação é determinante nas opções de vida, pois condiciona as preferências de relacionamento sexual e a possibilidade de casamento. Igualmente importante é o

¹²² Anexo 2: Magalia Opa 2003.

facto de a filiação condicionar o acesso a determinados cargos e funções sociopolíticas, uma vez que estes estão vinculados às Casas¹²³. As dezoito Casas sagradas de Tapo, que constituem grupos exogâmicos, são:

1. Mone Hitu Deu Dato
2. Namau Deu Atag (/Masak)
3. Luhan Deu Bono (/ Masak)
4. Opa
5. Agu Sul
6. Dato Pou Tato Metan
7. Lokal Giral
8. Agu Deu Esen
9. Gewen
10. Bosokolo
11. Mone Hitu Besi Gie
12. Gipe Au Koul (/Masak)
13. Dato Pou Deu Hilin
14. Holoa Deu Legul
15. Gipe Deu Gol (Murug Bul)
16. Namau Deu Gol
17. Luhan Deu Gol
18. Holoa Bosok Bul

A primeira explicação alusiva às Casas sagradas é que elas mantêm entre si uma relação de *kau'- ka'a*, isto é, uma relação hierárquica baseada na nomenclatura de parentesco na geração 0, antepondo *ka'a* (irmão mais velho) a *kau'* (irmão mais novo). Há dois princípios que resultam desta divisão. Em primeiro lugar, uma interdição de casamento entre elementos das Casas e, em segundo, um princípio de cooperação entre estas, tanto no plano económico como no ritual.

¹²³ No entanto, o saber oral e o domínio da prática ritual, pode ser uma dupla herança bilinear. O jovem neófito pode aprender com o seu pai e com e os irmãos do pai, ou com os seus tios maternos. Isto permite que, apesar de não poder assumir funções na Casa do seu pai, ele possa vir a assumir um papel nos assuntos patrilineares. Da mesma forma, o domínio de saberes pode ser determinante na opção que venha a ser tomada relativamente ao seu papel na Casa da mãe.

<i>Ka'a</i>	<i>Kau'</i>
Mone Hitu Deu Dato	Mone Hitu Besi Gie
Namau Deu Atag	Namau Deu Gol
Luhan Deu Bono	Luhan Deu Gol
Opa	Bosokolo
Dato Pou Deu Ilin	Dato Pou Tato Metan
Agu Deu Sul	Agu Deu Esen
Gipe Deu Au'Koul	Gipe Deu Gol
Holoa Deu Legul	Holoa Bosok Bul
Gewen	Lokal Giral

Uma análise do nome de cada Casa permite levantar como hipótese a existência de dois princípios de formação da relação: a cisão e a aliança. No primeiro caso temos as casas cujos sufixos se delimitam: *ka'a* = *masak* (grande) / *atag* (antigo) versus *kau'* = gol (jovem). Ainda neste campo serão consideradas as casas que apresentam uma dicotomia assente na distinção *legul* versus *bul*; *bul* significa “base”, “sustentáculo” e *legul* designa “comprido”. No caso da aliança, estarão as outras Casas.

Cisão		Aliança (união)	
Namau Deu Atag	Namau Deu Gol	Opa	Bosokolo
Luhan Deu Bono	Luhan Deu Gol	Gewen	Lokal Giral
Agu Deu Sul	Agu Deu Esen		
Gipe Deu Au' Koul	Gipe Deu Gol		
Holoa Deu Legul	Holoa Bosok Bul		

A análise dos *gosil gueg* permite visualizar a força relativa de cada casa na comunidade. Adoptando a exposição de Molnar (2000) sobre o mesmo fenómeno junto dos Hoga Sara, apresenta-se, de seguida, o esquema que reproduz a forma como são configuradas as relações de precedência dentro e entre as várias Casas e os respectivos *gosil gueg*.

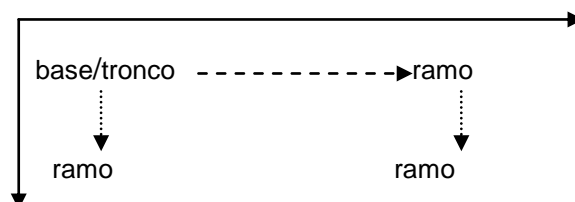
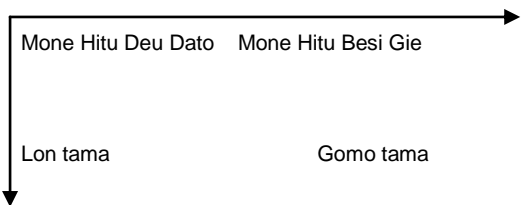
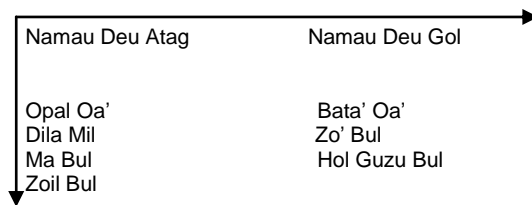


Figura 15: Casas sagradas *hima* e respectivos *gosil gueg*.

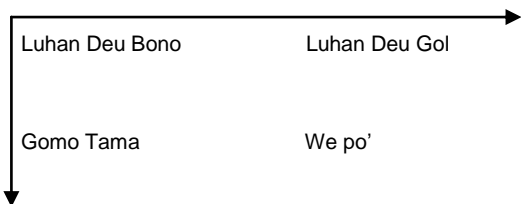
Mone Hitu



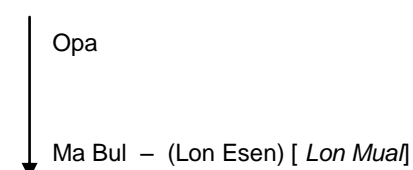
Namau



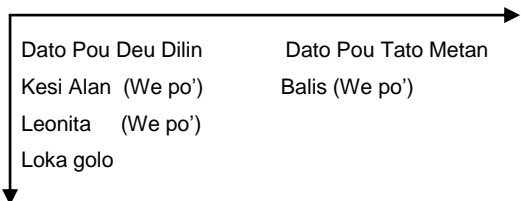
Luhan



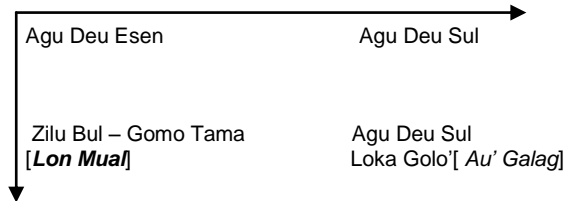
Opa



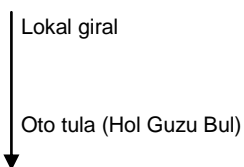
Dato Pou



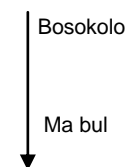
Agu



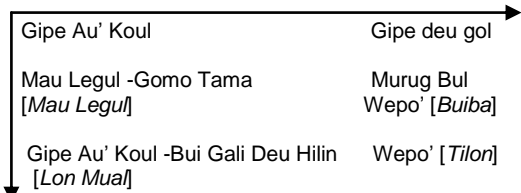
Lokal Giral



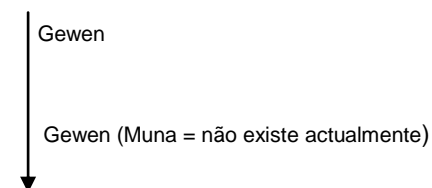
Bosokolo



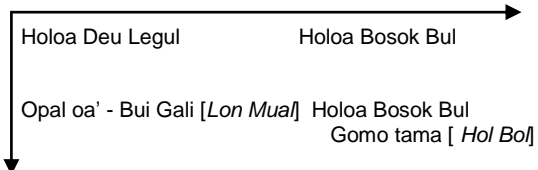
Gipe



Gewen



Holoa

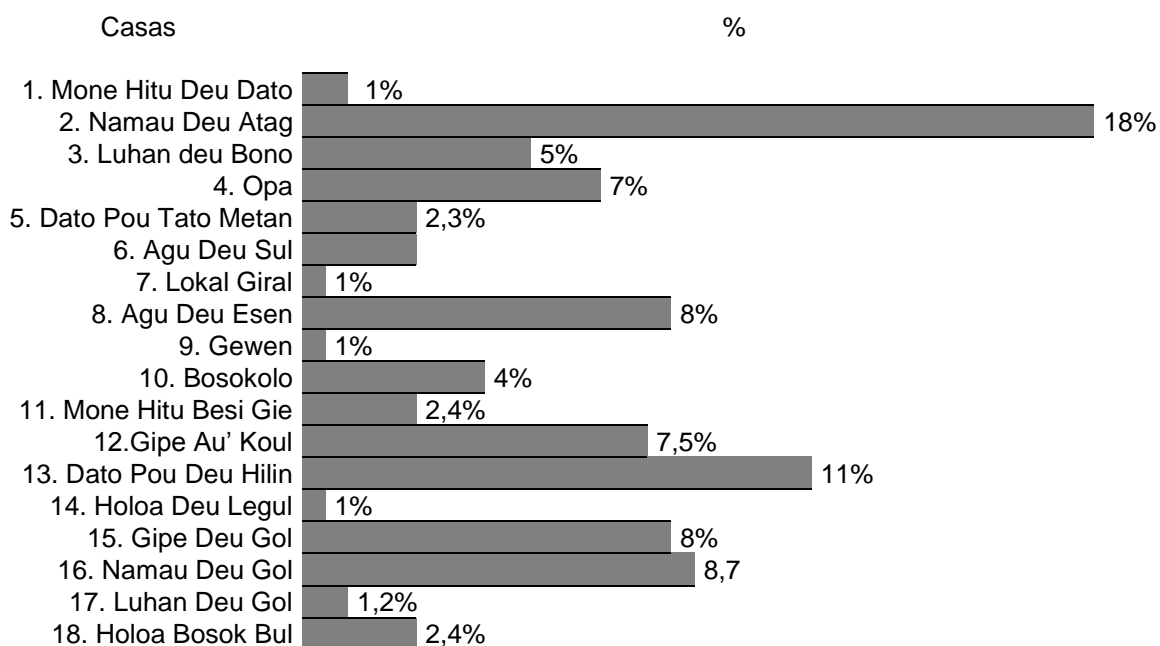


Nota: Entre parênteses rectos, e itálico, indica-se a povoação onde estava sediado o *gosil gueg*, em 1975.

No vértice superior esquerdo encontra-se a casa considerada como o tronco ou a que é detentora de um cargo nobiliárquico, *dato*. À direita fica a Casa que, por cisão ou por incorporação de uma nova mulher por casamento *sul suli*, funda uma nova Casa. Cada uma destas Casas possui um *matas* (actualmente, a única excepção é a Casa Holoa, em que um único *matas* assume a função, em ambas). Os *gosil gueg* derivam da Casa mais velha ou da Casa mais nova, mas mantêm uma relativa autonomia e são considerados como membros em linha directa da Casa de onde derivam.

O número de *gosil gueg*, ou “*grupus*” existente dentro de cada Casa é uma amostra da “*forsa*” dessa casa, termo que encerra uma pluralidade de significados que envolve a capacidade fértil e reprodutiva, económica e social da Casa. A disparidade demográfica existente entre as diversas Casas, na actualidade, pode ser observada no seguinte gráfico:

Tabela 11 – Percentagem de habitantes por Casas Sagradas



Fonte: recenseamento pessoal 2004/2005

Os membros de algumas das Casas assumem o receio de se extinguir, de acabar, e algumas das Casas mais importantes recorrem à adopção (factos que são conhecidos, mas nunca expressos publicamente. A partir do momento em que a pessoa passa a ser da outra Casa, pode assumir cargos que estejam reservados a essa mesma Casa.

A adopção pode ser feita em criança ou em adulto. A mudança ou transição entre Casas que possuem uma relação *kau'*- *ka`a* é relativamente fácil de ocorrer. Noutras situações, procuram-se os aliados, como potenciais doadores. A importância desta instituição pode ser constatada no facto de o termo adoptar “*bai lika*” (que, na linguagem esotérica associa, com “*bai luma*”) ser exactamente o mesmo termo empregue para designar a divisão do arroz e da carne, aquando dos *rituais* da Casa e da comunidade.

Quer na perspectiva material, quer na imaterial, as casas e os locais onde se edificam são relativamente perenes, as pessoas vão e vêm, mas as casas devem permanecer, assim como os campos, elemento estruturante da paisagem e par complementar da casa. Por sua vez, a montanha e a floresta são vistas como um espaço intermédio, onde se embrenha, sobretudo, o homem. A mobilidade dos humanos contrasta com a fixidez de casas e locais sagrados, que permanecem. Os campos da montanha são complementados com os campos da zona de Memo, onde ocorre uma mimetização social de Tapo, fenómeno decorrente da história local.

A comunidade é uma unidade moral a que todos os co-residentes, inseridos nas respectivas Casas, pertencem. Há uma clara classificação hierárquica das Casas, com tem sido referido, e este facto é determinante no acesso ao desempenho de “*cargus*” socialmente reconhecidos. Trata-se de um fenómeno sobretudo visível em contexto ritual, momento em que, através da execução de tarefas, partilha de bens e utilização de recursos, se ilustra a identidade e a unidade da comunidade.

A prática ritual é um momento de performance, mas também de consciencialização política e identitária, em que estão em jogo as relações tensas entre quem possui cargos e quem os não os detém, mas que domina saberes e conhecimentos. A repartição de comida exprime, de forma clara e recorrente, a desigualdade política entre as Casas do *tas* e, simultaneamente, a imprescindibilidade de todas elas, nessa comunhão.

No âmbito deste estudo coloca-se a questão – como hierarquizar as Casas, ou como apresentar a sua ordem de precedência? Uma proposta de categorização, na actualidade, corresponde à sua distribuição pelas funções sociopolíticas e *rituais*.

<u><i>a tug</i></u>	<u><i>hitu mil hun</i></u>	<u><i>deu gonion</i></u>
1. Mone Hitu Deu Dato	1. Mone Hitu Besi Gie	1. Agu Deu Esen
2. Namau Deu Atag	2. Gipe Au Koul	2. Gewen
3. Luhan Deu Bono	3. Dato Pou Deu Hilin	3. Bosokolo
4. Opa	4. Holoa Deu Legul	
5. Dato Pou Tato Metan	5. Gipe Deu Gol	
6. Agu Deu Sul	6. Namau Deu Gol	
7. Lokal Giral	7. Luhan Deu Gol	
	8. Holoa Bosok Bul	

As Casas *a tug* – “comida cessar” – correspondem às casas *okul dato hitu* - as setes casas nobres que possuem representantes oficiais nos *okul - rituais*. As Casas *hitu mil hun* – “sete base interior” – são também designadas por *hol pol mug tate* – “empilhar as pedras e a terra”, que constituem as paredes das casas actuais e dos muros que delimitam os campos. São as Casas que ficam no meio, sem cargos *okul* “nobres”, mas que, metaforicamente, as suportam. Finalmente, as *deu gonion* – “três casas” – correspondem às três casas que desempenham um papel essencial na execução das acções *rituais*, directamente subordinadas às *hima gonion* (Agu Deu Esen “serve” perante Mone Hitu; Gewen a Namau e Bosokolo a Opa).

Embora se reconheça que a situação actual corresponde à hierarquização dos *datos* de forma ordenada, sucessiva “*tua gene tua gene*”, ou por escadas “*to teno-neno*”, sabe-se que esta ocorrência resulta da vontade de organização dos antepassados, por questões políticas pois é reconhecido que algumas casas que constituem o grupo *hitu mil un* são anteriores às casas *a tug*. As explicações para estas situações são duas. A primeira alude a questões de incesto, a segunda a matéria política. Ambos se complementam.

É o caso da cisão entre Mone Hitu Besi Gie e Mone Hitu Deu Dato. A primeira é considerada como a mais antiga, mas tornou-se muito “quente” devido à presença de relações entre os seus filhos, levando-a à divisão. Todavia, esta divisão permitiu, constituir outra Casa que assumiu um cargo de autoridade. O exemplo da Casa Agu aproxima-se deste princípio de não misturar na mesma Casa, funções “quentes” e “frias”. A Casa Agu Sul é a responsável pelo *mazo ma*, enquanto a sua irmã, Agu Deu Esen, desempenha um papel “fresco” nos *deu gonion* e nos rituais associados aos alimentos.

4.1.2 Casamento, parentesco e adoção

Actualmente, o casamento *sul sulik* é considerado como uma instituição fundadora das Casas e não há, no presente, registo de qualquer casamento nesta modalidade. Todavia, existe a memória de que este casamento é extremamente oneroso e sujeito a ponderações graves que exigem reflexão para o realizar¹²⁴. Por um lado, ele exige um esforço financeiro que implicaria uma exigência a todos os membros de uma Casa para além daquilo que são as suas capacidades. Por outro lado, este casamento implica que a mulher seja integrada noutra Casa, com a conseqüente perda dos seus filhos para a Casa do marido.

O casamento comum é o *ton terel*, designado em Tapo como *terel¹ pana² gie³ deu⁴ gene⁵* – em comum¹ com³ a mulher² em⁵ casa⁴. Neste casamento é o homem que segue a mulher e os filhos pertencem à Casa da mãe. Ao contrário dos vizinhos Quemak, os Bunak e, em particular, os de Tapo, não têm uma compensação matrimonial muito forte. Denominado *pana gobol* – “o valor da mulher”, traduz-se num pagamento que pode, inclusivamente, ficar suspenso por acordo comum entre as partes envolvidas. Nos seus argumentos, é dada ênfase ao facto de as despesas da sua organização serem feitas em comum.

No entanto, a direcção das contraprestações associadas ao casamento, tal como sucede aquando da reconstrução de casas ou da realização de funerais são similares, aos dos vizinhos Kemak. A Casa da mulher faculta os bens “femininos” – porcos e tecidos (roupa) – à Casa do marido, enquanto que esta apresenta os bens “masculinos” – búfalos (actualmente são usadas vacas balinesas), ouro e prata na forma de discos *belak* (actualmente é usado, sobretudo, dinheiro).

Neste tipo de casamento o entendimento e a formalização dão lugar à *lalusa*, o anúncio público da relação. Esta teria de ser aprovada através da *lal ilin*, determinada após a discussão com os mais velhos (os irmãos das respectivas mães – os pais têm uma posição limitada, nestas discussões) de ambas as Casas, onde seria determinado

¹²⁴ Não se regista nenhum casamento deste tipo em Tapo. No entanto, em Maliana registam-se alguns casos. Como me explicou um Bunak de Bobonaro, o seu segundo casamento com uma mulher Kemak foi oneroso mas, assim, ele sabe que se algo ocorrer – falecimento da esposa ou divórcio – os filhos ficam consigo (os filhos do seu primeiro casamento, com uma mulher Bunak, foram reclamados pela família da esposa quando esta faleceu, e só com muito custo conseguiu que dois deles ficassem consigo).

o *pe'e liti*, o montante específico das contraprestações comuns (o sinónimo do termo *barlaque*, em Tétum). No entanto, este montante assemelha-se mais a um direito sobre a desfloração do que qualquer direito vinculativo à mulher e aos filhos (Friedberg, 1980). Nos anos sessenta o *pe'e liti* incluía um búfalo, 30 patacas e uma lua (*pataca sogo gonion, apa uen, belak – pe' e liti*, pago por Manuel de Jesus, pela sua terceira esposa).

Depois de estabelecido o acordo os noivos vivem, por norma, numa primeira fase, na casa dos pais da esposa, após o que será edificada uma casa que, em princípio, se situa nas imediações da casa dos pais da esposa ou onde houver espaço disponível (este facto entra em contradição como uma ideia de uxorilocalidade estrita). O *pe'e liti* poderia ser pago volvido um ano com o nome de *pe'e liti atama – “a entrada do pe'e liti”*. Nesta altura, as famílias de ambos os consortes juntam-se e realizam uma refeição em comum.

Tabela 12 – Tábua de casamentos em Tapo 2004/2005

Homem	Mulher																														Nº de casamentos (N= 103)	
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30		
1 Mone Hitu Deu Dato		1																														1
2 Narnau Deu Atag			4	1	5		1	5	2				1	2		1																22
3 Luhan Deu Bono							1		1																1							3
4 Opa		3	1		1			1		4	1					1																12
5 Dato Pou Deu Hliin										3		2												1								6
6 Agu Deu Sul		1												1																	1	3
7 Agu Deu Esen		4	1	1				1	1																							8
8 Gipe Deu Au Koul		2			1	2	2			1	1			1																		10
9 Gipe Deu Gol		2		2	1																	1										6
10 Narnau Deu Gol			1	1		1	1		2			1	1																			9
11 Mone Hitu Besi Cie			1																													1
12 Holoa Deu Legul																																0
13 Holoa Bosok Bul				1		1		1			1												1									5
14 Bosokolo											2	2																				4
15 Gew en									1	1																						2
16 Lokal Giral																																0
17 Luhan Deu Gol																							1									1
18 Dato Pou Tato Metan																																0
19 Bele Gatal				1																												1
20 Lete Bul																							1									1
21 Na' a Gol								1		1																						2
22 Lete gen																													1			1
23 Deu esen																								1								1
24 Manu gatal														1			1															2
25 Agu bul																																0
26 Laki gatal				1																												1
27 Keri gatal																													1			1
28 Nai gol																			1													1
29 Lelo getal																																0
30 Dua besi																																0

A análise das relações matrimoniais existentes (Tabela 12) demonstra que elas são contraídas maioritariamente entre as dezoito Casas sagradas existentes em Tapo: 88 (85%). Seguem-se os casos em que a mulher é de Tapo e o homem é de fora: 7 (6,75%). Em terceiro lugar, temos o interessante caso em que os homens são de Tapo e as mulheres são de fora, na maioria de sucos vizinhos (que se instalaram em Tapo dada a disponibilidade de terra): 5 (4,8%). Finalmente, há a registar 4 (3,8%) situações em que o homem e a mulher são de fora.

Todos os casamentos existentes são legitimados pelos familiares, sobretudo os tios maternos, os mais velhos, e os responsáveis das Casas e é difícil a existência de casamentos que contrariem as regras. As relações proibidas são denominadas *puti*. Esta palavra parece derivar da junção de duas palavras distintas: *pu* e *ti*, cuja tradução seria “*atar a árvore*”. Seria uma referência à árvore *pu*, a *Ficus Benjamina*, que é usada para colocar as placentas dos recém-nascidos. Por norma, cada Casa possui próxima de si uma destas árvores, que serve para os nascidos na sua Casa e a dos seus aliados. Assim, uma interpretação desta ligação seria o impedimento de relações entre pessoas que partilham a mesma árvore, uma vez que são aliadas.

O controlo parece ser muito apertado e define um campo claro de poder pessoal, por parte dos *matas*. A fiscalização é exercida não só em nome da Casa envolvida, mas de toda a comunidade, pois considera-se que a existência de relações contrárias aos princípios estipulados trará graves consequências para todos. É o caso da única situação reportada como “incestuosa”. Os avisos “sobrenaturais” de que uma tal relação era proibida foram claros – no ano precedente, duas pessoas da família do homem envolvido faleceram de forma inesperada.

A poligenia parece ter sido mais recorrente do que actualmente e está associada sobretudo à capacidade e riqueza do homem (sendo também uma forma de exercer um poder sobre a Casa da esposa, pois o papel dos cunhados depende do seu *status* pessoal). Denominada *pana topon*, ocorre no quadro do sistema *ton terel*. Apesar de viverem em casas separadas, a primeira esposa parece ter uma ascendência sobre a segunda. Só foram detectados dois casos concretos em que os homens, já idosos, reconheceram ter mais do que uma mulher. Um deles era viúvo recente da sua esposa mais nova; outro assumiu que, embora tenha tido várias mulheres, decidiu ficar só

com uma. O facto parece estar associado ao controlo crescente que a Igreja tem vindo a ter sobre os casamentos. Embora se diga que o casamento com várias mulheres tenha acabado, a recorrência das relações extra-matrimoniais é aludida pela expressão Tétum usada para designar o homem que tem mais do que uma mulher: *cama rua* – “duas camas”.

Para além do casamento e da adopção, há outra forma de adquirir o *status* de uma Casa. Este processo denomina-se: *hima*¹ *gebeg*² – mudar² de *coluna*¹, "trocar" de *hima*, situação que ocorre, especialmente, quando há conflitos internos na família, nomeadamente entre com o *matas*. A transição realiza-se, preferencialmente, entre as Casas irmãs, ou aliadas. A mudança implica uma cerimónia em que as palavras do *matas* são determinantes. Um caso recente ocorrido entre as Casas Dato Pou, foi-me recontado, pelo *matas* Toni, responsável da Casa dato Pou Deu Hilin.

- | | |
|--|--|
| 1. <i>tata o bei hima o nulal</i> | bisavós e avós pilares e esteios |
| 2. <i>tata tut bei ginat</i> | primeiros bisavós primordiais avós |
| 3. <i>nisi Liu o Bui ei na hot gol tut hot gol ginat</i> | nossos Liu e Bui vós sois os primeiros filhos do sol |
| 4. <i>nisi Dasi Mau Lae Mali Mali Na' Mau Na'</i> | nossos Dasi Mau Lae Mali Mali Na' Mau Na' |
| 5. <i>nato Loe Meta Sina</i> | Tato Loe Meta Sina |
| 6. <i>neto o giri lag ota ni gon lag susug ni</i> | eu estou na vossa esteira, eu estou no vosso regaço |
| 7. <i>en Juliao en Bele Mali</i> | o Julião o Bele Mali |
| 8. <i>bai na gisoko en bai na gara u</i> | zangou-se com estas pessoas e expulsou-as |
| 9. <i>si ba'a ri en sogo lesin hilion ba'a ri</i> | assim, estas doze pessoas |
| 10. <i>bai u mazo gie na sulin ma gie na gun ul</i> | ficaram sob a árvore, no exterior do campo |
| 11. <i>neto sa gisoko aio gara u aio</i> | Isso faz-me irritar |
| 12. <i>alu uen gontiet riu no hahei gie lag mak gie</i> | os quinze apelaram e fizeram-se ouvir |
| 13. <i>ba'a no na neto hima bul nulal bul deu hilin</i> | a mim, pilar e esteio da Casa Deu Hilin |
| 14. <i>neto ba'a no na golo rasa ba'a no na gua sail</i> | eu vou preparar o lugar, aclarar o caminho |
| 15. <i>si bai u hurug ni' gie ati ni' uga ni' gie hono ni'</i> | assim, sem ninguém que lhes dê frescura eles não terão vida |
| 16. <i>bai u si pana hitu ri mone hitu ri</i> | eles necessitam de alguém que lhes insuffle o fluxo de vida |
| 17. <i>ene sa guhil lo golo le sa gapu no gal</i> | para que de noite e de dia no seu ventre se forme |
| 18. <i>ene sa keu tutu 'on le sa ore pies 'on</i> | que o pássaro faça o seu ninho e se lave |
| 19. <i>bai gini para' na kae pil la lesin</i> | para que a sua esteira se farte, a sua cama se abaste |
| 20. <i>oto na kae deu na lesin</i> | o seu fogo se encha, a sua casa se acumule |
| 21. <i>tata tut bei ginat hot gol tut hot gol ginat</i> | bisavós primeiros, avós primordial, primeiros filhos do sol, primordiais filhos do sol |
| 22. <i>no hahei gie ati ni' lag mag gie hono ni'</i> | se eles não apelassem, se eles não se fizessem ouvir não se faria |
| 23. <i>si golo' rasa na ba'a re o gua sail na ba'a re o</i> | assim, se faz esta preparação, se aclara o caminho |
| 24. <i>tata tut bei ginat nege rata oa nege duil ao</i> | primeiros bisavós, avós primordiais, acordem, venham mudar |
| 25. <i>nege debeg oa nege duil oa</i> | venham transformar, venham mudar |
| 26. <i>si meterei lolo uen meterei hot mil</i> | assim, hoje neste local, hoje neste dia |
| 27. <i>gie upu no gie mabul lo</i> | o seu lugar a sua fundação |
| 28. <i>golo' rasa la o tata gaga</i> | está preparado pela boca dos bisavós |
| 29. <i>gua sail da o bei giol</i> | o caminho está esclareado pela palavra dos avós |

30. <i>si lolo uen hot mil tilin na ha'al li' kole na biel li'</i>	assim, hoje neste local, neste dia a abertura está feita, a união está concluída
31. <i>tata o bei hima o nulal tata tut bei ginat</i>	bisavós avós esteios e pilares primeiros bisavós primordiais avós
32. <i>nisi nie Tato Loe nie Meta Sina Bele Sina tut o zonal</i>	nosso Tato Loe nosso Meta Sina Bele Sina, primeiro e último
33. <i>naga ata rata oa niol ata mel oa</i>	ampliem a minha voz, acompanhem as minhas palavras
34. <i>si bula gol holat gol gol ba'are</i>	assim, este pequeno baço aqui
35. <i>nege hini kina oa nege hini kuen oa</i>	dêem-no bom, e, bom estado
36. <i>solo gini ati oa golo gini hono oa</i>	que tenha o sinal, que tenha o lugar
37. <i>nisi tepele uen ati telelas uen hono</i>	que deixe uma marca correcta, erecta, que fique ela que nos representa, nos leva até à base
38. <i>ei na nosa gene tilin hini bul debel</i>	
39. <i>na'a gene kole si hini gawa sai</i>	que o cesto fique repleto até sair pela sua borda

O que é valorizado é o facto de a mulher ser fértil e ter filhos e, dada a filiação matrilinear, a continuidade destes na Casa da mãe. As filhas são particularmente importantes, pois é através delas que é dada continuidade às 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. Por norma, não há lugar a compensação, quando a mulher é divorciada ou viúva. Porém, quando o casamento se efectua com alguém que é de fora ou não é Bunak as negociações e condições de casamento podem ser muito pesadas.

No contexto do casamento *ton tere!*, o divórcio é comparativamente mais fácil de consumar, uma vez que as contraprestações não são muito elevadas. As regras impostas vão, sobretudo, nesse sentido, de impedir o divórcio. As razões invocadas para o mesmo tenha lugar traduzem-se, basicamente, na infidelidade ou nas agressões físicas.

No caso da mulher, a manifestação da vontade de se divorciar pode ser manifestada pela colocação da roupa do marido junto à porta, sem que este possa reclamar mais nada. No entanto, se a infidelidade for imputada à mulher, o homem tem o direito de sair de casa e as suas irmãs poderão entrar nela e levar tudo o que quiserem. Porém, se a mulher alcançar o homem à porta da casa e lhe pedir perdão, este deverá repensar a atitude que venha a tomar.

Notação das relações de parentesco

Os termos de parentesco caracterizam-se pela presença de dois marcadores importantes: os termos de ordem e os qualificadores de género. Os primeiros são

importantes por categorizarem, numa ordem de precedência, os parentes, enquanto que os segundos definem o género da pessoa.

Os termos de ordem de nascimento são *ka'a* (primogénito), *pou* (novo), *uzo* (o do meio) e *gulo'* (benjamim – *gulo'* significa, igualmente, cauda). Os termos são utilizados sem qualificantes quando se dirigem aos rapazes, mas são demarcados, no caso das raparigas, por *nana*: *nana uka* (ou *uka*, a mais velha), *nana pou*, *nana uzo* e *nana gulo'*. O termo *gulo'* é usado para o benjamim, o último a nascer. Esta gradação permanece, mesmo que algum deles possa falecer. No entanto, o termo de adereço¹²⁵ para o primeiro filho é, geralmente, *amba* e, no caso da filha, *uka*.

Os termos de ordem são, também, empregues relativamente aos irmãos da mãe e aos irmãos do pai, usando-se, para o efeito, os mesmos sufixos empregues anteriormente, mas antepostos pelo vocábulo *eme* (mãe) e *ama* (pai): *eme*, *eme uka*, *eme pou*, *eme uzo*, *eme gulo'* e, no masculino, *ama*, *ama ka'a*, *ama pou*, *ama uzo*, *ama gulo'*. Finalmente, os termos de ordem são, de igual modo, empregues para denominar os filhos dos irmãos ou das irmãs (sobrinhos): *nol mone ginat / amba*, *nol mone pou*, *nol mone uzo*, *nol mone gulo'*; no feminino: *nol pana ginat / uka*, *nol pana pou*, *nol pana uzo*, *nol pana gulo'*.

Os qualificantes de género *mone* (homem) e *pana* (mulher) são usados para discriminar, nos termos de referência, o género dos referentes da geração ascendente (-1) e descendente (+1). No caso da geração ascendente, o termo *bei mone* (FF, MF; avô) ou *bei pana* (FM, MF; avó) é empregue, sobretudo, em vida. Os ascendentes falecidos são, por norma, designados pelos termos de adereço *abo* e o nome católico, ou então, de forma genérica, por *tata*¹ *mi*² *bei*³ *tut*⁴ – nossos² bisavós¹ primeiros⁴ avós³, ou *bei ginat bei ala*. Estes são usados, sobretudo, em contexto ritual¹²⁶. De forma similar, na geração descendente (+1), os filhos são qualificados por género *nol mone* (meu filho) e *nol pana* (minha filha). O termo pode, igualmente, aplicar-se no plural. A identificação de género também se emprega nas relações de aliança, nomeadamente entre marido e mulher e relativamente aos sogros.

¹²⁵ Os “termos de adereço” (ou tratamento) são termos de tratamento familiar, por norma aplicados a parentes próximos, com quem se tem uma relação de proximidade. Os “termos de referência” são “termos sociais” que servem para designar um parente ou aliado acerca de quem se fala (Ghasarian, 1999, 174).

¹²⁶ É interessante reparar que, neste âmbito, os antepassados são interpelados directamente pelo que, os termos podem ser simultaneamente qualificados como termos de adereço.

Tabela 13 – Terminologia de parentesco: termos de referência e de adereço

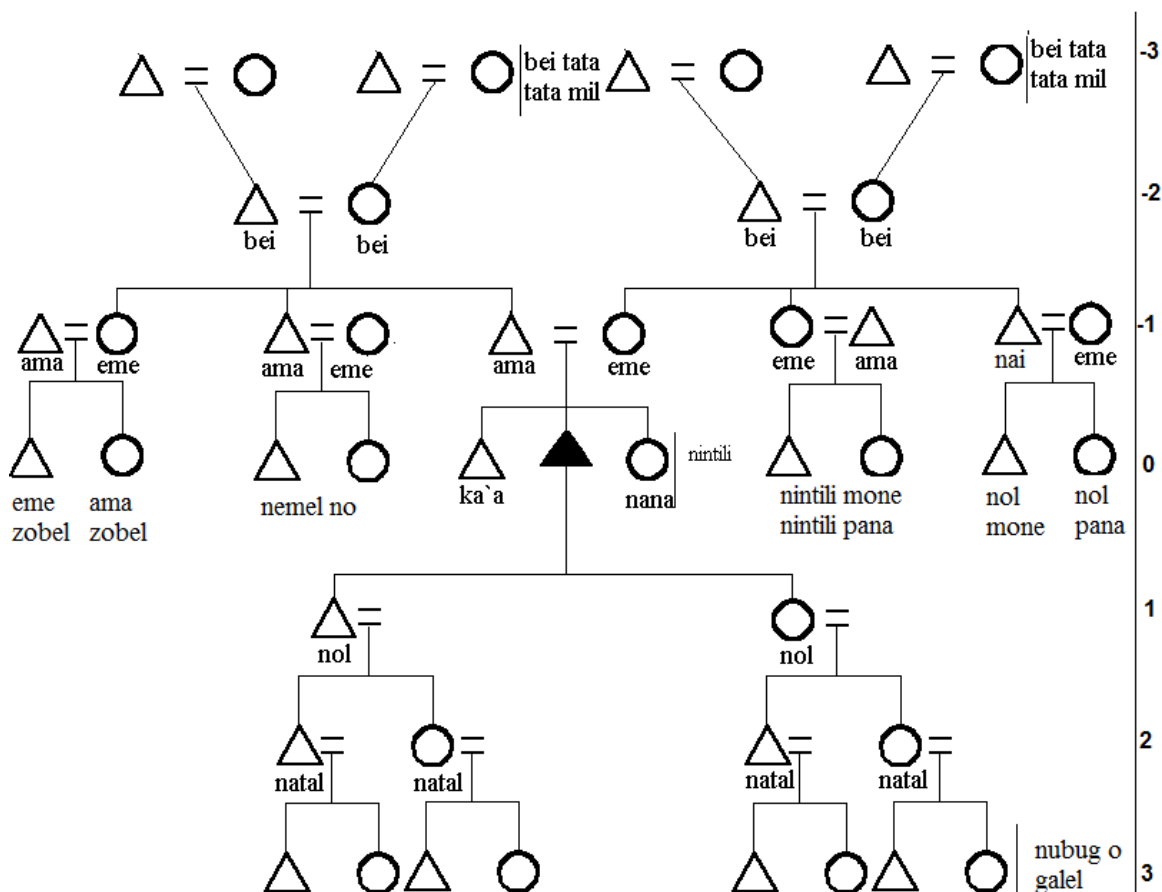
(falante masculino ♂¹²⁷)

	Termo de referência	Termo de adereço
	<i>bei ginat / bei ala</i>	FFFF (emprego ritual)
	<i>tata mil / bei tut</i>	FFF (emprego ritual)
	<i>bei zonal/bei gulo'</i>	FFF (emprego ritual)
1.	<i>bei mone</i>	FF, MF
	<i>bei pana</i>	FM, MM
		<i>abo</i>
		<i>abo</i>
2.	<i>ama</i>	F, FZH, WF
	<i>ama ka'a</i>	FeB, MeZH
	<i>ama gulo'</i>	FyB, MyZH
	<i>ama zobel</i>	FZS
3.	<i>eme</i>	M, FBW, WM, MBW (eD)
	<i>eme uka</i>	MeZ, FeZ,
	<i>eme gulo'</i>	MyZ, FyZ
	<i>eme zobel</i>	FZD
4.	<i>nai</i>	MB
5.	<i>ka'a</i>	eB, ZH, WZH, HB (w.s.)
6.	<i>nana uka</i>	eZ, MZD, WZ, WBW, HZ (w.s.)
7.	<i>kau'/gulo'</i>	yB, MZyS
8.	<i>nana gulo'</i>	yZ
9.	<i>nintili</i>	Z, MZD
10.	<i>nemel no</i>	FBS, FBD
		ka'a – kau'/nana
11.	<i>nie mone</i>	H
12.	<i>nie pana</i>	W
13.	<i>lia</i>	WB
14.	<i>nintili pana</i>	HZ (♀)
15.	<i>moen mone</i>	SWF, DWF
16.	<i>moen pana</i>	SWM, DWM
		"Linda gie ama"
		"Linda gie eme"
		<i>cunhadu</i>
		<i>cunhada</i>
		<i>sogra</i> – raro
		<i>sogra</i> – raro
17.	<i>nol</i>	C, BC, ZC, WZC, WBC
18.	<i>nol mone</i>	S, BC, DH, MBS
	<i>nol mone ginat</i>	eS
	<i>nol mone gulo'</i>	yS
19.	<i>nol pana</i>	D, ZC, SW, MBD
	<i>nol pana ginat</i>	eD
	<i>nol pana gulo'</i>	yD
20.	<i>niwal</i>	MBCC, MZCC
		<i>uka</i>
		<i>gulo'</i>
21.	<i>natal</i>	SS, SD, DS, DD, FBC, FZC
22.	<i>nubug nalel</i>	SCC, DCC, BCC, ZCC
		<i>bei oan</i>

¹²⁷ Os termos de referência são muito idênticos, para os falantes de ambos os gêneros. As variações femininas são identificadas com o símbolo feminino. Registam-se, no entanto, variações entre informantes, não só neste termos, mas também nos de adereço (muitos usam, no dia-a-dia, os termos Tétum (T) e portugueses, em particular as denominações da classe "tiu/tia".

Figura 16. Terminologia de parentesco: termos para designar os consanguíneos.

Ego: ♂ / ♀



Relações de consanguinidade

Tomando a linha ascendente, não me foi possível apurar uma acentuada profundidade geracional. Pelo contrário, as gerações superiores parecem dividir-se no termo *bei*, para os avós vivos e os termos *bei ala*, *tata mil* / *bei tut*, para os falecidos. O termo *bei* é em si próprio relevante, pelo facto de que encerra não só a designação de parentesco mas, igualmente contém um título de autoridade – “*bei engoni'il*”. Por outro lado, não deixa de ser interessante notar que, nalgumas gerações mais à frente, os “netos” sejam nomeados de *bei oan* – “pequenos *bei*”. Não há distinção entre a denominação relativa aos avós pelo lado materno ou pelo lado paterno.

No domínio da afectividade, as relações entre os avós e netos são marcadas pela afabilidade e por alguma permissividade. Os mais velhos são por norma respeitados, sobretudo quando desempenham cargos rituais. Mas, em algumas circunstâncias, testemunhei a liberalidade com que os mais novos irrompem os solilóquios dos mais velhos, ou como os desafiam, designadamente com brincadeiras na estrada, sem receberem mais do que uma pequena admoestação. Aliás, como veremos, no domínio da afectividade, o papel repressor é sobretudo desempenhado pelos irmãos.

O termo *natal* significa pomar de arequeiras e de coqueiros, plantas associadas à frescura ou à fertilidade. O termo *nubug o nalel* é demonstrativo da linguagem poética associada à descendência: o vocábulo *nubug*, cuja raiz, *gubug*, significa “flor” e o termo *galel* significa “planta jovem”. Os *nubug o nalel*, os bisnetos, são, assim, as flores das jovens plantas que despontam nos ramos e dão continuidade à Casa.

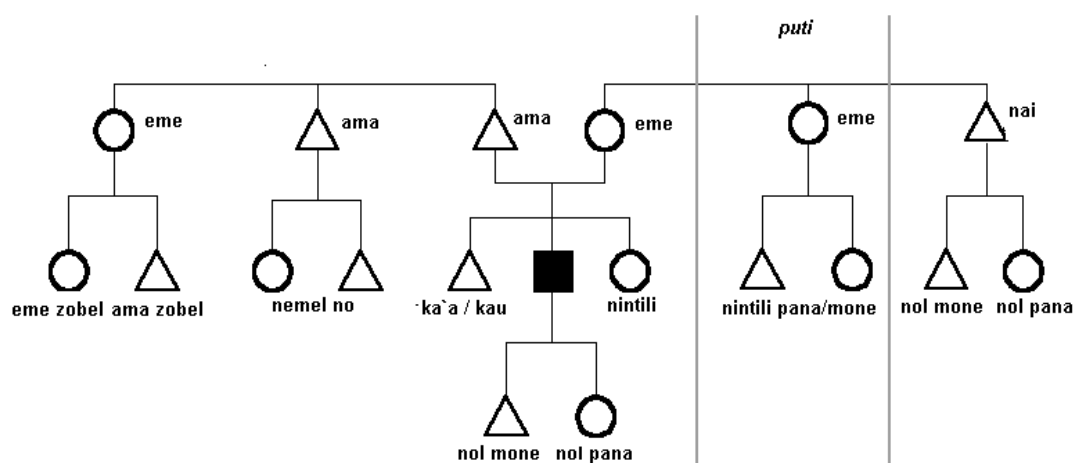
Para além do emprego de termos de ordem, regista-se a utilização de tectónimos em relação aos pais e mães. Com o nascimento do primeiro filho, os pais são chamados, quer por terceiros, quer entre si, como, por exemplo: *Linda gie eme*, ou *Linda gie ama* – “a mãe da Linda” ou “o pai da Linda”. Este aspecto marca, de forma clara, a relevância da paternidade e da maternidade como acto social, reconhecido e esperado.

As relações entre os irmãos são marcadas pela linha cronológica dos respectivos nascimentos, que é plasmada, como já foi analisado, pelos termos de ordem. Porém, um aspecto extremamente interessante, observado localmente, relaciona-se com a repartição da autoridade associada aos papéis sociais, no desempenho de tarefas de cuidado diário dos irmãos mais novos, desde muito cedo, sobretudo por parte das raparigas. O facto leva a que, por vezes, a filha mais velha seja endereçada como *eme*, não só pela sua própria mãe, mas também pelos seus irmãos mais novos, que sentem, em relação a si, algum temor, em razão das medidas punitivas que pode ter de vir a tomar.

Relações de afinidade

A noção de *nemel no* – “fêmea, mãe, sangue” – marca, de forma relevante, as relações de parentesco. Idealmente, uma designação que se aplica a todos os descendentes que tenham em comum uma mesma avó, quer do lado materno, quer do paterno. Em princípio, os casamentos realizados entre descendentes que possuem o mesmo sangue, não deveriam ser tolerados. No entanto, não é isso que ocorre e os casamentos estritamente proibidos, *puti*, só ocorrem com a filha da irmã da mãe, portanto, da mesma Casa.

Figura 17: Terminologia de parentesco: relações proibidas – *puti*



A associação dos filhos da irmã com a designação *nintili* equipara-os, na prática, à irmã de Ego (masculino) sendo portanto consideradas suas irmãs. Pelo lado paterno, a denominação de *nemel no*, aplicada aos filhos do irmão do pai, também é motivo de interdição mas, como foi referido, esta não é totalmente impeditiva. É interessante verificar que, à imagem do sistema Crow, a irmã do pai, portadora do vínculo da Casa, é denominada por mãe, bem como os seus filhos: *eme zobel* e *ama zobel* – mãe e pai “jovem” (o que corresponde à ascensão da geração 0 à -1).

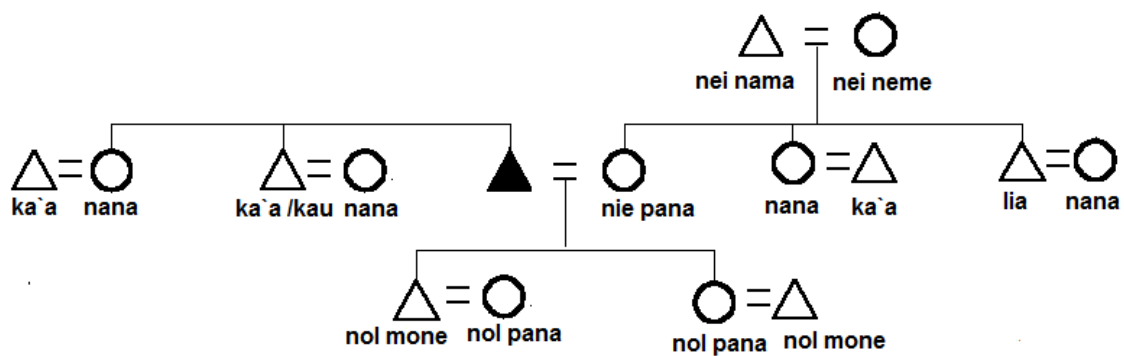
A relação de Ego (masculino e/ou feminino) com o *nai* deverá objecto de atenção particular. Para Ego masculino, o *nai*, também designado por “*tiu*”, constitui um dos principais apoiantes do jovem no seio da Casa, como seu sucessor, no desempenho

de cargos. No entanto, ele é, da mesma forma um sogro potencial. Embora as suas filhas sejam designadas por Ego como *nol pana* – “filhos filhas”, elas não estão abrangidos pelas interdições *puti*, pois a Casa da sua mãe é, forçosamente, diferente da de Ego. Ainda que este não venha a ser sogro, vai desempenhar um papel essencial, como representante da Casa, em qualquer negociação de casamento que o jovem venha a fazer, nomeadamente na obtenção dos bens que terão de ser providenciados como contraprestações.

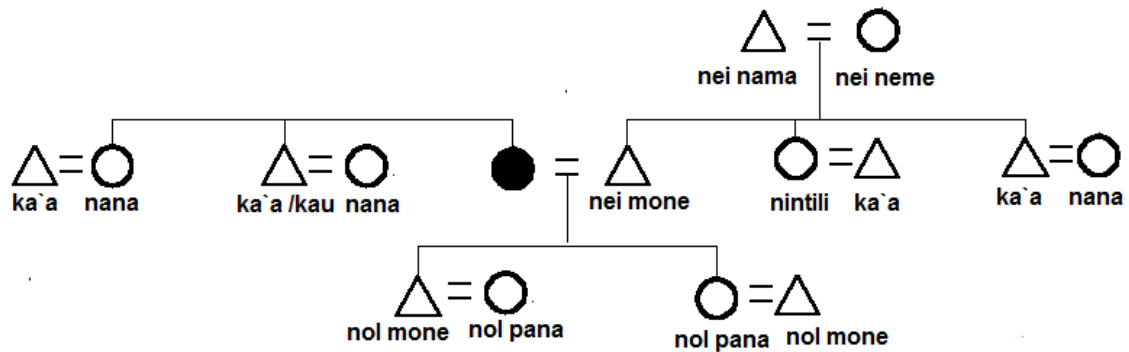
O mesmo ocorre com Ego feminino, ainda que se verifique uma ligeira mudança na relação revelada pela forma de adereço com que, na maioria das vezes, esta chama o seu “tiu”: *amba*. O termo *amba* reenvia para a ordem de precedência dos irmãos, retomando o discurso de posições e dando relevo ao seu papel como responsável pela vida da jovem, neste sistema de avunculato. O pai da jovem é, na verdade, muitas vezes, um espectador mudo das decisões que os irmãos da mulher, que ele denomina de *lia*, tomam a respeito dos seus próprios filhos.

Figura 18: Terminologia de parentesco: termos de aliança.

Ego: ♂



Ego: ♀



A adoção de guerra: *mazo' ma gol* – “as filhas do altar da guerra”

A importância da captura de mulheres nas antigas guerras, que ocorriam principalmente na estação seca, não pode deixar de ser analisada com alguma atenção. De facto, deve ser tido em conta que estas revelavam, em tempos, um carácter recorrente, pelo que o seu papel como forma de providenciar “esposas” tem de ser, igualmente, examinado. Estas mulheres são designadas como *mazo' ma gol*, “as filhas do altar da guerra” – o altar de guerra que se encontra no *mot* de Tapo e cujo nome ritual é *mazo' liulai ma liulai* (sob a tutela de um antepassado sobre o qual pouco se fala: *Nai¹ Gira² Kere³, Nai¹ Gepa⁴ Uen⁵* – Senhor¹ de um³ olho², Senhor¹ de uma⁵ orelha⁴ – também designado de *hot gol* – “filho do sol”).

Como referiu o Bei José Tilman, *Bei mone* – o “Senhor masculino” – e, por inerência, o responsável pela guerra, os bens mais apreciados nas antigas razias não eram as jóias nem o ouro, mas os animais e as mulheres; estas, eram trazidas e integradas na Casa ou Casas do guerreiro que as tinha capturado.

A mais recente *mazo' ma gol* foi “capturada” durante o período da guerra de 1975. A jovem, originária do Leste de Timor, foi acolhida por uma família de Tapo, durante a deambulação pelo mato, depois de os seus pais terem falecido. Ela foi integrada na Casa Gipe e é actualmente casada. Porém, somente em 2004, aquando da cerimónia *Asuain Kias*, foi formalmente apresentada à comunidade.

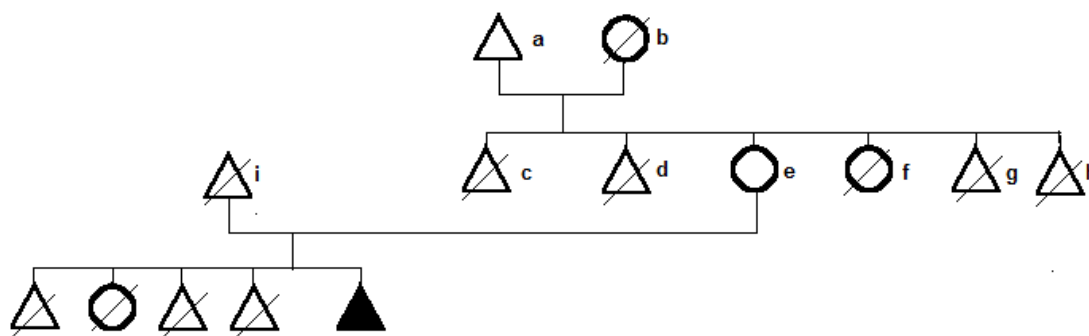
Pela sua integração nas Casas, as mulheres adquirem todos os direitos e deveres inerentes a essa Casa podendo, inclusive, desempenhar papéis e funções rituais. Aliás, estas mulheres podem mesmo realizar uma particular e exclusiva prática ritual com o *mazo' ma*. Embora não tendo a memória das suas Casas de origem, é junto dele que podem solicitar certos pedidos, o que, em princípio, não ocorre com as outras mulheres, que, segundo a norma, executaram essas práticas junto da sua *hima*.



Foto 19 – *Asuain kias*: a *mazo' ma gol* é conduzida pelo *matas* Paulo Mota, no *doen* Namau, rodeada de *besikas* femininas, as mulheres que dançam na guerra. 2004. © João Vicente.

Entre os Bunak de Tapo, não está presente a concepção de escravatura, nem, conseqüentemente se encontram escravos (*ata*, na designação Tétum). A designação *mila*, traduzida por Berthe (1965) como «escravo», não é aceite localmente, tendo o termo o significado de “povo”. Embora esta questão seja reconhecida, não deixa de ser interessante verificar a existência de uma tácita omissão das situações mais antigas de *mazo' ma gol*. Por este facto, a genealogia apresentada na figura que se segue, revela um interesse muito particular:

Figura 19 – Exemplo genealógico de uma *mazo`ma gol*.



Este esquema genealógico foi-me relatado por um jovem *matas* que tem pouco mais de trinta anos (*Ego*, a negrito). A sua avó materna (b) teria sido capturada, ainda jovem, na zona de Suai¹²⁸ e, posteriormente, integrada na Casa Gen, ao casar com um homem *Dato Pou Tato Metan* (a). É interessante podermos observar a forma como os seus filhos foram afiliados nas Casas Gen e nas outras Casas, suas aliadas:

- c) Dato Pou Deu Hilin
- d) Opa
- e) Lokal Giral (mãe de ego)
- f) Luhan deu Bono
- g) Gen
- h) Gen

Segundo me explicou o jovem *matas*, esta terá sido a forma de compensação das Casas que participaram na sua captura e, igualmente, um modo de ajudar as Casas com menos elementos (menos “*forsa*”). A mãe de *Ego* (e) foi integrada na Casa *Lokal Giral*, ao casar-se com um homem da Casa *Gipe Deu Gol* (i), tendo tido cinco filhos, a quem passou a continuidade da Casa *Lokal Giral*. No entanto, só *Ego* sobrevive uma vez que os seus irmãos morreram, durante a guerra com a Indonésia.

¹²⁸ Suai e Lolotoe são as zonas comumente referidas como sendo as antigas áreas de guerra, para além da zona transfronteiriça de Lamaknen e Buigali. Este caso específico pode enquadrar-se na época das convulsões do período da 2ª Grande Guerra. O relato tradicional das guerras *Tete bul tiep bul* foi-me relatado por *bei* José Tilman (versão com 199 versos). O único ritual no *mazo`ma* em que participei efectuou-se em 2006; tratou-se de um ritual denominado *bai kasi bai pel*, e foi ele mesmo quem proferiu a prece no *mazo`ma* (uma elocução com 92 versos). Ambos os textos serão objecto de análise num momento posterior.

4.1.3 A organização interna da Casa

Cada Casa, cada linhagem possui uma organização interna: a estrutura básica de autoridade assenta na existência de dois responsáveis: uma mulher – *hima pana deu bali* – que habita a casa sagrada no interior do *tas mil* e de um homem – *hima mone* – que desempenha a função de *matas* ou *hima gomo* – responsável ou chefe da Casa, que não pode habitar a própria Casa. Os papéis que desempenham são considerados complementares e essenciais, pois conjugam os elementos femininos e masculinos e representam a ideologia associada a cada uma dessas funções: o elemento feminino queda-se na casa e assegura a sua continuidade (pela manutenção da casa – o fogo, a lareira – e pela geração de filhos), enquanto o elemento masculino se encontra fora, caminha e regressa à Casa, para assegurar, através das palavras e actos (em certas ocasiões com a *hima pana*), a manutenção e continuidade da mesma.

A estrutura organizacional da Casa que tem por base os cargos internos existentes é retratada na forma como a carne é distribuída aquando dos *rituais* da Casa. A carne é, também, objecto de divisão quando se realizam os grandes *rituais* comunitários. Neste último contexto as Casas que recebem exclusivamente pedaços de carne são designadas *sesal tul*, uma prerrogativa associada ao seu lugar e função na comunidade, e uma forma de as distinguir das outras Casas.

O *matas* ou *hima gomo* recebe a *gepal* (a orelha). O que se deve ao facto de ele se limitar a ouvir os problemas que lhe são trazidos e apresentados, após o que agirá. Ele é coadjuvado pelo *hima gotil* – “par da esteio” –, também designado por *giri a gie* – “o que come a perna” –, a pessoa a quem compete andar de um lado para o outro na resolução de problemas e contactos (resguardando o *matas*). Este é auxiliado pelo *giral a gie* – “o que come a vista” –, ajudante que percorre e vê os problemas para os poder relatar. Outras tarefas menores poderão ser delegadas nos *kekun a gie* – aqueles que comem as costas – os *mone gol*, os homens mais novos da Casa. Por fim, na estrutura da Casa, há um papel importante atribuído ao *mone man matas* – “o homem que veio mais velho” –, o genro mais velho, posição que está, por norma, associada ao marido da *hima pana* da Casa Sagrada. Ainda que ele não possa interferir nos assuntos da Casa, os seus conselhos podem ser solicitados. Por outro

lado, em alguns situações, estes homens são igualmente *matas*, o que lhes confere uma outra importância.

Os membros da mesma Casa são compelidos a uma mútua assistência, mas a proximidade de residência e redes de vizinhança também deve ser considerada relevante. Este apoio é sobretudo importante aquando da (re)construção da Casa Sagrada ou da residência de um dos membros, altura em que todos são chamados a contribuir. No entanto, as redes de vizinhança assumem um papel importante nas relações do dia-a-dia e aquando da partilha de trabalhos do campo, para os quais podem contribuir prestando ajuda – nomeadamente no descarçamento do milho, realizado, anualmente, após a colheita.

4.2 A Casa: espaço simbólico e de práticas

O nome comum de casa é *deu*. As casas sagradas, localizadas no *tas mil*, são denominadas *deu po'* – casa sagrada / interdita. Nestas casas são guardados determinados bens das Casas, os *kukun*¹ *no*² *loman*³ – os *obscuros* / *escuros*¹ e os² *luminosos*³ – as heranças dos antepassados. Mas as casas sagradas não se encontram só no interior do *tas mil*, alguns *gosil gueg* são tão sagrados / interditos quanto as casas existentes no *tas mil* – a casa mais interdita, temida e simultaneamente um refúgio, sobretudo de mulheres que são sujeitas de violência, localiza-se fora do *tas mil*. Este facto recorda, igualmente, a todos, que a disposição hierárquica actual das Casas advém de um processo “*politicu*”, em que certas Casas foram objecto de reclusão (ocultamento), enquanto outras ganharam mais exposição.

Contudo, a principal característica da casa Bunak reside no facto de todas elas serem residências, locais de habitação. A animação da casa é uma condição da sua sacralidade. A noção de casa sagrada, exclusivamente devotada às entidades tutelares, desabitada, como ocorre entre os Mambae (Traube, 1986) ou os Tetum de Wehali (Therik, 1994), não é concebível. A presença de humanos vivos é condição essencial para contrabalançar a presença de bens e de antepassados, formando a

unidade. Esta função de equilíbrio das partes em presença é cara, pois compete aos vivos a manutenção do fogo que aquece a casa e compensa o frio que ocorre, com o seu abandono.

A existência de uma Casa Sagrada abandonada, vazia e sem pessoas, constitui um indício da desunião da linhagem e da existência de desavenças. A ausência prolongada do elemento humano é considerada de mau augúrio e passível de ser castigada pelos antepassados, punição que recairá sobre a Casa e sobre os seus membros. A ausência do fogo diário na lareira provocará o arrefecimento dos bens sagrados, facto que se adensará com os comentários da comunidade a respeito do abandono. Os humanos vivos a quem compete, em primeiro lugar, ocupar uma casa, são as mulheres, as *pana deu bali*. Tradicionalmente, estas mulheres provêm da sublinhagem considerada mais antiga. Nesta, é a última filha que, tradicionalmente, ocupa o lugar da sua mãe. No entanto, com a guerra, muitas Casas perderam muitos dos seus membros pelo que esta norma não é vinculativa..

A sucessão dos cargos é diferente entre os géneros. Os homens sucedem nas funções dos seus tios maternos, enquanto as mulheres sucedem nos cargos e nas responsabilidades das suas mães. Nas Casas Sagradas a mulher que detém este cargo é, com referido, a *hima*¹ *pana*² – coluna¹ mulher². As normas aplicam-se igualmente ao *gosil gueg*, embora sejam mais relativas, nomeadamente quanto aos períodos de ausência. Cada residência familiar tem na mulher, a dona da casa, a sua responsável pelos bens existentes no seu interior. Os bens que existem nas Casas Sagradas, com as esteios rituais e os cestos onde se guardam as riquezas, são mimetizados em todas as casas de Tapo, em que objectos, pessoas e antepassados se congregam.¹²⁹

4.2.1 Tipos de casas

Relativamente construções existentes anteriormente a 1975 predominavam três tipos de casas tradicionais: as *deu bese* ou *deu kes* e as *tala*¹. As *deu kalen* – casas de pedra e telhado de zinco eram escassas. A *deu bese* – casa madeira – ou *deu kes* –

¹²⁹ Esta situação já não ocorre, aparentemente, em todas as casas de Tapo-Memo.

casa esculpida – é construída sobre esteios e é designada com humor como *uma andar* – do Tétum, “casa andar”, uma vez que o piso habitacional se situava sobre a plataforma e todas as suas paredes eram de madeira maciça. Estas são o modelo das casas sagradas que existiam no centro da aldeia, no *tas mil*, e das casas em geral pertencentes a outras povoações, existentes na altura. A sua construção pode envolver vários anos de planeamento e preparação dos recursos necessários e a sua execução desenrola-se durante mais de um mês.

Actualmente não existe, no *suco*, nenhuma casa deste tipo. A sua memória e o desejo de as reconstruir está presente entre todos mas, como referem, não se encontram ainda reunidas as condições para o fazer. Entre as condições requeridas podem enumerar-se as materiais (a madeira maciça necessária é mais difícil de encontrar devido ao processo de desflorestação a que a região foi submetida) e as económicas. É, por isso necessário reunir um conjunto de bens consumíveis e de vontades anímicas – a “*forsa*” humana a que se alude como sendo necessária.

Deve também ser tido em conta a precedência associada à construção das Casas, que terão que ser feitas com uma certa ordem. Por fim, não menos importante e igualmente determinante apresenta-se o conhecimento técnico e ritual necessário para realizar as várias etapas que acompanham a construção de uma casa sagrada. Como foi por vezes segredo, há entre alguns, o receio e temor de se enganarem na execução de determinados procedimentos, facto que colocará em perigo não só as suas próprias pessoas como as famílias da sua Casa¹³⁰.

No entanto, há outro motivo que influencia o processo. A (re) construção de uma Casa sagrada implica reactivar a rede de alianças no plano mais vasto e fora do *tas*. Este facto obrigaria as Casas envolvidas a reanimarem (recordarem e justificarem) as dádivas e contradádivas contraídas através da constituição dessa aliança. Pode dizer-se que estas relações de aliança, fora do quadro imediato e estrito das que operam no

¹³⁰ Em redor de Tapo regista-se a reconstrução de Casas sagradas, nos anos oitenta, na zona de Lolotoe. As únicas Casas sagradas que subsistiram à guerra de invasão encontram-se em Bobonaro. Trata-se de três casas da família *Tama Op*, o *liurai* de Bobonaro, que foram reconstruídas ao longo dos anos 2004, 2005 e 2006. No ano de 2006, no *suco* vizinho de Oeleu procedeu-se à reconstrução de uma Casa sagrada.

interior dos *tas*, estão como que “adormecidas”, pelo que, a sua activação resultaria em esforços económicos acrescidos¹³¹.

O carácter provisório e a restrição das relações de aliança estabelecidas são duas das consequências aparentes da guerra, podendo ser entendidas, simultaneamente, como estratégias de resiliência. A condição de transitoriedade possibilita justificar um conjunto de restrições e de alterações nos procedimentos técnico-rituais da reconstrução da casa sagrada, exemplo da substituição de materiais utilizados e de bens consumíveis, nomeadamente os animais. Como exemplo, verifica-se que os búfalos ou vacas foram substituídos por porcos e galinhas. A restrição das transacções de aliança às Casas mais próximas e de contacto mais restrito adensou, de certa forma, as relações de entreajuda e são compreensíveis no quadro da elevada mortalidade registada, por outro lado, pelas restrições de movimentos decorrentes das limitações impostas pelas autoridades indonésias.

São estas dimensões cruzadas que podem ler-se na afirmação de que as Casas e a comunidade perderam a sua “*forsa*” – uma alusão à vitalidade e fertilidade perdidas em pessoas e animais, durante a guerra.

As *tala'* são construções de carácter provisório edificadas junto dos campos de cultivo, para funcionar como abrigo para pernoitar ou descansar durante o dia e local de armazenamento temporário das colheitas. Nem todas possuem paredes, servindo para esse fim o telhado que, feito em capim, desce até ao chão. As *tala'* ainda subsistem hoje em dia e continuam a desempenhar um papel importante na actividade agrícola, pois servem de local de pernoita e de espaço para guardar a colheita do milho que pode durar vários dias. A sua estrutura pode ser bastante simples, assente numa construção com um telhado de duas águas, que funcionam como paredes laterais do abrigo. No entanto, alguns agricultores chegam a construir um pequeno estrado. Este tipo de construção foi, igualmente, usado durante alguns períodos de vida, no mato, durante a guerra.

¹³¹ Aquando da reconstrução da Casa sagrada referida na nota anterior, os responsáveis por ela referiram o facto de determinadas Casas de Tapo, com as quais têm relações de aliança, não terem comparecido para participar na construção (há partes da Casa, como as ombreiras da porta, que requerem o trabalho dos aliados), nem terem enviado a sua contribuição em bens consumíveis. Quando questionei um dos *matas* visados, ele referiu que não dispunha de dinheiro para contribuir.

Actualmente o tipo principal de casa é denominado *deu lobol*¹³². *Lobol* pode ser traduzido como “espiga” ou “cacho”, mas não foi possível apurar o sentido que encerra esta expressão. Tecnicamente, são de construção mais simples e da sua estrutura original só retêm a cobertura de capim. Assentam directamente sobre a terra, sendo as paredes feitas de taipa, misturando argamassa e terra com água e palha. O planeamento e a preparação dos recursos podem demorar alguns meses, mas a sua construção realiza-se num curto espaço de tempo, em dois ou três dias, sendo a cobertura do telhado a tarefa mais complexa. As casas *deu lobol* continuam a ser as preponderantes, no entanto, há um número cada vez maior de casas *deu kalen*, sobretudo associadas a famílias que têm recursos provenientes de trabalhos remunerados: professores, militares, lojistas (em Maliana) ou trabalhadores nos organismos do Estado, em Maliana ou em Díli.

O aspecto mais valorizado pelos habitantes de Tapo, relativamente às suas Casas Sagradas é o facto de a estrutura não conter nas suas paredes materiais modernos, como tijolos, e o seu telhado não ser feito de zinco, um material que se vulgarizou, sendo mantido o capim – *hut*. Este facto adquire uma dimensão individualizadora, de carácter identitário, pois é enfatizado, por oposição à situação de outras povoações em redor¹³³.

Há, igualmente, uma dimensão económica que não é desprezível e que revela, do mesmo modo, as limitações económicas existentes actualmente das Casas de Tapo: a construção de uma Casa sagrada fica muito mais barata, sendo possível obter praticamente todos os produtos no interior do suco. Do ponto de vista ecológico, estas casas são muito rentáveis, pois quase todos os materiais são biodegradáveis e reutilizáveis (o capim usado no telhado é previamente cortado e vai incorporar a argamassa que integra as paredes de taipa da nova casa).

¹³² Há ainda, um modelo designado *deu soit*, uma construção que assenta directamente no solo e que tem as paredes de madeira, e cujo telhado cobre toda a estrutura, até ao chão. É característica de Saburai, um suco Bunak situado na vertente Oeste do Datoi, só existindo uma casa no suco.

¹³³ Os sucos Bunak vizinhos: Leber, Oeleu, Mazop, Odelgomo, Ai Asa, Malilait e Bobonaro (com excepção das Casas da família Tama Op, referidas anteriormente) procederam também à reconstrução das suas Casas sagradas, mas com materiais diferentes, incluindo o zinco, tijolos e cimento.

Figura 20 – Plantas dos três tipos de casas principais.



Foto 20 – Bobonaro, *deu bese*. 2003.

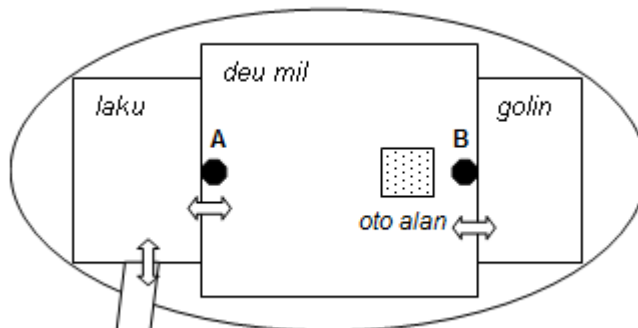


Foto 21 – Tapo, *deu lobol*, 2004.

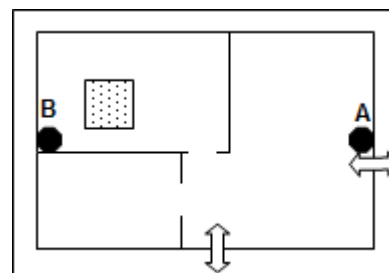
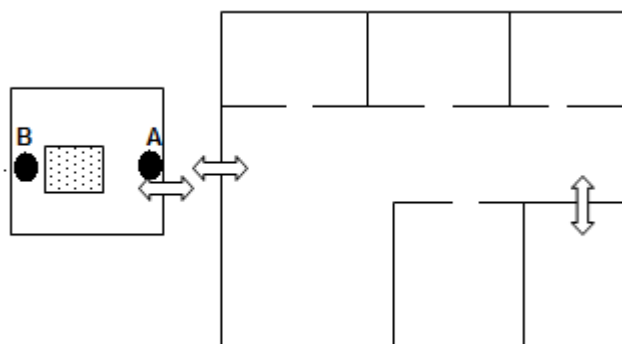


Foto 22 – Tapo, *deu kalen*. 2004.



A cobertura das Casas sagradas constitui um aspecto simbólico importante, devido à componente antropomórfica que as Casas encerram. A cobertura de capim, retirado da terra, é o cabelo da Casa. Apesar desta marca de irredutibilidade, algumas casas sagradas apresentam alterações significativas, entre as quais se destaca a presença de janelas – ausentes nas antigas casas – cujas paredes de madeira encerravam totalmente o compartimento central, ocultado pelo telhado de capim em forma

esconsa, que descia, praticamente, até ao chão. Nas novas casas *deu lobol* as janelas permitem um maior arejamento e claridade, já que o telhado não desce totalmente até ao chão. Algumas casas possuem esteios construídos em cimento.

As casas sagradas *deu gosil* não se encontram no interior do *tas mil* mas no povoado contíguo ou, antes de 1975, nos povoados do *suco*. O facto de terem sido reconstruídas junto do *tas* demonstra como a população diminuiu e houve a necessidade de agregar os seus elementos. Apesar de serem consideradas sagradas, os impedimentos referidos anteriormente não se lhes aplicam. Por este facto, há uma variedade de casas *gosil gueg* construídas quer no modelo *deu lobol* quer *deu kalen* – algumas delas são literalmente, feitas deste material, tanto ao nível das paredes como do telhado¹³⁴.

As casas comuns são construídas quer nos modelos *deu gobol* ou *deu kalen*, sendo a capacidade económica da família determinante para a construção de uma ou de outra. No entanto, mesmo as casas comuns são edificadas com os procedimentos rituais e, no seu interior, existem espaços rituais que consagram a casa individual, considerada como membro e extensão da Casa.

A descrição da construção de uma casa *deu lobol* pode ser acompanhada pela oração a seguir se transcreve, proferida pelo *matas* Estalishau, em 2005, aquando de uma cerimónia *deu¹ tia² balas³* – arrefecer (benzendo)³ a casa¹ ardida², realizada em Golegusun, com o objectivo de “arrefecer” o local da casa incendiada. Por cada parte descrita, eram depositadas folhas de *kabouke*, em substituição de folhas de bétel. Veja-se:

- | | |
|---|---|
| 1. <i>giri goni'il gie</i> | as quatro esteios |
| 2. <i>tazu gotil hilion</i> | as duas aduelas das portas |
| 3. <i>giri ilin no net bai gie</i> | o esteio central já está montando |
| 4. <i>galag no giri gonion bai gie</i> | no meio os três esteios |
| 5. <i>belan gie galti hilion</i> | de lado os dois |
| 6. <i>belan esen gie hilion belan mual gie hilion</i> | |
| 7. <i>goli tazu gie hilion goli gebu gie hilion</i> | os dois da porta da frente e os dois da porta de trás |
| 8. <i>ba'are hima pana mone gie</i> | a esteios mulher e homem |

¹³⁴ Podem, ainda, ser designadas *uma tijolu* – do Tétum “casa em tijolo” – por este material ser empregue na sua construção.

9. <i>ba'are pup latan gie ba'are pup latan gie</i>	agora a cobertura
10. <i>peo gemel tomol gie</i>	os seis caibros
11. <i>ba'are galti kau' goni'il</i>	os quatro barrotes irmãos
12. <i>ba'are sogá goli hilion gie</i>	dois barrotes de frente
13. <i>sogá belan hilion gie</i>	dois barrotes de lado
14. <i>ba'are o'o gie</i>	as vigas
15. <i>ba'are peo belan gie</i>	os caibros de lado
16. <i>peo belan esen gie</i>	os caibros de cima
17. <i>ba'are peo belan mual gie</i>	os caibros de baixo
18. <i>ba'are za gol belan mual gie</i>	os ramos usados de lado em baixo
19. <i>ba'are za gol belan esen no ni gie</i>	os ramos usados de lado em cima
20. <i>za gol goli balun gie tas o ni gie</i>	os ramos usados do lado do tas
21. <i>za gol Lewel o ni gie</i>	os ramos usados no lado de Leber
22. <i>kubus za gol gin gie belan esen gie belan mual gie</i>	as cordas usadas para atar os ramos de lado, em baixo e em cima
23. <i>ba'are kubus za gol gin gie goli o tas Lel o ni gie</i>	as cordas usadas para atar a frente, o tas e Leber
24. <i>ba'are tali belanda peo o gin gie golin o belan gie</i>	as cordas <i>belanda</i> usadas no caibro de lado e de frente
25. <i>ba'are naka ete' gie goli o belan gie</i>	o barro usado na frente e de lado
26. <i>ba'are hut belan esen o ni gie</i>	o capim usado em cima de lado
27. <i>ba'are hut belan mual o ni gie</i>	o capim usado em baixo de lado
28. <i>ba'are goli ha'e ni gie hue ni gie</i>	as usadas na frente
29. <i>ba'are kubus deu pilig gie goli o belan ha'e ni gie</i>	as cordas usadas na cobertura do tecto de frente e de lado
30. <i>ba'are si' pup ta'a gie</i>	o capim da cumeeira para tapar
31. <i>ba'are pup o guzu o maten no tui o</i>	a cumeeira escura que fecha bem

4.2.2 As Casas e os pólos atractivos rituais

Para muitos Timorenses e para os Bunak de Tapo vive-se, actualmente, um tempo transitório. Muitas comunidades retomam a reconstrução das suas casas sagradas, segundo os moldes tradicionais. No entanto, este processo, resultante da perda da *forsa* mencionada, não se reiniciou ainda, pelo que, subsistem dois espaços simultâneos: o das casas sagradas, que foram destruídas, e das quais só resta a área delimitada por pedras, e o das novas casas sagradas, construídas, na sua maioria, a montante (Mapa 8).

Apesar de destruída, a Casa Sagrada continua a ocupar um lugar importante, tanto nos rituais da Casa, como nos colectivos. As antigas casas sagradas envolvem, entre

outros, três lugares de extrema importância identitária: o *mot* com o *opi op* e o *tel* – o cemitério destinado àqueles que morreram na guerra. Ao contrário das casas sagradas do *tas mil*, cujo espaço em redor está pejado de um conjunto de altares, de acordo com a função de cada casa e das sepulturas dos antepassados, as novas casas não têm altares exteriores, nem campas, uma vez que desde os anos setenta a construção de um cemitério no seu exterior (*campu santu*) limitou o enterramento fora desta área (todos os habitantes do suco se tornaram católicos, sobretudo após a invasão Indonésia)¹³⁵.

Entre os elementos interiores estruturantes da casa, pólos atractivos *rituais* – “ritual attractors” – como os define Fox (1993), destacam-se as colunas, a lareira e os cestos sagrados. E é sobre estes que neste momento vamos desenvolver uma atenção particular. A casa sagrada constitui uma alegoria à Casa e aos seus membros. No contexto da comunidade em estudo, os princípios de complementaridade e ordenação do espaço de vida assentam numa visão da casa sagrada como interior e feminina, por oposição a um espaço exterior e masculino. Mas, no seu espaço interno, esta situação repete-se, havendo um primeiro espaço – *laku* – que é o local que se vira ao exterior e é considerado masculino por oposição ao – *deu mil* – tomado como espaço interior e feminino (ver planta da foto 20).

O *laku* das casas *deu gobol* não é tão intimidante como nas casas antigas, esbatendo-se um pouco a fronteira claramente demarcada por uma parede de madeira interior, por norma esculpida. É neste local que continuam a ficar os visitantes da casa e sobretudo os homens. Quanto ao *deu mil* e ao *golin* (quarto traseiro) eles são, agora, restritos ao compartimento onde se localiza a lareira que, dada a sua exiguidade, raramente alberga, à noite, os seus habitantes havendo, para isso, um quarto lateral. O exemplo da planta da Foto 22 mostra uma casa com um compartimento de entrada correspondente ao *laku*, um quarto e a cozinha com a lareira.

O *deu mil* é o interior da casa e o domínio feminino. Na realidade, embora cada Casa Sagrada possua um *matas*, ele não habita, como foi referido, na própria Casa. Quem ali reside é uma mulher, a *hima*¹ *pana*² *deu*³ *ball*⁴ – a mulher² que guarda³ o esteio¹ da

¹³⁵ Em 2006 faleceu aquele que era considerado o último gentio, pois sempre se recusara a receber o baptismo. Vivia isolado no campo numa *lata*. O seu enterro realizou-se nos moldes tradicionais, tendo sido enterrado próximo do *gosil gueg* da sua Casa.

casa³. Na casa sagrada de modelo tradicional é no *deu mil* que se localizam três dos principais elementos agregadores e polarizadores da actividade ritual: as duas colunas, a lareira e os cestos sagrados. É também no *deu mil* que se colocam as colheitas de milho que podem ser conservadas por um ano, fumadas na lareira, funcionando, assim, o interior da casa como celeiro.

Na casa *deu bese* os esteios *hima mone* e *hima pana* (planta da Foto 20: respectivamente A e B) situam-se dentro do *deu mil*. A *hima mone* – esteio homem (A) – fica junto à entrada e é um espaço masculino enquanto a *hima pana* – esteio mulher (B) se localiza junto à lareira – *oto alan*, é área feminina, lado no qual a mulher dá à luz e ela e o bebé se banham, durante uma primeira fase, após o parto. Ali se encontram também os cestos *tubis* e *nauk* que contêm as raízes da Casa e o legado dos antepassados considerados *po'*. Os bens só podem ser tocados pela mulher *hima pana deu bali*.

Os esteios *hima o nulal* são estruturas de extrema importância na prática ritual. Na construção tradicional estes esteios são os primeiros a ser erigidos e a sua dimensão simbólica é plena de complementaridade, sintetizando também ideias sobre a concepção Bunak entre o masculino e o feminino. Sintetiza também, a ligação entre a terra e o céu (associado com o tecto) ao mesmo tempo que, no plano material, são essenciais à sustentação e estabilidade da casa. Na *deu lobol* actual as duas *hima* são dois finos troncos (Foto 23) que substituem as antigas colunas e são colocados no final da obra, não se encontrando forçosamente na *deu mil*, como se pode ver no exemplo da planta da Foto 20, em que o *hima mone* se localiza junto à porta no que se considera *laku*, e o *hima pana* está junto do *oto* no *deu mil*.



Foto 23 – Instrumentos de trabalho, bétel e areca junto ao *hima mone*, durante um ritual, 2006.

Os *hima* são, por vezes designados em contexto ritual como *hima¹ go²* - pequenos² esteios¹. A denominação abrange os esteios da Casa, os que se encontram nas *tala* e os que estão no topo do *opi op*. Embora estes dois últimos sejam compostos por um tronco de madeira e outro de bambu. Os esteios são identificados esotericamente como *malas¹ bul² lete³ bul²* – base² da escada (de bambu)¹ base² da escada (de madeira)³. São locais onde se pode, assim, comunicar com o céu.

Um outro aspecto estrutural relevante é o facto de a lareira se encontrar no interior das casas sagradas, no *tas mil*. No entanto, na maioria das casas construídas no exterior do *tas mil* foi construída, em anexo, uma pequena cozinha, o “*dapur*” do Bahasa Indonésio (Foto 22). A alteração encontra-se justificada pelo facto de as casas de tijolo e de zinco não serem compatíveis com o fumo provocado pela lareira interior, o que leva a criar um espaço anexo. Esta disjunção é feita com a transposição dos elementos *rituais* referidos para junto da lareira e do fogo na nova cozinha, que funcionará, igualmente, como celeiro. No entanto, caso haja necessidade de proceder a um ritual no interior da casa, as colunas são conceptualmente imaginadas na frente e na retaguarda da casa.

A presença dos cestos *tubis* e *nauk*, colocados no *deu mil* junto à lareira é, por vezes, explicada como se de um “museu” se tratasse e constitui a marca mais importante de

uma casa sagrada, entre outros elementos, nomeadamente por conterem as raízes e as riquezas da casa. As raízes são recolhidas num local que só alguns membros da casa conhecem, simbolizando toda a Casa, os seus membros e a sua riqueza – afluência e vitalidade. Durante a guerra, a maioria dos antigos objectos foi roubada ou perdeu-se, nomeadamente os *belak* (ou *kukun*) e *kaebauk*, as luas e cornos em prata ou ouro, e as *pe'* – colares de *mutissalas*, pelo que muitos dos objectos actuais foram consagrados, através de cerimónias recentes.

A dupla constituída pelas raízes e *belaks* invoca outra forma de complementaridade entre o frio e o quente e a necessidade de os controlar, o que é feito na casa sagrada, repositório sagrado dos bens considerados essenciais. Estes devem ser constantemente objecto de vigília e atenção, para preservar o seu conteúdo de roubo ou destruição, nomeadamente pelos animais que vulgarmente entram nas casas, como os ratos ou as cobras. Estes bens raramente são levados para fora de casa e, quando tal ocorre é no âmbito da participação dos seus membros em actividades de representação da Casa.

Embora a Casa sagrada assuma uma relevância especial, todas as casas comuns compartilham destes elementos polarizadores: as colunas, a lareira e os cestos. De certa forma, em cada habitação, é reproduzida a lógica complementar analisada e cada uma compartilha com a sua Casa a essência da respectiva continuidade. No entanto, em cada Casa verifica-se também, o princípio da cisão, pois o facto de possuir os elementos identitários pode levar à constituição de novas entidades sociais autónomas.

5. Práticas rituais para a continuidade da vida

5.1 Os rituais do percurso de vida

Os rituais associados ao ciclo da vida têm que ser analisados como processos de transição e não como eventos isolados (Forth, 1981, 133). Nesta acepção, é preferível falar de “percurso” de vida do que de “ciclo” ou de “etapas”. Uma abordagem nestes termos implica enquadrar os rituais do ciclo da vida, que são considerados processos eminentemente sociais, “técnicas de geração de vida” (Hocart, [1936] 1970, 32) e promotores da sua continuidade e fluxo (Fox, 1980), envolvendo expectativas e responsabilidades mútuas de indivíduos, das Casas e da própria comunidade.

A geração e a manutenção de vida assentam na ideia de equilíbrio entre forças em interacção: o quente e o frio. As acções individuais são consideradas potenciais agentes de instabilidade e as suas consequências afectam todos os seres vivos, plantas, animais e pessoas (vivos e mortos, antepassados e descendentes). Esta interacção está sujeita a desafios diários para assegurar a integridade da pessoa, da Casa e da comunidade, como irá ser analisado posteriormente.

A classificação *emic* assenta na relação entre o frio (*hurug*) e o quente (*tinu*), e ambos surgem como potenciais destruidores, como refere o *bei* José Tilman, em Tétum:

<i>hurug o tinu tisal</i>	o frio e o quente são iguais
<i>manas no mos la diak</i>	o quente também não é bom
<i>manas ituan, malirin ituan</i>	pouco quente, pouco frio
<i>hurug demais, anin o saida</i>	muito frio, vento ou assim
<i>ne'e animais mate hotu</i>	os animais morrem todos

O frio destrutivo ocorre, sobretudo, na transição das chuvas de monção, *to*, para as chuvas mais fracas, *holi*, e é o responsável pela morte de animais na montanha ou de animais caseiros, como as galinhas e os porcos. Os actos rituais constituem um meio de obtenção da *hurug* – “frescura”, criativa e geradora.

Um outro princípio prevaiente entre os Bunak é a dicotomia existente entre as componentes física e anímica do ser humano – o corpo e a alma. A convicção que

defendem é a de que o dia corresponde ao mundo dos vivos e que a noite pertence ao mundo dos mortos. O ser humano é composto pelo seu corpo – *ig* – e pela alma – *gegil* (termo que pode significar, igualmente, “sombra”). Esta pode, no período do sono, deslocar-se – *semu* – “voar”, deixando o corpo¹³⁶.

A alma dos antepassados é aludida nos versos rituais como *melu*. Esta designação corresponde ao termo que os Bunak de Lamaknen utilizam, segundo Berthe (1971) e Friedberg (1980), para designar a alma dos antepassados Melu, o povo que teria habitado os locais que eles foram ocupar. A referência a este povo, como anterior aos actuais grupos etnolinguísticos timorenses, é, igualmente, feita por Cinatti (1987).

Para contrabalançar os poderes antagónicos, os rituais procuram restabelecer comunicações e estados. Por um lado instituem a comunicação entre os seres que habitam a terra (conceptualmente considerada como feminina, e mãe) e o céu (conceptualmente visto como masculino e pai), envolvendo o espaço físico e mítico, e reunindo, no tempo presente, os antepassados e descendentes. Por outro, entre estados de calor e frio, procuram assegurar a temperatura propícia á promoção da vida.

5.1.1 Tornar-se adulto: gravidez, casamento e descendência

Relações sexuais, gravidez e nascimento

O nascimento é a primeira etapa do ciclo de vida. No entanto, constitui o percurso concomitante 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. Assim que as jovens têm a primeira menstruação (*hul man* – “vinda da lua”), o seu estado é “quente”. Durante o tempo desta recorrência mensal, a mulher não deverá trabalhar no campo e deverá limitar o manuseamento dos alimentos.

¹³⁶ Em síntese, os seres animais e plantas também são portadores de “alma”. No período da colheita do trigo e do arroz, fazem-se preces especiais para congregar a alma destas plantas, para que a colheita seja feita com sucesso e as plantas colhidas sejam suficientes para alimentar a família.

As relações sexuais não são, tradicionalmente, objecto de reprovação¹³⁷. Mais do que a virgindade é valorizada a fertilidade da jovem. O que é socialmente punível é o facto de aquelas poderem ocorrer de forma contrária ao que é estipulado pelas interdições, sobretudo quando delas resulta uma gravidez. As primeiras relações são vistas como uma ameaça à comunidade, porque o seu potencial criador pode conter elementos destrutivos, caso não respeitem as interdições de contacto sexual e de casamento existentes. Nas situações em que *i ho kere* – há um único sangue, *ran kona malu* – do Tétum, o “sangue embate no aliado” e *tit loi ni* – “não é possível casar”, nem ter relações¹³⁸.

As jovens são advertidas relativamente aos riscos de terem relações sexuais precoces e do potencial dano que estas podem ter para a comunidade como um todo¹³⁹: teme-se que calamidades, como o vento e a chuva, possam fustigar o povoado (o que pode ser particularmente grave, se ocorrerem durante as grandes chuvas de monção¹⁴⁰).

Compete à jovem denunciar estas relações, porque o homem tende a ocultá-las, procurando desta forma implicar o seu parceiro nas suas responsabilidades, nomeadamente o pagamento do *pana gobol*, já referido. O facto remete para a tese de Friedberg (1986), que afiança que, mais do que o pagamento de um dote, ocorre, entre os Bunak, o pagamento das primícias. Estes actos de controlo social das relações assumem expressão mais evidente quando há alusões claras ao facto de os jovens não respeitarem as interdições sexuais entre Casas, facto que é agravado com a deslocação de alguns deles para Maliana, a fim de prosseguirem os seus estudos¹⁴¹.

¹³⁷ Uma interpretação que me foi dada do *pana zol mone iel* foi exactamente alusiva a uma relação sexual. Nesta perspectiva, os mares aludidos são o órgão sexual feminino e as lanças que “abriram” os mares, são os órgãos masculinos. A condição do acto sexual é, assim, reconhecida como processo de criação.

¹³⁸ As relações entre parentes próximos, como a estabelecida entre primos paralelos maternos, conduzir a graves sanções. Só tive conhecimento de uma situação similar na zona de Lolotoe. Neste caso, o casal teve que proceder a uma complexa cerimónia e ausentar-se da povoação, indo viver para outro local.

¹³⁹ Manuel de Jesus recorda que, no tempo da *marara* (cerimónia sobre a qual falaremos no próximo capítulo), os mais velhos costumavam *dige* – “ensinar”, as jovens da Casa sobre o montante que deveria ser solicitado para que as relações – *tit* – se efectuassem, colocando grãos de milho nas suas mãos, correspondentes aos estatuto da sua Casa e ao montante de animais a pagar (facto que podia dissuadir alguns).

¹⁴⁰ As intensas chuvas que ocorreram em 2005 e 2006 foram atribuídas, por alguns, ao facto de haver jovens que tiveram namoros não autorizados.

¹⁴¹ Estes riscos são maiores, em particular, pelo facto de os jovens enamorados poderem ser de Casas Bunak com relações *malu-ai* que são desconhecidas destes. No entanto, outra ameaça decorre de as relações ocorrerem com jovens de grupos etnolinguísticos diferentes, como os Kemak. Nestes casos, a “multa” aplicada pode ser muito elevada.

A experiência da primeira relação sexual deve ser comunicada à mãe que, por sua vez, deve alertar os responsáveis locais, para que estes possam apurar se há incompatibilidades entre os jovens. Em caso de gravidez, há a necessidade de efectuar um rito no *opi op: bosok¹ pele²* – aspergir² o altar¹, feito por mulheres *deu gonion*, mas que pode igualmente ser realizado pelos responsáveis masculinos *deu gonion*. Até à base das *malas bul lete bul* do *opi op* são levadas bétel e areca e uma “rota” – pau “para fazer de conta que se bate” (Tétum: *kaer bosok*) e punir os prevaricadores. Uma *hamula'* deve ser proferida¹⁴², nestas circunstâncias:

<i>Lelo Malo e Lel geme rau</i>	Lelo Malo e Lel já é mulher
<i>ola li bai tit na ba'a re o</i>	já se uniu
<i>tuluma talika</i>	para criar para gerar
<i>gie zol ba'a</i>	a sua descendência
<i>gini oto lesin gini mug kae</i>	que o seu fogo seja grande que a sua terra encha
<i>gini hurug loi uga' loi</i>	que tenha boa frescura, boa fresquidão
<i>ba'a na nei gie bosok pele o</i>	este é a nossa aspersão do altar

A comunicação é acompanhada de um pedido de “frescura”, não só para a gravidez em curso, mas para a vida reprodutiva da mulher, na qual se pressupõe que esta dê à luz sete vezes, o número considerado desejável. Quando a mulher der à luz cinco filhos, deverá efectuar, em sua casa, o *ozol tota*¹⁴³, no qual agradece os filhos recebidos e se predispõe a receber os que ainda possam vir.

Na realidade, socialmente, a não ser que a relação seja interdita, caso em que se considera que o aborto ou a morte do bebé possa vir a ocorrer, a gravidez é sempre apreciada. A gravidez pode, ou não, resultar em casamento; caso tal não suceda, é acordado um pagamento das primícias entre os tios maternos de ambos os jovens. O facto de o nascituro pertencer à Casa da mãe, não inibe o reconhecimento social da ligação entre ele e o seu pai. Ambos têm obrigações sociais mútuas, sobretudo em caso de morte. No entanto, não há uma obrigação, nem expectativa social, que imponha ao pai ter que ajudar materialmente o seu filho, ao longo da vida. Se o casamento se realizar, este pagamento é definido mas, como foi mencionado, pode ficar suspenso.

¹⁴² Nunca assisti a este rito, pelo que se trata de uma informação indirecta . Esta versão foi recolhida, a *posteriori*, junto da Sra. Luísa, Bosokolo.

¹⁴³ O *ozol* é uma estrutura em madeira que rodeia o fogo nas antigas casas *deu bese*. É, conceptualmente, um espaço feminino (Berthe, 1965). O termo *tota* foi descrito como exercício físico entre duas pessoas, a passagem de algo entre duas pessoas, como na frase: *turi hini tota man* – “dá-me a catana”. No decorrer do trabalho de campo, não registei a ocorrência de nenhuma.

Na vida dos jovens, as relações sexuais assumem, de certa forma, a faceta de um ritual de iniciação e de transição, no desenvolvimento e reconhecimento dos seus papéis como potenciais adultos. Contudo, nem as relações sexuais nem o casamento são, por si só, suficientes para alterar o estatuto de “jovem”. Só quando uma mulher e um homem têm filhos passam a ser socialmente considerados como adultos.

O decurso da gravidez (*go tueg* – “corpo pesado”) é objecto de vigilância especial, particularmente na primeira vez que ocorre. As jovens são assistidas pelas mulheres da Casa e por aquelas que são reconhecidas como especialistas, nesta área, principalmente para verificarem se o bebé já se encontra em posição correcta: *mea gol gebeg*. Actualmente, muitas mulheres, sobretudo as mais jovens, deslocam-se ao centro de saúde do subdistrito, situado em Bobonaro, a cerca de duas horas de caminho, para consultas regulares.

No dia do parto do primeiro filho, os familiares vêm até à casa onde se encontra a parturiente e aguardam, ficando os homens na varanda – *laku* e as mulheres no seu interior (*deu mil*) ou no *dapur*, junto do fogo, onde ajudam nas tarefas do parto¹⁴⁴.

Após o parto, é essencial a atribuição do nome à criança. Compete aos parentes maternos propor um nome, por norma, de um familiar falecido, mas é a criança que irá, ou não, adoptá-lo, por sinais que se revelam, como o choro ou a falta de apetite. Caso a criança não queira mamar na sua mãe, é necessário proceder à busca de um novo nome e encontrar uma mulher da Casa da mãe que possa amamentá-lo (facto que também pode acontecer, se a mãe não tiver leite).

A escolha do novo nome é efectuada, em primeira instância, pela via matrilinear, todavia, se os sinais de rejeição persistirem, poderá ser procurado o nome pela linha patrilinear. Nesta averiguação do nome adequado a ser dado à criança participam não só os pais, mas também os familiares de ambas as partes (sendo dada particular atenção às sugestões provenientes dos que habitam no *gosil gueg* da mãe ou da sua Casa).

¹⁴⁴ Esta situação ocorre, sobretudo, no primeiro parto. Nos subsequentes, não há a mesma expectativa social.

O primeiro nome é “*gentiu*”, isto é, o nome Bunak, o usado nas práticas rituais. Este pode ser alterado inclusivamente na idade adulta, se alguma doença ou problema sério vier a afectar o seu portador. O nome *sarani* – cristão, ou em Tétum *naran bolu* – “nome de chamar”, é o segundo. Actualmente, todas as crianças são baptizadas na igreja católica, embora, em alguns casos, possam decorrer muitos anos, até que isso suceda. Numa povoação isolada, de montanha, sem padres (onde só há um catequista), quando a criança nasce morta, ou em risco de vir a morrer, procura-se imediatamente alguém, por norma um vizinho, para que tenha um padrinho católico.

No dia seguinte, de madrugada, o esposo ou o pai da mãe, no caso do primeiro filho, leva numa panela de barro (ou de plástico) a placenta, para a colocar numa árvore *pu*, árvore considerada fresca. Durante este percurso, não deve falar nem cruzar o seu olhar com ninguém, nem temer subir à árvore em questão, para que a criança não tenha medo.

O período pós-parto é marcado pelo recolhimento. Durante este tempo, a mulher e o recém-nascido são objecto das mais diversas atenções. A reclusão da mulher é feita na cozinha, integrada na casa, ou em anexo próprio¹⁴⁵, onde vai estar, durante cerca de um mês, um tronco da árvore *pu*, designado *oto¹ po²* – fogo¹ sagrado² (Foto 24). Este foi recolhido pelo pai da criança, como preparativo para o parto, ou por um irmão deste – traduzindo-se, portanto, numa tarefa própria da Casa do marido, que dessa forma vai “aquecer” a mulher e o recém-nascido. Ambos serão sujeitos a banhos de água quente, para recuperar o corpo, no caso da mulher, e formar o do recém-nascido. Restabelecer o calor da mulher, que corre o risco de ficar “fria”, devido ao sangue que perdeu, é, ao mesmo tempo, um acto propiciatório para que o corpo do seu filho ganhe a força de viver.

¹⁴⁵ Confrontar, a este propósito, o capítulo 4. 3.



Foto 24 – Visita de parentes, ao centro o *oto po'*. 2006.



Foto 25 – *Aru po'* – o pai corta o cabelo do recém-nascido. 2006.

Uma semana após o nascimento da criança ela era trazida à rua, pela primeira vez. Vários testemunhos reconhecem que este ritual, *giral balas*, ou *giral ilin* – “lavar os olhos, abrir os olhos” – se desenrolava, em tempos, com a visita formal dos familiares, o que não ocorre, actualmente. Esta saída marcava, de igual forma, o fim da reclusão da mulher. Actualmente, a mulher permanece, durante um mês, na cozinha, em particular na primeira gravidez.

Ao fim dos sete dias, é realizado um pequeno ritual, *pu¹ hurug² ma³ umon⁴* – árvore¹ fresca² no altar⁴ do campo³. O ritual consiste na recolha do *aru¹ po'²* – cabelo¹ sagrado² (Foto 25), e procede-se ao corte do cabelo e as unhas da criança, que serão levados, juntamente com o pedaço remanescente do cordão umbilical (*gibis*) e com a lâmina que serviu para o cortar. Cabe ao pai (ou ao avô materno) a tarefa de os levar e depositar na base de uma árvore considerada “fresca”, como um coqueiro ou uma bananeira, no campo da dona da casa, a mãe da jovem parturiente. Neste período, o padrão de residência mais comum é o matrilocal, pois o casal vive na casa da mãe da mulher.

Neste ritual, a criança é trazida, pela primeira vez, para fora do local abrigado e quente que é a cozinha. Embora possa variar de família para família, existe o hábito de colocar nas suas pequenas mãos objectos que sejam considerados determinantes para o seu futuro (no caso ilustrado pela Foto 25, foram colocados um caderno e uma caneta).

Não foi possível apurar a existência de rituais de puberdade em Tapo, o tempo de *pana laun, mone laun* – “jovens mulheres e jovens homens”¹⁴⁶. A vida dos mais jovens compreende uma rápida integração no trabalho realizado no seio da família: ir buscar água e lenha, ajudar a cozinhar; tarefas que podem ser feitas nas idades mais jovens, sem distinção de sexos. Os jovens participam ainda, na realização dos trabalhos agrários, na alimentação dos animais domésticos, sobretudo dos porcos e na recollecção de bens alimentares, como é o caso da hortelã.

No entanto, no que respeita aos rapazes, uma mudança subtil ocorre quando recebem a sua primeira *turi* (ou *katana*), o que pode acontecer pelos seus dez a doze anos. Até essa altura, sempre que vão à lenha, os jovens rapazes usam as catanas dos seus progenitores. A catana serve, não só para o corte da lenha e do capim, mas também como arma de defesa pessoal, que usam, por norma, sempre que vão à montanha com o pai ver o gado. Esta é uma tarefa predominantemente masculina (mas, pode igualmente ser feita por uma mulher, sobretudo na ausência do marido).

Em contexto de situações de guerra, cada Casa atribui aos seus membros masculinos um *kaluk gol* específico para combate. O seu conteúdo é objecto de segredo e ele é guardado pelo homem, numa divisão da casa, diferente daquela onde se encontram os cestos, que simbolizam a fertilidade da família.

O casamento

O casamento constitui a mais importante cerimónia do ciclo da vida para o indivíduo. Para o homem, o casamento implica accionar a sua rede familiar (*deu gomo* – “senhores da casa”) de forma a suportar o *pe' liti*, que pode ser elevado se a mulher for de outro *tas*. Esta situação sucede, sobretudo, com os jovens que se encontram em Maliana, para estudar ou trabalhar. Em alguns casos, quando ambos os jovens, ou apenas um deles, não desejam casar, efectua-se somente o pagamento do *pe' liti*.

¹⁴⁶ *Laun* pode, ainda, ser usado como adjectivo significando “rápido” ou “depressa”. Friedberg (1972) refere a prática da circuncisão dos jovens, que alegam que a fazem meramente para satisfação das mulheres. Embora algumas pessoas reconheçam a existência dessa prática em tempos idos, não encontrei ninguém que a admitisse, no presente.

Quando o casamento se efectua no *tas*, este pode ficar suspenso, sendo diferido no tempo, sendo mesmo “suspenso”, com a ameaça de que o pagamento será feito em dobro, se o casal se separar e se se pretender reunir, posteriormente. Isto significa que as penas atribuídas a quem se separe possam ser bastante mais onerosas do que o *pe' liti* original; medida que visa incutir no casal a responsabilidade perante o casamento e evitar a sua dissolução.

Como referido, actualmente não há registo de casamentos *sul sulik*. O casamento comum é o *ton terel*, que se concretiza numa cerimónia, em si mesma, relativamente simples, quando ocorre no seio do *tas*, e tem lugar na casa dos pais da noiva, o local onde vão habitar, numa primeira fase da sua vida em comum.

Após serem estabelecidas em reuniões que se realizam anteriormente as contraprestações, pelos irmãos das mães dos nubentes é determinado o dia para *tit¹ gie² tit¹ a³ mit⁴* – tomarem-se (um ao outro)¹, tomar¹ a comida² sentados⁴. Do lado do noivo estão presentes, pelo lado matrilinear, o irmão da sua mãe, ou seu representante, e, pelo lado patrilinear, o seu pai, ou seu representante, que pode ser simultaneamente o *matas* da sua Casa. Do lado da esposa participa a sua mãe e o *matas* da sua Casa, assim como o representante do seu pai, um familiar próximo e o seu pai (que se mantém calado, durante a discussão). São, igualmente, convidadas a *pana deu bali* – “a mulher que vela”, da Casa, ou do *gosil gueg*, ou ambas.



Foto 25 – Casamento *ton terel*, oferta de bétel e areca. 2006.



Foto 26 – Casamento *ton terel*, os noivos. 2006.

As palavras ditas numa cerimónia de casamento *ton terel* enfatizam a dimensão comum e complementar do casal na busca da fertilidade que lhes permita prosperar.

- | | |
|---|--|
| <p>1. <i>meterei lolo uen meterei hot mil</i>¹⁴⁷
 2. <i>nisi bai tuluma bai talika</i>
 3. <i>bai tiri ti o ton lima o</i>
 4. <i>si ene selu le selu</i>
 5. <i>bai u terel tue na paul o ma na ho'on o</i>
 6. <i>terel sai pi o terel onal man o</i>
 7. <i>ba'a no na nei giri ti o gon lima o</i></p> <p>8. <i>si bai u taga sa otol o tiol sa hos o</i>
 9. <i>si bai u tue na paul ma na ho'on</i>
 10. <i>tue o gege tigi o ma o gege no o</i>
 11. <i>nisi kikik o gilán masa o nau</i>
 12. <i>ba'a o hini gosa no o hini ga no o</i>
 13. <i>hani gege tul tol hani gege lag mag</i>
 14. <i>ene sa koe no na tolo le sa kaluk no na hae</i>
 15. <i>koe ni na lesin kaluk ni na kae</i>
 16. <i>nisi basal gie mal sai botus gie na debel</i>
 17. <i>gini amak mien na ukat kou mien na heg</i>
 18. <i>gawa gene zilu kolu 'on zo sal 'on</i>
 19. <i>nisi leno o lut no hau o holo no</i>
 20. <i>lolo kalin bai bandela bai</i>
 21. <i>giri pael bai got belis bai</i>
 22. <i>u na gilie bai il lo galaka bai</i>
 23. <i>u na bu'u put il la a sa</i></p> <p>24. <i>pata hitu na gasa non hitu na gag</i>
 25. <i>nisi pip mum dele zap ma rele</i>
 26. <i>lolo gol akul gie pous gol tula gie</i>
 27. <i>gita na giu gita na gebeg</i>
 28. <i>gon na kone gon na kael</i>
 29. <i>si nei hima bul lo gege ti o</i>
 30. <i>nei nulal bul lo gege ezen o</i>
 31. <i>isin lai lai bai go lai lai bai</i>
 32. <i>go na bolu gola' gon na bolu gae</i></p> <p>33. <i>gini isin na gerel go na gial</i>
 34. <i>toli ganap no mit ton gun ____ seluk si</i>
 35. <i>gael nina dele saran gubul nina dele mot</i></p> | <p>hoje neste local, hoje neste dia
 vamos unir e adoptar
 vão ligar as suas pernas e os seus braços
 assim, a partir de hoje
 eles irão trabalhar ambos no campo
 sairão juntos e chegarão juntos
 é para isso que estamos aqui a ligar as suas pernas e os seus braços
 assim, esperam as palavras
 então, farão o seu campo
 e campo dará o seu fruto
 assim, a sua riqueza aumentará
 este é o seu destino, o seu objectivo
 não deixem estragar, não deixem de ouvir
 em cada dia colocarão o seu saco
 e o seu saco aumentará, crescerá
 e irão ao mercado levando o bastante
 segurando bem, não deixando cair nada
 levando o <i>kami</i> (aleurite) e a manga
 nos recantos e na manjedoura
 os seus cavalos
 as suas cabras
 nas ervas frescas na água
 alimentar-se-ão na erva fresca, beberão a água
 o belo pêlo recobre as fêmeas
 as cabras e o cão são levados à corda
 percorrendo os pequenos montes
 virando a sua cabeça
 os seus membros robustos
 assim, estão presos à base do nosso pilar
 estão atados à base do nosso esteio
 o corpo crescerá as sementes crescerão
 as semente ficarão grandes, os braços grandes
 para crescer depressa
 ali em conjunto se sentam lá fora se reúnem
 o ombro é o <i>saran</i>, a cabeça é o <i>mot</i>¹⁴⁸</p> |
|---|--|

Ambos os elementos do casal têm ligações estreitas com as respectivas Casas. Este facto é mais pertinente de observar em relação ao homem, que continua obrigado a prestar atenção particular às suas irmãs e aos filhos das suas irmãs. No entanto, as famílias conjugais no seio das Casas não são elementos submissos, podendo dar origem a cisões. Embora cada casal tome decisões autónomas sobre a condução da

¹⁴⁷ A tradução literal desta expressão seria: "hoje, neste monte, hoje dentro deste sol".

¹⁴⁸ Recitação proferida, em entrevista, pelo *matas* António (Toni), da Casa Dato Pou Deu Hilin.

sua vida privada, não deixa de consultar a Casa da mulher e os seus irmãos, sobre os assuntos que envolvem os seus filhos.

5.1.2 Os sonhos, as palavras e os actos no dia-a-dia

Os sonhos e as deambulações da alma

A ligação do corpo e da alma e a comunicação contínua entre antepassados e descendentes são particularmente visíveis no mais simples dos ritos associados aos sonhos. Os sonhos – *mehi*¹⁴⁹ são considerados disruptivos; a noite, e o dormir, é um período de instabilidade. Dormir, que, como foi referido, designa-se *ese' gol* – pequena morte. O período da noite é o tempo dos *mugen*¹⁵⁰ – que, traduzido literalmente, significa “gente da terra”. Há um receio de andar de noite, sobretudo nas noites sem luz (as noites de lua cheia, na montanha, são praticamente dias e permitem deambulações várias)¹⁵¹.

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. Estas experiências implicam que se proceda a uma avaliação da sua origem, que é feita junto daqueles que sabem executar os métodos divinatórios e, embora se recorra aos especialistas da Casa, esta é uma área em que as capacidades e o saber pessoal do indivíduo, são sobrevalorizadas. Por esta razão, algumas das pessoas poderão recorrer a indivíduos especializados que poderão ser, ou não, *bei* ou *matas*, homens ou mulheres.

¹⁴⁹ Não é somente o sonho do próprio. Pode ocorrer que, um familiar ou amigo, tenha um sonho que envolva a pessoa em causa, que deverá ser avisada do facto, para se precaver.

¹⁵⁰ Alguns informantes referiram-se aos *mugen* como “*diabus*”.

¹⁵¹ A ideia prevalecente é a de que a noite corresponde ao dia para os *mugen*, período durante o qual estão mais activos. O facto de a noite em Timor corresponder ao dia em Portugal, serviu a alguns para confirmar a crença de que os *malae mutin* – os estrangeiros brancos, são igualmente *mugen*. Mas, as noites sem luz são, também, aquelas que se temem, devido à acção de outros agentes, humanos e não humanos. Entre estes destacam-se os *agan* – “feiticeiros”, que podem agir contra o ser humano. Materialmente, a noite é, também, o tempo privilegiado do ladrão, sobretudo de gado, mas também de casas particulares. Entre os ladrões, os “*ninja*” são uma herança do tempo de ocupação indonésia, que ainda é, de vez em quando, objecto de notícia em Timor-Leste.

Os métodos divinatórios (que constituem, simultaneamente, processos de comunicação e de convocação) mais recorrentes são o *au¹ gone²* ou *au¹ akat²* – segurar² com a *cal¹*, ou medir² com a *cal¹*, também designado por *au¹ giraf² pisi³ gepaf⁴ kene⁵* – os olhos² e os ouvidos³ da *cal¹* questionam⁵. Segue-se o *tie¹ goro²* – matar¹ um frango² – no qual se analisa o intestino. No contexto dos rituais da Casa é feito o sacrifício do porco. De notar que, sempre que ocorre o sacrifício de um animal, num processo ritual, são observados o seu baço e o seu fígado (caso do bode, porco, cão ou, excepcionalmente, o búfalo).

Há, ainda, uma forma específica de utilizar o vinho – *tue ilin* – usado, sobretudo, nos rituais da Casa e nos rituais colectivos¹⁵². Como referiu um informante, estes processos são um presente de *maromak* – “deus”, *husi lalehan* – “vindo do céu” – que Tapo não pode desprezar (*soe'*), e que permitem que os homens possam continuar a comunicar com o céu, após este e a terra se terem separado.

Depois de exposto o assunto, o oficiante utiliza o braço para medir (*sukat*) a distância do seu antebraço até à ponta do dedo indicador. A pertinência deste rito simples, comum e pessoal, revela-se na ideia que está subjacente aos actos e das palavras, no âmbito da relação do tempo do mito com a actualidade.



Foto 27 – *Au akat* efectuado pelo *bei* José Tilman. 2005.



Foto 28 – *Butuk ai funan* no cemitério. 2005.

¹⁵² Há, ainda, outros processos, usados por um único homem, que recorre a métodos que apresentam um carácter mais sincrético, entre as práticas tradicionais e as influências católicas, e a moderna tecnologia médica, com seringas usadas de forma mimética para aspergir, “refrescando”, os pacientes. Ele não se considera um *matan dok* – termo Tétum que significa “o que vê longe”, “curandeiro”. Embora tenha assistido a sessões com ele, optei, como noutra situação, por não efectuar registo fotográfico ou de vídeo.

O corpo pode ser entendido como um mapa e encerra, para quem o saiba, um caminho. No *au gone* o braço torna-se a escada através da qual se ligava a terra ao céu, tendo a necessidade de transpor o *tel* – “cemitério”, representado pela palma da mão. O braço representa a continua ligação do ser humano a esse espaço, a que agora tem que se aceder com gestos e palavras.

- | | |
|---|--|
| 1. <i>hot o hul pan o mug</i> | sol e lua, céu e terra |
| 2. <i>pan ukat oen no mug lae uen no</i> | o céu já subiu a terra já baixou |
| 3. <i>lete sa pel lo malas sa logen o</i> | a escada está rugosa os degraus estão lassos |
| 4. <i>sae sa loi ni' debel sa loi ni'</i> | já não se pode subir, já não se pode descer |
| 5. <i>ini na zie konta menal aoli</i> | tu irás dar conta, darás parte |
| 6. <i>ini na sae 'on pi 'on</i> | tu subirás, chegarás até lá |
| 7. <i>ini na giral pisi ini na epal lel</i> | verás com os teus olhos, ouvirás com atenção |
| 8. <i>ini na tie gut ini na mogo mo gon</i> | estarás no ovo da galinha, na espuma do mar |
| 9. <i>ba'a goet 'on</i> | e assim por diante ¹⁵³ |

A passagem do *tel* determina a resolução do caso. Por norma, a forma mais simples de resolver o problema é através de *butuk ai funan* – “deposição de flores” na campa do antepassado – ou mandar rezar uma missa pela alma do antepassado em questão. Porém, estas soluções poderão não ser suficientes. Um exemplo de um processo subsequente, neste caso motivado pelo sonho com um familiar falecido, é o *paz o abo* – “paz com a avó”, que consiste num pequeno ritual, realizado no *gosil gueg* da pessoa em causa, através do qual são ofertados à antepassada, com a qual se pretende estabelecer a harmonia, uma refeição simples, e a oferta de bétel e areca.

No entanto, se o processo é inconclusivo ou insatisfatório, haverá a necessidade de passar para uma fase seguinte que, por norma, implica o sacrifício de um frango para observação das suas entranhas. Este rito decorre dentro da casa da pessoa em questão:

- | | |
|---|--|
| 1. <i>hima o nulal taka o tubis na'e o nauk</i> | esteios e cestos |
| 2. <i>nei o daga hobel nini diol letan nini</i> | a nossa voz é vazia a língua é inútil |
| 3. <i>pa' gie gini og gie gini</i> | trazemos o que canta e que ladra |
| 4. <i>bai gini na menal konta</i> | para levar e contar em cima |
| 5. <i>zie palti hasai hatama</i> | fazer entrar e expor |
| 6. <i>bai na tilin bai na kole</i> | para abrir vai expor |
| 7. <i>naga na tilin niol na kole</i> | a nossa voz abrir a nossa língua expor |

¹⁵³ Citado por Eusébio Tilman, em 6 de Abril 2006.

8. <i>tie lete no zap tazu no</i>	a galinha na escada o cão na porta
9. <i>tazu ni lesin lete ni kae</i>	a porta plena a escada cheia
10. <i>tie gita tolo zap gita miz</i>	a galinha a pôr ovos a cadela a parir
11. <i>seu no goben mun no gae</i>	colocar na enfiada assestar a corda
12. <i>seu gerel silut mun gerel dail</i>	a enfiada ficar dobrada a corda ficar curva
13. <i>kasu mal li' gial mal li'</i>	que não caia que não vá
14. <i>nisi bokan sae gie gemet mina gie</i>	levantar o prato para cima
15. <i>tilin peta' o kole biel o</i>	aberto e pronto exposto e total
16. <i>teke gie sa oal ilin gie sa mop</i>	olhar completo ver repleto

Neste caso, o frango, tal como no mito (Kei Kesa Malae), desempenha um papel fulcral, pois é ele que serve de intermediário estabelecendo a ligação com os antepassados: *tie¹ gof² mag³ tut⁴* – “o frango¹ e ² ouve³ primeiro⁴”. Este processo é, também, utilizado em situações de doença, quando se suspeita da sua origem, ou se a doença persistir por muito tempo. Neste caso, se for apurado que foi a alma que se ausentou do corpo, há a necessidade de a chamar de volta. Se as preces antecedentes são eminentemente pessoais, as que se relatam de seguida fazem a integração das entidades tutelares da Casa com as da comunidade, na solução do problema.

As orações possuem um percurso. Em primeiro lugar, a oração decorre no *mot hilin* – o “centro do *mot*”, no seu *gibis* – *umbigo*; se a observação do animal sacrificado obtiver um resultado negativo haverá necessidade de passar para o *opi op*. Se esta averiguação se revelar infrutífera, passa-se, então, para a base do *hima bul* dentro da Casa da pessoa em questão. Se, mesmo assim, a resposta for negativa, é feita uma nova apuração junto dos cestos que contêm os bens sagrados da Casa: o *nauk o tubis*. Caso todo o processo seja inconclusivo, recorre-se a outros locais, os *pan giral muk gug* – “olhos do céu os nódulos da terra” – considerados como os locais de contacto original da terra e do céu e de conhecimento reservado por alguns. Este é um exemplo do *die melo belis melo ben gege se'* – “chamar a alma branca a alma cinzenta”¹⁵⁴.

O conjunto de orações é extenso (109 versos duplos), para ilustrar uma sequência apresenta-se de seguida os versos iniciais de cada local para se observar a quem são

¹⁵⁴ Oração proferida pelo *matas* António Cerqueira em 20 de Agosto de 2006, com base nos seus apontamentos.

dirigidos e analisarmos com este percurso de desenvolve dos antepassados tutelares de toda a comunidade para os mais íntimos, interiores.

mot ilin – no centro do mot

- | | |
|---|--|
| 1. <i>meterei lolo uen meterei hot mil</i> | Neste local neste dia |
| 2. <i>nie Lete Bele nie Mauk Sinu</i> | nosso Lete Bele nosso Mauk Sinu (Mone Hitu) |
| 3. <i>nie Bau Mau nie Bau Mali</i> | nosso Bau o Mau nosso Bau Mali (Nampau) |
| 4. <i>nie Sina Bele nie Bele Mali</i> | nosso Sina Bele nosso Bele Mali (Luhan) |
| 5. <i>nie Tau Bele nie Lua Meta</i> | nosso Tau Bele nosso Lua Meta (Opa) |
| 6. <i>nie Dasi Mau nie Lae Mali</i> | nosso Dasi Mau nosso Lae Mali (Agu) |
| 7. <i>nie Mali Na nie Mau Na</i> | nosso Mali Na nosso Mau Na (Dato Pou) |
| 8. <i>meterei lolo uen meterei hot mil</i> | nosso Mali Na nosso Mau Na (Dato Pou) |
| 9. <i>en gie mehi balet bo'on dimon juis bo'on</i> | neste local neste dia |
| 10. <i>en giri gene gapal gubul gene gemen</i> | esta pessoa teve um mau sonho
as suas pernas abriram-se a sua cabeça
levantou-se |
| 11. <i>kina ni' no kuen ni' no na</i> | não se sentiu bem |
| 12. <i>meterei lolo uen meterei hot mil</i> | neste local neste dia |
| 13. <i>melo belis ri melo ben ri</i> | a alma branca a alma vermelha |
| 14. <i>gege iti gie na ba'are o se' gie na ba'are o</i> | viemos chamar viemos apelar |
| 15. <i>nisi otel bul gene hol bul gene</i> | na base da nossa árvore na base da nossa
pedra |
| 16. <i>doli `on gene do no'et gene</i>
(...) | para os lados
(...) |
| 17. <i>Kei Kesa gini gege se' o Malae gini gege</i>
<i>iti o</i> | Kei Kesa Male vai chamar, vai apelar (o
frango sacrificado) |

opi op – no topo do opi op

- | | |
|---|---|
| 1. <i>ba'are meterei lolo uen meterei hot mil</i> | assim, neste local neste dia |
| 2. <i>nie goni'il nie gontiet</i> | nossos quatro nossos cinco |
| 3. <i>opi tata goni'il op bei gontiet</i> | grandes (como uma montanha) quatro avós
cinco avós |
| 4. <i>nei bula gol holat gol</i> | o baço e o fígado trazemos até aqui |
| 5. <i>dege hima hone here nulal hopi</i> | até junto do esteio, da coluna |
| 6. <i>ba'a kina ni' no na kuen ni' no na</i> | porque não está bem |
| 7. <i>opi hone here ra op hopi ra</i> | por isso viemos aqui à montanha |
| 8. <i>si nie goni'il nie gontiet</i> | nossos quatro nossos cinco |
| 9. <i>nie Lete Bele nie Mau Sinu</i> | nosso Lete Bele nosso Mauk Sinu |
| 10. <i>nie Bau Mau nie Mau Mali</i> | nosso Bau o Mau nosso Bau Mali |
| 11. <i>nie Sina Bele nie Bele Mali</i> | nosso Sina Bele nosso Bele Mali |
| 12. <i>nie Tau Bele nie Luan Meta</i> | nosso Tau Bele nosso Lua Meta |
| 13. <i>nie Dasi Mau nie Lae Mali</i> | nosso Dasi Mau nosso Lae Mali |

hima bul – na base do esteio (masculino) da Casa Sagrada

1. <i>tata o bei hima o nulal</i>	bisavós avós esteios e colunas
2. <i>taka o tubis na'e o nauk</i>	cestos e alcofas
3. <i>tata tut bei ginat</i>	bisavós primeiros avós primordiais
4. <i>meterei lolo uen meterei hot mil</i>	neste local neste dia
5. <i>dege opi hone here op hopi</i>	estivemos na montanha
6. <i>bula gol ba'a holat gol ba'a</i>	vimos o baço e o fígado
7. <i>kina ni' no na kuen ni' no na</i>	não estavam bons
8. <i>tebe hima hone here rau nulal hopi rau</i>	e viemos até aqui, à base do esteio da coluna
9. <i>hima no dolo rasa ra nulal sail da</i>	para que o esteio limpe a coluna aclare
10. <i>si tata tut ri bei ginat ri</i>	bisavós primeiros avós primordiais
11. <i>hot gol tut di hot gol ginat ri</i>	primeiros filhos do sol primordiais filhos do sol
12. <i>nege rata oa nege duil oa</i>	façam com que mude façam com altere

tubis gie – junto aos cestos, na Casa sagrada

1. <i>meterei lolo uen meterei hot mil</i>	neste local neste dia
2. <i>tata o bei hima o nulal</i>	bisavós e avós esteios e colunas
3. <i>taka o tubis na'e o nauk</i>	cestos e alcofas
4. <i>hima hone here ba'a nulal hopi ba'a</i>	já estivemos na base do esteio na coluna
5. <i>Kei Kesa gini Malae gini</i>	o Kei Kesa Male
6. <i>bai gini hine here bai gini hopi</i>	levamos até ali
7. <i>ba'a bula gol ba'a holat gol ba'a</i>	mas o baço o fígado
8. <i>kina ni' no na kuen ni' no na</i>	não estavam bons
9. <i>taka hone here ra tubis hopi ra</i>	por isso viemos até aqui, aos cestos e alcofas
10. <i>si nie taka o tubis na'e o nauk</i>	para que os cestos e alcofas
11. <i>hini kina oa hini kuen oa</i>	o façam bom o ponham bem

O percurso iniciado no *mot ilin*, o centro do *mot* e continuado no *opi op*, apela, de forma directa, aos antepassados tutelares de toda a comunidade. Porém, as preces efectuadas junto ao *hima bul* e no *tubis gie*, no interior da Casa, interpelam os elementos simbólicos dos seus antepassados exclusivos. Os frangos mortos são objecto de uma análise minuciosa. Os seus intestinos são equiparados a um périplo feito pela casa (*deu mil*) e os seus limites (*lut*), passando pela sua *tala*, que deve estar erecta, entre outros sinais.

com a sua genealogia. Para além dos outros meios de averiguação, como os expostos, ou na sua sequência, poderá haver a necessidade de a mulher se deslocar à Casa de origem da sua mãe, ou dos dadores originais de mulheres da Casa em questão.

Em 2005 acompanhei uma família da Casa Lokal Giral em deslocação a Holsa, povoação situada a jusante de Tapo, da qual dista cerca de duas horas de caminhada. Nessa deslocação o grupo, constituído pelo casal, o *matas* da Casa Lokal Giral, o *matas* da Casa Dato Pou, a *pana bali* da Casa Lokal Giral e o seu *besika*, foram até Holsa, passando, inicialmente, por Tas Golo', onde se procedeu ao sacrifício de um frango no local da antiga Casa. Em Holsa, todos foram recebidos pela Casa de onde tinha saído a mulher que ajudou a constituir a Casa Lokal Giral, tendo-se novamente procedido ao sacrifício de outro frango na Casa situada no *tas*, agora abandonado, e na Casa situada no povoado actual, onde foram recebidos pela família aliada (Foto 29) e receberam a bênção *hu* – “soprar”, dos descendentes desta Casa (Foto 30).



Foto 29 – Holsa, deslocação à Casa aliada. 2005.



Foto 30 – Holsa, receber o fresco dos aliados. 2005.

O período de vida do ser humano é, assim, marcado pela fertilidade e pela sua conservação. 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. A principal cerimónia que marca esta transição é o *para¹ go² seka³* – derrubar³ o pequeno² leito¹. Esta cerimónia ocorre quando a mulher entra na menopausa. O calor (*ran manas* – do Tétum “sangue quente”) que a mulher acumula, neste período, pode ter efeitos potencialmente destrutivos, pelo que tem que ser arrefecido, caso contrário: *la halo ninia oan moras* – Tétum “se não o fizer os seus filhos irão adoecer”.

Este ritual decorre na casa da mulher, onde se congregam os seus parentes e os seus afins, do lado do seu marido, e os respectivos *matas*. Um ritual de destruição simbólica do leito ocorre no *dapur*, onde é construído um pequeno leito com pedaços de bambu, e onde são contabilizados, com bétel e areca, os elementos simbólicos e os humanos da casa (Foto 31). Terminada a compilação e efectuada uma oração pelo *matas* da Casa da mulher, o pequeno leito é destruído, sendo os seus pedaços levados para serem lançados numa ribeira. Procede-se, de seguida, à matança de um porco, providenciado pela família da mulher; irá ser cortado em partes exactamente iguais e distribuído de igual forma entre a Casa da mulher e a Casa do seu marido. O espaço simbólico do calor é, assim, destruído – o leito – e o porco, animal de sangue fresco, canaliza a frescura para a mulher, a sua descendência e as famílias envolvidas.

O arroz, trazido pelas famílias participantes, é reunido no *leru*, onde o *matas* da Casa irá recitar o *iel¹ gie² 'on³ – fazer³ (com) que² cresça¹*. Esta recitação, como foi referido anteriormente, constitui a lista das Casas dadoras de mulheres, as receptoras de mulheres, assim com os *deu gomo*, Casas que podem ou não incluir-se nas categorias anteriores, mas detêm, por razões históricas, esse estatuto perante a Casa em questão.

A realização deste acto é essencial para assegurar que a comida esteja completa e seja suficiente para todos os que a vão consumir. Considera-se que, mesmo que a comida seja abundante, se não se realizar este acto, não se ficará *bosu* – Tétum, “satisfeito”, “cheio”, pois alguém comeu a alma da comida, uma alusão aos antepassados.



Foto 31 – *Para gol seka'*: destruir o pequeno leito. 2005.



Foto 32 – *Para gol seka'*: receber o arroz. 2005.

A cerimónia realiza-se durante um dia, ao longo do qual, aquando de uma primeira refeição dos *matas* e responsáveis presentes, se efectua o *molo lai* – “colocar o bétel” – e o *tue ilin*, “ver o vinho”. Através do *molo lai* o bétel e a areca são repartidos pelos objectos e espaços simbólicos associados ao parto. Por sua vez, através do *tue ilin*, processo divinatório já mencionado anteriormente, tem como incumbência apurar a satisfação dos antepassados, perante o ritual. Transcreve-se, de seguida, um exemplo de uma prece, tal como ditada pelo *matas* Toni:

- | | |
|---|---|
| 1. <i>nei nie tata tut bei tut bai gaga o giol</i> | nossos bisavós primeiros primordiais avós,
a vossa voz e língua |
| 2. <i>bai na para gol seka' oba'a pana itu
golo' mone itu gua</i> | vamos derrubar a pequena cama o lugar
das sete mulheres o caminho dos sete
homens |
| 3. <i>oba seka'ni u mal la pana hitu ri hurug
ni' mone hitu uga ni'</i> | fazemos este derrube porque as sete
mulheres já não têm frescura, os sete
homens já não estão viçosos |
| 4. <i>ba'a no na para gol ba'are ba'a no na
seka' ba'a no na hin</i> | por isso vamos derrubar o pequeno leito |
| 5. <i>si oba nei hima bul lo nulal bul lo</i> | ali o nosso esteio a nossa coluna |
| 6. <i>nei oba tilin oba kole</i> | vamos ali abrir vamos ali expor |
| 7. <i>ah, meten no pana hitu di gazal mone
hitu di gag u</i> | agora as sete mulheres e os sete homens
ainda se vêm ainda se encontram |
| 8. <i>para gol no gin ai ketan no gin</i> | o pequeno leito une a divisória prende |
| 9. <i>ba'a no na pana tuluma mone talika</i> | ali a mulher e o homem se tomavam e
criavam |
| 10. <i>ba'a no na pana hitu gazal mone hitu
gag</i> | e agora as sete mulheres e os sete homens
reconhecem-se |
| 11. <i>ba'a no na tebe hilin hilin pi lag lag hono
u</i> | e depois de se verem de darem a vida ao
meio |
| 12. <i>pana ri hurug ni' mone ri uga ni'no na</i> | a mulher já não tem frescura o homem já
não está viçoso |
| 13. <i>tebe seka' ba'a ba'a tebe hin</i> | por isso se derruba, por isso se destrói |
| <i>ah! para gol gie gua na ba'a</i> ¹⁵⁵ | ah! este é o caminho do pequeno leito |

Neste ritual são nomeados, no *molo lai*, todos os utensílios associados com o nascimento, bens eminentemente “interiores” e alusivos à mulher, mas, igualmente associados às relações sociais (referência ao *otel po' otan po'* que é, como assinalado anteriormente, proporcionado pela Casa do marido).

*otel po' otan po'
oto itin*

árvore sagrada tronco sagrado
o preço do fogo (associação com oto ti) ¹⁵⁶

¹⁵⁵ Recitação feita pelo *matas* António Cerqueira(Toni).

<i>lalia gonion</i>	as três pedras da lareira
<i>iel gie,</i>	a água
<i>matu gie,</i>	o recipiente da água
<i>oe'</i>	a panela
<i>kios</i>	a colher
<i>para'gol</i>	o leito
<i>pil</i>	a manta
<i>boge</i>	o copo
<i>nalas</i>	os panos
<i>mea gol lep</i>	a faca de cortar o cordão umbilical ¹⁵⁷
<i>mun</i>	a corda
<i>oel no</i>	as folhas ...
<i>golo lobot</i>	a erva arrancada (usada no transporte do <i>otan</i>)

Quando todo o arroz está cozido coloca-se uma *lama* – esteira de folhas de bananeira, na sala e procede-se à repartição da comida. Esta distribuição: *a pun* – “arroz cozido dado com as mãos” – tem a particularidade de ser feita pelo *matas* com as mãos directamente nas mãos do receptor, que une ambas as mãos em forma de concha (Foto 32). Ao mesmo tempo que este dá a comida sopra nas mãos da pessoa que a recebe. Este acto pretende igualmente tirar o *tueg* (ou *todan*, em Tétum), o “peso”, associado ao “quente”, à mulher e ao marido, seguido pelos filhos e pelos elementos de ambas as famílias presentes. Estes devem comer, imediatamente, um pouco da comida recebida. Por fim, é efectuada a *bai lika*, a distribuição do arroz e da carne pelas Casas presentes. A particularidade desta *bai lika* reside no facto de tanto a Casa da mulher como a do seu marido receberem partes similares da carne de porco, frisando, assim, a complementaridade de ambas na reprodução.

Arrefecer as palavras e os actos

Considera-se que as discussões banais, ou o acto de proferir palavras contra outrem, podem ser objecto de punição. Acredita-se que, ditas as palavras, estas caem no chão e há necessidade de as levantar, de forma a impedir que elas desencadeiem problemas à pessoa que as disse ou à sua família. Para levantar estas palavras, pode ser necessário recorrer ao *molo heg* – “agarrar o bétel”, rito no qual a areca é

¹⁵⁶ *oto ti* – “unir os fogos” (lareiras); esta expressão constitui uma forma de aludir à ligação das duas Casas, pelo casamento.

¹⁵⁷ *lep* é uma espécie de bambu pequeno que, cortado, possui um gume muito afiado, servia como faca para cortar o cordão umbilical e, também, para efectuar os juramentos de sangue entre duas pessoas. Embora seja mencionado o *lep*, actualmente usa-se uma lâmina da barba nova, utilizada somente para este efeito.

distribuída por todos os representantes político-rituais e se sacrificam um porco e um frango. Ocorrem, ainda, outros rituais específicos, que são motivados por diferentes razões. A morte de recém-nascidos sem motivo aparente implica a execução dos processos divinatórios referidos, mas poderão envolver uma acção mais ampla, como o *kasu todan* – Tétum, “abater o peso”, ou o *molo pu ebel* – “por o bétel e a areca”.

As palavras podem, contudo acumular-se de outra forma; sobretudo, quando uma família adquire “riquezas” e tal facto é objecto de comentários entre vizinhos. Procedese, então, ao *bai balas* – “aspergir as riquezas” através de um ritual na qual os bens são lavados em água de coco e outras plantas para arrefecer esses bens. Esta cerimónia decorre na casa da família e para a sua realização são convidados os parentes de ambas as famílias. Os bens adquiridos são expostos, quer aos descendentes, quer aos antepassados, para quem é montada uma mesa com comida e bebida (Fotos 33 e 34).



Foto 33 – *Bai balas*: repartição de bétel e areca. 2006.



Foto 34 – *Bai balas*: arrefecimento dos bens (no prato ao centro). Bétel, areca e comida, são oferecidas aos antepassados (representados pelas malas). 2006.

Para além das palavras que podem tornar-se ofensivas, há actos que podem, também eles, desencadear temores. Um dos maiores receios é a morte inadvertida de espécies animais consideradas como sagradas, como sucede com algumas espécies de serpentes. A picadela de certas serpentes é fatal para as crianças e, em alguns casos, para os adultos. A sua presença, mesmo no espaço da aldeia, é comum, mas nem todas são venenosas. Num incidente que testemunhei, uma jovem foi picada por uma serpente, que o seu irmão matou, de imediato. A jovem passou três dias deitada, com a perna inchada. Todavia, como ela estava grávida, este acontecimento foi

interpretado com receio e, por isso, realizou-se uma cerimónia designada por *loa gumu tun* – “fazer o monte da serpente” – no local onde a jovem foi mordida e o animal morto. Procedeu-se, então, ao ofertório de bétel e areca, enumerando os locais e entidades relacionados com o mundo das serpentes. Um frango foi ainda sacrificado, para augúrio.

Noutros contextos, a ocorrência de acidentes num determinado local implica que o mesmo seja arrefecido, de alguma forma, a mais comum das quais com água de coco (ou mesmo água benta).

5.1.3 Os rituais ligados à morte – *ese'*

A morte é considerada como um acontecimento social total na acepção maussiana, pois o óbito de um dos membros da Casa irá activar todas as suas redes de parentesco, aliança e vizinhança. Morrer é designado *ese'*¹ *masak*² ou *legul*³ – grande² dormir¹ ou dormir¹ comprido³. A morte considera-se como normal, se decorrer da velhice, mas é objecto de suspeitas, se suceder noutras idades. As mortes em períodos de guerra, ou por acções violentas e, sobretudo, as que resultam do uso de instrumentos aguçados (facas, lanças, ou armas de tiro), são conceptualizadas como mortes “quentes”, próprias da guerra, havendo vários tipos de procedimentos que lhes estão associados e que não serão tratados neste momento. A morte, e os actos sociais a ela associados, também não são idênticos para todos os elementos da comunidade.

O falecimento de *matas* (em particular os *bei gonion*) e dos *bei* revela-se um evento mais complexo. No caso dos *bei*, a morte tem que ser confirmada pelos seus pares, pelo que o aviso do seu falecimento é feito metaforicamente: *gubul memel* – “dor de cabeça”, ou encontra-se *esse gol* – “pequena morte”, “dormir”. Este pode ser um período conturbado pois considera-se que, na sua ausência, a ordem por eles imposta pode ser quebrada sem que haja sanções, nomeadamente o roubo de animais por, elementos provindos de povoações vizinhas.

A morte é também encarada como um regresso à mãe terra. Este retorno foi explicado pelo *matas* Paulo Mota da seguinte forma:

<i>rai ita nia inan, lalehan aman</i> (gesto feito com as duas mãos sobrepostas)	a terra é a nossa mãe, o céu é o nosso pai
<i>mug eme, pan aman</i>	(...) terra mãe, céu pai
<i>eme gusal ke e guni koi</i>	as costas da mãe são cavadas
<i>ita hotu-hotu nia ninia</i>	nós pertencemos todos a ela
<i>ita mate hotu ba iha ne'eba</i>	todos nós morremos e voltamos para ela
<i>fila fali ba rai</i>	voltamos de volta à terra
<i>moris husi rai fila-fali ba rai</i>	nascemos na terra, voltamos à terra
<i>inan mak kous fali ita</i>	a nossa mãe volta a pegar-nos ao colo
<i>koa mau hatu nia la senti triste</i>	sacrificamos os frangos para que ela não se sinta triste
<i>rai mak uluk</i>	a terra é a primeira
<i>biso naka gie bin il gie</i>	segue-se a semente de barro, a semente de água
<i>koin gol niat lamak gol tut</i>	o pequeno primeiro monte, a primeira esteira

Quando ocorre uma morte, o corpo é lavado e transportado para a sala da casa, onde é deitado, no chão, sobre uma esteira coberta de mantas, *táis* e a roupa do falecido (no caso das crianças pequenas, elas poderão ser colocadas numa pequena mesa). O corpo é rodeado por familiares e, de uma forma mais próxima, pelas mulheres. O processo ritual iniciado com a morte inclui um conjunto de ritos que separam quem falece da sua família: numa primeira instância, através do enterro do corpo, de seguida, a alma (num primeiro nível) e os laços e vínculos sociais, de consanguinidade e de afinidade, que lhe são próprios.

A sequência ritual inclui: *ai funan moruk* – Tétum¹⁵⁸, “flores amargas”; o *ai funan midar* (volvidos sete dias); o *loi osog*, do Bunak, “receber o bem (fresco)”, concomitante com o *ai funan midar* ou que pode ocorrer, de forma singular, ou por mais do que uma vez (pode ser realizado, por exemplo, em Tapo e outro em Maliana, para os familiares que não puderam se deslocar) nas semanas subsequentes, em momento a determinar pelo *matas* da Casa) e pelo *koremetan* (Bunak, *guzu galai, tilin*), decorrido um ano, no qual o luto é retirado. Verifica-se, ainda, uma cerimónia, que ocorre ao fim de vários anos, e na qual as almas dos mortos de uma Casa, ou do grupo de Casas por *doen*,

¹⁵⁸ Os rituais fúnebres são comumente designados pelos termos Tétum. Entre parênteses são apresentados os seus sinónimos ou equivalentes Bunak.

são enviadas para Mot Po' – local no topo da montanha vizinha de Bekalai, onde supostamente habitam os antepassados.

Durante *ai funan moruk* há uma reunião de todos os membros da família directamente envolvidos na cerimónia da sua Casa e das Casas aliadas. Embora haja memória de que esta cerimónia podia demorar muito tempo até se reunirem os familiares e os bens necessários à sua execução, actualmente o falecido é enterrado, no máximo, nas quarenta e oito horas subseqüentes à sua morte. Na casa designada para receber o falecido é preparado um *leru* – “a despensa”, que será controlada pelas mulheres da Casa, e onde serão depositadas todas as contribuições provenientes das Casas *kau' ka' a* e *malu-ai*: os *go mil* (os filhos da Casa); *go gatal* (os filhos dos filhos da Casa) e os *mone man* (os homens que vieram, os homens que se casaram com as mulheres da Casa): arroz, vinho, bétel, areca, cigarros, etc. Os animais aguardam no exterior. Por norma, o funeral de um adulto implica a matança de dois porcos, uma vaca e um cavalo. No entanto, este número depende do estatuto do falecido e dos seus familiares.

A preparação da comida é antecedida da recitação do *iel gie 'on*¹⁵⁹, pelo *matas* da Casa do falecido. Os *matas* e os *bei* presentes nas cerimónias fúnebres são os primeiros a comer, efectuando uma refeição inicial onde a carne dos animais abatidos é consumida. Antes de se iniciar a refeição é distribuída areca e bétel pelos presentes, de acordo com o seu estatuto, e o processo divinatório com o “vinho”. Antes de se começar a comer é efectuada uma prece: a *si lusin* – “a carne do lombo”, considerada a parte mais valiosa do animal abatido, é oferecida aos antepassados.

Nas primeiras horas da noite o catequista católico local marca presença para realizar as orações¹⁶⁰. Quando termina, iniciam-se os cânticos *holon*¹⁶¹, nos quais os participantes se dividem em dois grupos: os homens e rapazes de um lado (ou conforme o espaço num quarto), e as mulheres, e os seus filhos mais pequenos, que

¹⁵⁹ A recitação do *iel gie 'on* constitui um momento tenso para o *matas*. Ele não pode, em princípio, enganar-se na sequência. No entanto, pode omitir uma Casa ou Casas. E isso acontece, por vezes, para limitar o conhecimento desses pormenores, por terceiros. Numa ocasião, no decorrer de uma cerimónia, um *matas* omitiu toda uma secção desta lista. Posteriormente, chamou-me ao lado, pedindo que gravasse, então, a parte omissa.

¹⁶⁰ Caso ele não possa estar presente, alguém assume essa tarefa, em particular os professores primários.

¹⁶¹ No caso dos *bei*, os cânticos fúnebres são especiais e designados *holon hot gie* – “cântico fúnebre do sol”.

se sentam na sala onde se encontra o corpo. Este canto de lamento é feito por cada grupo que responde ao seu congénere. Em determinados momentos, a viúva (ou viúvo), o *matas* da Casa ou outra pessoa assume o cântico, correspondendo estas partes aos lamentos mais pessoais de recordação do falecido. Em algumas estrofes reconhece-se, por vezes, a alusão indirecta a antepassados, aqueles que perderam alguém. Sem nunca haver referência a nomes, estes momentos são particularmente pungentes. Porém, à medida que a noite avança, também se registam formas mais jocosas e desafios entre homens e mulheres, sendo comum o despontar de sorrisos e gargalhadas entre os assistentes.

Um funeral reúne quase toda a população do *tas*, pelo que muita gente fica fora da casa, conversando e jogando cartas. As conversas levam, por vezes, à discussão de trechos de narrativas mitológicas, referidas de forma indirecta.



Foto 35 – *Ai funan moruk*: velar o corpo em Wepo'. 2004.



Foto 36 – *Ai funan moruk*: *simu diak* – “receber o bem”. 2003.

O caixão é feito localmente, na manhã seguinte, de madeira de contraplacado; é forrado de *tais* e ornamentado com uma cruz feita em linha. Entretanto, no cemitério (*rate*) é feita uma cova. Estas tarefas pertencem ao domínio masculino, enquanto as mulheres preparam as flores que vão ser lançadas sobre a campa. Quando o caixão está concluído o corpo é nele colocado, conjuntamente com alguma da roupa do defunto. O momento em que tampa é colocada e pregada é pleno de choro e de lástima.

O caixão é levado para o exterior e seguro por quatro homens, enquanto os seus familiares directos, esposo(a), filhos e netos e passam por debaixo do caixão (Foto

36). Este rito designa-se: *eser go' osog* – “receber a semente do falecido”, ou, como é comumente referido em Tétum: *simu diak*, “graça” – “receber o bem”, a “graça”, considerado como a sua frescura - *hurug*, Tétum, *malirin*.

Posteriormente, o caixão é levado para o cemitério, mas os familiares directos do falecido ficam em casa. O cortejo inclui as crianças, que levam os pratos com as flores e as velas. Por norma, é incumbida uma das crianças de levar um pequeno copo, que contém a mistura de água de coco com sangue do porco morto (ambos considerados líquidos frescos, que arrefecem, dão frescura). A caminhada em direcção ao cemitério é feita de forma abrupta e célere. O corpo, já no *nakukun* – Tétum: “escuro” do caixão, baixa à terra – *nakukun los* – Tétum: “o verdadeiro escuro”. No cemitério, o catequista reza, de novo, algumas orações. Quando termina, a campa é fechada e coberta por flores e velas, que são acesas, naquele momento, por todos os que ali se encontram; a água de coco e o sangue de porco são aspergidos sobre a campa e sobre os participantes.

De seguida, os participantes regressam à casa onde se encontrava o falecido, onde são recebidos por mulheres que os aspergem com água de coco. Cabe-lhes a elas também a tarefa de borrifar com esta água todas as divisões da casa para “arrefecer” o espaço até aí carregado do peso da morte. Caso o falecido tenha sido uma criança, a mesa onde esteve deposta é tombada imediatamente, após a saída do caixão¹⁶².

No entanto, mantém-se a esteira onde esteve deitado o corpo, que é substituído por flores, em forma de cruz, e junto do qual se coloca (no caso dos homens) o *kaluk gol* – “pequeno saco” do falecido. Este espaço vai permanecer durante sete dias até à cerimónia do *ai funan midar* – Tétum: “as flores doces”, coincidindo com o *loi osog* – “receber o bem”. Neste período considera-se que o falecido ainda se encontra, num estado intermédio, entre os vivos. Os versos rituais¹⁶³ referem-se a eles como: *giri tazu no gon lag no* – as pernas entre as portas, os braços semiabertos.

¹⁶² Este acto pretende impedir que a alma permaneça ali. O mesmo realiza-se quando se abandona uma cama onde se dormiu muito tempo. Quer em Tapo, quer em Maliana (na casa onde pernoitava quando ali me deslocava – cuja proprietária é Kemak), tive que desfazer a cama, quando me vim embora e dizer *mai ou man* – “vem”.

¹⁶³ Entre os vários funerais a que assisti foi possível recolher algumas destas preces. No entanto, a conversa com o falecido é feita numa mistura de versos e prosa em discurso directo, pedindo que coma até ficar satisfeito e que depois parta, deixando o bem e levando o mal que possa haver.

Neste ritual refazem-se os passos antecedentes envolvendo a comensalidade entre os participantes e o falecido a quem é preparado um repasto ritual, acompanhado de bétel e areca. A comida, que fica em exposição numa mesa ou na cama, está sob a vigilância de uma ou mais mulheres. O início da refeição do defunto é marcado pela conversa que o matas da Casa tem com ele: *mugen gutu pazil*. Volvido algum tempo, o matas regressa para comer um pouco de cada prato exposto, no que é seguido pelos restantes membros da família.

Esta cerimónia marca a separação (*fahe malu o mate* – Tétum, “despedir-se do morto”) pretensamente efectiva da alma (considerando-se que permanece ainda na terra) do falecido que deverá ir para o céu, ter com “*maromak*” ou “*jesus cristu*”¹⁶⁴.

Durante este período também se procede à preparação da sucessão, caso o falecido tenha desempenhado um cargo, ou à distribuição da herança. Por vezes, pode haver a necessidade de se reparar uma dívida, caso em que, por exemplo, o *pe'liti* esteja por pagar.



Foto 37 – *Ai funan midar*: velar o corpo “alma”. 2004.



Foto 38 – *Loi osog*, oferta ao defunto (representado pelo saco vermelho). 2005.

Quando a cerimónia termina efectua-se o *leru seka'* - “a destruição da despensa” (da mesma forma que se realiza quando se reconstrói uma casa, como será referido).

Ao fim de um ano é feito o *koremotan* – “livrar do preto” em Tétum, ou *guzu galai* em Bunak. Neste ritual, procede-se, novamente, ao velar do defunto, agora representado por uma fotografia do defunto e o seu saco (se existir). Mais uma vez as contribuições

¹⁶⁴ Como veremos na análise dos rituais de carácter colectivo, as almas dos antepassados “regressam” anualmente, no Dia de Finados, 2 de Novembro (*Ioron matebian*, em Tétum).

devidas são reunidas, entre os familiares, embora, neste caso, se espere que a casa do falecido, se possuir dinheiro, invista mais em animais abatidos, sobretudo porcos. Tal como nas fases cerimoniais anteriores, o papel dos *matas* e *bei* presentes assegura o desempenho da função, nomeadamente do *ile gie 'on* e a *bai lika*.

A cerimónia termina com a deslocação da viúva (ou viúvo) ao cemitério, onde são colocadas flores, velas e uma peça de roupa preta, simbolizando o fim do luto, que permite que o cônjuge sobrevivente possa casar-se de novo. Normalmente, associa-se esta cerimónia à inauguração da campa, que é arranjada com materiais considerados mais nobres e prestigiantes, como é o caso dos tijolos, mosaicos e, mais recentemente, sacrários, onde se coloca uma fotografia do falecido.

No entanto, as cerimónias de morte não se concluem. Como podemos constatar pelos relatos efectuados, a memória dos antepassados persiste, no dia-a-dia, e a sua presença é revelada através dos sonhos ou de outros sinais. Há, ainda, um ritual que só é realizado ao fim de muitos anos (dependendo de Casa para Casa), em que cada Casa reenvia os seus mortos para o *mot po'* (o *mot* sagrado, na montanha) através da *mugen tazu* – “a porta das almas”. Esta cerimónia denomina-se *mugen gitiba* – “enviar as almas” – ou *dese'* - “separar-se”, e marca, pretensamente, a separação dos falecidos, que passam a ser considerados como antepassados.

Se as suas funções são individuais ou sociais, a forma como cada povo lida com a morte revela-se um dos campos mais fascinantes da antropologia, quer pelas conjecturas que são feitas relativamente ao que acontecerá ao morto, quer pela forma como as diferentes sociedades continuam a interagir com os defuntos. Essas interacções verificam-se quer no domínio físico (o corpo como objecto), quer “espiritual” – o corpo, o ser como “alma” e social – pelos efeitos da sua ausência e das relações que perduram e renovam as interacções sociais (relembramos, por exemplo, o luto), como as cerimónias fúnebres, a gestão das heranças ou o ressarcimento de compensações, no caso de o falecido ter deixado obrigações por cumprir, como as contraprestações, sobretudo as masculinas.

5.2 Os rituais associados à vida da Casa

A simultaneidade entre a concepção da casa, enquanto estrutura física, e a Casa como entidade sociológica, constitui um aspecto estrutural da comunidade em estudo. A casa, como espaço doméstico, é um lugar repleto de pólos rituais associados à prática ritual, alicerçada na crença e no culto dos antepassados. Nesta âmbito, qualquer casa de habitação que contenha uma lareira permanente é entendida como estando completa, porque os antepassados e os descendentes partilham o seu espaço e o seu tempo. Na aceção local, a plenitude da casa resulta da interacção das relações de parentesco e de afinidade entre vivos e entre estes e os antepassados. As casas desabitadas facilmente são ocupadas por animais, ratos e cobras (ou serpentes); degradam-se e, como foi relatado, são um índice de desunião da Casa.

Esta noção está particularmente presente nas casas sagradas do *tas mil*, nas quais as Casas se esforçam por dar continuidade à permanência de representantes femininos. Em princípio, a *pana deu bali* deveria ser da linhagem derivada do casal fundador da Casa. No entanto, devido à guerra e à diminuição de população, algumas Casas procuram, sobretudo, assegurar a presença de uma mulher, mesmo na ausência de uma representante da linhagem original.

O papel da mulher como responsável pelo fogo associa-se ao seu estatuto de geradora de vida, e ao de sua protectora. O fogo aquece a casa e o seu fumo reveste o tecto da casa de uma película negra, que ajuda a impermeabilizar o capim (não há chaminés nas casas) e, especialmente, permite conservar as espigas de milho que são acumuladas, anualmente, aquando da colheita.

Em paralelo, a mulher desempenha, ainda, a tarefa fundamental de guardar os cestos que contêm as raízes da Casa e as suas riquezas. Estes cestos são referidos, por vezes, como *taka¹ guzu²* – cestos¹ negros², devido ao tom escuro que a fibra adquire pela emanação de fumos da lareira.

No presente capítulo, pretende analisar-se mais detalhadamente os rituais que estão associados à Casa, envolvendo os seus membros e os seus aliados, na sua

execução. Os rituais ligados à morte são parte deste processo relacionando, assim, o indivíduo e a sua Casa, e a sua identidade social. Os rituais que vamos analisar estão, sobretudo, associados à continuidade da Casa, compreendendo as casas particulares que a constituem e as suas ramificações simbólicas e económicas com a actividade agrícola e a pastorícia. A Casa possui, ainda, relações que só são activadas no plano mais lato dos rituais comunitários, que analisaremos, de seguida.

A noção de sagrado, nas sociedades do Sudeste Asiático e em, em particular, o papel dos antepassados, constitui um paradigma fulcral das sociedades em estudo; Waterson (2003, 13) refere que “The focus of indigenous Southeast Asian religions is upon ritual action, rather than dogma.” Poder-se-á dizer que o dogma se baseia justamente na acção que é necessária para dar continuidade à sociedade. Este aspecto: acção (individual e colectiva) constitui um facto crucial para se analisar como Tapo refaz, e refaz, a sua comunidade e a sua identidade, no contexto da guerra e da crescente cristianização (que não é antagónica, na visão *emic*, com as práticas rituais, por vezes comparadas ao “*Antigo Testamento*”).

Há, ainda, um outro aspecto relevante a ter em conta. Em Tapo, há uma consciência clara do processo temporal em curso. A destruição das Casas sagradas do *tas mil* impõe uma prática ritual acrescida, que relembra, sempre que os rituais se executam, a necessidade de reconstruir as Casas originais. O tempo actual é visto como temporário, marcando uma urgência na reanimação das práticas rituais e na reconstrução das antigas Casas *deu bese*. Todavia, há uma clara percepção das dificuldades, sobretudo económicas, que tal tarefa impõe.

Enquanto determinadas comunidades vizinhas parecem investir na reconstrução das suas Casas, Tapo apresenta um plano de acção que passa pela reactivação dos grandes rituais colectivos, como forma de reordenar o seu tempo e o seu espaço. Este, como se analisará, não se limita ao espaço da casa de facto, na sua globalidade, ela é parte de um todo composto pela casa, pelos campos de cultivo e pelos locais de pastoreio por onde os animais da casa deambulam. Os aspectos que seguidamente vão ser contemplados, com maior detalhe, incluem a construção e a reconstrução de casas; as cerimónias relacionadas com os animais da Casa e, por fim, os rituais relacionados com a agricultura.

Para compreender a interacção existente entre a actividade agrícola (sempre omnipresente quer na cosmovisão, quer na economia locais) e a actividade ritual da Casa (e também da comunidade), procede-se, de seguida, a uma análise sucinta das representações sociais do regime pluviométrico característico da zona. Esta é uma interpretação local que, como já foi anteriormente abordado, suporta igualmente as alegações da centralidade interior distintiva de Tapo, baseada na dicotomia feminino-masculino.

As chuvas e o calendário anual

O calendário anual constitui uma reprodução das relações entre o cosmos, e em particular, a terra, elemento feminino, e o céu, considerado o elemento masculino. O clima assemelha-se a um caminho que marca o calendário anual, a percepção do espaço envolvente e a vivência local.

A distinção aplica-se às chuvas que marcam o ano: *to* e *holi*. As chuvas *to* são designadas como *udan boot moris iha foho* – Tétum: “chuvas grandes que nascem na montanha” – e são classificadas como masculinas (em Tétum – *mane*). As chuvas *holi* são designadas por *udan kik mosu iha tasi* – Tétum: “chuvas pequenas que emergem do mar” – e são classificadas como sendo femininas. Estes aspectos associam-se aos papéis respectivamente desempenhados pelo homem e pela mulher (metaforicamente associada à terra) na procriação:

“udan la mai, rai molik. Udan mai mane kuda, mane kuda. Tempo tempo, tempo oan iha ona, mane mak halu han ba mane. Feto hein deit (...) Ita ba mai ba mai, ain fatin iha ona. Ita la ba mai ain fatin la iha.” (bei José Tilman, 18.07.2006)

se a chuva não vem a terra fica vazia. (Quando) a chuva vem o homem planta, o homem planta. Com o tempo, com o tempo nascem os filhos, o homem é que faz com que isso aconteça. A mulher só espera. Nós andamos de um lado para o outro, e deixamos marcas. Se não andarmos de um lado para o outro, não há marcas.

Estas chuvas têm um nome próprio: *To Mau Holi Mau* e marcam os dois grandes períodos do ano, no que concerne à subsistência.

To Mau debel bou gebu tin e
Holi Mau Mau mina deu tan-tan kae-kae

(Quando) To Mau desce o cesto deve estar preparado
(Quando) Holi Mau sobe a casa enche

Conceptualmente, o ano designa-se por *to*. Os meses são denominados por *hul* – “lua”. O ano inicia-se com a estação das chuvas fortes e pesadas da monção que constitui a época denominada *pan¹ salar²* – céu¹ grosseiro² (a chuva forte é, também, designada de *inel¹ tueg²* – chuva¹ pesada²). As chuvas de monção situa-se nas montanhas a Noroeste, e o seu encaminhamento faz-se no sentido descendente, em direcção ao mar, a Sul, para o *mo pana* – mar mulher.

A estação seguinte é a *holi*, correspondendo a uma segunda época de chuvas fracas que têm lugar somente na zona montanhosa. A origem é o mar mulher, a Sul, e a direcção esperada é a inversa à das chuvas de monção, tendo o sentido ascendente em direcção às montanhas; chuvas que são definidas como femininas.

A estação seca, *pan¹ porat²* – céu¹ seco² – corresponde a um momento intermédio relativamente curto, em que não chove. No entanto, a água das nascentes localizadas no *tas* e em particular *Il Sai*, continua a correr, apesar de o seu caudal diminuir de modo significativo. Paradoxalmente, este é o momento em que os humanos exercerem a sua acção ritual, exercida de forma a que as outras estações do ano se desenrolem com normalidade.

Embora a precipitação seja um elemento predominante na interpretação conceptual do clima, há um outro fenómeno climatérico de igual importância: o vento, *bel*. No período de chuvas de monção, a acção do vento é temida pelo efeito devastador que pode ter sobre as culturas em germinação, nas casas e nos animais. A conjugação da chuva e dos ventos fortes, associada ao declive do terreno, propicia os deslizamentos de terra, sobretudo nas margens das ribeiras, que aumentam consideravelmente, nesta estação¹⁶⁵.

A povoação em estudo fica situada numa altitude elevada, comparativamente às restantes, o que determina que o clima seja mais fresco ao longo do ano. No entanto,

¹⁶⁵ O ano de estadia prolongada no terreno, foi fortemente marcado por chuvas fortes, que assolaram Timor-Leste. Este facto provocou sérios danos em vários distritos. Próximo de Tapo, no suco de Oeleu, algumas casas foram destruídas, pelo vento.

a frescura é considerada um elemento essencial para a germinação das plantas. No entanto, quando o frio na montanha aumenta na estação das chuvas, por norma em Janeiro e Fevereiro, muitos animais, sobretudo as vacas balinesas. Este fenómeno é designado localmente como *mug¹ tinu²* – terra¹ quente² ¹⁶⁶, “febre da terra”, no que aparente ser uma transposição do processo que ocorre com os seres humanos, entre os quais a febre se designa *ig¹ tinu²* – corpo¹ quente².

Tabela 14 - Estações/ actividade agrícola e social/ritual em Tapo

	Out.	Nov.	Dez.	Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Maio	Jun.	Jul.	Ago.	Set.
Estações	pan salan →				holi →				pan porat →			
Agricultura	ipi oto koin pa'ol gota peo	pa'ol gota ai teba gil	sikal gil			silu batar pa'ol gule	hogo gial keli gob pau molog gota		sikal el	pau molog gial	ma'one	
Actividades sociais e rituais	(okul gie a) umon gabalas ukon lai gie	o' mie (okul il gie, okul sun tolu) mugen ke'				marara					an tia tala gie a deu	(okul gie a- Pip galag)

Nota: (entre parênteses, rituais colectivos com uma periodicidade não anual).

O calendário ocidental é utilizado recorrentemente, no dia-a-dia, para a marcação de tarefas e de compromissos, incluindo o cálculo dos dias, meses ou anos para a realização ou concretização de eventos rituais. No entanto, a vida é marcada pelo ritmo semanal, pontado pela ocorrência do bazar, em cada sábado, em Bobonaro.

¹⁶⁶ Em 2006, durante os meses de Fevereiro e Março, morreram várias vacas. Quando há notícia de que um animal foi encontrado morto o seu dono é avisado mas, qualquer pessoa pode dirigir-se ao animal para aproveitar a carne possível (esta será, depois, distribuída pelos familiares e pelo dono do animal). A rapidez com que a operação é feita pretende evitar que a carne apodreça, ou que os animais mortos sejam descobertos, e comidos, pelos cães.

O tempo de *pan salan* é esperado durante o mês de Outubro e termina, sensivelmente, no mês de Março. A chegada atempada destas chuvas é considerada determinante para o bom ano agrícola e a sua demora constitui um motivo para se averiguar o que terá motivado o seu atraso. São, para isso, iniciados procedimentos rituais, que visam repor a ordem e abreviar a sua chegada¹⁶⁷.

A preparação dos campos começa durante o mês de Setembro, com a sua limpeza, uma tarefa feita predominantemente pelos homens. Um dos processos de limpeza dos campos é o *oto koin* – “fogo e colocar em monte” – em que se queima, de forma controlada, a vegetação, pequenas árvores ou troncos, acumulando-se e estendendo-se, posteriormente, as cinzas sobre o campo. Um procedimento usado em particular para pequenas extensões de terra e que, no passado, estava associada ao cultivo do arroz de sequeiro de montanha; e que actualmente se emprega, nomeadamente, para o amendoim. Esta técnica é encarada, localmente, como a forma mais antiga do procedimento, herdada dos antepassados, e considerada iniciadora da actividade agrícola.

É interessante verificar que esta técnica de controlo e de manipulação do fogo se opõe ao manuseamento do fogo no tempo da *an tia*, período durante o qual as chamas são lançadas às gramíneas e percorrem, descontroladas, os campos (embora a rapidez da sua voragem queime, sobretudo, as ervas, os ramos e as árvores quebradas, chamuscando as cascas das árvores saudáveis, que raramente destrói).

No mês de Outubro procura descortinar-se, nas nuvens, o tempo de *pan¹ inef²* – céu de chuva² – para se preparar a sementeira do milho. É essencial para uma boa germinação que, volvidos alguns dias após esta operação, a chuva apareça. Este alimento constitui o alimento base da montanha. O seu cultivo é feito pelas mulheres que efectuam o *umon¹ gabalas²* – aspergir² o altar (do campo)¹ – colocando, depois, três a quatro grãos de milho por cada cova que fazem com o seu pau afiado – *ai suak* (usado anteriormente pelos homens, para revolver e preparar a terra). O acto de

¹⁶⁷ Em Outubro de 2005 as chuvas estavam atrasadas. Por isso, foi decidido que o responsável Agu dos *deu gonion*, acompanhado pelo *Capitaun* dos *okul gomo dato hitu* e por mais dois membros das casas *deu gonion*, um da Casa Gewen e outro da Casa Bosokolo, se deslocassem à antiga povoação de Tas Golo`. Ali chegados, depositaram areca em bétel em determinados locais e efectuaram o sacrifício de um porco, procedendo, de seguida, a uma *bai lika* do mesmo, que foi integralmente consumido. As primeiras chuvas chegaram ao fim de uma semana.

plantar é uma tarefa atribuída às mulheres, por constituírem uma fonte de procriação, porque fazem engendrar a terra, igualmente considerada feminina.

A chegada das chuvas “masculinas”, em tempo útil, é considerada um bom augúrio para assegurar o acto de criação em curso. O atraso destas chuvas que vêm fertilizar os campos cultivados pelas mulheres pode fazer secar os grãos, impedindo-os de germinar. Caso a chuva chegue a tempo, há a ansiedade de saber se será excessiva a ponto de fazer deslocar os grãos que foram lançados à terra ou a destruí-los, saturando-os de água. Os meses seguintes são passados com a deslocação de homens ou mulheres aos seus campos, para limpar as ervas que, entretanto, se multiplicam e para observar o crescimento do milho. À medida que as hastes do milho vão crescendo, a preocupação das pessoas centra-se, para além da chuva, na intensidade do vento, que pode partir as plantas em desenvolvimento.

Em Dezembro, há já quem apanhe milho novo, mas em pequenas quantidades. O feijão cultivado é, também, apanhado. Nos meses de Janeiro e Fevereiro, alguns deslocam-se para os seus campos, pernoitando nos pequenos abrigos *lata'*, para iniciar a sua vigilância relativamente aos porcos-selvagens, aos macacos ou aos ratos, que começam a procurar o milho em gestação. Em Março, realiza-se a *marara* (de que falaremos nos rituais colectivos) e efectua-se a colheita de milho. Esta actividade envolve as famílias, que reúnem os seus parentes mais próximos no campo, para ajudar na apanha do milho e na sua preparação para o transporte, feito a cavalo ou às costas.

O período seguinte é de intensa actividade e de entreatajuda, entre todas as famílias e a rede de vizinhança, na preparação das espigas de milho, para serem penduradas no *lako* da cozinha da casa. Feita a apanha de milho, inicia-se a preparação do campo para o cultivo, conforme o ano, de uma segunda sementeira de milho. Nesta altura são cultivadas outras espécies, tal como o feijão de tempo seco e a batata-doce, que são apanhados em Junho. Neste mês efectua-se igualmente, a apanha do café, que é utilizado para consumo próprio, ou para venda, no bazar de Bobonaro.

Seguem-se as *holi*, as pequenas chuvas, que provêm de Sul / Sudeste. Durante este período de tempo, que pode durar três a quatro meses, a montanha está quase

permanentemente envolta em nuvens e a chuva miúda cai, continuamente. Apesar da sua leveza, estas chuvas e o frio que se lhes associa, podem tornar-se “pesadas”, não só para os produtos agrícolas em desenvolvimento mas também para o gado. É o período em que ocorre, por norma, a *mug tinu*

Finalmente, nos finais de Junho, as chuvas vão rareando, e o sol ocupa o seu lugar no céu, embora o nevoeiro possa permanecer na montanha. Trata-se do *pan porat* – “céu seco”, o período de tempo seco que dura, aproximadamente, três meses, até finais de Setembro, princípio de Outubro. É o período da actividade social e ritual comunitária por excelência. O estado do tempo, durante esta quadra, permite que haja uma maior convivência entre os povoados, porque a deslocação das pessoas para o exterior torna-se mais fácil.

5.2.1 A reconstrução da Casa

É justamente na transição da estação *holi* para a estação *porat* que se vai iniciar a descrição dos rituais associados à reconstrução das casas. Em Tapo, todas as casas que possuem uma lareira e que se destinam a habitação permanente são objecto de rituais específicos, no seu processo de construção ou de reconstrução. A única excepção é a *tala*, que se assemelha mais a um abrigo temporário, e que é erigida junto ao campo de cultivo.

O tempo de edificação de uma casa depende do seu tipo. As casas *deu lobol* são construídas, ou reconstruídas, em dois dias; as casas *deu kalen*, de paredes de tijolo ou de zinco, e cobertas por zinco, podem demorar alguns meses. A diferença essencial entre ambas reside, no plano social, no facto de as primeiras congregarem, activamente, para a sua reconstrução, os membros da Casa e as famílias dos homens casados com mulheres da Casa. Caso se trate da reconstrução de uma casa sagrada do *tas mil* não são apenas as famílias individuais que devem participar, mas as Casas das relações *kau'- ka`a* e *malu-ai*. Os materiais de construção provêm, quase exclusivamente, do território do *tas*, à excepção do cimento, que é usado em algumas, para a preparação dos pilares.

As casas *deu kalen* são essencialmente construídas por quem possui um trabalho remunerado na administração, nas forças de segurança, ou é empresário. A sua construção implica a contratação de trabalhadores locais, constituindo uma das poucas actividades remuneradas existentes no *tas*, embora feita de forma intermitente. Os materiais são adquiridos em Maliana, ou Díli (cimento, madeira, zinco) com elevados custos (pelo menos 1.500 – 2.000 dólares), a que acresce os custos de transporte dos bens.

A reconstrução de uma casa *deu lobol* é efectuada com o intervalo de cinco anos, mas tal facto depende da condição geral da casa, em particular das suas paredes e, sobretudo, do seu telhado de colmo. Anos com chuvas e ventos intensos ou situações imprevistas, como incêndios, podem obrigar a reparações extraordinárias. Contudo, normalmente, a reconstrução é ponderada com um ano de antecedência.

A planificação das tarefas concretas é feita dois meses antes da obra. Para o efeito, os donos da casa reúnem-se com a família da esposa, para planear a repartição de tarefas e os materiais e montantes com que cada família terá que contribuir. Nesta reunião, participa o *matas* da Casa ou o seu *giral a gie*. Se se tratar de uma Casa do *tas mil* ou um *gosil gueg*, são, igualmente, convocados os *malu-ai*, quer os vivos quer os ancestrais, para saber se todos concordam com a realização. O empreendimento não é exclusivamente humano. Os antepassados são consultados através de processos divinatórios, como a leitura do vinho. Aliás, a entrada no mato – que se opõe ao espaço dominado do *tas*, para obter a madeira e o capim, é objecto de receios, sendo referido que, antes, quando se traziam árvores de grande porte, se fazia um ritual para impedir que a alma dos homens envolvidos fica-se na floresta¹⁶⁸.

O trabalho é agendado para a estação seca – e decorre após a realização da *an tia*. A breve estação seca torna-se, assim, um período de constante actividade laboral. No entanto, procura-se organizar o tempo de forma a não haver sobreposições e a permitir que ocorram situações de entreatajuda. Embora as obrigações de parentesco

¹⁶⁸ Nunca assisti a este ritual em Tapo. No entanto, em Oeleu, em 2006, aquando da reconstrução da casa *deu bese* Lete Bul, participei num pequeno ritual denominado *melo¹ wit²* – aranha¹ (alma) trazer². A explicação que me foi dada é que este se destinava a proteger todos os que tinham participado na recolha das árvores e do capim, no mato. O rito, efectuado numa manhã, nos limites do *tas*, consistiu na oferta a pequenas aranhas (*melo*) capturadas de uma rocha, de bétel e areca e no sacrifício de uma cabra, que foi assada e consumida no local, sendo a sua *si lusin* oferecida em prece.

sejam determinantes no apoio aguardado, as relações de vizinhança são cruciais, sendo esperado que os vizinhos se ajudem reciprocamente.

No entanto, é entre as parentelas da mulher e do marido que se activam, em primeira instância, as redes colaborativas: os *mone man* – maridos de mulheres da Casa e os *mone gol* – os filhos da Casa, que são convocados para as tarefas. No caso da reconstrução das casas do *tas mil*, os aliados *malu – ai* convocados restringem-se, actualmente, aos existentes na povoação, sendo rara a presença de Casas provenientes de outras localidades. Estas acabam por ser citadas somente na lista das Casas aliadas, recitada pelo *matas* da Casa, aquando da preparação do arroz para cozinhar, o *iel gie ‘on*¹⁶⁹.

Na véspera do dia aprazado, cada família envolvida tem que levar um determinado número de troncos, que são apanhados na montanha. Esta tarefa é feita individualmente, conforme o trabalho de cada um. Porém, a apanha do capim – *hut lobot* – é agendada como sendo uma tarefa comum que envolve os membros da família restrita, os seus familiares da Casa, bem como os parentes por afinidade do marido da mulher. No dia determinado todos se deslocam para o local acordado. A apanha prolonga-se durante o dia, envolvendo a preparação da alimentação; a refeição e, por fim, o transporte dos feixes de capim, que serão colocados numa estrutura de bambu, junto à casa que vai ser reconstruída (Fotos 40 e 41).

No dia combinado para a execução da obra é preparada uma tenda anexa (ou é usada uma Casa aliada¹⁷⁰), onde são guardados os bens da casa, incluindo os de natureza ritual. Este é também o local onde se reúnem todas as contribuições de bens alimentares que vão ser consumidos durante a reconstrução. Este espaço é designado por *leru*, e é permanentemente guardado por mulheres¹⁷¹. Nas tarefas a executar o trabalho de construção é feito, sobretudo, pelos homens, enquanto as mulheres

¹⁶⁹ Porém, aquando da construção da casa sagrada em Oeleu, os seus responsáveis lamentaram a ausência de certas Casas de Tapo, que tinham sido convidadas. Quando questionei o *matas* da Casa visada em Tapo, a sua resposta foi breve: para ir, teria que contribuir com um animal, e naquele momento, não o tinha, nem o podia exigir aos membros da sua Casa.

¹⁷⁰ Na Foto 44 o *leru* da reconstrução da Casa Opa situava-se na Casa Bosokolo em frente, sua *kau’* – irmã mais nova. Mas, neste caso o *leru* destinava-se à recepção e preparação dos alimentos, uma vez que os bens nobiliárquicos da Casa Opa permaneceram num quarto fechado, constantemente vigiados, por turnos realizados por mulheres da Casa Opa ou Bosokolo.

¹⁷¹ De forma discreta, sobretudo no caso das Casas do *tas mil*, é colocado, na base da antiga Casa, um prato com areca e bétel, destinado aos antepassados.

desempenham as tarefas de preparar e cozinhar as refeições. No entanto, o transporte ou o lançamento do capim é, também, feito por mulheres, sobretudo as raparigas mais novas, mas, nem mesmo estas, sobem para o telhado, aquando da sua cobertura.



Foto 39 – *Hut lobot*. 2004.



Foto 40 – *Hut lobot*, refeição. 2004.

A primeira fase, feita de manhã, corresponde ao *deu seka'*, o desmantelamento da casa, na qual o telhado é removido e as paredes desmanteladas. Contudo, o material retirado é reaproveitado; o capim do telhado será cortado e usado na argamassa que vai ser usada nas novas paredes, reutilizando o seu próprio barro. Os troncos que ainda estão bons são, igualmente, aproveitados.

Segue-se a reconstrução da casa com a edificação dos pilares (em madeira, ou, em alguns casos, de cimento – executados localmente) e das paredes exteriores, usando para o efeito uma trama de vigamentos mais pequenos de bambu e de *za' gol*, ramos de cafeeiro, que vão ser preenchidos com argamassa de barro misturada com os restos desfeitos de capim. Este processo designa-se por *mug¹ ete²* – atirar² a terra¹. Ao mesmo tempo, começam a ser colocados os vigamentos superiores, beirais, vigas e caibros.

Neste processo, é dada uma particular atenção à colocação dos dois esteios centrais (designados *hima mone* e *hima pana* – “esteio homem e esteio mulher”) sobre os quais irá ser colocada, unindo-os, a *latan* – a trave da cumeeira. No entanto, na casa *deu lobol*, os *hima* não são, actualmente, os esteios rituais que, como se observará, se colocam no final. De seguida, são assentados sobre o *latan* os seis caibros centrais, designados por *peo gemel* – “caibros fêmea”. Constitui um momento de muito regozijo, em que ocorrem apupos jocosos, pois os *peo'* dividem-se em femininos e masculinos

e o seu encaixe é interpretado como se se tratasse da realização do acto sexual (os *peo'* seguintes, mais pequenos ou em bambu, são os seus *gol* – “filhos”).



Foto 41 – *Peo gemel* (masculino e feminino). 2006.



Foto 42 – Oferta de comida aos utensílios. 2004.

A construção da casa encerra, assim, de forma alegórica, a mimetização do acto sexual fecundador e fundador (criador), com o qual os seres humanos se geram e multiplicam. Depois de terminada esta tarefa, são colocados os restantes caibros laterais e dá-se início à colocação das traves. Para colocar estas traves e os caibros é usado um instrumento: *kateli* – “tesoura”, formado por dois bambus longos, atados a 30 cm de uma das extremidades.

Ao mesmo tempo, desenrola-se toda uma série de actividades. Os mais velhos, por norma os carpinteiros, vão preparando as portas e as janelas (se as houver) e arranjam as esteiras de bambu, que vão servir para forrar as paredes internas. O trabalho é intercalado por breves paragens, nas quais se masca bétel e areca, ou se fuma tabaco. As mulheres vão preparando a comida, arroz cozido ou *supermin* (massa proveniente da Indonésia), que funciona como acompanhamento.

Se a reconstrução da casa se cumpre num só dia há uma refeição final, ao fim dele; mas, se as condições climatéricas o não permitirem (as paredes de barro têm que secar antes da cobertura), a mesma só terá lugar no dia seguinte. Até lá, é facultada uma refeição, em que cada um come, informalmente, no seu lugar. Por norma, esta ocorre quando estão concluídas a estrutura, as paredes, as traves e os caibros do telhado. Antes de se iniciar a *deu pilig* coloca-se um prato com arroz no interior da

casa, no local que corresponde ao *hima mone*, juntamente com os utensílios usados no trabalho.



Foto 43 – Colocação dos *hima* e *peo gemel* na Casa Opa. 2003.



Foto 44 – *Leru*, local de reunião e distribuição de comida na Casa Bosokolo, 2003.



Foto 45 – *Deu pilig* da Casa Opa. 2003.



Foto 46 - Repasto final, na Casa Opa, frente à sua aliada *Bosokolo*.

O *iel gomo* – “o senhor do crescimento”, o homem, por norma idoso, que guarda os feixes de capim (pode ser o *matas* da Casa), coloca uma folha de bétel na base dos feixes. O objectivo é que estes, as cordas (de *kubus* – nervura central da palmeira) e os *za'* (pequenos ramos de café ou bambu) não acabem antes de concluída a cobertura. A conclusão do remate do telhado, com capim preto, pode ser feita no mesmo dia ou nos dias seguintes¹⁷². Após concluído o trabalho procede-se a uma refeição comum. A sua preparação implica a recitação prévia do *iel gie `on* da Casa a que pertence a família pelo seu *matas*. A casa é arranjada, o seu chão, de terra batida, é pisado, as janelas e as portas são concluídas.

¹⁷² Nas casas *deu kale* é efectuada uma refeição comum (antecedida da recitação do *iel gie `on*), antes de se colocar o tecto de zinco.

Quando a casa é dada como terminada e pronta para receber os bens de volta, é efectuado o *leru seka'* – a destruição da “despensa”. Esta destruição simbólica é feita pelo *matas*, no interior da casa, mas, se o *leru* estiver numa tenda, esta é derrubada por um *bei* (o que pode ocorrer simultaneamente, quando, para o efeito é, colocada também uma tenda no exterior, para albergar materiais e pessoas).

A última fase da construção de uma casa nova, ou a reconstrução de uma casa, corresponde à *deu¹ gie² a³ – a² comida³ da casa¹*, ritual no qual se efectua, por norma, o *hima¹ gof² giri³ matag⁴* – (colocar o) calço⁴ na perna³ do pequeno² esteio¹ (também designado por *hima¹ gof² gemen³ – erigir³ o pequeno² esteio¹*). Este ritual decorre no último dia da construção, mas pode ser adiado e realizado alguns dias depois. Trata-se de um ritual complexo que será analisado de forma breve.

Através desta cerimónia, que inaugura simbólica e socialmente a casa, os dois esteios fundamentais – *hima mone* e *hima pana* – são colocados no interior da casa ou no seu *dapur*. Algumas casas *deu lobol* no exterior do *tas mil* possuem um anexo que funciona exclusivamente como cozinha, o que por norma, ocorre nas casas *deu kalen*, juntamente com os pertences rituais, incluindo as três pedras *lalia*, que fundam a lareira e, sobre as quais, se prepara a comida. Estes *hima mone* e *hima pana* são os considerados os verdadeiros esteios rituais, ligando a base da casa ao tecto (na casa *deu bese* tradicional estas colunas são os primeiros elementos a ser edificados). A situação actual demonstra a adaptação local às circunstâncias advindas da guerra e as características destas casas, e destes tempos, descritos por vezes, por alguns, como “simples”.

Para a realização desta cerimónia, um homem e uma mulher deslocam-se a um local na montanha, onde recolhem certas plantas, que são transportadas dentro de um cesto, pela mulher, que deve ter a cabeça coberta. Cada Casa tem o seu próprio local para obter estas plantas. Na situação em que a casa é nova, efectua-se um primeiro sacrifício – o de um cão, animal de sangue quente, de guerra e, como tal, protector. Com ele é feito um *hele* – “cerca”, em redor da casa. No seu interior procede-se, de seguida, ao sacrifício de um ou dois porcos, cujo baço vai ser analisado, e que servirão de *bai lika* e repasto.



Foto 47 – *Deu hima giri matag*, colocação da *hima*. Namau Mit Det, Mau 60. 2006.



Foto 48 – *Deu hima giri matag*, aspergir o *esu o mun* na cozinha. 2006.

O ritual prossegue com a *tie¹ gosi² murig³* – “sugar a respiração² do frango¹”. Neste rito dois homens sobem para o telhado, levando consigo um frango e um pequeno ramo de bambu. Em simultâneo, o *matas* da Casa posiciona-se, também, com um frango, no interior da casa, junto à base do *hima mone*. Após um sinal, ambos os frangos são sacrificados. No entanto, ao contrário do sacrifício normal, em que o pescoço do frango é cortado com uma faca, agora o frango é morto por sufocamento, sendo o ar aspirado do seu bico, por parte do executante. O rito visa instaurar a comunicação entre ambos os níveis da casa, o interior e o exterior, com o céu, com os antepassados, através da *hima* e o bambu levado para o telhado (uma alusão às escadas que ligavam o céu e a terra).

De seguida, são preparadas as plantas que foram trazidas e um ovo, para serem colocados num pequeno buraco, escavado como fundação quer do *hima mone* quer do *hima pana*. É o homem quem escava o buraco mas é a mulher, a *deu pana bali* da Casa, ou a dona da casa em questão, quem coloca as plantas na base. O ovo é colocado sobre as plantas e, homem e mulher quebram-no com o tronco que serve de *hima gol*, colocando-o definitivamente no seu local.

A mulher sai da casa e deposita o mesmo conteúdo no *malu¹ mit² golo³* – o lugar³ de sentar² do aliado¹, um local situado em frente da casa, que representa, simbolicamente, os aliados *malu-ai* (estes, quando chegam devem quedar-se em frente da casa, antes de nela entrarem). Por fim, a mulher dirige-se para a cozinha (onde se localiza o *hima pana*) para ali colocar as plantas e aspergir, com a água de coco e o líquido resultante da mastigação de bétel, noz de areca e das plantas, nos recantos da cozinha, os utensílios e os bens ali guardados:

hima o nual	o esteio (masculino) o pilar (feminino)
taka o tubis	os cestos
nae' o nauk	os cestos
nut turi	a catana e a alavanca
lalia matag esu o mun	o calço da lalia, o ramo e a corda
esu na kail mun no gobon	o ramo colocado a corda esticada
lalia	pedras da lareira
kios	a colher
tuban	o cesto grande
oe'	a panela
seu	o ramo
boge	o copo

Os últimos sete elementos são apelidados de *i¹ eze² gie³* – do³ nosso¹ estômago² – uma referência directa aos utensílios que são essenciais ao acondicionamento e preparação dos alimentos. A

A reconstrução das casas sagradas do *tas mil* era um processo complexo e caro e, por isso, estipulava-se o número elevado de animais a abater, designadamente as vacas. Porém, actualmente, mesmo nestas Casas, nunca são abatidos animais de grande porte; . Atente-se que na construção de uma casa *deu kalen*, para além dos bens essenciais de carácter ritual, é visível (e discutida) a ostentação e o prestígio associados ao fornecimento de maior quantidade de porcos, para a *bai lika* e o repasto comum.

A (re)construção da casa pode ser um momento para o *matas hima gomo* proceder ao *dige* – “ensinar”, proferindo as admoestações que considera pertinentes e necessárias aos membros da Casa, de forma particular ou global, batendo, inclusive, em quem tenha revelado comportamentos incorrectos, ou que esteja envolvido em disputas.



Foto 49 – Disposição da carne para a *bai lika*. 2003.



Foto 50 – *Bai lika*: os cestos *tubis o nauk*. 2004.

A reconstrução das Casas no *tas mil* pode envolver a recitação da *magalia* – “o caminho da Casa”. As informações que foram obtidas revelam-se contraditórias; para uns, só podiam efectuar-se *magalias* nas sete casas principais, as *dato hitu*. Mas, para outros, a recitação não está limitada àquelas Casas. As únicas *magalia* que assisti tiveram lugar em 2003: uma, na Casa Opa, a outra na Casa Namau Deu Gol (o que configura a segunda possibilidade referida). Ambas foram realizadas pelo *matas* Paulo Mota¹⁷³.



Foto 51 – *Magalia*: recitação aquando da reconstrução da Casa Opa. 2003.



Foto 52 – *Kaluk gol gini* em *gosil gueg* da Casa Namau deu Masak. 2004.

A *deu gie* termina com um pequeno mas significativo rito: *kaluk¹ go² gini³* – preparar³ o pequeno² saco¹. Numa esteira são colocados, num pequeno monte, os sacos dos *matas* presentes, dos homens e mulheres com cargos. Em frente coloca-se comida e bebida, ofertadas aos antepassados; de seguida, cada um coloca na mão um punhado de arroz, juntando a sua mão à dos presentes, para revirar (*dulas*), sete vezes, os

¹⁷³ Em 2006, foi comentada a possibilidade de se efectuar uma *magalia* na Casa Dato Pou, mas esta não se realizou.

sacos. Este acto, evocativo de boa saúde e fertilidade para a casa e para os seus membros (humanos, animais e campos), demonstra a complementaridade existente entre antepassados e descendentes, na prossecução desses propósitos. Contudo, é também sentido pelos seus participantes como uma demonstração de “unidade”, termo recorrentemente empregue para explicá-lo.

A inauguração de uma casa *deu kalen* adquire, simultaneamente, um carácter festivo. Os convites incluem, para além dos *kau’ – ka’a* e *malu-ai* existentes na aldeia, outros convivas, nomeadamente de localidades vizinhas. Em 2003 inaugurou-se a casa do *gosil gueg* da Casa Luhan Deu Bono. Esta inauguração constituiu uma ocasião festiva para toda a comunidade¹⁷⁴, havendo, inclusive, um toldo montado para albergar os convidados e uma refeição volante com vários pratos para os presentes. Para além dos actos rituais tradicionais similares aos que foram descritos, há toda uma preparação formal da inauguração, de uma casa de acordo com um protocolo estabelecido, e previamente redigido. Esta parte é organizada pelos membros da Casa que estudaram e que possuem empregos fora do *tas*, contribuindo, assim, para o pagamento substancial da festa.

O início das cerimónias começa com uma oração católica, a que se segue a abertura oficial da porta. Neste caso, a tarefa foi atribuída ao chefe de *suco*. Após a entrada na casa é aberta uma garrafa de espumante. Sucede-se a refeição volante para todos os convidados, que aguardam sob o toldo montado na frente da casa. A festa continua, durante a noite, com uma “*dansa*”, um baile animado por um equipamento de música, proveniente de Maliana, usando para o efeito um gerador¹⁷⁵. Ao mesmo tempo que o baile decorre é dividida a carne dos porcos abatidos sob a supervisão dos *matas*, para se efectuar a *bai lika*.

¹⁷⁴ A festa constituiu, igualmente, um agradecimento público da família que ali habita à comunidade. Os donos da Casa foram ambos para a Indonésia, em Setembro de 1999 pelo facto de marido ser militar do exército indonésio. No entanto, ignorando o seu estatuto, o casal decidiu voltar (o ex-militar é, agora, um agricultor). A sua casa, tal como outras, pertencentes a militares do exército indonésio, não foi destruída (tal como aconteceu em muitas povoações, por retaliação).

¹⁷⁵ A utilização de geradores próprios ou emprestados, entre familiares e vizinhos, ocorre, sobretudo, na inauguração das *deu kalen*. Em todas as cerimónias em que participei e que decorrem de noite, são usadas as lâmpadas de “*petromax*”.



Foto 53 – Inauguração: os convidados aguardam, sob o toldo. A mesa ainda tem a comida tapada. 2003.



Foto 54 – Inauguração: o chefe de *suco* corta a fita da porta principal da casa. 2003.



Foto 55 – Inauguração: abertura de uma garrafa de espumante; os donos da casa estão ladeados por dois *matas*. 2003.



Foto 56 – Inauguração: “*dansa*” na sala da casa. 2003.

5.2.2 A Casa, os animais e os campos

Por norma, a Casa está associada a um campo. Quando se efectuava a reconstrução de uma morada *deu bese*, cada Casa preparava, ao longo de um ano, um campo especial, para obter a comida necessária para alimentar os participantes, na sua reconstrução, ao longo de um mês. Esta ligação da casa ao campo é também valorizada no plano mitológico: a primeira casa associa-se o primeiro campo. Actualmente, cada *doen* possui, ainda, este campo e cada Casa possui, nessa zona, alguns dos seus campos.

As Casas revelam, de igual forma, uma ligação particular com as fontes de água, que servem não só para a agricultura mas também para saciar os animais. Cada Casa possui, no seu interior, os *matu gol*, recipientes de bambu com os quais se retira a água destas fontes (não devem ser utilizados outros materiais), não só dos seus *gosil gueg*, como também, em alguns casos, de Casas aliadas que partilham a mesma fonte. Os animais são tradicionalmente considerados como um símbolo de riqueza, de prosperidade e de fertilidade. O irmão mais novo do mito que pastoreia os seus animais é uma lembrança presente nas conversas locais.

Tala a gie

Para além dos seus antepassados originais, cada Casa possui, também, a referência aos seus animais originais – os búfalos, os primeiros que pertenceram à Casa. Os animais possuem uma ara própria designada *tala*. De cinco em cinco anos, cada Casa realiza um ritual denominado *tala¹ a² gie³* – alimentar² a³ ara¹. Neste ritual¹⁷⁶, a prosperidade da casa e dos seus membros é projectada na relação com os animais, com quem partilham o destino. A *tala* é comentada como a *eme su* – “o leite da mãe”, do qual os búfalos nasceram. O propósito da sua realização é prevenir doenças dos animais e das pessoas, mas também fazer prosperar a comida, a saúde das pessoas e o seu *riku soi* – a “riqueza” – aqui entendida de uma forma mais abrangente, porquanto inclui não só os bens materiais, como os intangíveis, nomeadamente a saúde e a fertilidade.

No dia aprazado, todos os membros da Casa em questão, aquelas com a qual têm a relação *kau-ka'a*, e as suas congéneres *deu gomo*, dirigem-se para a *tala*. Esta é constituída por um murete redondo de pedras, que contém no centro os *hima gol*, no topo dos quais se constrói o *sepal*, uma plataforma de ramos em bambu. Em frente à *tala* localiza-se o *gomo ilin* – “senhor do meio”, uma pedra redonda que se assemelha à *malu mit golo*; a cada *tala* está associada uma nascente.

¹⁷⁶ Em 2004, participei em quatro destas cerimónias das Casas: Opa, Bosokolo (estas duas, localizadas próximas uma da outra, efectuaram-se no mesmo dia), Gipe Au Koul (em Bele Malas) e Gipe Deu Gol (em Buiba).

A primeira fase do rito implica a concepção de uma cerca protectora (*hele*, tal como sucede aquando da construção de uma casa nova), sendo, para o efeito, sacrificado um cão ou um bode, com cujo sangue se rodeia a *tala*, que é demarcada, ainda, pela colocação de quatro troncos de bambu pequeno. Uma das partes é destinada à porta de entrada, o *lokal*, por onde entrarão os animais. Um pequeno grupo dirige-se à nascente e ali sacrifica um frango. No local recolhem-se água e plantas que serão levadas por uma mulher para a *tala*. Colocadas num bambu, serão transportadas por uma mulher com a cabeça coberta, para serem depositados, pelo *matas* da casa, no *gomo ilin* e nas fundações das novas *hima gol*.



Foto 57 – *Tala a gie*, Gipe Au Koul, preparação do *hima gol*. 2004.



Foto 58 – *Tala a gie*, Bosokolo, colocação das plantas, transportadas por uma jovem, nas fundações dos *hima gol*. 2004

Na sequência, são colocados os novos *hima gol* e é feito um novo *sepal* (por norma, estes vão-se degradando, ao longo dos anos, com a chuva e o vento), no topo do qual se vai colocar o *toren gol* – “pequena plataforma” (o *toren* é o local onde se guardavam os objectos sagrados na casa *deu bese*; hoje, embora possa ser indicado um espaço como tal, a estrutura não existe da mesma forma que antigamente).

De seguida, o *sepal* é decorado com folhas cortadas de bananeira, onde as mulheres vão colocar as riquezas da Casa: os *pe'* – colares de mutisala, os *esa'* – alfinetes de cabeça, e os *belak* – discos de ouro e prata.

Junto à *tala* serão mortos três porcos, que vão ser a base da *bai lika*. Uma fogueira é preparada para se cozinhar o arroz e a carne. Entretanto, o *matas* responsável vai efectuar o *molo lai* na base dos *hima gol*, distribuindo bétel e areca no base e no topo do *sepal*, listando antepassados tutelares e os pólos rituais da Casa. Por fim, sacrifica-

se um frango na base e, na extremidade do esteio, é colocado um coco fresco, aberto, para que a sua água se derrame sobre o novo poste ritual.

Quando a carne e o arroz já se encontram cozinhados realiza-se uma refeição comum, a que se segue a *bai lika*. Uma vez mais, o *sepal* vai servir para distribuir a carne, entre antepassados, no topo, e descendentes, na base. Todas as famílias da Casa devem ser indicadas, de seguida, para que todas possam ter saúde. Por vezes, recorre-se a fórmulas genéricas que evitam o esquecimento: *Lorosae to Indonésia* – “de Timor-Leste até à Indonésia” (onde algumas famílias têm relações descritas no *iel gie 'on*, sobretudo *aibas*, e familiares que ali permaneceram, na sequência da sua deslocação em 1999).



Foto 59 – *Tala a gie*, Opa, refeição comum. 2004.



Foto 60 – *Tala a gie*, Opa. Tala com os bens e os cestos da *bai lika* no topo e base. 2004.

Depois tem lugar o rito mais aguardado: a *kali* dos búfalos – “bênção”. Os búfalos que são posse dos membros da Casa são trazidos para o *hele* e são obrigados a dar sete voltas à *tala* (ou em frente, se a disposição do terreno não o permitir), perseguidos por uma mulher (a *pana deu bali* da casa ou outra designada) que lhes lança o arroz para lhes dar *urug loi gie* – “a boa frescura”, acompanhada por um homem (o *matas* da Casa ou outro designado, sobretudo se aquele for idoso) que segura uma bandeira vermelha. As Casas que não têm búfalos substituem estes animais por pessoas¹⁷⁷. (Fotos 61 e 62).

¹⁷⁷ A explicação dada remete para a similitude de pessoas e búfalos, nos mitos de origem.



Foto 61 – *Tala a gie* Gipe Au Koul. *kali* dos búfalos. 2004.



Foto 62 – *Tala a gie* Bosokolo, *kali* de pessoas (búfalos). 2004.

Quer numa situação, quer noutra, a execução deste rito provoca alegria entre os presentes que, assim que a concluem, se dirigem para o grande cesto que contém arroz, retirando um punhado para comer.

Como foi referido por uma informante, a *tala a gie*: *la'os ba animal mesak... ita ema moras kona bebeik* – Tétum, “não é só para os animais... nós, as pessoas, também apanhamos doenças de vez em quando”. Terminado este rito, os bens colocados no *sepal* são retirados. Por fim, procede-se ao *kaluk gol gini*, sendo os sacos e carteiras dos presentes amontoadas na base da *tala*, seguindo-se as *dulas*, um novo momento de regozijo para todos. Quando a cerimónia é dada por terminada, os participantes regressam ao *tas*, onde se realiza, ainda, uma *bai lika* na Casa sagrada.

Apa gumun

Há ainda uma outra prática ritual em aos búfalos, a *apa¹ gumun²*¹⁷⁸ – (as) raízes² dos búfalos¹. Realiza-se anualmente, na sequência da *marara* (que será trabalhada no subcapítulo 5.3, sobre os rituais colectivos). Este ritual é feito exclusivamente por quem tem búfalos e é realizado numa plataforma rochosa, próxima de Wepo, que possui uma fenda natural, metaforicamente associada ao órgão sexual feminino. Para efectuar a *apa gumun* os animais são reunidos e levados para este local. Ali, o dono dos animais coloca um fio vermelho em volta da fenda, definindo um *hele* (também feito na *marara*). De seguida, segurando um cesto com arroz cozido, que trouxe de

¹⁷⁸ *Gumun* é traduzido por Berthe (1965) por “raízes subterrâneas”. Acompanhei este ritual em 2006 efectuado por Eusébio Tilman, o chefe de povoação de Tapo.

casa, dirige-se aos animais reunidos, e atira-lhes arroz; por fim, procura colocar um fio vermelho, pelo menos, numa das fêmeas. Depois, os donos e os familiares comem do arroz que sobra e regressam, deixando os animais por sua conta.



Foto 63 – *Apa gumun*, fazer o *hele*. 2006.



Foto 64 – *Apa gumun*, atar o fio à cauda de um búfalo fêmea. 2006.

Nas planícies de Maliana, os búfalos ainda são usados para preparar a terra dos campos de arroz¹⁷⁹. Nessa ocasião é usual proceder-se a uma pequena prece – *an gulug*: “laço de erva” – para solicitar à “mãe e pai do céu” que estes animais não se lesem no seu trabalho.

5.2.3 Rituais ligados à agricultura

Como foi anteriormente referido, a agricultura é a principal actividade de subsistência, em Tapo. A maioria dos habitantes dedica-se em exclusivo a esta prática e, mesmo aqueles que têm um emprego, passam parte substancial do seu tempo livre na agricultura e na pastorícia. Todas as Casas possuem terras, que são herdadas pela via feminina, e cada mulher herda da sua mãe as respectivas terras.

Embora as referências que a seguir se fazem sejam enquadradas nos rituais da Casa, elas são também relacionadas com os rituais colectivos, que serão posteriormente

¹⁷⁹ Acto e prece relatados por Domingos, Bosokolo, *deu gonion*, morador em Pip Galag (26 de Junho de 2006). Em Maliana, entre as comunidades Bunak e Kemak, procede-se, ainda, a um outro ritual, após a preparação dos campos, denominado em Tétum *haris karau ain* – “lavar as pernas dos búfalos”. No entanto, actualmente, embora o ritual mantenha o nome, são as máquinas usadas no campo que constituem objecto da prática ritual.

analisados. Convém recordar que a importância do campo para os Bunak, em particular no caso de Tapo, deriva do facto de, no mito, este preceder a casa. Em linguagem comum a situação foi-me explicada, em Tétum, da seguinte forma: *iha tos mak bele halo uma* – “havendo um campo é que se pode fazer uma casa”. Os principais ritos ligados à agricultura relacionam-se com a cultura do milho, em Tapo *tas*, e com a cultura do arroz na zona de Tapo-Memo (em Pip Galag) onde algumas famílias possuem campos de cultivo¹⁸⁰.

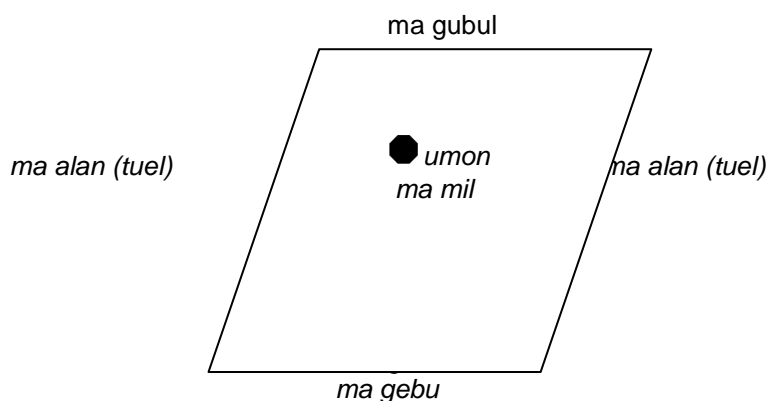
Os campos apresentam formas variadas, circunstância decorrente da inclinação do local onde se situam e de outros acidentes do terreno. Por norma, há muros extensos que delimitam os acessos aos campos comuns e que são feitos pelas pessoas das Casas a quem pertencem esses campos. Todavia, os campos individuais podem igualmente ser delimitados por muretes de pedra. Cada campo possui um *ma umon* – “a pedra do campo”, uma ara composta por uma rocha plana e um tronco de bambu que tem, por norma, sete pequenos ramos. A exposição dos ramos e o seu corte deve ser feita de forma a ficar virado para Nascente.

Cada campo apresenta uma composição espacial comum, definida pelo *ma gubul* – “cabeça do campo” (correspondente à parte a montante, em direcção à montanha); *ma gebu* – “rabo do campo” e o *ma alan (tuel ou eten)* – o lado (direito ou esquerdo) do campo. O seu interior designa-se *ma mil*. O *ma umon* localiza-se na parte de cima do campo. É junto à base desta ara que são proferidas as preces nas sementeiras e colheitas. Nestas, o *ma' umon*, o altar do campo, é denominado, com veremos, por *umon bul lo meti bul lo* – “base pedra, base onde se ata” ou *meti tut umon niat* – “primeiro mar, primeiro campo”; (*meti* pode, ainda, ser entendido como mar)¹⁸¹.

¹⁸⁰ Devido aos problemas que ocorreram em Timor-Leste, a partir de Maio de 2006 e pelo facto de ter ficado retido em Díli durante três semanas, não pude participar nas actividades da colheita do arroz na zona de Memo, como tencionava. As imagens apresentadas foram obtidas por Domingos, Bosokolo, com quem deixei uma câmara de fotografar.

¹⁸¹ Não foi possível apurar de forma clara a alusão de *meti* com o primeiro campo. Todavia, não será de excluir a sucessão que, no mito, se estabelece com o recuo dos mares e a constituição da terra firme, local outrora ligado ao céu e no qual os primeiros humanos vão cultivar o primeiro campo e fazer a primeira casa.

Figura 22 – Planta do campo.



É na base do *umon* que se efectua a *pa'ol' bin² gabalas³* – espargimento³ (das) sementes² (do) milho¹”, recorrendo-se para tal a folhas de *kabouke*¹⁸². Este rito também é designado por “benzer” (Foto 67).



Foto 65 – Preparação dos *ai suak* para os trabalhos agrícolas com a forja: *tu'u golo'*. 2005



Foto 66 – *Oto koin*.2005.

A preparação de um campo agrícola, nomeadamente a destruição dos muros em socialcos, característicos dos campos desta zona inclinada, é sujeita a um ritual em casa da mulher que detém o campo – *bata' seka gie ga*: “a extremidade do derrube do muro” (a casa).

Os campos são utilizados sem que haja uma rotatividade sazonal fixa (que teria sido comum, antes de 1975), facto associado ao menor número de pessoas e ao facto de muitas outras, que habitam em Maliana, já não se dedicarem ao trabalho do campo.

¹⁸² As folhas de *kabouke* são usadas ritualmente, fora do *tas*, como substituto das folhas de bétel.

Assim, muitos campos estão em pousio há vários anos. Na prática, os campos localizados a jusante do *tas* têm sido utilizados de forma mais intensa. Todavia, há um sistema interno de rotação, sendo o campo semeado de forma parcial, sendo intercalada a cultura do milho (ocupação integral do campo) com a de outras espécies, como o feijão e o amendoim (de forma parcial), e sendo deixada uma parte do terreno a descansar. A montante do *tas* há novos espaços agrícolas, que foram reabertos nos últimos anos, para possibilitar o cultivo de novas espécies, como a batata¹⁸³.

A sementeira do milho ocorre, por norma, quando se prevê que as primeiras chuvas não irão tardar. Para o efeito, as mulheres, individualmente, ou em grupo, juntamente com os homens, levam para o campo as sementes. Um pequeno rito é, então, realizado junto ao *ma umon*, no qual as sementes são aspergidas. Em 2005 as sementes foram aspergidas com parte da água recolhida, e misturada com o sangue dos porcos sacrificados, aquando da cerimónia *ll po' ho* (e água de coco)¹⁸⁴. Noutros anos a água usada pode ser proveniente de *ll sai*, a nascente existente no *tas*. Em alguns casos, também pode usar-se água benta, recolhida nos ritos pascais.

¹⁸³ Em 2006 foram abertos campos de batata destinada à venda, de forma a gerar um rendimento. Decisão tomada na sequência de uma reunião comunitária efectuada em Dezembro de 2005, entre os membros da comunidade e outros que estudam em Díli ou ali desempenham cargos relevantes. Este projecto está, agora, a ser apoiado pela *World Vision*, uma Organização Não Governamental. No entanto, muitos destes campos são de origem recente, tendo outrora ocupado espaços de floresta. Muitos deles foram abertos nos anos oitenta, quando a comunidade regressou ao *tas*, mas foi obrigada a cultivar, sobretudo, na área próxima da povoação. Tratou-se de uma imposição das autoridades indonésias, de forma a controlarem melhor os seus movimentos.

¹⁸⁴ Em Tapo, não foi possível obter elementos narrativos estruturados sobre a origem das sementes. Esta origem não surge associada, como em Lamaknen (Friedberg, 1980, 1990) à morte de um *bei*, cujo corpo, consumido pelo fogo no meio do campo, lhes dá origem. No entanto, em conversas informais foi possível apurar, junto do *bei* José Tilman, a ideia de que a *bin balas* – bênção das sementes, se realiza desde que uma mulher foi morta, para com o seu sangue, se benzer as sementes que não cresceriam devido à acção nefasta da *Zi Mau Metan Loa Mau Metan* – “a serpente negra Mau”. Em Tapo, há a noção de que as culturas comestíveis originais “*Maromak fo ba mundo han* – “que Deus deu para o mundo comer” – são três: *pe`o*; *doik* e *pa`a*, variedades de milho-miúdo consideradas antecedentes do milho e do arroz (estas estão entre as plantas usadas na colocação da base da *hima mone* e *hima pana* e são, igualmente, colocadas em algumas casas, por cima da portada).



Foto 67 – *Bin gabalas* no *umon* (sem *ma*) no campo. 2005.



Foto 68 – *Pa'ol gota*, “plantar o milho”, Inicia-se em redor do *umon*. 2005.

A sementeira pode ser acompanhada pela realização de preces e do sacrifício de um frango, o que ocorre, sobretudo, nos campos em que trabalham os *matas*. Nestes casos, a prece proferida pretende congrega a “alma” do milho, designado na sua versão esotérica como “*kaka o kinul*”: *ma' umon Kei Kesa Malae gini gege iti se'* – “na ara do campo o frango Kei Kesa Malae chama o que está fora”

1. *meterei lolo uen meterei hot mil*¹⁸⁵
2. *tue' mil gene ma' mil gene*
3. *nisi nei rege kaka o kinul*
4. *nei rege gipi o gule gie na ba'are o*
5. *si doli 'on gene do no'et gene*
6. *goli belan gene dil lisuk gene*
7. *sae o taru gene alu o topa gene*
8. *nisi Atabae gene Bea Salen gene*
9. *Korluli gene Mau Saen gene*
10. *Dapil ba gene Oe Loat gene*
11. *Atulaka gene Poe Roman gene*
12. *Pele rebel gene Hul topol Gene*
13. *Suai gene Uma Atus gene*
14. *nei nege iti peta' o se' biel oa*
15. *tue' mil ata bolu oa ma' mil ata bete' oa*

neste local neste dia
dentro do campo no interior da agra
chamamos o *kaka o kinul*
chamamos-te agora
chamamos de ambos os lados
de todos os cantos
de nascente de poente
de Atabae Bea Salen
de Korluli Mau Saen
de Dapil Oe Loat
de Atulaka Poe Roman
de Pel Debel Hul Topol
de Suai Uma Atus
chama-mos para todo os locais
vem para o campo, torna-o pleno vem para o
campo e torna-o repleto

¹⁸⁵ Recolhida junto de *matas* Toni, Dato Pou Deu Hilin, a 20 de Agosto de 2006.



Foto 69 – *Ma umon*, na base observa-se a oferta de bétel e areca. 2005.



Foto 70 – *Pa'ol gota*, no *tas mil*, no espaço do *leo* – jardim da casa (ou *kinta*). 2005.

No tempo da colheita do milho – *pa'ol gule* –, as preces visam recolher não só o corpo como a alma das plantas. A colheita é uma actividade familiar, na qual participam a família nuclear e os *mone man*. As orações que acompanham a colheita do milho e do arroz são, respectivamente, as que se enunciam:

- | | |
|---|--|
| 1. <i>eme ni ta 'oa ama no esen</i> ¹⁸⁶ | Mãe em cima e pai no alto |
| 2. <i>meterei lolo uen meterei hit mil</i> | Neste local neste dia |
| 3. <i>kaka o kinul bai</i> | Sobre o <i>kaka o kinul</i> |
| 4. <i>nei atag o si esa' o atag o</i> | Marcamos para estar |
| 5. <i>gipi gio gule gio</i> | Para chamar |
| 6. <i>si neto die umon no</i> | No nosso altar do campo |
| 7. <i>gutu pazil da utu toeg da</i> | Para falarmos em conjunto |
| 8. <i>naga ata debeg niol ata duil</i> | Para transformar as nossas palavras a nossa língua |
| 9. <i>si sae gene bai taru gene bai</i> | De nascente a poente |
| 10. <i>nie tue' aira ata na gini bolu</i> | Para aumentar e tornar pleno o nosso campo |
| 11. <i>nie ma' aira ata na gini bete'</i> | Para o torna repleto |
| 12. <i>neto ege solun no ho'on ege tosog no ho'on</i> | Eu peço e rezo para receber |
| 13. <i>tetu ere ni' toeg pi ni'</i> | Se as palavras não chegarem |
| 14. <i>nei nosa gene tilin na gene kole</i> | Ajuda-nos sobre nós |
| 15. <i>ini bul debel ini gasae</i> | Faz com que desça à base faz com que saia. |

No decorrer da colheita são colocadas bétel e areca, no *ma umon*. A realização do trabalho pode demorar mais do que um dia e o casal fica, por norma, no abrigo do campo. Familiares e amigos poderão deslocar-se para ajudar na colheita e no desfolhamento das espigas. Nesta altura o abrigo serve como celeiro provisório para

¹⁸⁶ Recolhida junto de Domingos, Bosokolo, Deu Gonion a 8 de Maio de 2006.

guardar as maçarocas de milho. Apesar do seu carácter temporário, antes do armazenamento do milho a mulher coloca no chão, sob as primeiras espigas, um pequeno *belak*. Antes de todas as tarefas se concluírem a mulher coloca no *ma umon* algumas espigas de milho, que devem ficar para os “senhores da terra”: *gug ukat gug ukat, ga'al ga'al o eten ni* – “apanhar apanhar em monte, mas não se pode levar tudo”; A mesma explicação, dada em Tétum: *foti foti mais la hotu, ba rai nain, ba batar* – “apanhar apanhar, mas não tudo, para o senhor da terra, para o milho”.



Foto 71 – Pa'ol gule, colheita do milho. 2006.



Foto 72 – Desfolhamento do milho ainda no campo, junto à *tala'*. 2006.

Em casa vai decorrer a *kesi* – “atar”, a operação de atar espigas. Antes de se iniciar este processo, mulher, dona da residência, ou o seu marido, colocam na base do *hima mone* uma folha de bétel e rodela de areca. Num local superior ao espaço de ajuntamento, ou por cima das espigas, coloca-se, o *tubis*.

As espigas são agrupadas em unidades de quatro (*nohin*) e atadas, de seguida, em *gima* - conjuntos de quatro a cinco unidades de *nohin*, formando cachos, que serão pendurados nas varas que atravessam as cozinhas. O cálculo do número de cachos obtidos em cada ano, de acordo com o número de membros da casa, permite estimar se o ano foi bem sucedido, e se o milho é suficiente até à próxima colheita, ou se ficou aquém do esperado, neste caso supõe-se que a família vai passar dificuldades¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Em 2006, as expectativas de um mau ano agrícola confirmaram-se. Quase todas as famílias tiveram um decréscimo na colheita de milho. Um exemplo pode ser observado por um *gosil gueg* da Casa Namau Deu Atag, que obteve 88 *gima*, por oposição às 240 obtidos no ano anterior. Uma diminuição de 63%. Parte desta produção é, ainda, consumida pelos ratos, que, diariamente, assolam as cozinhas e percorrem as traves superiores do tecto.



Foto 73 – Colocar as espigas de milho no *ma umon*. 2006.



Foto 74 – Atar as *gima*; no topo do pilha de maçarocas o cesto *tubis*. 2006.

O período da colheita e da debulha do milho e a sua preparação constituem um momento de confraternização, em que cada família convida, informalmente, familiares e vizinhos, para participarem na preparação das *gima*. Este trabalho inicia-se de dia, mas pode acabar pela noite dentro, conforme a colheita. Nestas breves semanas, que decorrem entre Fevereiro e Março, a azáfama é intensa e as prestações e contraprestações de ajuda facultam uma oportunidade de convívio, mas são, também, um forte indicador da qualidade das relações de amizade.

O processo de armazenamento das espigas de milho termina com a sua colocação no *dapur*, na cozinha. Porém, antes de ali serem colocadas, a mulher efectua um pequeno mas expressivo rito, preparando o *pa'ol mean* – “espigas de trigo vermelha”. Para o efeito, se não o fez no campo, ela irá colocar espigas de milho junto de um pé de milho (o que ocorre sobretudo quando tem milho plantado no seu quintal, o que é comum). O *pa'ol mean* é também denominado como *tumel* – “dinheiro, riqueza”. A sua preparação implica o uso do conteúdo de um pequeno cesto que faz parte do *tubis*, cognominado *mug pe' taka gol* – “o pequeno cesto com a riqueza da terra”¹⁸⁸.

¹⁸⁸ O *mug pe`* contém várias sementes de diversas espécies, e pedaços de terra, recolhidos e conservados.



Foto 75 – Soprar o *mug pe'* sobre o *pa'ol mean*. 2006.



Foto 76 – Colocação do *pa'ol mean* do ano nas *esun*, os travessões onde se penduram as *gima*. 2006.

O cesto, é retirado e transportado para o exterior da casa pela mulher, que o deposita junto ao pé do milho. De seguida, abre este cesto e, na sua tampa, coloca bétel e areca. Depois, mastiga-as com pequenos pedaços de terra retirados do cesto, formando, assim, uma massa de cor vermelha-viva. Ao segurar as espigas, sopra sobre elas a mistura obtida, tornando-as vermelhas.

Posteriormente, dirige-se para o interior da cozinha, onde coloca a nova *pa'ol mean* junto da que foi colocada no ano anterior, no centro das *gima* remanescentes (um bom sinal de que o ano foi fértil). Por fim, a dona da casa, sozinha, ajudada, se necessário pelas suas filhas, pendura as novas *gima*, totalmente brancas, em contraste com as antigas, completamente negras, pelos fumos da lareira. A colheita do milho, uma produção da montanha, é complementada no caso de algumas famílias, com a colheita do arroz que é efectuada alguns meses mais tarde, em Maio, Junho.



Foto 77 – Colheita de arroz, na zona de Pip-Galag. 2006. (Foto de Domingos, Bosokolo).



Foto 78 – Chamar a alma do arroz, por uma mulher. 2006. (Foto de Domingos Bosokolo).

A colheita constitui um processo extenuante para a terra. Por isso, alguns, efectuam uma pequena prece, denominada “*paz o ra!*” – “paz com a terra”. A terra irá descansar, até que, realizadas as tarefas sociais e rituais características da *pan porat*, se retomem as actividades agrícolas com a preparação dos campos para nova colheita.

5.3 Os rituais colectivos da comunidade

No capítulo serão analisados os rituais que manifestam um carácter colectivo, aqui entendidos como os que são feitos com a participação de toda a comunidade, compreendida como a totalidade das suas dezoito Casas, ou os que são realizados em benefício de toda a comunidade, por um conjunto restrito de pessoas que desempenha e detém determinados estatutos e cargos.

A resenha destas práticas passa por analisar, num primeiro momento, a reconstrução social dos rituais colectivos, após o restabelecimento da comunidade no seu *tas*, volvidos os anos de guerra e, em particular, a revitalização em curso após 1999. Efectua-se, de seguida, uma abordagem dos rituais do calendário católico, sendo analisada a forma como se realizam as práticas cristãs e de que modo os seus representantes são inscritos nos registos narrativos locais. Por fim, proceder-se-á a uma descrição dos rituais do ciclo anual e daqueles que, entretanto, foram reiniciados e se inserem num ciclo plurianual, mais lato.

5.3.1 A reconstrução social dos rituais colectivos

No plano mitológico, os rituais constituem parte efectiva da construção da sociedade. De facto, foi através deles que, num primeiro momento, os heróis antepassados desenvolveram práticas e adquiriram, dos deuses, bens com os quais se tornaram humanos e se constituíram como sociedade. É importante referenciar que, nas narrativas orais, facilmente se constata o papel dos rituais na formação da comunidade em estudo, sobretudo aquando do contacto com o outro e a assunção de uma nova entidade social – o *tas* – constituído pelos seus três *doen* e pelas dezoito

Casas. Os grandes rituais colectivos reinstituem um tempo (passado e presente), consagram um espaço e reafirmam a ligação dos membros da comunidade. Nesta acepção, eles são actos eminentemente simbólicos e políticos.

Foi possível observar, na análise dos rituais do percurso de vida e dos que são associados à casa, como estes são objecto de uma reconstrução e reinterpretação. Alguns testemunhos sobre o período de vida no mato, após a invasão indonésia, referem como, num primeiro momento, foi possível continuar a realizar determinados rituais individuais nos locais de fuga, e que, nalgumas situações, alguns homens chegaram a deslocar-se ao *tas mil*, para aí efectuaram sacrifícios no *mot*, a título individual, ou por toda a comunidade em fuga.

A reinstalação da comunidade no *tas* foi uma condição importante para se reiniciarem as práticas rituais de carácter colectivo. As práticas reiniciadas foram, sobretudo, aquelas que se realizam com uma cadência anual – a *marara*, a *an tia* e o *ukon lae*. No entanto, todos os rituais mencionados são feitos por delegação, no sentido em que fazem intervir, directamente, na sua execução, responsáveis rituais exclusivos, que actuam em benefício de toda a comunidade. Convém referir que a tarefa de reempossar esses cargos foi essencial para que os rituais pudessem ser recomeçados. Por outro lado, os rituais em causa são relativamente acessíveis, do ponto de vista do investimento de bens materiais na sua execução, o que permite a sua realização sem grandes custos. Todavia, os rituais anuais foram fundamentais para a reafirmação da identidade e da continuidade da comunidade¹⁸⁹, o que não significa que este processo não seja feito sem tensões e conflitos.

É importante salientar que os processos de recordar as precedências e de evocação das hierarquias entre as diferentes Casas também fazem parte da revitalização dos rituais, pelos papéis e estatutos em interacção, pelas contribuições a que cada Casa se vê sujeita; pela partilha em comum de bens simbólicos e alimentares, pelo seu processamento e, em particular, pelo acto de repartir de novo esses bens entre os seus membros.

¹⁸⁹ Numa ocasião, em conversa com um dos *okul gomo*, perguntei-lhe qual era a postura das autoridades indonésias sobre os rituais, nomeadamente a *an tia* – durante a qual os homens vão para o mato. Em tom de desafio, respondeu-me que eles não podiam fazer nada, pois aquela era a sua tradição e que, se necessário, tê-las-iam feito às escondidas.

Todavia, os rituais colectivos plurianuais que envolvem todas as Casas não foram reactivados por completo durante a ocupação indonésia. As principais razões invocadas para o efeito são as dificuldades económicas que se iriam colocar à comunidade. No entanto, há outras razões para que tal esse facto aconteça simultaneamente de natureza religiosa e política.

Definir os *okul liulai nalan liurai versus daul*

A tradução de *okul* por “ritual” deriva da utilização de *adat*, termo proveniente do Bahasa Indonésio, comumente utilizado, actualmente, para identificar a prática ritual. Na verdade, o termo *okul* não é mencionado por Berthe (1965, 1972), nem por Friedberg (1978). No entanto, Louis Berthe, nas obras referidas, indica a utilização de um termo próximo deste: *ukur – naran*, referindo-se a estes como sendo sinónimos de património, das insígnias e dos objectos sagrados que foram herdados e transmitidos por uma linhagem.

Nas narrativas recolhidas, o verso *okul lai-lai nalan lai lai* (Ver Anexo 2, *magalia* Opa, 2004, verso 33) remete para o encontro das Casas provenientes de Tas Golo’ e a Casa Opa no actual *tas* de Tapo. O verso 99 da mesma *magalia*, *okul liulai nalan liulai*, invoca, de forma directa, a deposição dos bens das diferentes Casas, que se referencia, de seguida, e a instituição da comunidade.

As diferenças assinaladas não impedem que haja uma tradução entre os termos. Bens e processos são aqui concomitantes. Os bens são parte de um património e o processo de exposição a que são sujeitos é parte de uma encenação ritual. No caso em apreço, a instauração de uma entidade social e política, uma nova comunidade.

Todavia, o discurso da *magalia* contém ainda uma alusão directa à primeira emergência do *okul nalan*, como tendo sido uma das provas do antepassado Mali Alu Mau Alu (Mau Sirak Mali Sirak) que subiu ao céu em busca da sua mulher, exactamente o *okul hi hitu nalan hi hitu*, que decorreu no *saran naba ratus mot mau ratus*. O *okul* provém do céu, como uma dádiva, mas também como uma prática.

Alguns dos rituais são designados, por vezes, por *daul*. Este termo é traduzido por Berthe (1965), que o redige *dahul*, como “animado, animação, multidão” e surge nas narrativas associado a *liben*. É nesta acepção que os meus interlocutores o definem, com o termo Tétum “*ramen*”, traduzido por Costa (2001) como “animado, alegre”.

As condições definidas associam-se aos rituais colectivos, nos quais se reúne um elevado número de pessoas. A sua prática envolve, simultaneamente, uma componente intrínseca à cerimónia e uma extrínseca ao contexto ritual. Verifica-se, por um lado, a execução ritual de instrumentos, de entre os quais se destacam os tambores e os gongos, bem como uma indumentária conforme à situação particular de realização ritual; por outro, depara-se com uma actividade lúdica, em que se realizam danças e outras actividades, a par do contexto ritual.

Os rituais dividem-se, relativamente à Casa, em dois tipos: *bul guzu* e *bul belis*¹⁹⁰. Os rituais *bul¹ guzu²* – base¹ negra² – são os rituais do ciclo da morte, associados ao falecimento de uma pessoa. Estes rituais são também, metaforicamente, designados como *nis¹ dui²* – o almofariz¹ tombado² – clara alusão à morte, ausência da pessoa, e que é marcada, aquando da realização dos funerais, pelo acto de fazer tombar um mobiliário quando o corpo sai da casa. Os rituais de morte violenta, de realização excepcional, são designados *dato gie pil tul* – “arrancar a esteira dos *datos*”.

Os rituais *bul¹ belis²* – base¹ branca² – são igualmente designados por *ma' hone* – fazer o campo. Entre estes incluem-se os rituais que são feitos na Casa e no campo. A designação de *okul gie* é reservada para os grandes rituais colectivos de carácter “*hurug*”, sendo estes rituais também designados *okul hurug* – frescos, como a *an tia* (apesar de, como veremos, a *an tia* ser descrita como uma guerra particular) e a *il po' ho*. Finalmente, entre os rituais inclui-se, ainda, o *ukon gie* – “impor a interdição” – termo que, como foi largamente analisado, e na esteira de Berthe (1965) significa, “defesa”, “interdito”, “governar ou exercer o poder”.

O restabelecimento de um ciclo de rituais associados à continuidade da vida – “frescos”, só pode ocorrer após a realização de uma cerimónia que reenvie,

¹⁹⁰ A classificação indicada não é habitualmente referida, pelas pessoas comuns. Ela é percebida, sobretudo, pelos responsáveis rituais; a que se apresenta tem, sobretudo, o contributo do *matas* Paulo Mota e do *bei* José Tilman.

formalmente, os mortos em combate e limpe os vivos do sangue (quente) que transportam das suas vítimas de guerra. Isto é, antes que os rituais “frescos”, de vida, se iniciem é necessário que se proceda a um ritual de guerra, que “arrefeça” o “quente”, que se coliga às mortes anormais ocorridas na guerra e também aos que mataram.

Este ritual, *asuain kias*, foi protelado durante a ocupação. Sabia-se que a sua realização teria sido politicamente controversa, pois implicaria rememorar a guerra contra a Indonésia e os seus mortos, identificando, claramente, aqueles que se intitulam de *asuain* – “guerreiros”. Este ritual decorreu, finalmente, em 2004, instaurando, como veremos, um novo alento na revitalização dos rituais. É neste contexto que vai decorrer, em 2006, o ritual *il¹ po² ho³* – buscar³ a água¹ sagrada²”.

Todavia, o ciclo de rituais em reconstituição constitui objecto de discussão. De facto, não foi possível obter, a este respeito duas proposições similares, o que indicia a existência de diversas percepções sobre o mesmo processo. A sequência que a seguir se expõe deriva das discussões tidas com o *bei* José Tilman e com o jovem *capitaun* Namau dos *okul gomo dato hitu*. Este ciclo envolveria sete anos até à reencenação da *il po’ ho*.

2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
<i>dahul ene uen (Baku Golo’). biso go kere bin go uen</i>	<i>bolu go’ (tas mil). biso hilion, bin go hilion</i>	<i>biso go gonion, bin go gonion (tas mil)</i>	<i>seleg giral (doen)</i>	<i>sun gie tolo’</i>	<i>ti’ o pau (tas mil)</i>	<i>ene hitu le hitu = il po’ho</i>

Todas as cerimónias descritas são classificadas como *dahul*, isto é, compreendem a execução de danças rituais no *mot*. A cerimónia de 2006 decorre num dia e numa noite, em Baku Golo’ – uma *tala* comunitária situada na antiga zona de Lon Mual, hoje abandonada, mas onde se realiza a *marara*, ritual que será analisado neste subcapítulo. Em 2007 o ritual voltaria ao *tas mil*, para *bolu go’* – “reunir as sementes”. Em 2008 teria lugar nas *seleg giral*, isto é, nas três nascentes dos *doen*. Em 2010, será em *sun golo’* – três *altares* que existem junto ao *tas*, pertencentes a cada *doen*. Em 2011, será novamente no *tas*, para o *ti’* e o *pau* – variedades de feijão. Finalmente,

em 2012, terá lugar, de novo, *a il po' ho* que decorre, pelo menos, ao longo de sete dias e sete noites¹⁹¹.

Não se inclui nesta lista uma cerimónia designada por *besi¹ gie² tolo³* – depor³ os² ferros³ (armas), um ritual que pretende concluir o *asuain kias*, efectuado em 2004. Este ritual implica o sacrifício de um búfalo e de um porco, animais que deverão ser propositadamente criados para o efeito. Contudo, na referida altura, nada estava, ainda, decidido, sobre a sua realização¹⁹².

5.3.2 Adaptação e apropriação da modernidade: Catolicismo, Estado e desenvolvimento

De acordo com as informações obtidas, até aos anos sessenta o número de católicos seria diminuto, em Tapo. Todavia, nos finais dos anos sessenta a implementação efectiva da igreja católica foi-se sedimentando¹⁹³, quer por influência da igreja, quer pela presença militar (Tapo teve uma escola gerida por militares de Bobonaro). O “campo santo” – o cemitério foi construído neste período¹⁹⁴, tendo-se verificado, inicialmente, algumas resistências. No entanto, a guerra e a ocupação indonésia parecem ter tido um papel fundamental, na conversão dos habitantes de Tapo¹⁹⁵.

¹⁹¹ A breve visita efectuada a Timor-Leste em 2010, no âmbito do projecto “Traduzindo a Cultura, Cultura da Tradução: a negociação cultural como património central em Timor-Leste - PTDC/ANT/81065/2006,” permitiu seguir e assim apurar a execução deste calendário. Em 2006, com o falecimento do *matas* Paulo Mota, não se efectuou o ritual, tendo-me sido dito que este tinha sido “deixado para ele”. O falecimento do *bei* José Tilman, em 2007 também terá contribuído para a suspensão do ritual em 2007. Em 2008 o ritual terá sido executado em Pip Galag, pelo que não foi realizado em Tapo. A povoação de Pip Galag localiza-se na vertente Norte da montanha Datoi, e embora pertença ao suco de Memo, está sob a alçada da autoridade ritual de Tapo. Somente em 2009 se realizou o ritual, não em Bako Golo’, mas no *mot*. Está prevista a realização desse ritual, este ano.

¹⁹² O falecimento de vários *matas*, sobretudo o *matas* Paulo Mota e o *bei* José Tilman, criou uma dificuldade acrescida para a execução dos rituais de carácter colectivo. No caso da cerimónia de guerra referida, haverá a necessidade de ser recitado o *tete tiep* – “o caminho da guerra”. Na recente deslocação, em 2010, fui abordado pelo *bei* Rosalino (que tomou o cargo do *bei* José) e pelo *matas* Alípio (que tomou o cargo do *matas* Paulo Mota), no sentido de facultar a versão que obtive desta narrativa do *bei* José.

¹⁹³ Este processo parece ter sido impulsionado pela presença do Padre Apolinário Guterres como pároco de Bobonaro.

¹⁹⁴ Segundo Manuel de Jesus, o cemitério não terá sido, inicialmente, bem aceite. Por um lado, porque a prática comum era de enterrar os mortos sob a casa, ou no jardim da casa por outro, porque o espaço ocupado era considerado sagrado.

¹⁹⁵ A conversão ocorre, sobretudo, na idade adulta, através do baptismo, que precede, em alguns casos, o casamento, igualmente católico. Observando algumas das genealogias, é possível descortinar alguns destes casos nos nomes dos baptizados/nubentes, com os nomes de “Adão” e “Eva”; ou a presença da mesma raiz, variando apenas o género, como é exemplo dos nomes de “Feliciano” e “Feliciano”.

A actual capela de Tapo, construída em alvenaria, foi inaugurada em 1998, pelo Bispo Ximenes Belo. Para o efeito, os responsáveis rituais procederam a uma recepção tradicional do bispo, seguida da apresentação de uma recitação da origem da humanidade (a apresentação do *bei* Toni, Aisante, referida no capítulo 3).

A recepção ao bispo *Amo Bispo Gaka gie Hasae gie* – “receber o Amo Bispo que vem ao nosso encontro”, relata o percurso que este fez até Tapo, listando os locais mais importantes no domínio. A forma como ele é recebido e considerado também vai ao encontro da concepção tradicional da sacralidade como portadora de “frescura” à capela de *Cristo Liurai* – “Cristo é Rei”.

1. Lesidere no mota ain no Palasa Buidau Komoro no Tasi tolu no (mogol goni on).
2. Likosaen Maubara Batugade Leohitu Balibo leolima Nunura Bebaik.
3. Ba,a no mina dapil ba,a Oeloat.
4. Ba,a no mina Malegol (Maliana) Aculaka Puelli.
5. Ba,a no mina Bulobu Buipira.
6. Ba,a no mina Lako mea (Lahomea)
7. Ba,a no mina Leki ati Tauati Pie guju pie kere.
8. Ba,a no mina Lakatil Aidawan ilibole Buset.
9. Ba,a no mina Obot gen Loelai.
10. Ba,a no jemat Silikau beltai Taebele Maugel.
11. Ba,a no tama Solomatin Aimisun.
12. Ba,a no ba,a mina holgipe ba,a no man holgapa.
13. Ba,a no man sogoai Oeleu ba,au Matama hone here o.
14. Oto hone here o deu hofi o.
15. I ie fan gomo masak mukgomo gemel.
16. Ake no gaka lokal no gase.
17. I ie fan gomo i ie mug komo hurug loi dele uga loi jal.
18. I ie deu Capela Cristo Liurai ata hurug ba,a esik uga,a loi osok si hini hurug loi uga loi gie.
19. Nie hot gol nie Hul gol.
20. Seluk golo gene seluk oa gie mit gol gene mit oa.
21. Nai Maromak mak soim Nai Maromak selukgologene seluk oamit.
22. Golo gene mit oa ege molo mila gie o, pu ilin gie o.
23. Molo hot ba,a pu hot ba,a o ba,a dato juse, dato malo hot pu hot:
24. Molo esen pu en no molo gita hau oa pu gita bako oa.
25. Hau sa ja bako sa filat.
26. Ata tin sae oa ata no,o mina oa¹⁹⁶.

Depois de se descrever o caminho percorrido, desde *Palasa Bidau* – “Díli”, a chegada a Tapo é descrita como a entrada em casa, “na lareira, no lar” – *oto hone here o deu*

¹⁹⁶ A transcrição desta narrativa está de acordo com o documento original que me foi facultado por um membro da Casa Dato Pou.

hoff” (verso 14). O bispo é referido como – “o nosso grande pai do céu, a nossa grande mãe da terra” (verso 15),¹⁹⁷ que vem dar “a boa frescura, a boa bênção” à capela (verso 18), e é tratado, deferentemente, como “nosso filho do sol, nosso filho da lua” (verso 19), sendo, por fim, recebido e convidado a sentar no lugar de “Maromak”, onde encontra bétel e areca, cal e tabaco (versos 21 a 25).

Pode observar-se esta mesma postura na recepção da imagem da *Nai Feto* – “Virgem Maria” em Outubro de 2005, cognominada nos versos diádicos: *nie¹ eme² hurug³ gomo⁴ o nie¹ ama⁵ uga⁶ gomo⁴* – a nossa¹ mãe² senhora⁴ da frescura⁴, o nosso¹ pai⁵ senhor⁴ do verdejante⁶. Esta recepção foi feita pelo *girigon* Estalishau¹⁹⁸:

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------------------|
| 1. <i>o hot o hul na giol</i> | 1. a voz do sol e da lua |
| 2. <i>o pan no mug na gaga</i> | 2. a boca do céu e da terra |
| 3. <i>o meterei lolo uen da</i> | 3. hoje, neste local |
| 4. <i>o meterei hot mil da</i> | 4. hoje, neste dia |
| 5. <i>o nie eme hurug gomo</i> | 5. nossa mãe, possuidora da frescura |
| 6. <i>o nie ama uga gomo</i> | 6. nosso pai, possuidor do fresco |
| 7. <i>o Honalu gene bai</i> | 7. veio de Bobonaro |
| 8. <i>o Malilait no bai</i> | 8. veio de Malilait |
| 9. <i>o Tae Beleg no</i> | 9. por Tae Beleg |
| 10. <i>o Mau Gel no</i> | 10. por Mau gel |
| 11. <i>o Sobo Ai gene ba'a</i> | 11. por Sobo Ai |
| 12. <i>o Oe'leu gene bai</i> | 12. por Oeleu |
| 13. <i>o Ma'po' hone here o si</i> | 13. chegou até Ma'po' |
| 14. <i>o Ma'po' opi o si</i> | 14. alcançou Ma'po' |
| 15. <i>o pan Datoi</i> | 15. o céu Datoi |
| 16. <i>o mug le mili</i> | 16. a terra farta |
| 17. <i>o usi lae na lokal</i> | 17. na entrada de usi lae |
| 18. <i>o pu' belis na ata bete'</i> | 18. na chegada, em pu'belis |
| 19. <i>o nie eme hurug gomo</i> | 19. o nossa mãe, dona da frescura |
| 20. <i>o nie ama uga gomo</i> | 20. o nosso pai, dono do fresco |
| 21. <i>o Mone Itu Namau</i> | 21. Mone Itu Namau |
| 22. <i>o Opa Dato Pou</i> | 22. Opa Dato Pou |
| 23. <i>o gasai o</i> | 23. vieram receber-vos |
| 24. <i>o ganesa o</i> | 24. vieram acolher-vos |
| 25. <i>o solu golo' hopi o</i> | 25. aqui declamamos |
| 26. <i>o nie eme Mone Itu Namau</i> | 26. nossa mãe Mone Itu Namau |
| 27. <i>o nie ama Opa Dato Pou</i> | 27. nosso pai Opa Dato Pou |
| 28. <i>o bai na gasai o</i> | 28. vieram receber-vos |
| 29. <i>o bai na hei o gene</i> | 29. vieram esperar-vos neste local |
| 30. <i>o nie eme hurug gomo</i> | 30. nossa mãe, possuidora da frescura |
| 31. <i>o nie ama uga gomo</i> | 31. nosso pai, possuidor do fresco |
| 32. <i>o gigilai geral mesu</i> | 32. trouxeram as plantas |
| 33. <i>o ailau gial mesu</i> | 33. acarretaram as plantas |
| 34. <i>o ie mila en di</i> | 34. o teu povo |

¹⁹⁷ Therik (2004) apresenta, igualmente, uma narrativa de recepção ao Bispo de Atambua, em que a centralidade de Wehali é afirmada, sobretudo, pela noção de interior “*laran*”.

¹⁹⁸ Neste dia, encontrava-se ausente, em Díli, a tratar do visto de permanência em Timor. A recepção foi filmada por Ângelo Cardoso (Alus) e a transcrição foi posteriormente efectuada.

35. <i>o ie en di</i>	35. a tua gente
36. <i>o bais-bais bai</i>	36. muita, muita
37. <i>o leal-leal bai</i>	37. bastante, bastante
38. <i>o zol ni iel ni</i>	38. que cresce e aumenta
39. <i>o hurug loi uga loi</i>	39. com a boa fresquidão
40. <i>o ai lau bai</i>	40. com a planta
41. <i>o hurug loi dele ba'a</i>	41. dá-nos a boa fresquidão
42. <i>o gita gesik 'oa</i>	42. abençoa-nos
43. <i>o gita gogo 'oa si</i>	43. dá-nos
44. <i>o gini zol 'oa</i>	44. faz-nos crescer
45. <i>o gini iel 'oa</i>	45. faz-nos aumentar
46. <i>o gini hurug loi 'oa</i>	46. dá-nos a boa fresquidão
47. <i>o gini gua loi 'oa</i>	47. dá-nos o bom caminho
48. <i>o seluk golo' gene seluk mit 'oa</i>	48. o vosso lugar está ali
49. <i>o mit golo' gene mit 'oa</i>	49. o lugar para vos sentardes está ali
50. <i>o Mone Itu Namau</i>	50. Mone Itu Namau
51. <i>o Opa Dato Pou</i>	51. Opa Dato Pou
52. <i>o ege domil sei o</i>	52. recebem-vos de mãos abertas
53. <i>o ege don tane o</i>	53. recebem-vos com os braços abertos
54. <i>o seluk golo' gene seluk 'oa</i>	54. o lugar para sentar está ali
55. <i>o mit golo' gene mit 'oa</i>	55. o lugar para ficardes está ali
56. <i>tie gini ata pa' zap gini ata og'</i>	56. o galo já cantou, o cão já ladrou

No calendário católico registam-se, anualmente, três ciclos rituais: o Natal, a Páscoa e o Dia de Fiéis Defuntos (ou dia de Finados). O dia de Natal não tem grande expressão em Tapo, ao contrário do que ocorre na sede do subdistrito de Bobonaro e na sede do distrito, em Maliana, sobretudo onde se instaurou o costume da criação de presépios nas ruas, quer a título familiar, quer a nível de bairro. No entanto, a Páscoa tem uma visível expressão pública sobretudo na sede do subdistrito de Bobonaro, onde se efectua uma concorrida via-sacra¹⁹⁹, e a reencenação da morte de Cristo é feita, por jovens estudantes, na igreja matriz. A missa de Páscoa revela um interesse particular, pois a bênção da água contém uma significação ritual importante. De facto, cada pessoa leva uma garrafa de água para benzer, que será usada ao longo do ano, conforme as necessidades sentidas, nomeadamente para aspergir as sementes que vão ser plantadas.

Em Tapo, a Páscoa é marcada pela deslocação de uma pequena imagem da “Virgem Maria”, entre casas seleccionadas anualmente. Esta imagem permanece durante um dia e uma noite na casa, onde se reúnem a família e os vizinhos, ocorrendo, à noite, orações que vão ser lideradas pelo catequista local. A prática do jejum pascal não tem

¹⁹⁹ Assisti à via-sacra em Maliana, no ano de 2001 e, em Bobonaro, no ano de 2002. Nesta última localidade, a procissão parte da igreja e sobe o monte Mali Lait, terminando no seu topo, local onde se encontra uma cruz com mais de dez metros. Aquele era o local onde se localizavam as Casas sagradas *deu bese* de Malilait, destruídas durante a guerra e cuja planta está descrita em Cinatti (1987).

grande expressão, no ritual, pois, como algumas pessoas me referiram, praticam-na a maior parte do ano. No domingo de Páscoa, algumas pessoas, dirigem-se para Bobonaro, para participar na missa.

Porém, no calendário católico, o rito com maior relevância em Tapo é, sem dúvida, o dia de Fiéis Defuntos, referido, localmente, pela expressão Tétum usada recorrentemente em Timor-Leste: *loron matebian* – “Dia dos Mortos”. Tal como no resto do país, muitas famílias dirigem-se, de manhã, para o cemitério, a fim de limparem as sepulturas dos seus defuntos. Neste dia de feriado nacional, muitos dos familiares que habitam em Maliana e Díli vêm à montanha, à sua aldeia, para estarem com os familiares. À tarde, todos se dirigem para o cemitério, onde são depositadas flores e velas nas sepulturas dos defuntos das respectivas Casas, e nas dos pais dos seus consortes. Procede-se, de seguida, à prática de orações, que são conduzidas pelo catequista local. O ambiente circundante é frenético, misturando-se lamentos, sobretudo dos que perderam familiares recentemente, com sorrisos e conversas entre parentes e amigos, entrecortados pelas orações.



Foto 79 – Exposição da comida, no topo da cama, sacos pessoais e cestos com betel, areca e cigarros. 2005.



Foto 80 – Partilha da comida exposta. Ao centro, o cesto com as flores, para levar ao cemitério. 2005.

Todavia, em Tapo, a cerimónia pública é precedida de uma outra, efectuada em cada uma das dezoito Casas sagradas e nos respectivos *gosil gueg*. Esta cerimónia denomina-se *mugen ke' baia gie* – “chamar os defuntos para comerem”. Segundo alguns informantes, antes da introdução do catolicismo, era preparada comida para ser depositada junto das sepulturas dos defuntos, onde todos os *malu-ai* se reuniam, de seguida.

Actualmente, durante a manhã, em cada família, as mulheres preparam as flores que vão ser colocadas nas sepulturas, colocando-as em cestos, que tapam com panos de renda. De seguida, levam essas flores para o seu *gosil gueg* ou a Casa sagrada, onde a *hima pana* prepara uma mesa ou uma esteira no chão, onde é colocada comida, bebidas, velas e as flores. As mesas ficam em exibição, sob constante vigilância feminina, durante o restante período da manhã, até ao princípio da tarde.



Foto 81 – Loron Matebian: cemitério de Tapo. 2005.



Foto 82 – Loron Matebian, Sra. Casilda, Lokal Giral, ora junto aos túmulos. 2005.

Durante este período, antecedendo os humanos, os mortos da Casa alimentam-se dos víveres expostos. Em cada Casa ou *gosil gueg*, cabe ao *matas* iniciar a refeição, comendo um pouco de cada um dos pratos preparados (muitos deles são apenas constituídos por bolachas). De seguida, os restantes familiares ou visitas poderão, identicamente, comer e beber um pouco de cada prato. No período em que os alimentos estão em exposição, os membros das diferentes Casas visitam-se mutuamente, sobretudo as casas *malu-ai*. Por fim, à tarde, são as flores e as velas expostas que serão levadas pelas mulheres e colocadas sobre as campas dos familiares defuntos²⁰⁰.

Este ritual apresenta uma semelhança com o *tubilai*, referido por Friedberg (1989), tanto no que respeita à sua prática como ao tempo que dura sua realização. O *tubilai* consiste na preparação de comida, que é colocada sobre as sepulturas de parentes, seguida da troca de comida, entre os parentes *malu-ai*. Segundo a autora, esta troca

²⁰⁰ No entanto, a prática de comer no cemitério sobre as sepulturas, ocorre também na realização dos funerais. Durante a construção da sepultura, os familiares do defunto levam a comida e os utensílios para comer ao grupo que está a trabalhar, colocando o cesto com comida sobre uma das campas contíguas. Cada um senta-se então, onde pode, e dada a exiguidade de espaço a refeição é tomada sob uma sepultura vizinha.

demonstra que, apesar da morte, todas as Casas revelam uma continuidade ao longo dos tempos, tal como as plantas que germinarão sempre, apesar da morte aparente das sementes.

A Estado e a Administração

A relação dos sucros isolados de montanha com a administração estatal tem sido comentada como um processo complexo e no qual se interligam diferentes percepções do papel, obrigações e deveres dos cidadãos e da Administração, e seus representantes (Ospina; Hohe, 2001). As questões do controlo dos recursos naturais, como a água, são matérias sensíveis e que implicam negociação. Sendo Tapo um dos poucos locais no subdistrito de Bobonaro que possui água ao longo de todo o ano, o seu controlo e distribuição são considerados uma prerrogativa local. No ano de 2001, a nascente de Il Sai, situada no *tas*, considerada sagrada, foi objecto de obras de canalização que implicaram conversações com os responsáveis rituais e a realização de um ritual para a inauguração da obra que iria levar água a Bobonaro. Para o efeito, foi oferecida uma vaca aos naturais de Tapo, que foi consumida na festa que se realizou conjuntamente com o ritual²⁰¹. Em 2006 estavam em curso novos debates com as autoridades administrativas sobre o aumento do caudal de água e o seu pagamento, o que também se aplicaria a Tapo – facto que era incompreendido localmente, uma vez que a água tinha origem no seu suco.

A restauração da independência em Timor-Leste, em 2002, promoveu uma grande cerimónia em Díli, na qual participaram inúmeros chefes de Estado estrangeiros. Como foi referido no primeiro capítulo, nessa cerimónia participaram representantes de todos os distritos, incluindo *lia nain* – do Tétum “Senhores da Palavra”, que apresentaram a sua saudação à nação. Como foi indicado, no caso do distrito de Bobonaro o seu representante foi o *matas* Paulo Mota, de Tapo. Ele foi acompanhado a Díli pelo *bei* José e por um representante dos *besi gomo* – “guerreiros”. No entanto, no palco só estiveram presentes os dois anciãos. Segundo o *matas* Paulo Mota, este encontro com os restantes *lia nain* confirmou a veracidade das suas palavras e a sua ascendência sobre os demais²⁰².

²⁰¹ Informações prestadas pelos elementos da UN que participaram na inauguração.

²⁰² Segundo o *matas* Paulo Mota, foi, ainda, feita uma gravação nos estúdios da RTTL (Rádio Televisão de Timor-Leste) para arquivo. Em Maio de 2006 procurei obter as imagens originais desta cerimónia junto

A cerimónia de restauração da independência efectuou-se, de igual modo, nas sedes dos distritos e subdistritos. Na altura, porque habitava em Bobonaro pude participar na cerimónia e assistir à recepção dos *lal gomo* de Oeleu e de Malilait à bandeira nacional. Nesse mesmo ano, segundo os testemunhos recolhidos, as bandeiras dos sucos foram recebidas oficialmente, em Bobonaro. Para o efeito deslocaram-se representantes dos cargos *nola'* de Tapo, com o intuito de ir buscar a bandeira e de a trazer para o suco. A particularidade deste processo resulta do facto de aquele elemento simbólico ter sido levado pelo representante de Opa, a Casa que transporta a bandeira, através de um caminho que passou por Ai Asa e Mazop. É considerado o caminho antigo e a via de entrada dos poderes estrangeiros. Uma vez no *tas*, e apesar de existir uma casa que serve como sede do suco, a bandeira e a sua haste foram levadas para o *tas mil*, à guarda na Casa Namau Deu Atag, a Casa masculina.

A incorporação da modernidade, na sua dimensão desenvolvimentista pode ainda ser observada no complexo ritual que ocorreu em Agosto de 2004: *antena garara* – “edificar a antena”. A antena em questão é uma antena de retransmissão de sinais telefónicos e rádio que fez parte do plano de trabalhos da Timor Telekom. Para a sua implementação foram consultados os responsáveis rituais, uma vez que ela foi edificada no topo de Belgu, muito próximo do local que lhe dá o nome: o “nicho do vento”, considerado o local onde o vento nasce e onde se encontra um *bosok*. Para a instalação da antena foi, ainda, construído um gerador que lhe dá energia na base da montanha, junto à estrada. Tanto a antena como o gerador são vigiados 24 horas por dia, por seguranças localmente contratados, facto que veio propiciar a criação de postos de trabalho remunerado.

As conversações estabelecidas entre o chefe de *suco* e o chefe da povoação, implicaram que a companhia pagasse os animais que seriam usados no ritual, no qual a antena seria apresentada e incorporada no espaço envolvente da montanha, a fim de que os *pan¹ gomo² mug³ gomo²* – senhores² do céu¹ e senhores² da terra³ (entidades associadas ao local) estivessem a par do empreendimento, não reclamassem perante os seus descendentes esta afronta e destruíssem a antena com fortes rajadas de vento.

da RTTL, deslocando-me à sua sede e deixando uma carta de solicitação. No entanto, o conflito armado que se desencadeou nos dias imediatos não permitiu concluir este pedido. Infelizmente, na versão transmitida pela RTP no dia 20 de Maio, o locutor (José Alberto de Carvalho) comenta a cerimónia justamente quando o *matas* faz a sua apresentação.



Foto 83 – Colocação de bétel e areca numa das “portas”. Ao fundo, a antena. 2004.



Foto 84 – *Matas* Paulo Mota coloca um *kukun*, um *kaibauk* e um lenço numa das “pernas” da antena. 2004.

No dia 14 de Agosto, os representantes da empresa, expatriados timorenses com origem na zona, os responsáveis administrativos do *tas*, conjuntamente com os representantes dos poderes *til* e *nola'*, bem como os *okul: deu hima gonion, bei, besi gomo, deu gonion, okul dato* e *girigon*, dirigiram-se para o topo da montanha. Para além dos responsáveis rituais de Tapo foram, ainda, convidados os responsáveis rituais de Oeleu, uma vez que a montanha de Datoi, junto a Belgu, é considerada como território comum. Na montanha, foram efectuados vários actos rituais nos quais se depositou bétel e areca junto de determinados espaços circundantes e que funcionam como portas de acesso. Junto à antena, foi proferida uma longa prece, com 142 versos, prece pelo *matas* Paulo Mota, que foi coadjuvado pelo *bei* Júli, da Casa Opa, e da qual se apresenta os veros introdutórios:

- | | |
|---|--|
| 1. <i>hot o hul pan o mug</i> | Sol e lua céu e terra |
| 2. <i>meterei lolo uen meterei hot mil</i> | Neste local neste dia |
| 3. <i>meterei Lela uen no meterei Belgu no</i> | Em Lela Belgu |
| 4. <i>ba'ara garara ba'are gini net</i> | Vamos erigir vamos levantar |
| 5. <i>meterei lolo uen meterei hot mil</i> | Neste local neste dia |
| 6. <i>soin liulai loman liulai kukun liulai</i> | Os grandes claros e os grandes escuros |
| 7. <i>bai gini nei leno o bai gini hulag o</i> | Vão nos iluminar vão dar-nos claridade |

O ritual terminou com o sacrifício de um cão (para protecção do espaço que circunda a antena) e de seguida, com o sacrifício de um porco, para visionamento da sua vesícula e baço. Por fim, a carne foi cozinhada, com arroz, tendo sido feita a sua *bai lika*, entre os presentes. No entanto, mesmo na falta de um dos responsáveis, o seu

cargo é sempre referido na *bai lika* e a parte que lhe cabe é dada a um elemento da sua Casa presente ou a outro responsável.

5.3.3 Os rituais colectivos: ciclos, continuidade e revitalização

Os rituais que apresentam uma periodicidade anual são a *marara*, a *an tia* e o *ukon lae*. A ordem pela qual vamos apresentá-los será feita com base na preparação dos campos agrícolas. Assim, o primeiro será o *ukon lae*, no qual é imposta a interdição de apanhar ou colher os frutos das árvores, assim como colher milho. Esta interdição só é suspensa em Março, com a *marara*. Até lá, o *mak leat* – “o que ouve” – designado com a patente militar de *kabu* – “cabo”, percorrerá o território do *tas* para que se assegure que não há prevaricações. Caso estas ocorram, compete-lhe relatar o ocorrido ao *bei Opa*, o responsável pela imposição do *ukon lae*. Por fim, em Agosto, decorre a *an tia*, que consiste na caça ritual aos porcos-selvagens; ritual que será analisado de uma forma mais pormenorizada, no capítulo que se segue.

A proposta de calendarização apresentada demonstra que há um encaminhamento subjacente ao desencadear do ritual, associado às sementes e ao território. A preocupação com o território é uma constante para os responsáveis locais. As dificuldades em viver ali são bastante evidentes, principalmente se se comparar o modo de vida com o de Maliana. Embora Tapo não seja dos sucros mais isolados, uma vez que possui uma estrada “nacional” que o atravessa na direcção de Lolotoe e Suai, o frio e a chuva, e todas as condições de vida são extremamente complicadas: os campos são difíceis de trabalhar, inclinados e repletos de pedras; as ribeiras, na estação das chuvas, deslocam massas de água e de pedras, erodindo as suas bermas²⁰³. Em suma, a ausência de centros de apoio médico e todas as condições físicas e climatéricas citadas tornam a habitabilidade em Tapo extremamente difícil.

Esta preocupação manifesta-se, sobretudo, em relação ao processo de erosão e deslocamentos que se registam em algumas partes do território do *tas*, que tem levado

²⁰³ Em determinada altura, na sequência de uma noite ventosa, perguntei ao *girigon* por que não se ia embora dali, para Maliana. Ele olhou para a paisagem e disse: “porque esta é a terra dos nossos avós”. Na altura em que decorreu o estudo etnográfico, a aldeia beneficiava de um plano que intentava apoiar as mulheres grávidas e os bebés, verificando-se, mensalmente, a distribuição de farinha própria para os recém-nascidos e crianças mais pequenas.

a que algumas parcelas do território tenham desabado, sobretudo durante as chuvas de monção, quando os caudais das ribeiras atingem um volume de água elevado. Em 2005, na sequência de algumas derrocadas, o *bei* Mone Hitu decidiu proceder a um pequeno ritual: *mug¹ giwal² pat³ – coser³ a terra¹ (que) foge²*.

O ritual desenrolou-se numa ravina, abaixo do promontório onde se localiza o *tas mil* e nele participaram o *bei* Mone Hitu e o *bei* Dato Pou, Aisante, tendo ambos oficializado o rito. Este consistiu na colocação de uma ara, deslocando-se, para o efeito, uma pedra, e a locução do *molo dato*, listado com folhas de *kabouke*. De seguida, foi feito o ritual do vinho, *tue ilin*. Sacrificou-se, ainda, um pequeno cão, procedendo-se à análise do baço e à aspersão do sangue sobre o local referido. Por fim, mais a montante, o animal foi assado, tendo sido consumido no local.



Foto 85 – *Mug giwal pat*: ara erigida junto à ravina, o *bei* Aisante lista as folhas de *kabouke*, sob o olhar do *bei pana*, de pé. 2005.



Foto 86 – *Mug giwal pat* : apresentação da *si lusin* do animal sacrificado. 2005.

Outro exemplo de um ritual realizado a título excepcional, motivado pelo receio de um mal colectivo, é o *bai kasa*. Em Abril de 2006, uma vaga de frio, associada este ao solo empapado, criou as condições para o que se designa, localmente, como *mug¹ tinu² – terra¹ quente²*. Tal facto relacionou-se com as excessíveis mortes de animais de pasto verificadas, na altura, nomeadamente de vaca balinesa. Temendo pela morte de mais animais, sobretudo dos mais preciosos e escassos búfalos existentes no *tas*, o chefe da povoação decidiu levar a cabo uma cerimónia para proteger o seu gado (ele é um dos principais criadores) e, por extensão das suas funções, o gado de todos os habitantes. O ritual foi apressado, devido às notícias que diziam que o *bel gosil* – “o

bafo do vento”, se aproximava já de Oeleu, o suco contíguo onde já tinham morrido, igualmente, vários animais.

O ritual envolveu o *matas* Agu, decano dos *deu gonion* (e pai do chefe de povoação), e a presença do *girigon*. A primeira parte do ritual decorreu no *mot gibis*, no qual foram expostas bétel e areca e sacrificado um frango. De seguida, foi feita outra deposição e outro sacrifício no *opi op*, na base dos *hima gol*. Em ambos os casos, as preces apelaram aos antepassados comuns do *tas* para protegerem a comunidade. Por fim, o grupo dirigiu-se a Kotarei, a montante do *tas mil*, próximo da nascente de Il Sai, onde existe um antigo (e semi-destruído) *bosok* circular, considerado como o local de vigia dos antepassados. Aqui foi sacrificado um cachorro, para formar um *hele*, tal como descrito anteriormente, neste caso para proteger o território.

***Ukon lae* – impor a interdição**

O ritual *ukon lae*, em Tétum, *tara bandu*, é uma das práticas mais recorrentes em Timor-Leste. Na região de Bobonaro ela é igualmente praticada, entre os *Kemak*. A preparação do *ukon lae* em Tapo começa ainda na *an tia*, em Agosto. No último dia, os *bei* alertam a população para o dia em que este vai decorrer e para a necessidade da sua participação, sobretudo para aqueles que possuem coqueiros, uma vez que é nesse dia que é autorizada a apanha dos cocos.

No dia aprazado, cada família desloca-se para *oza mil* – “coqueiral” – a jusante do território do *tas*, uma pequena campina a meia encosta. Os responsáveis políticos tradicionais, bem como os responsáveis locais do suco e da povoação, acompanham o grupo. O local fica no extremo do território do *tas*, próximo da povoação do suco vizinho de La’o. Alguns dos seus habitantes abriram campos nesta parte do território de Tapo e esta deslocação serve para que aqueles paguem uma taxa pela utilização dos terrenos, uma quantia, sobretudo simbólica, que varia com a dimensão do terreno (constituindo, assim, uma forma de Tapo manter a afirmação da posse do território).

Após a chegada, os responsáveis pelo ritual, liderados pelo *bei* Júlio da Casa Opa, o *ukon gomo*, ordenam que se inicie a apanha dos cocos. Cada família dirige-se, então,

para as suas árvores (um bem que pode ser herdado por via feminina ou por via masculina). A manhã decorre com a apanha dos frutos, alguns dos quais são imediatamente consumidos; outros são armazenados, de forma a serem transportados para casa. Entretanto, cada proprietário envia três, ou quatro, cocos para uma cabana onde são armazenados à guarda do *makleat* e *bei* presentes. Quando termina a apanha, procede-se a uma *bai lika* com os frutos, que são nominalmente distribuídos, pelos três campos correspondentes aos três *doen*, e, de seguida, são repartidos pelos *hima gonion*, *bei engoni'il* e restantes detentores de funções rituais.



Foto 87 – *Ukon lae*: transporte dos cocos que vão ser usados na *bai lika*. 2005.



Foto 88 – *Ukon lae*: símbolo do *ukon lae*, que ficará nos limites do território. 2005.

Posteriormente, sacrifica-se um pequeno porco, na base de um coqueiro, com o propósito de dar “frescura” às árvores desgastadas. Segue-se o sacrifício de um bode, animal “quente”; sendo-lhe retirados os chifres, que são levados por um pequeno grupo que se desloca para jusante da campina e coloca, num local de acesso, o *ukon*: uma haste de bambu, na qual são postas folhas de *kabouke*, de bananeira e os chifres do animal sacrificado. Este é um sinal da proibição, que deve ser acatado por todos. Por fim, efectua-se uma *bai lika* com a carne dos animais sacrificados; ao fim da tarde tem lugar o regresso.

***Marara – erguer o bambu*²⁰⁴**

A *marara* decorre em Março. Corresponde ao levantamento da interdição da apanha de determinados produtos, como a areca e o milho. A *marara* é levada a cabo pelos

²⁰⁴ O vocábulo *Marara* pode ser decomposto em *ma`dara*, sendo nesta acepção que se traduz o termo por “erguer o campo”.

deu gonion e os *okul gomo dato hitu* (pelo menos com a presença do seu *Capitaun*, da casa Namau).



Foto 89 – Marara: preparação do *ma umon*. 2006

No dia aprazado, os *deu gonion* dirigem-se a Mapo', um local a jusante do *tas*, para apanharem *pu' salen* – ramos de nós de areca e espigas de milho. Esses ramos e as espigas são levados para Baku Golo', um local na zona da antiga Lon Mual (agora desabitada), onde se situa o *bosok* Zimil Geg. Aqui, o decano dos *deu gonion*, o *matas* Agu, procede à *bai lika* com a areca²⁰⁵ e refere, de forma breve, os seus receptores. Destaca-se o facto de ser Holoa, a Casa do “Senhor das Sementes”, que recebe um maior número, conjuntamente com Mone Hitu. O título de “senhores das sementes”, corresponde a um dos cargos mais importantes na organização ritual. Os antepassados da Casa Holoa são associados a Asa Gulo', o irmão mais velho que capturou as mulheres porcos-selvagens que, com se analisará na *an tia*, estão na origem das sementes. No entanto, este antepassado não terá deixado descendência, pelo menos destas mulheres. Uma outra versão, facultada por um membro da Casa

²⁰⁵ Apesar de em 2006 me encontrar em Tapo, não presenciei a sua realização, pois não fui avisado de que estava a decorrer. Comigo encontrava-se, nesse dia, o *Capitaun* dos *okul gomo dato hitu*, que também não foi alertado. Este facto despoletou alguma polémica e discussão. Em 2007, a cerimónia já contou com a presença do *Capitaun*.

Namau, é que o título foi atribuído por esta, como parte da distribuições das funções a executar por cada uma das Casas no *tas*.

Dato Hitu:

Mone Hitu = 9
Namau = 3
Opa = 3
Dato Pou = 3
Luhan = 3
Agu = 3
Lokal Giral = 9
Holoa = 10

Seluru = 3 (Bahasa Indonésio: os outros, os restantes)

Dato Engoni'il = 4
Hima Gonion = 3
Besi Gomo = 3
Girigon = 2
Leno Gomo = 3

Deu gonion = 3
Chefe de *suco* = 3
Chefe de povoação = 2
Kabu = 1

Nos quatro dias subsequentes, a continuação de apanha de *pu salen* será: Il tul (em Saburai); Soil Lo' (em Ai Hun), Ma' pag e Ma' Tara. Nestes dias as famílias deslocam-se aos seus campos para fazer o *morog ti* – “prender o vermelho”. No *ma umon*, atase um fio vermelho que deverá circundá-lo (Foto 89). Caso o tronco de bambu – *ma* – esteja estragado, deverá ser reparado. O bambu deverá conter quatro *palu* (cortes oblíquos) e três *ga'* (extremidades). A orientação dos cortes deve ser perpendicular e, na sua disposição, a cana de bambu deverá estar virada para o nascente (normas que não serão efectuadas por todos).

À tarde, procede-se ao *a tug*²⁰⁶ – “deixar(oferecer) a comida”. Dezoito mulheres, uma por cada Casa, levando um cesto, deslocam-se do *tas mil* pelo espaço do *tas*, percorrendo um caminho que as leva por locais sagrados até Kotarei, junto à nascente de Il Sai. Ao longo do percurso deverão oferecer, ritualmente, – *sei* – o seu cesto. Esta cerimónia será analisada de forma mais detalhada na descrição que será feita da *an tia*, na qual também se realiza. No dia seguinte, efectua-se o *gun mal* – “sair para

²⁰⁶ Para Berthe (1965) o termo *tug* significa “parar”, “cessar” ou, “deixar” e “largar”.

fora”, para a montanha – cada família que tenha búfalos deverá dirigir-se e efectuar a *apa gumun*, já anteriormente explicada.

A *an tia* decorre em Agosto e sobre este processo ritual será dedicada uma análise aprofundada, no capítulo seguinte.

Os rituais plurianuais: restabelecer o ritmo e a ordem

Como foi precedentemente analisado, os grandes rituais colectivos encontram-se em processo de revitalização e, por isso, somente o tempo permitirá verificar se todos estes serão reiniciados. A vontade de se efectuar a realização dos rituais confere uma demonstração de resiliência e de identidade, por parte da população.

Asuain kias – «o guerreiro brioso (valente)»²⁰⁷

Este ritual de guerra decorreu em Outubro de 2004, ao longo de três dias; no seu decurso as Casas foram até aos seus respectivos *doen* onde decorreu uma cerimónia junto da ara de guerra, liderado pelos *matas hima gonion* e pelo *bei* do *doen*.

No segundo dia houve uma dança ritual – *bidu* – junto do *mot* Mali Asa, um *mot* existente fora do *tas mil*, frente a Zon Galag. Nesta cerimónia foram apresentados os guerreiros, que carregavam pequenos cestos representativos dos homens que haviam sido mortos em combate. Cada guerreiro tinha de apresentar, igualmente, cinco mulheres por cada guerreiro morto.

De seguida, a *mazo ma' gol* – “a filha do altar da guerra”, jovem que foi recolhida durante a guerra e integrada numa das Casas locais, foi apresentada oficialmente ao altar *mazo ma'*, no *mot*. No terceiro dia foi efectuada um ritual no *tel*, o cemitério sagrado existente dentro do *tas mil*, no qual os guerreiros representantes de cada

²⁰⁷ Não tendo participado neste ritual, os dados aqui apresentados baseiam-se nos relatos dos seus participantes, obtidos posteriormente, e em gravações efectuadas por Orlando Martins Leite. Pelo interesse que revela, todo este material terá que ser sujeito a um trabalho de análise a ser desenvolvido em data oportuna.

Casa tiveram que se apresentar e ofertar a carne que foi preparada e colocada em cestos.

A realização desta cerimónia envolveu a preparação secreta dos diversos grupos de combate que tiveram que aprender as recitações específicas, sob a orientação do *matas* Paulo Mota, em locais ermos para onde se deslocaram.



Foto 90 – *Asuain kias*: a *mazo'ma gol* é levada para o interior do *tas mil*. À direita, jornalistas presentes no ritual. Foto de Ângelo Cardoso (Alus).



Foto 91 – *Asuain kias*: apresentação da comida aos guerreiros mortos na guerra no *tel po'* – “cemitério sagrado”. Foto de Constantino Leite.

O ritual *asuain kias* foi amplamente divulgado, tendo a comunidade acolhido vários jornalistas e equipas de televisão, que filmaram o evento. Entre estas equipas encontrava-se a de Max Stahl, que filmou o evento para o CAMS TIMOR LESTE [Centro Audio-Visual Max Stahl Timor Leste]. Até ao momento, esta foi a mais ampla exposição pública de um ritual efectuado em Tapo.

***Il po' ho – buscar a água sagrada*²⁰⁸**

Talvez a melhor descrição que me foi dada do ritual em apreço tenha sido a de que estava em curso a preparação de um *tos adat* – “campo ritual”. O ritual *il po'ho* decorreu em Setembro de 2005, também designado por *ene hitu le hitu* – “sete dias e

²⁰⁸ A descrição que se vai fazer é muito resumida. Alguns dos actos rituais serão retomados na descrição do ritual *an tia*. A riqueza e complexidade esotérica do denso ritual *il po'ho* (na realidade um complexo de rituais) e as possíveis exegeses míticas terão que ser analisadas no futuro, num outro contexto. Por agora, pretende fazer-se sobressair as representações que são feitas pelos participantes, em situações de afirmação identitária da comunidade.

sete noites”, mas acabou por demorar doze dias. O facto de se terem ultrapassado os setes dias não constituiu um problema, o que só ocorreria se o epílogo do ritual fosse antecipado e tivesse terminado antes de terem sido vencidos os sete dias.

A demora deveu-se, essencialmente, com o facto de haver dúvidas sobre as etapas processuais do complexo ritual. Na verdade, a maioria dos responsáveis rituais mais jovens nunca tinham participado nele. Somente os mais velhos se recordavam da sua última realização, algures antes de 1975. Estas incertezas implicaram prolongadas discussões, entre os responsáveis rituais, para determinar as acções concretas, intermediadas por longos e morosos procedimentos divinatórios para congregar num esforço comum, os que estão para lá da vida. Estas reuniões decorreram sempre na Casa Gewen do *tas mil*. Por vezes, no seguimento das discussões, era necessário consultar o *matas* Paulo Mota. Devido ao seu estado de saúde, este só participou na reunião preparatória que ocorreu três dias antes do início do ritual. Todavia, não acompanhou presencialmente o desenrolar do ritual, tendo permanecido em sua casa (onde foi algumas vezes consultado sobre aspectos do evento em curso).

O início do ritual é precedido de várias reuniões preparatórias, a última das quais ocorre três dias antes, no *mot*. Nela participam todos os responsáveis rituais: *hima gonion*, *bei en goni'il*, *besi gomo*, *deu gonion*, *girigon*. No dia seguinte, os *deu gonion* deslocam-se a determinados locais do território para apanhar ramos de areca – *pu salen*.

Na noite que antecede o início do ritual é efectuada uma preparação do espaço do *mot*, que tem o nome de *dasara* – “limpar”. Para o efeito, efectua-se uma dança – *tei* – de carácter lúdico, em que todos se divertem e desbastam as ervas, simultaneamente. Na manhã do primeiro dia do ritual, 18 de Setembro de 2005, uma inusitada azáfama marcou a casa de cada responsável ritual. De facto, enquanto decorre o ritual todos os responsáveis rituais irão vestir-se com roupas *adat*: *lipa* ou *tais*, cingidos por um cinto, e um lenço²⁰⁹. A indumentária fica completa com o uso do *belak* ao peito pelos homens e das mutissalas e alfinetes de cabeça, em ouro e com moedas antigas, para

²⁰⁹ A *lipa* é um pano industrial, comumente usado por mulheres ou homens. Os *tais* são panos, de características masculinas ou femininas, fabricados artesanalmente em Timor-Leste. Embora haja informações sobre a sua fabricação em Tapo, actualmente nenhuma mulher os produz. No entanto, são um dos bens adquiridos pelas mulheres no bazar de Bobonaro para revenda nos sucos mais distantes. O lenço usado actualmente é de origem indonésia, com um padrão floreado e de cor castanha e branco.

as mulheres. Convencionou-se, que o acesso ao *mot* só é possível àqueles que possuam uma peça de roupa tradicional²¹⁰. O *mot* é o local central onde vai decorrer a acção ritual, com cada responsável ritual a ocupar os seus lugares específicos. Neste ritual, participaram todos os responsáveis *til* e *nola'*, assim como os *okul gomo hitu*. A importância do evento implicou a presença do *matas hima gonion* Mone Hitu Deu Dato, que vive em Díli e que se deslocou propositadamente à montanha, para participar no ritual.

A primeira operação realizada foi a colocação dos dois *titil* no *mot*. O *titil* é um tambor feito de um tronco de madeira, coberto por uma pele de búfalo, e que permanece à guarda da Casa Dato Pou Tato Metan, só podendo ser tocado por elementos das Casas Holoa e Gipe; o seu nome esotérico é: *Bele Liku Makarae*. O som que emite, a par do som dos gongos, vai marcar, sonoramente, os actos-chave do ritual. Para colocar os *titil* no local preciso no *mot* onde deve permanecer durante os dias e as noites seguintes, os homens que o transportam vão colocar-se na entrada da antiga casa sagrada do *tas mil*. É dali que, após a indicação dos responsáveis que se colocam no *mot*, sobem as escadas, transportando o tambor.

De seguida, o som do tambor e do gongo chama as mulheres para o *piral' debe*² – juntar² o arroz cruz² ²¹¹. As representantes das dezoito Casas, as *hima pana*, deslocam-se para o *mot* transportando, cada uma, um cesto de arroz. Este arroz será reunido num cesto comum, o *tuban lura*, um cesto que pertence à Casa Holoa. O processo de *piral' debe* é exactamente idêntico ao que ocorre na *an tia*. Todavia, assim que fica concluído, as mulheres não regressam às suas casas. Juntamente com os homens que detêm cargos rituais, deslocam-se para o centro do *mot*, onde vão dançar – *tei* – formando um único círculo, no qual cada género ocupa uma metade, virados para o seu centro: o *mot' gibis*² – umbigo² do *mot*¹. Depois de concluída a dança, as mulheres regressam às suas casas, ficando o arroz à guarda das mulheres *deu gonion*. Os responsáveis masculinos rituais reúnem-se na Casa Gewen. De seguida, vão visitar as sete Casas *okul gomo' hitu*. Em cada uma discutem o seu papel, conversam e mascam.

²¹⁰ Esta mesma condição também me foi imposta, ao longo dos onze dias.

²¹¹ Este processo analisou-se-á, com maior detalhe, numa descrição mais densa, reservada para a *an tia*.

O segundo dia, 19 de Setembro, foi um dia de espera. Os representantes dos *deu gonion* deslocaram-se a Mazop, um *tas* vizinho, localizado a jusante de Tapo e que mantém com este a relação de *hele mual hele esen* – “curral de baixo, curral de cima”, uma ligação vinculada no mito e que coloca Mazop como a porta de acesso Sul a Tapo. O objectivo da deslocação era convidar as Casas responsáveis daquela localidade a participarem no ritual, como anteriormente se efectuaria. Para o efeito, elas teriam que contribuir com um grande porco. Enquanto os *deu gonion* se deslocaram, os restantes responsáveis rituais procederam a várias danças, no *mot*.

O terceiro dia do ritual ficou marcado pela reunião matinal na Casa Gewen que deliberou a deslocação aos *doen*. Pelas onze da manhã, formou-se no *tas mil* uma fila com os *okul gomo dato hitu*. Depois de ter sido dada a ordem de partida, o grupo saiu, dirigindo-se os do *doen* Opa para jusante do *tas mil*, em direcção ao seu campo – Peri Giri. Os dois outros *doen*, Mone Hitu e Namau, foram juntos em direcção a Sudeste; quando se separaram, e cada um se dirigiu ao seu campo, onde, limpavam o *bosok* existente no local, procederam ao sacrifício de um pequeno porco, retirando o seu baço e vesícula, para levar, novamente ao *tas*, enquanto a restante carne foi depois de assada, consumida no local (ou transportada de volta, na condição de não entrar no *tas mil*). Para além das Casas de cada *doen*, cada grupo foi acompanhado por representantes dos *deu gonion* e por um membro da Casa Holoa, a Casa dos senhores das sementes. Após o regresso ao *tas*, a tarde foi passada entre deveres oficiais e danças, de carácter lúdico, fora do *mot*, e nas quais todos podem participar.

O quarto dia do ritual foi dedicado ao *to¹ gie² osog³* – receber³ as² grandes chuvas¹. Para o efeito, ao som do *titil* e dos gongos, as *hima pana* de todas as Casas do *tas mil* foram colocar-se, juntamente com os responsáveis rituais da sua Casa, junto do local da antiga Casa, pré-1975. Cada uma levava um cesto com arroz. De seguida, todos se juntaram no largo do *tas* e formaram uma fila ordenada, com os responsáveis *til* e *nola'* no fim. O grupo saiu pelo portão do *tas* e deslocou-se a 20 metros, para junto a uma grande árvore (Mau Ha'al). Neste lugar, foi formado um *hele* com bandeiras (como na cerimónia *tala a gie*), e procedeu-se à realização de um *tei*, em círculo. De seguida, efectuou-se o *piral debel* e, uma vez concluído, efectuou-se uma dança. Os *deu gonion* sacrificaram um porco e fizeram a distribuição de bétel e areca pelos cestos.

De seguida, o arroz e a carne foram cozinhados, operação que levou toda a tarde. Por fim, efectuou-se a *bai lika*, que acabou já de noite.



Foto 92 – *Il po' ho*: *titil*, tocado por mulheres das Casas Holoa e Gipe. 2005.



Foto 93 – *Il po' ho*: formação da fila para a execução do *to gie osog*. 2005.

O quinto dia do ritual foi similar ao dia anterior, no que diz respeito aos procedimentos. Porém, foi dedicado a *holi¹ gie² osog³* – receber³ as² pequenas chuvas¹. Para o efeito o ritual teve lugar na entrada a Sudeste do *tas mil*, num espaço com um acentuado declive. Os procedimentos foram similares aos ocorridos no dia anterior.

No sexto dia efectuou-se uma nova deslocação aos *doen*, com o objectivo de ir à nascente que lhes está associada. Os *okul gomo dato hitu*, *deu gonion* e representantes da Casa Holoa perfilaram-se, com o *doen* Mone hitu à frente, seguido do *doen* Namau e, por fim, o *doen* Opa. Todos saíram pela porta Oeste do *tas mil*, tendo-se separando ao passarem por Zon Galag. Os dois primeiros *doen* desceram a ravina em direcção às suas nascentes localizadas próximas da antiga povoação de Tas Golo', enquanto o *doen* Opa se dirigiu para a nascente próxima de Il Sai. Uma vez junto à nascente, cada um dos homens, que transportava consigo um recipiente de bambu, encheu-o de água.

Os dois primeiros *doen* demoraram várias horas no percurso, pelo que o *doen* Opa teve que aguardar pela sua chegada. Quando foram avisados de que os outros dois *doen* se aproximavam, saíram de Il Sai e foram ao seu encontro, em Zon Galag. Ali, tomaram o seu lugar na fila e entraram no *tas mil*, onde se dirigiram ao *mot* e colocaram os seus recipientes de água junto da base do *opi op*. À sua espera

encontravam-se os responsáveis rituais *til* e *nola'*. De seguida, todos os presentes, homens e mulheres, com cargos rituais, efectuaram nova dança ritual, no *mot*.

Executados os passos rituais, no largo do *tas mil*, novos grupos se formaram, para fazer uma enorme roda de dança (ou dupla), ao mesmo tempo que outros praticavam jogos de azar.

O sétimo dia de ritual era o dia mais aguardado por todos. Por várias vezes, nos dias anteriores, diversas pessoas me tinham descrito o que iria acontecer. Todavia, a grande maioria nunca tinha presenciado este acto ritual. De manhã cedo, começaram os preparativos das *pana gomo gontiet* – “as cinco mulheres responsáveis”, que iriam realizar o rito: Mone Hitu Deu dato, Namau Deu Atag, Luhan Deu Bono, Opa, Dato Pou Deu Hilin. Nas Casa Sagrada, ajudadas pelos seus *matas*, foram vestidas individualmente e ornamentadas com as jóias mais valiosas da Casa, os bens que estão seguros e ocultos no seu interior. Para além destes, cada uma recebeu um *bou*, uma cabaça com um bocal tapado pela erva *gigilai*, arranjada para este ritual.



Foto 94 – *Il po' ho*: preparação das cinco mulheres. Casa Opa, o *katuas* Turu ajuda a colocar o lenço (faleceu em Maio de 2010). 2005.



Foto 95 – *Il po' ho*: as cinco mulheres executam os ritos na nascente Il Loi. 2005.



Foto 96 – *Il po' ho*: as cinco mulheres regressam ao *tas mil*. 2005.



Foto 97 – *Il po' ho*: colocação da água e das sementes no *hima mone* da antiga Casa sagrada (Namu Deu Atag). 2005.

Entretanto, dirigiram-se para as ruínas da sua antiga Casa sagrada, de onde saíram para, junto ao *tel*, formaram uma fileira, pela ordem indicada. De seguida, em passo normal, deslocaram-se para o porta do *tas mil* e saíram em direcção a nascente *Il loi* – “água boa”. A nascente, até ali oculta pela densa erva, está rodeada de um pequeno largo com um *bosok* a ela dedicado. Ali, as mulheres tomaram os seus lugares e, de *per si*, procederam a actos rituais específicos: foram buscar a água, lavaram a cara, lavaram o cabelo, pentearam-no e foram à *sentina* – “casa de banho”. Todos estes actos foram por elas cumpridos mulher sete vezes. O silêncio era geral e, em redor das mulheres, num perímetro de trinta metros, os *besika* – guerreiros, impediam a aproximação de qualquer pessoa, armados de lanças e catanas.

Quando todas as mulheres terminaram as suas funções, colocaram à cabeça a sua cabaça, com água, e regressaram ao *tas mil* em passo normal. Todavia, ao entrarem no portão do *tas mil*, iniciaram uma caminhada lenta, pé-ante-pé, todas juntas até ao *tel*, na base do *mot*, local em que se dividiram, cada uma em direcção à sua Casa. Como foi comentado em surdina, por um dos responsáveis rituais, não se percebia muito bem se os seres que ali iam eram vivos ou antepassados.

Quando chegaram junto das suas antigas Casas, as mulheres foram ajudadas pelas suas familiares, com a ajuda do *matas*, entraram para o interior do espaço e, no local onde se localizava o *hima mone*, colocaram a cabaça com a água, tendo ao lado pratos com *ti* e *pau* (variedades de feijão, referidas anteriormente). Durante algum tempo a água e os pratos ficam em exposição, vigiados, enquanto todos procedem à realização de uma nova dança ritual. De seguida, as cabaças e os pratos foram

levados para o interior das Casas actuais e foram expostos, de novo, junto do *hima mone*.

O oitavo dia do ritual foi marcado pela preparação do novo *hima do opi op*. Os *deu gonion* são os responsáveis pela preparação de um novo tronco em madeira, que vão buscar à montanha, enquanto um novo tronco de bambu é obtido, a jusante do *tas*. O seu transporte para o interior do *tas mil* é feito pelos *deu gonion*, ao som do *titil* e dos gongos. O dia termina no *mot*, com a realização de danças rituais.

O nono dia é dedicado ao *hima¹ go² guruka³* – troca³ da pequena² coluna¹. A reunião dos responsáveis rituais efectua-se, desta vez, junto das ruínas da antiga Casa Gewen, pontuada por discussões sobre os actos subsequentes e o processo divinatório com o recurso ao vinho. A colocação da nova coluna implica a preparação de uma estrutura como a que foi descrita na *tala a gie*. São os *deu gonion* que executam esta tarefa preparando os materiais. Todavia, a colocação dos troncos de madeira e de bambu é feita com a ajuda de uma mulher que, tal como na *hima giri matag* e na *tala a gie*, coloca um ovo e várias ervas na base da cova feita para receber os postes. Os responsáveis *til* e *nola'* que ali estão presentes agarram, de seguida, os postes, colocando-os. Quando descem do *opi op*, homens e mulheres vão, uma vez mais, dançar, ritualmente.

O décimo dia foi uma jornada plena de actos rituais. De manhã, bem cedo, a *oto¹ po²* - a lenha¹ sagrada² – que irá ser usada no decimo segundo dia, é levada para o *mot*. Entretanto, a água trazida das nascentes dos *doen* pelos homens, foi levada para as casas sagradas. De imediato, os responsáveis rituais efectuaram uma reunião na Casa Gewen, para a preparação do longo dia que os espera. De manhã, procede-se ao sacrifício de um búfalo, oferecido pela Casa Holoa. A morte de um búfalo é temida por todos e envolve procedimentos rituais específicos, pois estes animais são mitologicamente considerados anteriores aos homens. Foi-me várias vezes repetido que, para que um animal deste porte seja sacrificado, é necessário que haja “unidade” entre todas as Casas. O animal é morto junto à antiga Casa Gipe Deu Gol e o seu corpo é dividido e levado para a base do *opi op*, onde ficará a aguardar, cru, a *bai lika* final. Entretanto, a sua *si lusin*, a carne do costado, é levada aos responsáveis rituais e dividida pelas casas *okul gomo dato hitu* e Holoa.



Foto 98 – *Il po' ho: tei* ritual no *mot*. 2005.



Foto 99 – *Il po' ho: ti tining*, na Casa Luhan Deu Bono, sob o olhar atento do seu *matas* e da *pana bali*. 2005.

Em cada uma delas, a carne é colocada na água e inicia-se o *tí tining²* – cozinhar² o feijão¹ (Foto 99). Para o efeito, coloca-se a água recolhida num recipiente, uma porção de carne do búfalo sacrificado e *ipi bule'en* (arroz vermelho); *pau metan*, *pau kinur* e *pau mean* (feijão preto, amarelo e vermelho) e *balu* (taro). E assim é deixado, durante algumas horas. São os responsáveis rituais que irão percorrer as Casas onde se efectuou esta operação para determinar se o feijão-guandu está ou não cozinhado (*pie to ilin* – *ver a lavagem*) que se considera concluída quando alguns grãos ficam à tona da água. As Casas *okul gomo dato hitu*, onde se procedeu ao *ti tining*, em 2006, foram as seguintes: Mone Hitu Deu dato; Namau Deu Masak; Holoa Deu Legul; Holoa Bosok Bul; Luhan Deu Bono; Opa; Agu Deu Sul; Dato Pou Tato Metan e Lokal Giral. A presença das Casas Holoa marca a importância que têm neste ritual como Senhores das Sementes.

Quando, a meio da tarde, se considera concluída a *ti tining*, os responsáveis rituais dirigem-se para o *mot*, onde efectuam, uma vez mais, uma dança ritual. De seguida, por ordem, seguem para um campo sito no exterior do *tas mil*, ao lado do Zon Galag, para realizar a *to esen mual* – “as grandes chuvas em cima e em baixo”. Trata-se de uma dança em que, ao contrário das danças levadas a cabo no *mot* (danças de roda), em que todos os intervenientes estão ligados pelos braços, os participantes se opõem, agrupados por sexos. Na disposição do terreno, os homens ocupam a parte superior (montanha) e as mulheres a inferior (terras baixas, mar). A dança inicia-se então com movimentos lentos, e os participantes encontram-se frente-a-frente. Depois, alternam-se as respectivas posições, ficando as mulheres em cima e os homens em baixo. Entretanto, a dança continua, voltando os participantes aos seus lugares originais.

Ao entrecruzarem-se, os homens e as mulheres, batem-se, mutuamente, com pequenos ramos de arbustos apanhados nas redondezas. Esta dança é interpretada como uma alusão directa ao regime climático e pluviométrico. As chuvas *to* (masculinas) – descem da montanha em direcção ao mar, ocorrendo de seguida o inverso, com a ascensão das chuvas *holi* (femininas). No entanto, a ordem cósmica é restabelecida com o regresso das chuvas masculinas ao seu lugar. Verifica-se, ainda, uma outra representação ritual, que foi aludida pelo responsável da organização da dança (o decano *matas Agu dos deu gonion*). A dança representa a oposição topográfica e ideológica entre Likosaen e Wehali. Os homens – Likosaen – ficam em cima (montanha), enquanto as mulheres – Wehali – ficam em baixo (planície). O seu encontro resulta em conflito (bater com os ramos). Uma terceira explicação aplica o conceito às relações entre géneros, com o homem a ter uma posição proeminente sobre as mulheres.

O dia termina com o retorno de todos ao *mot* e a realização de uma última reunião junto à antiga Casa Gewen, para discutir o que aconteceu durante o dia e, preparar o dia seguinte. As reuniões incluem o consumo ritual de vinho de palma, processo através do qual se consultam os antepassados sobre a exactidão dos passos desenvolvidos. Todavia, este consumo ritual é, igualmente, pela forma como é efectuada a distribuição pelos participantes, uma forma de fazer reconhecer o lugar e papel de cada um.

O décimo primeiro dia inicia-se com novas danças rituais, no *mot*, seguido de um encontro dos responsáveis rituais na antiga Casa Gewen. A próxima acção requer a unidade de todos. Os *hima gonion* presentes e os *bei* deslocam-se para o *opi op* onde irá decorrer a *te`a*²¹². Em 2006, a recitação esteve a cargo do *bei* Mone Hitu, o *bei pana*, feminino²¹³.

²¹² Berthe (1965) define a *te`a* como a recitação das genealogias no altar da casa, aquando da reconstrução das casas. Em Tapo, a denominação comum é, como foi referido, “*magalia*”.

²¹³ A *te`a* recitada é composta por 170 versos. Não foi fácil apurar a quem competiria a prossecução desta tarefa. Segundo o *bei* José Tilman, seria a ele, como *bei mone*, a quem competiria executar a narrativa. O facto é que a forma e conteúdo da *te`a* foram objecto de discussões ao longo do ano, sobretudo à medida que se adensavam os sinais do mau ano agrícola. Para uns, não competiria ao *bei pana* proclamar a narrativa. Por outro lado, o facto de esta ter sido feita no topo do *opi op* (quando o *matas Paulo Mota* a fazia na sua base e em voz alta), provocou algum descontentamento, pois ela não foi audível aos assistentes. Por fim, foi questionada a correcção do seu conteúdo. Todas estas questões eram levantadas informalmente, em conversas privadas. No entanto, como me referiu o próprio *matas Paulo Mota*, competir-lhe-ia apenas a si realizar a *te`a*, o que não pode fazer por motivo de doença.



Foto 100 – *Il po' ho*: colocação dos *hima gol* no topo do *opi op*. 2005.



Foto 101 – *Il po' ho*: recitação da *te'a*, no topo do *opi op*. 2005. (Foto: Joaquim Soares, Bosokolo).

Depois de elocução da *te'a*, efectuada no topo do *opi op*, cada Casa entregou um porco no *mot*. A recepção dos animais foi feita sob a tutela do *leno o ulag* da Casa Holoa. Foram ainda entregues dois porcos, um deles muito grande, pagos por multas aplicadas durante o ritual (por discussão entre duas mulheres, e outra, mais gravosa, aplicada a um *beí*, pelo facto de este ter cruzado o caminho da mulher da sua Casa que transportava a água sagrada). Como foi referido, mesmo em tempo de *okul nalan*, os *beí* têm que respeitar os procedimentos e a sua condição não os inibe de serem multados se desrespeitarem as normas, ainda que inadvertidamente.

Nessa tarde, sacrificou-se a maior parte dos porcos e a sua carne, cortada em partes, foi uma tarefa efectuada pelos homens *deu gonion*. Por seu lado, as mulheres *deu gonion*, iniciaram a preparação do arroz.

O décimo segundo (e último dia), destacou-se pela realização de dois actos. O primeiro, executado de manhã, marcou a preponderância da autoridade da Casa Holoa na cerimónia e, em particular, do papel desempenhado pela mulher. Trata-se da *a e'* – “chamar a comida / alimentos”. Todos os responsáveis político-rituais se reuniram no *mot*, tendo ido em grupo para o exterior do *tas mil*. À frente, iam elementos da casa Holoa, o *matas* de ambas as casas, o *leno ulag*, e finalmente uma mulher, a quem foi dada uma folha de papel, onde estava escrita a recitação.



Foto 102 – *Il po' ho*: execução do *to esen mual*. 2005.



Foto 103 – *Il po' ho*: declamação da *a e'*, à frente da recitadora o *leno o ulag*, igualmente da Casa Holoa, portador do *zipil o magap* nos rituais. 2005.

O périplo passou por Zon Galag, *mot Mali* e subiu até Kotarei, retornado em direcção ao *tas mil* através de Zon Gibon e a fonte Il Loi. Em locais determinados o grupo parava e a mulher proferia a estrofe inicial, no que era respondida por todo o grupo com “a e’”, após o que todos retomavam a caminhada, de forma vigorosa.

- | | |
|---|---|
| 1. <i>pan o mug hot o hul a e'</i> | 1. céu e terra sol e lua a e' |
| 2. <i>zipil o magap a e'</i> | 2. tocha de bambu a e' |
| 3. <i>tuban liulai lura liulai a e'</i> | 3. joeira e cesto maior a e' |
| 4. <i>tahu o inel a e'</i> | 4. nevoeiro e chuva a e' |
| 5. <i>laga bau uen bolan bau uen gi o lepu itu a e'</i> | 5. um desajeitado morde os sete nódulos a e' |
| 6. <i>mutu belis hul guel a e'</i> | 6. <i>mutu belis hel guel</i> (nome de búfalos) a e' |
| 7. <i>molo ba'ara mog molog a e'</i> | 7. bétel a folha da bananeira a e' |
| 8. <i>kura lika kes a e'</i> | 8. <i>kura lika kes</i> (nome de cavalo) a e' |
| 9. <i>kintal no la'lal no a e'</i> | 9. <i>kintal no la'al no</i> (primeiro campo) a e' |
| 10. <i>ba'a no ere ba'a no huli a e'</i> | 10. plantar e semear a e' |
| 11. <i>ika o bauk a e'</i> | 11. <i>ika o bauk</i> (sementes de arroz) a e' |
| 12. <i>zal ba'ara zal legul a e'</i> | 12. levar a e' |
| 13. <i>ha'o o holo no a e'</i> | 13. o comedouro |
| 14. <i>det sa tazu lesin det sa tazu kae' a e'</i> | 14. sozinho se vai encher a e' |
| 15. <i>pana itu totug mone itu dap a e'</i> | 15. sete mulheres e sete homens completos a e' |
| 16. <i>u bu'u put il a mal e a e'</i> | 16. a erva e água a e' |
| 17. <i>gini oto lesin gini deu kae' a e'</i> | 17. a casa cheia, plena a e' |
| 18. <i>kinul o kaka' ika o bauk a e'</i> | 18. <i>kinul o kaka(...)</i> as sementes do milho e do arroz a e' |
| 19. <i>solo gie bais bais leal leal totug peta' o rap biel o a e'</i> | 19. muitas, infinitas, completas a e' |
| 20. <i>tie gini tolo zap gini miz totug peta' o rap biel o a e'</i> | 20. a galinha põe os ovos, a cadela tem crias, completo a e' |
| 21. <i>oto oto gene deu deu gene totug peta' o rap biel o a e'</i> | 21. todas as casas estão repletas, plenas a e' |
| 22. <i>ata nan bais bais gol masa'a leal leal totug peta' o rap biel o a e'</i> | 22. acrescenta os filhos, a descendência grande a e' |
| 23. <i>zipil o magap a e'</i> | 23. tocha de bambu a e' |
| 24. <i>pan o mug hot o hul a e'</i> | 24. céu e terra sol e lua a e' |

Terminada a recitação o grupo retornou ao *tas mil* e iniciaram-se os procedimentos para realizar a *bai lika*, que iria levar toda a tarde. Nesta *bai lika* a cabeça dos porcos mortos não é cortada como a dos porcos-selvagens, aquando da *an tia*. Os crânios são cortados ao meio e as partes são divididas pelas Casas *okul gomo dato hitu*. No entanto, para além de outras porções, é a Casa Holoa quem fica com o crânio do búfalo sacrificado. O longo ritual acabou, publicamente, mas, nesse dia, decorreu ainda uma *bai lika* na Casa Holoa, feita pelo *matas Agu dos Deu Gonion*²¹⁴.

²¹⁴ Alguns dias antes foram efectuados outros actos rituais, em determinados locais, fora do *tas*, considerados *pan giral muk gug* – “olhos do céu nódulos da terra”, executados por um pequeno grupo de elementos dos *deu gonion* e dos *okul gomo dato hitu*.

6. *An tia* – atear o capim: um ritual comunitário²¹⁵

Cultura! Por enquanto ainda não tem... logo à noite tem muitos.

professor primário, no adro da igreja, enquanto avistávamos, ao longe, vários homens transportando troncos para Zon Galag, 2002

ami buka hahan ida iha tetuk neeba...ami hala'o adat iha neeba, ne'e duni ami hoin mai to hia ne'e. Ami ba buka hahan ida, ami buka hia tetuk neeba, ami lori to iha ne'e ona. Ne'e mak ami, povo Tapo tomak, ami hato'o buat ne'e, han hotu, ami han.

nós vamos procurar a comida na planície... e fazemos o adat, e assim, hoje, regressamos aqui. Nós vamos buscar comida, na planície, e já a trouxemos até aqui. É por isso que nós, todo o povo de Tapo, cumpre isto, comer tudo, comemos.

okul gomo Dato Pou, após a chegada a Tapo do grupo proveniente de Memo, 2003.

*an tia rau ba'are goet...
ete ... zon gol lika o luma ba'are o en bais o
amo na mete zap o en...orel o en, likirau mos sei ema...*

*a an tia é assim...
antes... os filhos dos porcos-selvagens lika e luma eram pessoas...
antes, o cão também era uma pessoa... o macaco era uma pessoa, o macaco também era pessoa...*

matas Paulo Mota, em entrevista (excerto inicial sobre a *an tia*, 2004)

An tia: traduz-se simbolicamente como *cultura*, a procura de comida, de animais, de animais que são pessoas: percepções díspares, mas complementares de uma prática ritual que se realiza, anualmente, na primeira semana de Agosto, envolvendo as dezoito Casas de Tapo e as suas congéneres de Memo. Não é possível qualificar de forma exclusiva este ritual. Definir-lo como um ritual do ano agrícola é limitar as suas múltiplas facetas. É, sem dúvida, um ritual que marca, de forma simbólica, tempos e transições: o termo das pequenas chuvas, *holi*, e a entrada da breve estação seca, *porat*, na qual se preparam os campos para o novo ano agrícola marcado pela expectativa da chegada atempada das chuvas de monção: *to*. Todavia, como refere Friedberg (1969, 26) relativamente às caçadas rituais efectuadas pelos Bunak da região de Lamaknen, são parte do ciclo ritual anual, caracterizadas pela partilha da

²¹⁵ Há um trabalho anterior sobre a *an tia*. Trata-se de uma *skripsi*, que corresponde a um trabalho de conclusão de licenciatura, efectuado por Cezario Moniz Soares, em 1998. Apesar das várias tentativas efectuadas nunca foi possível contactar directamente o autor (habita em Dili). Pessoa amiga obteve dele uma cópia, que me emprestou. O trabalho está escrito em Bahasa Indonésio, o que limita a minha compreensão do mesmo. Mas foi-me possível rever os seus pontos principais com a ajuda de um falante da língua. No essencial, a *skripsi* relata a *an tia* (ancia) em Memo, com base em alguns textos recolhidos localmente.

carne dos animais capturados de acordo com a hierarquia existente entre os participantes. A parte que compete a cada um é passível de gerar tensões e conflitos, que, em tempos, poderiam dar origem a guerras.

Convém, todavia, salientar que uma definição funcionalista, tendo em conta o seu propósito, limita a compreensão da sua acepção como sistema referencial, no contexto da comunidade em estudo: um acto de memória e prática partilhada pela comunidade, de reverência, na relação ambígua entre a natureza envolvente e a união com a humanidade, e motivo de entendimento e disputa da posição político-ritual dos executantes no seio da comunidade. Nesta acepção, o ritual é, como refere Traube (1980, 91), em relação aos Mambae, “(...) an obligatory service which secures the order of society and cosmos.”

As expressões circunstanciais mencionadas no início do capítulo apresentam, de forma liminar, as diversas perspectivas sobre a *an tia* existentes na comunidade, mas não as esgotam. Afirmar que o ritual tem uma dimensão comunitária não significa que todos os seus membros possuam a mesma visão *emic* sobre as razões e motivações da sua realização e prática. A primeira referência é uma tradução do processo ritual para um discurso que se quer credível para o antropólogo mas, também, aqueles que vêem nesta prática uma tradição, um exemplo dos “usos e costumes”, da “cultura tradicional”, das práticas dos mais velhos. No entanto, o mesmo termo é usado para legitimar a sua prática, como veremos no desenrolar do capítulo.

As duas referências seguintes são feitas por pessoas que estão envolvidas na promoção do ritual. O *okul gomo* alude, coloquialmente, e em contexto público, ao objectivo essencial da execução do ritual – obter a comida. A postura do *matas* Paulo Mota é complementar à deste, mas aprofunda-a. Ele enfatiza no seu discurso privado, o enquadramento mitológico que envolve a transmutação dos alimentos, lembrando a ligação existente entre pessoas, animais e sementes, que cumpre continuar, a fim de assegurar a obtenção de comida e a protecção contra os seres que ameaçam os seres humanos neste empreendimento.

A surpresa que me causou a observação extemporânea e parcial do ritual *an tia*, em 2002 foi inspiradora e serviu de mote e motivo para a elaboração da proposta de tese

e, como tal, o seu nome foi incorporado no respectivo título. No entanto, a escolha deste ritual causou alguma admiração aos naturais de Tapo. Para eles, a *an tia* é um ritual de menor importância – cheguei a ouvir pronunciado, para a descrever, o termo Tétum *kik* (pequeno) – quando comparada com aqueles que eram aludidos como os grandes rituais.

Pude compreender aquilo a que os meus interlocutores se referiam, quando observei, em 2004, as fotografias da cerimónia *asuain kias*²¹⁶ e quando assisti, em 2005, ao longo e complexo cerimonial *il po' ho*. De facto, como foi analisado de forma breve, estes rituais são muito diferentes, no que concerne ao tempo, ao espaço e à vivência experienciada pelos seus participantes.

A *an tia* apresenta uma constrangedora cadência anual, realiza-se à entrada do *tas* e liga-o às planícies de Memo, envolvendo um número reduzido de participantes (na sua maioria, os celebrantes e executantes do ritual, representantes das Casas sagradas e das funções a elas associadas). Tendo lugar uma emissão restrita de sons e, sobretudo, uma total ausência de danças, enquanto o *asuain kias*, ritual de guerra, apresenta uma periodicidade geracional única. A sua excepcionalidade constitui um motivo para o agrupamento inusitado de pessoas da comunidade e outras – tais como jornalistas –, que vivem os três dias do ritual entre os principais pólos de desempenho ritual por todo o território do *tas* (alguns ocultos há décadas) e a execução de danças rituais e comuns.

Ao elemento da dança associa-se a alteridade consequente da indumentária e dos ornamentos usados – de modo imperativo para alguns – das roupas tradicionais (misturadas, por vezes, com trajes modernos), que reatam, de forma plástica e iconográfica, as imagens dos primeiros ritos, como são descritas nas narrativas orais. Esta dimensão lúdica, emocionalmente marcada pela alegria da dança, do movimento e da cor, é particularmente visível no ritual *il po' ho*²¹⁷ em 2005. Para além das danças

²¹⁶ As fotos foram-me enviadas por correio pelos *colegas* Constantino Leite, Orlando Leite e Ângelo que fotografaram o evento e o gravaram. Outra fonte foi João Vicente, ex-administrador do Distrito de Bobonaro, que se deslocou a Portugal nos primeiros meses de 2005.

²¹⁷ O ritual *il po' ho*, que decorreu ao longo de doze dias, foi sobretudo vivenciado pelos naturais da comunidade que ali habitam e pela presença de muitos outros que moram em Maliana e Díli. Para este ritual não foram convidados jornalistas. Alguns *colegas* mais próximos e um dos responsáveis rituais chegaram a afirmar-me que aquela cerimónia era “*só para tí*”.

rituais específicas que se realizam na praça de dança, ocorrem outras de expressão mais lúdica, noutra zona do *tas*, onde se realizam, igualmente, jogos de sorte e azar.

Apesar das diferenças assinaladas, o ritual *an tia* apresenta elementos performativos que, ao mesmo tempo que o distinguem dos outros e o definem como único, permitem estabelecer elos de ligação com os demais rituais de carácter comunitário. Um destes vínculos é a *bai lika*. Este termo é difícil de traduzir – como refere Berthe (1965), *bai* pode ser entendido como coisa ou assunto, enquanto o vocábulo *lika* que, nos versos míticos, é associada a *luma*, pode ser compreendido com a dupla significação de “adoptar” ou “criar”. O termo *lika* pode, também, neste caso, ser associado às personagens centrais da *an tia*: as mulheres porcos-selvagens do mito, que são percebidas como sementes.

A explicação obtida no terreno enfatiza, sobretudo, a componente performativa envolvida no acto: *fahē etu tasak no na’an ba luhu ida ida*, em Tétum significa “dividir o arroz e a carne por cada cesto”. Isto é, manifesta a repartição do arroz e da carne dos animais capturados por cada Casa (representada pelos *luhu*, os cestos). Assim, a *bai lika* possibilita, pela sua componente sequencial e pelo seu potencial manipulativo, uma oportunidade fulcral para a exposição e (re)definição de funções e papéis sociopolíticos na comunidade.

Contudo, há a destacar uma diferença assinalável, que envolve os seres animais, objecto de representações e interpretações sociais, no ritual em análise. Enquanto nos restantes rituais comunitários (e das Casas) os animais sacrificados são porcos caseiros (*sahel*), contributos dos celebrantes e das suas Casas, na *an tia* os animais são, por norma, provenientes da caça e são categorizados como *zon* – selvagens –, quer se trate de verdadeiros porcos-selvagens, caçados na montanha, ou de porcos caseiros, tresmalhados e capturados fora do *tas*²¹⁸. Esta distinção ajuda-nos a compreender melhor o tempo e o espaço do ritual: o tempo da *an tia* é um período de guerra no qual as actividades comuns – agricultura e pastorícia – cessam e dão lugar à caça – guerra.

²¹⁸ A semelhança entre os porcos domésticos e os porcos-selvagens é, aliás, impressionante. No caso dos porcos domésticos, eles deambulam à vontade, sendo alimentados, por norma, duas vezes ao dia.

Convém, no entanto, referir que esta não é a guerra relatada pela narrativa *lal' tinu*² – a palavra¹ quente² – na qual se narram as contendas contra outros grupos humanos. Trata-se, antes, de um combate particular por, e contra, seres que existem na natureza e que são, simultaneamente, uma fonte, e uma ameaça, de sobrevivência para o Homem. Trata-se da reencenação de um tempo mítico, no qual homens vindo de mundos superiores se confrontam com outros homens e em particular com mulheres – a fonte e continuidade da vida – que é necessário obter e conquistar. É também possível interpretar esta guerra como uma reafirmação da ocupação do território envolvente, nomeadamente a floresta, e a obtenção de terra e de água como bens estimados pelos Bunak, para saciar o gado, e em particular os búfalos. Como se registará, no dia seguinte à conclusão da *an tia* decorre uma pequena cerimónia: *gun mal* – andar para as costas (neste sentido, as montanhas adjacentes), e na qual cada *okul pana* deve ir até à sua *tala'* na montanha, e de seguida, “benzer” os seus animais²¹⁹.

Metodologicamente, a participação neste ritual, ao longo de vários anos, possibilitou a compilação de um conjunto de observações recorrentes, que permitem retratar de forma descritiva e sequência cronológica o seu processo padrão e estrutura.

Esta participação continuada possibilitou ainda registar aspectos que se revelaram inusitados e inovadores, estabelecendo, assim, uma ponte entre acontecimentos pontuais, de índole sincrónica, e processos de natureza diacrónica, presentes nas relações interpessoais, comunitárias e extra-comunitárias, facto que é de particular importância na observação da organização social da comunidade.

Pelo exposto, torna-se necessário comentar, de forma breve, antes de descrever as fases sequenciais do ritual, as principais ocorrências que caracterizam a minha presença no mesmo. A descrição etnográfica baseia-se na minha participação em quatro momentos distintos: 2002, 2003, 2004 e 2006, complementados por entrevistas, de índole formal e informal, efectuadas junto dos *okul gomo* e *matas* envolvidos, em particular o *matas* Paulo Mota.

²¹⁹ Esta sobreposição estatutária dos búfalos aos demais animais, e em particular aos porcos-selvagens, não pode deixar de ser analisada tendo em conta a supremacia obtida pelo antepassado Mau Gulo, o herói que casa com as mulheres-laranja, e que no mito tem, nos búfalos, os seus animais predilectos.

Como foi anteriormente explicado, o contacto que estabeleci com o ritual realizado em 2002 foi breve. Assisti ao penúltimo e último dia do ritual. Ao meu deslumbramento associou-se, igualmente, a perplexidade que senti face ao processo que se desenrolava, quer pela limitação que se impunha, face ao conhecimento da língua, quer pela dificuldade em compreender os diferentes papéis e estatutos em interacção. No entanto, era patente o papel desempenhado pelas Casas, homens e mulheres e a omnipresença de produtos em transacção: arroz e porcos-selvagens.

A visita que realizei em 2003, de carácter exploratório e de curta duração, permitiu-me aprofundar a observação de 2002, consubstanciada na recolha de listas de funções e de instituições locais de carácter “tradicional”. Por norma, quando se fala de autoridades tradicionais em Timor-Leste, as instituições são referidas de uma forma evasiva e genérica e agregadas à figura dos *lian nain* e os *liurai*. A visita que efectuei nesta altura possibilitou-me vislumbrar a complexidade organizativa do processo ritual e político em curso.

A estadia em 2004, durante a qual estive cerca de um mês na povoação, teve em mente realizar o acompanhamento do grupo que parte de Tapo em direcção a Memo para aí permanecer durante três dias e três noites, em Ai Hun. A minha deslocação foi permitida com a anuência dos responsáveis rituais, perante a curiosidade de todos em verem se eu resistia às caminhadas e deambulações do grupo. Esta “semana de campo”²²⁰, passada entre a montanha e a planície, permitiu-me observar a relação existente entre as duas áreas, ligadas por laços históricos e as redes familiares ainda existentes.

Nesse mesmo ano ocorreram dois incidentes que colocaram em confronto as ideias da comunidade com a nação e a modernidade: o primeiro, resultou da audição de uma alegada entrevista na rádio, segundo a qual os rituais tradicionais deviam ser abolidos, nomeadamente a *an tia*, pela destruição provocada pelas queimadas na cobertura vegetal. O incidente tornou-se mais grave porque a pessoa que teria proferido essas palavras, um funcionário público em Maliana, era originária de Tapo. Tal discussão rapidamente se associou ao debate relativo à forma como o Estado e a Igreja Católica

²²⁰ Esta analogia possível entre o campo antropológico e a prática de treino militar é, neste caso, tanto mais acutilante quanto o período da *an tia* é, como foi referido, um tempo de “guerra”.

viam as tradições. O segundo incidente ocorreu durante a ausência do grupo na planície de Maliana. Realizou-se um baile na aldeia, exactamente na noite em que regressava o grupo que se deslocara à planície de Maliana. O som do *loiko* – grito de guerra proferido pelo grupo, anunciando a sua chegada e o transporte de animais, era praticamente abafado pelo som da música que se propagava na povoação.

A última participação no ritual ocorreu em 2006, quase no final da estadia de um ano no terreno. Assisti então à partida do grupo que foi para Ai Hun mas não o acompanhei; desloquei-me para Maliana, onde tive a ocasião de rever o *keu kai* – a caça do pássaro *keu* nas planícies, e que será descrita. De seguida, fui de Maliana até Ai Hun no último dia de estadia do grupo proveniente de Tapo, e participei no ritual, tendo-o acompanhado de regresso a Tapo, já de noite.

6.1 O quadro espaço-temporal e os intervenientes

O ritual decorre na primeira semana de Agosto e dura sete dias. O início depende das indicações provenientes de Memo, comunicando que o local do encontro – Ai Hun – a base da árvore, está preparado²²¹. Tapo e Ai Hun são os pólos centralizadores das actividades, constituindo, assim, um elo de ligação entre o *tas* situado na montanha e as povoações (Pip Galag, Lep Gen, Boucou e Memo) consideradas descendentes da expansão das Casas de Tapo *leten* na vertente Oeste do Datoi, até à planície de Maliana – designada como Korluli (nascente de água situada a meio da planície). Este vínculo é assinalado pela deslocação de um grupo de responsáveis rituais de Tapo até à planície, através de um percurso específico pela montanha designado por “*hig tut*” – primeiro caminho.

O espaço é dividido em duas esferas – as povoações e o exterior (montanha ou planície) que, neste período, são locais privilegiados para deambulações, por parte dos *zon* – animais selvagens: os porcos-selvagens, na montanha, e os pássaros na planície. Friedberg (1969) menciona igualmente os veados. Como foi supra referido, o

²²¹ Embora tenha indagado sobre a existência de um calendário ritual lunar não obtive uma resposta conclusiva. No entanto, o período coincide com o início da lua cheia. É importante referir que, nesta altura, estão concluídos os trabalhos da recolha do arroz na planície de Maliana e só restam nos campos os tufos de pés de arroz (que se podem associar ao “zipil”).

tempo deste ritual é considerado um período de guerra aos seres animais que destroem as culturas agrícolas. A demarcação da frente de guerra, dos espaços ocupados pelos humanos e os não ocupados, incluem, respectivamente, aldeias *versus* montanhas, florestas e os campos agrícolas, que, nesta altura, estão vazios ou em estio. Neste período, os animais, designadamente os porcos que escapem da aldeia e que sejam apanhados, são considerados *zon* e, como tal, podem ser abatidos. Excluídos da caça, apesar de deambularem pela montanha, estão os animais domesticados, como os búfalos e as vacas.



Foto 104 – O *tas mil* de Tapo, podendo ver-se algumas das suas Casas sagradas. À direita, no extremo do promontório, sob uma enorme árvore, o Zon Galag. O Zon Gibon fica no extremo oposto da fotografia, sob as primeiras árvores que surgem, à esquerda.

Como foi apresentado no texto introdutório do *matas* Paulo Mota os animais *zon* são associados, no plano mitológico, aos porcos selvagens e estão relacionados com a obtenção das primeiras sementes. Destacam-se, em particular, as narrativas que dizem respeito às mulheres porcos-selvagens que prepararam alimentos para os

irmãos do mito²²². A designação dos porcos selvagens durante a *an tia é paul batar* – “espigas de milho” – e revela uma ligação ao domínio feminino. De facto, são as mulheres que os alimentam e criam, e esses animais estão estreitamente ligados aos mitos fundadores da aldeia e às mulheres porco-selvagem que, conforme o mito de Mau Gulo` Ipi Gulo’, são as mulheres da montanha. Que os homens necessitem de capturar e de controlar estes elementos femininos presentes na natureza revela, também, algo sobre a essência desta sociedade, em que o fluxo decorrente das relações de matrilinearidade – posse das terras, dos filhos e dos bens (materiais e imateriais) – é fortemente controlado pelos homens, em particular os irmãos e os tios.

Para além dos animais, os outros elementos materiais em presença na relação ritual são pertinentes. A gramínea *an* cobre grande parte do solo da montanha e da planície, está associada ao fogo que é ateadado, e que se alastra deixando retalhos de terra queimada. Friedberg (1980) demonstra de que forma é que a caça está associada à visão do mundo inicial, repleto das ervas *tese’* e *sibil*, que representam a terra virgem e vazia de homens, entre os Bunak de Lamaknen.

O fogo é articulado ao *zon* pois, como ele, pode tornar-se selvagem, queimando e destruindo casas ou cercas. Segundo um informante, qualquer problema que ocorra neste período, com o fogo, não pode constituir objecto de reclamação, pois este é um período de “guerra”. A queima da cobertura vegetal que cobre o solo está ligada a uma das mais enigmáticas referências feitas a este período como o tempo de *bei dubul tue* – a “cabeça rapada do *bei*”. Esta alusão elíptica remete, simultaneamente, para uma variedade de interpretações que, em verdade, nunca me foram dadas de forma cabal mas foram associadas a outros episódios míticos.

Uma destas alusões é a alusão a *bei Asa*, que pode ser entendida como a referência à morte do antepassado Mau Gulo’, cujo corpo renasce após a realização da sua limpeza, feita pelas suas esposas, e cujo mito é relatado no capítulo 3. Todavia, pode, ainda, ser entendida como a referência à sorte do seu irmão mais velho, Asa Gulo’, cujo corpo, destruído, não terá, sepultura. No entanto, para outros, a campa existe, mas o local é apenas conhecido por alguns. Uma das sugestões do seu paradeiro

²²² Ao contrário das recitações trabalhadas por Berthe (1972) e Friedberg (1986), nas quais a proveniência das sementes está delimitada e identificada, a origem das sementes em Tapo e Oeleu (Friedberg, 1971) não é clara. Friedberg (1971) alude à hipótese de estes sucros terem “roubado” as sementes, razão pela qual não identificam, claramente, a sua origem.

incorpora-o na própria paisagem: o seu corpo tornou-se na montanha Datoi, sobranceira a Tapo. A insistência neste antepassado é, também, relevante, se pensarmos que ele é considerado como alguém sem descendência e que o destino das suas mulheres, *lika* e *luma*, é objecto de considerações díspares. No plano político, negar a atribuição de um papel às mulheres da montanha – as mulheres da terra, pode ser entendido como uma forma de afirmação das restantes linhas: as mulheres-pássaros e as mulheres-laranjas²²³.

O ritual envolve toda a comunidade (humanos e antepassados). No entanto, parte desta participação é feita por delegação num grupo específico de elementos: os *okul gomo hitu dato hitu*²²⁴, os “sete senhores do *okul* os sete *dato*”, representados pelas sete Casas detentoras deste cargo: Mone Hitu Deu Dato; Namau Deu Masak; Luhan Deu Masak; Opa; Agu Sul; Dato Pou Tato Metan e Lokal Giral; os representantes das Casas *deu gonion*, as três casas que oficializam os rituais em nome dos *hima gonion*; um representante da Casa Gipe Deu Gol (*tabu o ligi e* – o que vigia) e outro da Casa Holoa (*leno o ulag* – alumiar e fresco), considerada como os “senhores das sementes”.

A questão será analisada ao abordar-se a forma como o ritual e as funções desempenhadas no seu âmbito cumprem um papel na legitimação da organização social e da ordem política vigente. No entanto, um facto de particular relevância, deve ser explícito para que possam ser compreendidos os elementos em presença: o ritual é executado por Casas que são, metaforicamente, consideradas como “sementes”, as Casas *deu gonion*, e dirigido por outra, que é cognominada de “senhores das sementes”, a Casa *Holoa*. Porém, o processo é tutelado por um conjunto de actores rituais que são nomeados os “senhores do *okul*”, os *okul gomo hitu dato hitu*. Contudo, a força que está por detrás da acção ritual continua a ser os *hima gonion*, que devem ser consultados, e os próprios *bei*, que estão presentes e interpelam os actos em curso.

²²³ Procurei saber, por várias vezes, mais sobre os seus descendentes. Para uns, o irmão mais novo Mau Gulo` terá ficado com as mulheres porcos-selvagens. Para outros, elas fugiram. Numa conversa com o *matas* Paulo Mota ele chegou a aventar a hipótese de que os descendentes destas mulheres são os muçulmanos, pelo facto de os praticantes do Islão não comerem carne de porco.

²²⁴ Os detentores deste cargo moram quase todos em Tapo. Um dos *okul gomo*, representante da Casa Mone Hitu Deu Dato, habita e trabalha em Díli, de onde tem que se ausentar, pedindo licença no seu trabalho. Usa, para o efeito, os dias de férias de que dispõe, ou troca dias de trabalho com um dos seus colegas.

Em Memo (que compreende as povoações principais de Pip Galag, Lep Gen e Ulu Ati), os cargos são idênticos. Não há, no entanto, na *an tia*, *okul gomo hitu*. Aqui, os *bei* têm o nome de *hobil* – os galos macho, defensores da fronteira, e os *hima gonion* são tratados por *tol gomo* – os senhores do barulho (controlam a emissão de som).

Tabela 15: Cargos rituais na *an tia*.

Casas	Tapo		Ai Hun	
	homens	mulheres	homens	mulheres
1. Mone Hitu Deu Dato	<i>okul gomo dato hitu hima gonion bei</i>	<i>piral debel</i>	<i>hobil tol gomo</i>	<i>piral debel</i>
2. Namau Deu Atag	<i>okul gomo dato hitu (Capitaun) hima gonion bei</i>	<i>piral debel</i>	<i>hobil tol gomo</i>	<i>piral debel</i>
3. Luhan Deu Bono	<i>okul gomo dato hitu</i>	<i>piral debel (piral mit gie)</i>		<i>piral debel</i>
4. Opa	<i>okul gomo dato hitu hima gonion bei</i>	<i>piral debel</i>	<i>hobil</i>	<i>piral debel</i>
5. Agu Deu Sul	<i>okul gomo dato hitu</i>	<i>piral debel</i>		<i>piral debel</i>
6. Dato Pou Tato Metan	<i>okul gomo dato hitu</i>	<i>piral debel</i>		<i>piral debel</i>
7. Lokal Giral	<i>okul gomo dato hitu</i>	<i>piral debel</i>		<i>piral debel</i>
8. Agu Deu Esen	<i>deu gonion</i>	<i>piral debel deu gonion</i>	<i>deu gonion</i>	<i>piral debel deu gonion</i>
9. Gewen	<i>deu gonion</i>	<i>piral debel deu gonion</i>	<i>deu gonion</i>	<i>piral debel deu gonion</i>
10. Bosokolo	<i>deu gonion</i>	<i>piral debel deu gonion</i>	<i>deu gonion</i>	<i>piral debel deu gonion</i>
11. Mone Hitu Besi Gie		<i>piral debel</i>		<i>piral debel</i>
12. Gipe Au` Koul		<i>piral debel</i>		<i>piral debel</i>
13. Dato Pou Deu Ilin		<i>piral debel</i>		<i>piral debel</i>
14. Holoa Deu Legul		<i>piral debel</i>		<i>piral debel</i>
15. Gipe Deu Gol	<i>tabu o ligi e</i>	<i>piral debel</i>	<i>tabu o ligi e</i>	<i>piral debel</i>
16. Namau Deu Gol		<i>piral debel</i>		<i>piral debel</i>
17. Luhan Deu Gol		<i>piral debel</i>		<i>piral debel</i>
18. Holoa Bosok Bul	<i>leno ulag</i>	<i>piral debel</i>	<i>leno ulag</i>	<i>piral debel</i>

Os diferentes discursos, provindos dos diversos intervenientes, sobre a importância e relevância de estatutos e pessoas concretas, remetem para o papel individual dos actores e a sua capacidade para a influência nos processos sócio-rituais concretos. De facto, ser detentor de um determinado estatuto ritual não é suficiente para ascender e deter uma supremacia sobre outrem. Para além do estatuto, a idade e a experiência – associadas ao conhecimento – são determinantes para a proeminência de determinado indivíduo, perante outro. Mesmo que no plano formal sejam respeitadas as precedências, estas são, por vezes, testadas. Na *an tia* sucede o mesmo, com os diferentes actores a reclamarem um papel particular. Esta situação é, sobretudo, visível com os *deu Gonion*, os que executam o ritual e, em particular pelo seu decano, o *matas Zacarias* (Dias) da Casa Agu Deu Hilin.

Procede-se agora à análise, de forma descritiva, das várias fases do ritual. De uma forma geral, os participantes e, em particular, os pertencentes às Casas *deu gonion*, denominam a sua actividade no ritual como “*serbisu*”, palavra de origem portuguesa que significa “serviço”. Apesar de o ritual envolver duas povoações, Tapo e Tapo-Memo, esta abordagem enfatiza, sobretudo, a visão da primeira povoação, pois este foi o prisma de observação prioritário em que me inseri.

6.2 Descrição das fases do ritual

Primeiro dia – preparação da partida do grupo de Tapo

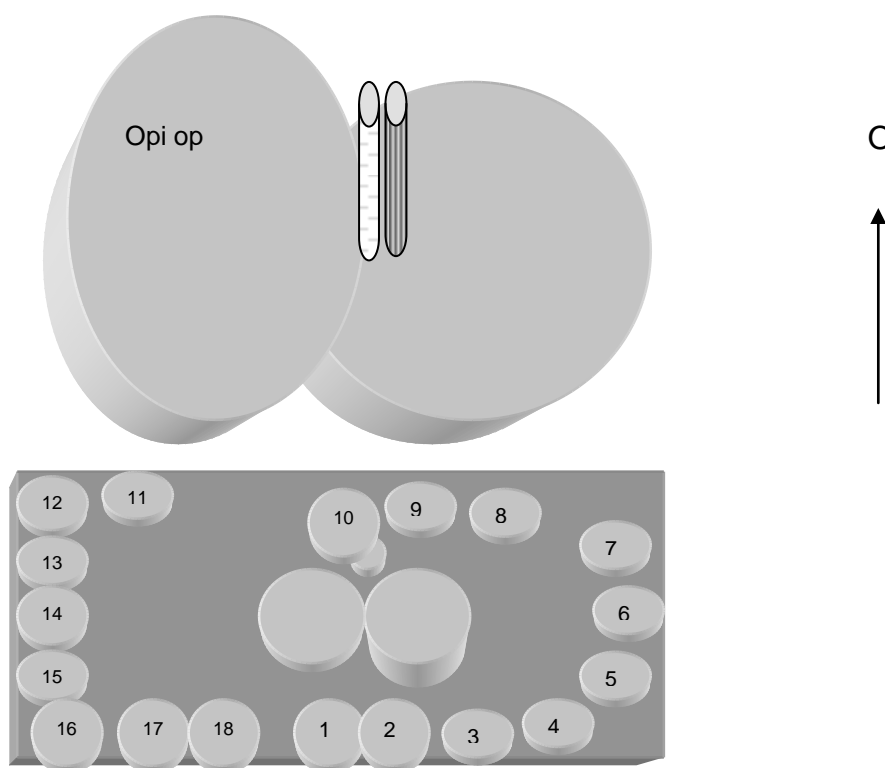
A primeira sequência de actos destina-se a congregar a comunidade a preparar o grupo que vai partir para a planície e é nomeada *zap¹ gie² bai³ ‘on⁴* – preparar⁴ o³ trabalho do² cão⁴. A primeira manifestação pública envolvendo todas as Casas sagradas é o *piral¹ debe²* – descer² o arroz¹ (descascado e não cozido), que tem lugar na base do *opi op* no *mot*. Os responsáveis seniores *deu gonion*, os *matas* das respectivas Casas e o *girigon* asseguram que as mulheres incumbidas da tarefa estejam posicionadas junto das ruínas das suas antigas dezoito Casas sagradas. Cada Casa é representada por duas mulheres; por norma é a *pana deu bali*, a mulher responsável pela Casa sagrada, que transporta a *taka* – o cesto, com o arroz cru que

preparou em casa, acompanhada por uma filha ou uma familiar. A ordem de entrada no *mot* é a seguinte:

- | | |
|------------------------|----------------------------------|
| 1. Mone Hitu Deu Dato | 10. Bosokolo |
| 2. Namau Deu Atag | 11. Mone Hitu Besi Gie |
| 3. Luhan Deu Bono | 12. Gipe Au Koul |
| 4. Opa | 13. Dato Pou Deu Ilin |
| 5. Dato Agu Sul | 14. Holoa Deu Legul |
| 6. Dato Pou Tato Metan | 15. Gipe Murug Bul (Deu Gol) |
| 7. Lokal Giral | 16. Namau Deu Gol |
| 8. Agu Deu Esen | 17. Luhan Deu Gol |
| 9. Gewen | 18. Holoa Bosok Bul (Tuban lura) |

Quando elas se aproximam da base do *opi op*, ocupam a posição que corresponde à sua Casa em redor da laje de pedra, que serve de plataforma à cerimónia. À medida que chegam, cada mulher abre o cesto que transporta e expõe o seu conteúdo, sobre o qual coloca uma folha ou duas de bétel e duas nozes de areca.

Figura 23 – *Piral debel*: posicionamento das Casas na base do *opi op*.



Quando todas as Casas se posicionam, dá-se início à junção do arroz. Esta tarefa é realizada pela *okul pana* da Casa Luhan Deu Bono. Pela mesma ordem de chegada

das Casas, ela retira o arroz dos pequenos cestos e coloca-o na tampa do cesto do grande cesto *tuban lura*, guardado e transportado pela Casa Holoa. Depois, com a ajuda da mulher da Casa Holoa, despeja o conteúdo no cesto grande – *tuban lura*. À medida que cada cesto de arroz é recolhido e despejado, vai permanecendo uma pequena porção, no fundo²²⁵. O bétel e a areca vão sendo colocadas num pequeno cesto e serão, posteriormente, consumidas pelas *okul pana deu gonion*, durante o seu *serbisu*. Este processo é realizado de forma relativamente rápida e dura cerca de 15 minutos. Por fim, o *tuban lura* é coberto com a tampa repleta de arroz. Após uma breve pausa, as representantes tapam o seu cesto e retiram-se, pela mesma ordem de acesso e pelos mesmos locais.



Foto 105 – *An tia: piral debel* na base do *opi op*, 2004.



Foto 106 – *An tia: zap gege bai tinig*, 2006.

Concluído o ajuntamento do arroz, sucede-se a preparação da comida do cão: o *zap gege bai tinig*. Na laje, permanecem somente as mulheres *deu gonion*. Os homens destas Casas, ou qualquer outro indivíduo presente, começam a limpar as ervas do *mot* e trazem para a base do *mot* a lenha que está preparada para o efeito. As mulheres *deu gonion* transportam água e panelas; duas lareiras são preparadas, o fogo é aceso e a água é colocada ao lume. O arroz cru é dividido com medidas de lata pequena e colocado nas panelas. Ao mesmo tempo que se coze o arroz, os homens *deu gonion* matam uma cabra, fornecida em cada ano por uma Casa diferente, circundando com ela o *opi op*. A cabra, animal com chifres, é um animal classificado como sendo de sangue quente e usada para definir uma barreira protectora – *hele* – cerca. Neste caso, a delimitação do *opi op* – símbolo do *tas* – corresponde, igualmente, à demarcação simbólica do seu território.

²²⁵ Este pequeno pormenor foi-me explicado como uma forma de fazer com que a Casa aumente o seu arroz.

À medida que o arroz vai ficando cozido, a cabra é esquartejada. O *matas* Zacarias, da Casa Agu Deu Esen, dos *deu gonion*, sobe até ao topo do *opi op* acompanhado do *matas* da Casa Gewen, e procede a um rito denominado *zon¹ gon² giri³ pill³ opi op³ oa⁴ gene⁵* – partir³ as pernas³ e os braços² dos porcos-selvagens¹ no topo^{4 e 5} do *opi op³* (também denominado *zon¹ detef² do³* – cortar³ a raiz² dos porcos-selvagens²).

Este rito propiciatório é efectuado pelo *matas* Zacarias, e pretende incluir todos os porcos-selvagens do território. Na base dos *hima gol*, são colocados três cestos de arroz cozido, e são partidos pequenos ramos, cingidos por um pequeno laço feito com a *dimi ese'* – argolas de adormecer²²⁶. As palavras declaradas são²²⁷:

<i>zon giri pillig</i>	partir as pernas dos porcos-selvagens
<i>gusun boal</i>	as grandes asas
<i>gita kole ni'</i>	apanhar sem esforço
<i>gita poe' ni'</i>	está na nossa direcção
<i>ese' mien na ginat</i>	de certeza que morrerá primeiro
<i>gazi mien na gege</i>	certamente perdido virá

De seguida tem início a *bai lika*, explicitada em língua Tétum como *fahe etu tasak no na'an ba luhu ida ida* – em Tétum, “dividir o arroz e a carne por cada cesto”. Neste caso a carne usada advém da cabra sacrificada. As mulheres que tinham participado no *piral debel* retomam o seu lugar, à porta de entrada das Casas sagradas onde aguardam, de novo, a chamada dos *deu gonion* para acederem ao *mot*. A ordem de entrada é a mesma. Conforme vão entrando, cada par, ou trio, vão ocupar um espaço em redor da praça de dança, abrindo a(s) sua(s) esteira(s) e colocando sobre elas os cestos correspondentes à sua Casa, respectivos *gosil gueg* e cargos desempenhados.

No entanto, a primeira distribuição de arroz e de carne ocorre no topo da plataforma do *opi op²²⁸*, onde se sentam, apertados no espaço, que é restrito, os sete *okul gomo dato hitu*. O arroz é encaminhado para cima pela mulher *deu gonion* Bosokolo que o dá ao homem *deu gonion* Bosokolo que, por sua vez, o transporta para o topo do *opi*

²²⁶ O vocábulo *dimi* significa, segundo Berthe (1965), “argolas de orelha”. Mas, em Tapo, corresponde igualmente a “sanguessuga”. A planta em causa é uma herbácea trepadeira, da família das Clematites.

²²⁷ Esta versão foi recolhida em 2004, junto de um dos *deu gonion*.

²²⁸ Simbolicamente, estamos em presença de dois espaços distintos: o *mot*, a base, mundo terreno e humano, e o *opi op*, a montanha, nível mais elevado e mais próximo dos antepassados, envolvidos nesta tarefa com os seus descendentes.

op, com muito cuidado, para não pontapear os diminutos degraus²²⁹. A carne e o arroz cozido são divididos: em primeiro lugar, pelos três cestos que estão na base da *malas bul lete' bul* e são destinados às entidades tutelares do *opi op*, aos seus servidores *deu gonion e*, depois, pelos sete *dato hitu*.



Foto 107 – An tia: Zon giri pilig, no *opi op*. 2004.



Foto 108 – An tia: bai lika no *opi op*. 2004.

Concluída a distribuição, no topo do *opi op* tem início a divisão entre as dezoito Casas. Esta distribuição, ou retribuição, já que o arroz cozido é o mesmo que foi colocado em comum, demora cerca de uma hora e é dirigida pelo *matas Zacarias*.

Zap¹ ginup² hu³ – soprar³ no nariz² do cão¹

A última fase do primeiro dia termina com um rito no qual o *matas Zacarias* sopra sobre os representantes das sete Casas *okul dato hitu*. Estes perfilam-se no *mot* e recebem das próprias mãos do *Matas Agu* um punhado de arroz cozido, ao mesmo tempo que ele sopra (cospe) na direção da sua cabeça. A ordem de entrega é a seguinte:

1. Dato Mone Hitu Deu Dato
2. Dato Namau Deu Atag
3. Dato Luhan Deu Bono
4. Dato Opa
5. Dato Agu Sul
6. Dato Pou Tato Metan
7. Dato Lokal Giral

²²⁹ Do mesmo modo que não se pode pontapear os degraus da escada de acesso ao *mot*.

Neste rito, cada um dos *dato hitu* representa o cão da sua Casa, e este sopro está ligado à ideia de o animal poder encontrar a caça²³⁰. Com o arroz que lhe é distribuído, cada um se recolhe junto das ruínas da sua casa sagrada, onde profere algumas palavras em tom baixo e solene, consumindo, de seguida, o arroz.



Foto 109 – *An tia: bai lika no mot: Casas Mone Hitu e Namau*. 2004.



Foto 110 – *An tia: zap bai ginup hu'*. 2004.

Posteriormente, o *matas* Zacarias prepara os cestos das mulheres *deu gonion* e o *tuban lura*, o cesto que será levado pelas mulheres da Casa Holoa. Por fim, este *matas* sobe com os *okul gomo hitu* para o *opi op* e conclui a distribuição pelos cestos, que então são fechados.

Depois de concluída a tarefa, todos descem e o *matas* fala à população reunida, chamando a atenção para as proibições que durante os dias seguintes pendem sobre a povoação. As principais são a interdição de se efectuar trabalhos agrícolas, a deslocação não autorizada para fora do *tas* (sobretudo aos que desempenham cargos rituais ou participem na caça e que estão, igualmente, inibidos de se lavarem) e a existência de querelas. A ocorrência de qualquer uma destas faltas pode implicar uma sanção com recurso a multas – *tues*, que são pagas no último dia da *an tia*. Embora esta prelecção (*dige* – “ensinar”, “explicar”) seja feita pelos *deu gonion*, o *girigon* pode intervir e, pelo menos em 2006, o próprio *bei* Mone Hitu também tomou a palavra²³¹.

²³⁰ Mas, como veremos, é um elemento importantíssimo na mitologia que envolve a *an tia*, nomeadamente a gesta de Mau Ipi Gulo`.

²³¹ No entanto, as transgressões ocorrem podendo, o indivíduo, ser ilibado de multa, se expuser, antecipadamente, aos *matas*. É o caso dos professores primários que terminam, na primeira semana de Agosto, o apuramento das avaliações e que têm de se deslocar a Bobonaro, para entregar os boletins e diplomas escolares. Neste aspecto, as transgressões mais punidas são as motivadas por querelas intra ou inter-famílias. Em 2002, a minha saída do *tas*, e a do meu aluno, que me traria de motorizada a Bobonaro, teve que ser solicitada, formalmente, aos mais velhos.

Por último, é dada ordem de *piral¹ taka² no³ za⁴ dele⁵ basu⁶* – levar⁴ os cestos² do arroz¹ para⁵ baixo⁶. Cada mulher, representante da sua casa, regressa à sua casa sagrada, passando pelas ruínas da sua Casa original, onde redistribuía o arroz pelas várias famílias.

Segundo dia: deslocação para Ai Hun, início da caça.

De manhã cedo, o grupo que vai partir para Ai Hun concentra-se no *tas*. O grupo é constituído pelos representantes dos sete *okul gomo dato hitu*, os *três deu gonion*, o *tabu o ligi e* da Casa Gipe e o *leno o ulag* da casa Holoa. Para o transporte do cesto com arroz cada *okul dato hitu* escolhe um ajudante da sua Casa, por norma um jovem ou alguém que se ofereça para tal²³². Entre estes representantes há dois que assumem particular importância que são os representantes das Casas Mone Hitu e Namau Deu Atag. O grupo é liderado pelo elemento da Casa Namau Deu Atag, que tem o título de "*capitaun*".

O grupo sai do *tas* pela ordem indicada no *zap ginup hu'*, transportando, consigo, os cestos com arroz cru. O percurso seguido não é feito pela estrada, mas um pequeno carreiro que corre a jusante da estrada que segue para Lolotoe e que corta o acesso até *hol bol*, o topo da povoação. Até ali ninguém pode cruzar a frente do grupo na povoação²³³. O caminho que os vai levar até Ai Hun é designado *hig¹ tu²* – primeiro (antigo)² caminho¹. Uma das imposições feitas aos elementos do grupo é a proibição de se lavarem durante os dias que se seguem; em princípio, esta obrigação estende-se igualmente a toda a população e, em particular, aos que se vão envolver nos três dias de caçada²³⁴.

Com a saída do grupo da povoação é possível aos homens da aldeia partirem para a caça de porcos-selvagens, sozinhos ou em grupos. Durante três dias, o deambular dos caçadores e dos seus cães, o som das suas flautas apelando à reunião, tornam a aldeia quase deserta. A chegada de caça é anunciada pelos cânticos de *loiko*, uma

²³² Embora não se possa falar de um "ritual de passagem", a escolha dos acompanhantes pode ser determinante para uma preparação futura no desempenho de cargos rituais.

²³³ Em 2004, ano em que acompanhei o grupo, foi-me indicado que devia seguir sempre na sua retaguarda e, em alguns troços do percurso, segui relativamente a montante do grupo.

²³⁴ O facto é explicado pela necessidade de se confundirem com a floresta e com os seus cheiros, de forma a não assustar os animais. No entanto, é possível tomar banho, desde que tal se faça dentro de casa, próximo do *hima*.

canção com a qual o grupo triunfante avisa da sua chegada. Os animais caçados são levados para o Zon Gibon – “pendurar o porco-selvagem”, um local a montante do Zon Galag, onde são pendurados inteiros, numa árvore. Ali vão ficar até ao regresso do grupo que partiu para Ai Hun, que procederá à sua recolha. Até lá são vigiados em permanência, por um membro da Casa Gipe Deu Gol.

O grupo dirige-se para *Belgu*, uma passagem situada entre os cumes das montanhas²³⁵ e o percurso é feito através de carreiros. Ao longo do caminho têm lugar algumas paragens para colocar bétel e areca alusivos a locais associados aos antepassados ou a “portas” de entrada de zonas consideradas como estando sob a sua tutela. Chegados a *Belgu* é feita uma nova oferta de bétel e areca. Dali, avista-se toda a planície de Maliana e o território vizinho da Indonésia; inicia-se, então, a descida.



Foto 111 - *An tia*: saída do grupo de Tapo. 2004.



Foto 112 – *An tia*: nascente *Bere Mau Bui Debel*. 2004

A meio da descida encontra-se a nascente *Bere Mau Bui Debel*, que dá nome ao rio que nasce naquele lugar. Aqui vai ocorrer um rito breve. Dois troncos de bambu são colocados junto a uma árvore num local designado como “*Ai Hun premero*” – “primeiro *Ai Hun*” ou, em Bunak, *otel¹ bu² ho³ bu²* – base² da árvore² base² da pedra³. Estes ramos representam, de forma simbólica, tal como os postes do *opi op*, as escadas ou degraus de acesso entre os mundos inferiores e superiores. Os troncos são rodeados de uma erva *dimi ese’* e ali é colocada areca. O representante da Casa Bosokolo executa, de novo, o rito de partir as pernas dos porcos-selvagens.

²³⁵ O grupo é constituído por homens e jovens de Tapo, alguns dos quais moram em Maliana. No entanto, um dos *okul gomo* trabalha em Díli e desloca-se de propósito a Tapo, nestas ocasiões a que o seu cargo o obriga, utilizando, para isso, os seus dias de férias.



Figura 24 - O percurso entre Tapo e até Ai Hun. A laranja, o itinerário aproximado efectuado pelo grupo de *okul Gomo* entre Tapo, na montanha, e Memo, na planície (a amarelo, a linha que demarca a fronteira – versão Google, 2010).

De seguida, cada representante vai colocar nos ramos dos bambus um determinado número de *katupa* – do Tétum, pequeno cesto, feito de tiras de palma, que serve para cozinhar e transportar arroz cozido.

Em Bunak, o pequeno cesto designa-se *tuat*. Em 2004, no decorrer deste rito, foram dadas algumas explicações sobre o processo em curso, nomeadamente o papel dos cestos e o seu conteúdo:

... be'e iha igreja ne'e lori o ida ne'e, krus an tau ai tia, akusan kose ra tau, tau iha ren tos ne'e, katolik ne'e (sinal da cruz) ne'e markasaun. Hodi ne'e...

... na igreja usa-se isto, a cruz com cinza; a cruz põe-se na testa, católico é assim (sinal da cruz), é uma marcação, com isto...

oluk gomo, Gipe Deu Gol, 2004

tuat...ah ne'e uluk sejara, buka asu. Hanesan. hau ne'e asu nain. Asu tara hia asu nia kakorok, buka hau, asu buka hau...hum, tara buat ne'e mak asu buka hau, tara asu nia kakorok asu buka hau, nain. (sorrisos)

este cesto... a história conta que antigamente procura o cão. É assim: eu sou o dono do cão. O cão coloca o cesto no pescoço do cão, e o cão procura-me... põem-se isto e o cão procura-me, prende-se isto ao pescoço do cão e o cão procura-me, o seu dono.

okul gomo Dato Pou Tato Metan, 2004

A explicação breve é que estas *katupa* servem para se colocar nos cães²³⁶. Finda esta cerimónia, retoma-se o caminho, com passagem por Pip Galag e Lep Gen, onde se efectua uma breve pausa, em que alguns aproveitam para rever familiares. Ao longo da descida, em locais com ervas altas e secas, o fogo é ateado.

Chegada a Ai Hun – Soi Lo

Ao fim de três horas de caminhada chega-se a Ai Hun, um espaço em forma de anfiteatro natural, localizado a meio da encosta, nas margens da ribeira Bere Mau que, nesta altura do ano, contém pouca água. A dimensão e a quantidade de pedras brancas que enformam o seu leito permitem imaginar o caudal de água que irá gerar na estação das chuvas. À sua frente fica situado o *kintal* ou *natal* Soi Lo, considerado o quintal dos avós "*avo sira nia kintal*", e o "*jardim geral*" de Holsa, Saburai e Tapo²³⁷.

²³⁶ O *okul gomo* comenta, embora de forma velada, a gesta de Mau Ipi Gulo, na qual os cães, com o pequeno cesto ao pescoço, cheio de cinza, regressaram em busca do seu dono, permitindo que as mulheres descobrissem o paradeiro do seu corpo e o fizessem reviver. Note-se que a passagem do mito pode ser interpretada de diferentes formas.

²³⁷ Junto ao *kintal* procedia-se, em tempos, à realização de uma cerimónia relativa à apanha dos cocos, com a presença de *bei* Aizante.



Foto 113 – *An tia*: Ai Hun, a base da árvore. Localizada na margem da ribeira Bere Mau Bui Debel, a disposição do espaço em anfiteatro. Em primeiro plano, as pedras brancas da ribeira, quase seca, nesta altura do ano. Em segundo plano, o espaço do ritual, com as várias plataformas.

Em Ai Hun está o responsável da Casa Gipe pela segurança do Zon Gibon, onde se encontra suspenso um *porco-selvagem*. A jusante fica a lareira, repleta de cinzas. No anfiteatro, distribuem-se a espaços seis pequenas plataformas distintas pelas pequenas lajes de pedra, onde se encontram troncos de bambu: são as *malas bul hol bul* de cada grupo de Casas. Os troncos verdes de bambu contrastam com os usados em anos anteriores e que ainda permanecem por ali.

Assim que o grupo chega, cada um dos elementos que transportou o cesto de arroz vai colocá-lo, com muito cuidado, na laje correspondente; depois de aberto o cesto é colocado, sobre ele, o *kukun*²³⁸ que traziam ao peito. O cesto permanece assim aberto, em exposição. Ao anoitecer, os *kukun* são recolhidos e os cestos fechados.

²³⁸ O termo é empregue somente em contexto ritual. Será analisada de seguida a dimensão esotérica dos *kukun*. Usualmente este objecto é designado pelo nome Tétum: *belak*. Trata-se de um disco de ouro, ou de prata, de diferentes dimensões, usado com pendente. É simbolicamente associado ao sol (enquanto que o *kaibauk*, uma meia-lua de ouro ou prata, é usada na testa).

Nos troncos de bambu são colocadas *katupa*, tal como aconteceu na nascente Bere Mau Bui Debel.

Uma das plataformas, próxima do Zon Gibon, é designada de *geral* e é associada à Casa Holoa em representação de todas as outras, estando ao cuidado dos *deu gonion*. Nas restantes cinco plataformas distribuem-se as dezoito Casas sagradas de Tapo. Estas plataformas são, também, os locais onde se sentam as Casas congéneres de Tapo Memo no último dia do ritual. Fora da plataforma fica a Casa Batu Bun, de origem Kemak, que habita no espaço do suco de Tapo Memo.

- 1: Holoa (“geral”)
2. Namau e Gewen (3 casas)
3. Mone Hitu; Opa; Bosokolo e Lokal Giral (5 casas)
4. Gipe e Holoa (4 casas)
5. Luhan (2 casas)
6. Agu / Dato Pou (4 casas)

O resto da tarde é passado em descanso e em ameno convívio. A comida é preparada por um dos membros Bosokolo dos *deu gonion*, que recolhe para o efeito, inhame no *Kintal Soi Lo*²³⁹. Exceptuando as panelas, que são de metal, todos os utensílios para cozinhar e transportar água são fabricados no local com bambu e folhas de palmeira. Ao anoitecer, as *takas* são fechadas e os *belak* retirados e guardados ao peito.

À noite, chega o grupo de homens de Pip Galag – Baucou²⁴⁰. A sua vinda é antecedida pelos cânticos de *Loiko*, anunciando que transportam um animal. Quando estão nas imediações do recinto lançam, em uníssonos, um último grito antes de entrar. O animal que transportam é depositado numa esteira no chão, junto ao Zon Gibon. Procedem-se, então, aos cumprimentos e cada qual se junta com os respectivos familiares, nas plataformas que lhes correspondem.

Após alguns momentos de descontração todos se sentam em redor da fogueira existente junto ao Zon Gibon, abaixo da plataforma Namau. Dá-se início à preparação do porco -selvagem trazido nessa noite.

²³⁹ A apanha de alimentos no *kintal* não é punida pelo facto de este ser considerado um espaço comum às várias Casas.

²⁴⁰ Povoações que fazem parte de Memo. Tal com em Tapo, na zona de Memo um conjunto de povoados ficaram desertificados após a invasão indonésia.

Nesta fase são os *deu gonion* de Tapo-Memo quem assume o desempenho das funções, limitando-se, os provenientes de Tapo-*tas* a assistir. O processo inicia-se com a recolha dos *kukun*, operação que se designa *kukun¹ loman², tita³ gibubun⁴* – escuros¹ e claros², reunir³ em conjunto⁴. O conceito de *kukun loman* é explicado por Friedberg (1990). Trata-se de uma referência agregadora que envolve os antepassados, designados por *kukun* – “escuros” – e os seus descendentes, os *loman* – “claros”. Esta conjugação coloca em evidência a relação presente e o empreendimento comum, envolvendo o antepassados e os seus descendentes, na prossecução do ritual.

Os *kukun loman*, objectos guardados nas Casas Sagradas do *tas mil*, só saem em contexto ritual, como é o caso. Os seus portadores têm, por isso, uma grande responsabilidade sobre eles.

Na chamada, todas as Casas são anunciadas, mas nem todas apresentam o disco, sendo representadas pelas Casas *kau'-ka'a* que já o deram. A ordem de chamada das Casas é a seguinte:

Datoi Hitu Mone Hitu²⁴¹; (kukun)
Datoi Hitu Namau; (kukun)
Datoi Hitu Luhan; (kukun)
Datoi Hitu Opa; (kukun)
Datoi Hitu Agu; (kukun)
Datoi Hitu Dato Pou; (kukun)
Datoi Hitu Lokal Giral (kukun) (*Datoi Hitu sai*);
Deu Gonion Agu;
Deu Gonion Gewen;
Deu Gonion Bosokolo (*Deu Gonion Sai*);
Mone Hitu Besi;
Gipe Au Koul;
Holoa Deu Legul;
Dato Pou Tato Metan;
Gipe Deu Gol; (kukun)
Namau Deu Gol;
Luhan Deu Gol;
Batu Bun (Casa de origem *Kemak* cujos membros habitam nesta zona)
Holoa Bosok Bul (kukun)

²⁴¹ As Casas *ka'aa* são, muitas vezes, referidas só pelo seu radical, preterindo-se a sufixação *masak* – grande – ou *atag* – “velho, primogénito”. Dizer Mone Hitu é sinónimo de Mone Hitu Deu Dato. No entanto, noutras ocasiões, a unidade das casas é acentuada, sendo a designação comum a ambas. O termo *datoi* pode ser analisado como um prolongamento do *dato*, mas é, igualmente, o nome da montanha sobranceira a Tapo.

Com os *kukun* na mão, o celebrante *deu gonion* Bosokolo, de Memo, o *katuas* Raul, procede a uma prece, junto à plataforma de *Holoa geral*, após o que devolve os *claros* e *escuros* aos seus portadores. Nas suas mãos os *kukun* vão ser dirigidos aos quatro pontos cardeais, à terra e ao céu. Terminada a prece, os *kukun* são devolvidos aos seus portadores. O porco-selvagem é então preparado para ser exposto no Zon Gibon. O animal é seguro por uma perna e compete ao elemento *deu gonion* Gewen passar com ele pelo fogo de forma a limpar o pêlo. Na boca, o homem coloca, numa técnica própria de Tapo-Memo, um pedaço de pau que morde para que *atu bele tata fali la bele tata malu* – “para que não se possa morder a si próprio”.

O animal é, por fim, esquartejado. Um pedaço do fígado é colocado a assar e deve estalar, como bom presságio – *oto pa'* – a voz do fogo. As suas entranhas são levadas para lavar e são cozinhadas; de seguida, os pedaços são distribuídos pelas várias Casas. Na queixada do animal capturado é feito um buraco, por onde é enfiada a sua língua. Finalmente, é pendurado no Zon Gibon, na forma característica de Tapo – Memo: o animal é colocado com o tronco aberto e as patas presas. Terminada esta fase passa-se à discussão dos assuntos do dia, nomeadamente sobre quem apanhou o *zon* e verificando se se registaram infracções. A noite é passada ali e cada um se dirige para a base da sua Casa, para pernoitar.



Foto 114 – *An tia*: chegada a Ai Hun, *malas bul lete' bul Holoa geral*. 2004.



Foto 115 – *An tia*: primeira noite em Ai Hun. 2004

Terceiro dia (segundo dia em Ai Hun).

O dia começa antes do nascer do sol, com a recolha dos *kukun* e a prece junto a *Holoa geral*. Após a devolução dos *kukun*, cada representante vai abrir as suas *takas*

com arroz, que ficarão expostas. De seguida, o grupo sai de *Ai Hun*, indo os homens de baixo até Baucou ou Pip Galag, para comer junto da família. O grupo de Tapo, acompanhado por alguns homens dali, vai caminhar até à planície de Maliana, a fim de participar no *keu kai*²⁴². Em 2004, ao passar por Memo, o *capitaun* apurou os motivos da ausência de alguns dos responsáveis pelo ritual, na noite anterior.

Quando o grupo chega à planície de Maliana, junto a Tunubibi, o *keu kai* já teve início. Dezenas de homens, mulheres, jovens e crianças, armados com pequenas raquetas, feitas de ramos entrecruzados ou com pedaços de rede deambulam pelos campos de arroz, com o intuito de capturar o pequeno pássaro (como um pardal), que se esconde nos montículos de terra secos e as valas que ligam os campos de arroz.

Os pássaros capturados são levados e cozinhados por aqueles que os capturaram. No entanto, há referências de que, em tempos, estas caçadas eram feitas a porcos selvagens e veados. Para afugentar os pássaros, queimam-se pequenos tufo de erva seca, que rapidamente alastra, deixando os pés de arroz seco calcinados. O fogo na planície é correspondido à distância do olhar pelo fogo na montanha, onde pode observar-se o fumo de queimadas, que assinalam a presença daqueles que caçam porcos-selvagens.



Foto 116 – *An tia*: prece matinal com os *kukun* em Ai Hun, pelo *katuas* Raul, *deu gonion* Bosokolo. 2004.



Foto 117 – *An tia*: *keu kai* em Tunubibi, o *kapitaun* a participar. Ao fundo, a montanha de Lakus, 2004.

²⁴² Embora de forma não ostensiva, esta caminhada permite um controlo sobre a observação das imposições próprias do tempo, bem como o apuramento das razões da falta de responsáveis rituais na noite anterior, em Ai Hun.

O regresso faz-se ao entardecer. À noite, chega o grupo de caça de Tapo-Memo e os responsáveis pelo ritual, cantado o *loiko*. Desta vez os homens são acompanhados por alguns dos *bei* locais, denominados aqui *hobil* – “macho”²⁴³. O facto de não estarem todos presentes gera uma discussão. Uma vez esclarecida a questão, inicia-se, como na noite anterior a recolha dos *kukun* das Casas. O procedimento é, também, similar. Segue-se a discussão dos eventos do dia, mais contida, devido à presença dos *hobil*.

Quarto dia (terceiro em Ai Hun)

Antes do nascer do sol os *kukun* são, de novo, recolhidos e realiza-se à prece, junto da plataforma *Holoa geral*, feita pelo *deu gonion* Bosokolo (Foto 116). Enquanto decorre a oração o grupo entretém-se a conversar, em voz baixa. Por fim, os *kukun* são devolvidos e as *takas* abertas e expostas. Sentados, os participantes retomam temas da noite e discutem os motivos da escassez da caça. Os argumentos invocados referem a ausência de certos responsáveis rituais e o facto de o cumprimento das obrigações rituais ser uma imposição que não pode negligenciar-se.

Um dos *okul gomo* refere: *pemerenta i Timor gomo ukon. okul liulai na nalan liulai na pemerenta!* – “Governo, o nosso governo de Timor. o grande ritual a grande cerimónia é o governo!” –, *pemerenta* é a palavra do *bahasa* indonésio para designar governo. Posteriormente, o mesmo *okul gomo* refere:

bai pemerenta uen tas uen gita, pemerenta o i timul gomo ukun. Okul liulai nalan liulai pemerenta. Neto na ba’a no na. Hot gutu na man sagal, ukun han bai gie ukun an sagal. Si okul nalan liulai na pemerenta tebe bai na guat na ginat gini pemerenta hone gie (aponta para cima com o dedo). Ba’a no na sibil ba’a no na guat, si sibil ba’a gene mit no o ba’a no kantor gene mit ba’a o na’a ta’ gie gua los ni, no los ni. Ukun an tama na bai ba ta’ gie no los ni, menal bai...ukun na nego ata sagal gie, ukun na:

Um governo, o nosso governo do *tas*, o nosso governo de Timor. *Okul liulai nalan liulai* governa. Eu digo isto. O que obtivemos até hoje, procuramos a independência. Se okul nalan liulai governa, se se é indigitado, é para governar (aponta com o dedo para cima, para o céu). É assim a função, se se é indigitado, mandado sentar ali, mandado sentar no escritório, não se pode fechar o caminho, não se pode. Agora que a independência chegou não se pode fechar!

okul gomo Dato Pou Tato Metan, 2004

²⁴³ *Tie hobil* – “galo”. Os *hobil* são considerados os representantes dos descendentes das Casas provenientes Tapo *leten*, os da montanha, e os defensores da fronteira. Há três *hobil*: Mone Hitu, Namau e Opa.

A discussão sobre a presença e a ausência de determinados responsáveis rituais de Tapo-Memo cruza-se com a notícia de que, na rádio local de Maliana, um membro da administração regional teria proferido uma entrevista em que denegria o papel dos rituais, nomeadamente a *an tia*, responsabilizando-a pela deterioração ecológica do território, com as queimadas²⁴⁴.

kalo matenek ninia cultura adat, matenek ta' loi ni'. La bele taka, cultura ami nia adat ne'e la bele taka...depois escola matenek seluk seluk, tuir mak ninia ona. Adat ne'e soi ona...tan ida ne'e mak hoin ami rapat iha ne'e, la bele taka kikuan matenek ida ami nia adat, tan ida mak ami buka ukun an, tamba ida ne'e. Hau hoin hatete ida ne'e, mak ne'e deit.

os intelectuais não podem fechar a nossa cultura *adat*. A nossa cultura adat os intelectuais não podem fechar... depois, os intelectuais com escola querem seguir à sua maneira. O adat é deitado fora... Por isso que hoje nós nos reunimos e discutimos. Os intelectuais não podem fechar o nosso *adat*. Foi por isto que nós procuramos a independência, por causa disto. Eu hoje disse isso, é só isto.

okul gomo Dato Pou Tato Metan, 2004.

Neste dia, parte do grupo permaneceu na povoação vizinha de Baucou, junto de familiares e amigos. A discussão entre os *matas* presentes e os mais jovens recaiu, de novo, sobre a importância de manter as tradições, face às ameaças que sobre elas pendem. Alguém fez a comparação da prática ritual com a necessidade de comida para viver e refere que, se se proibisse as pessoas de comer, estas morreriam, pelo que o mesmo se passa com o *adat*, a tradição – a *tradisi*, do bahasa indonésio, como é, por vezes, referida. A prática sob ameaça é defendida como uma “cultura” que “não se pode perder, deitar fora” – comentário feito em Tétum: *la bele soe, cultura la bele lakon*. Há que imitar as pisadas dos avós, o mandamento de “Maromak”.

i tempo Portugal gonos mos ita la taka, mai to ukun an mak koalía, dehan atu taka ne'e na. Ida ne'e mak hau lakoi. Porque ukun an los ita aumenta nia mak hia. Mas, sai mai ne'e koalía para, dehan taka buat ne'e ba`a ne'e ita la bele adat ne'e sunu ai. Ne'e hau lakoi, hau lakoi tamba ida ne'e la`os ema hakarak lai. Nai Maromak²⁴⁵ nia, buat ne'e Nai Maromak mak fo. Nai Maromak lia fuan mak imi

²⁴⁴ O caso era mais grave, pois o membro da administração era originário de Tapo e de uma Casa com grandes responsabilidades no ritual: a Holoa. Este episódio acompanha toda a realização da *an tia*, no ano de 2004. A verdade é que a pessoa em causa não se deslocou a Tapo, apesar de ter sido convocada. Encontrei-a depois, em Maliana, nesse mesmo ano, onde pude questioná-la sobre o assunto. Segundo ele, as suas palavras teriam sido deturpadas, tendo alegado que jamais tinha defendido o encerramento dos rituais.

²⁴⁵ *Maromak*, palavra Tétum. Segundo Dores (1907, 164) traduz-se literalmente por *Christo, Criador, Deus, Divindade, Jehova e Senhor*. A palavra entrou no vocabulário cristão designando “Deus” ou “Cristo”, como pode ser observado na tradução do *Novo Testamento* sob o título *Liafun diak ba imi* –

sunu ai ne`e, hodi funu fahi fuik lo rusa dele, ataun karau ka...imi tenki ba funu ho nia, ataun keu kai, nia mak hatete. Ita mak dehan hakarak lai, Nai Maromak nia duni mak haruka. Nai Maromak lia fuan ita alaun...

no tempo em que Portugal mandava nós não parámos, agora com a independência é que se fala em acabar. Isto eu não aceito. Agora com a independência é que aumentamos e há mais. Mas, vêm com a conversa de que não se pode fazer o *adat* de atear as ervas. Isto eu não aceito, e eu não aceito porque isto não é a vontade das pessoas. Isto é de Maromak, isto foi Maromak quem deu. A palavra do Senhor Maromak é que vós deveis atear o fogo de forma a lutar contra o porco-selvagem, o veado, as vacas... vós tendes de lutar com eles, os *keu kai*, isto foi ele que disse. Não somos nós que queremos, é o Senhor Maromak que manda. É a palavra de Maromak que nós executamos...

okul gomo Dato PouTato Metan, 2004.

A continuidade do ritual é também discutida tendo em conta o propósito que a ele subjaz: *buka ricu* – em Tétum, “procurar riqueza”, expressão que deve ser entendida, neste, contexto como a busca da fertilidade e vida, riquezas asseguradas pela demanda dos alimentos. À tarde, os *okul gomo* de Tapo regressaram para Ai Hun e aguardaram a chegada da noite.

A terceira noite foi muito mais movimentada do que as antecedentes, com a presença de maior número de pessoas. O *zon* trazido pelo grupo era muito maior do que os das noites anteriores²⁴⁶. Todo o processo de preparação para exposição no Zon Gibon foi similar às noites precedentes, embora mais moroso, dado o seu tamanho. Nessa noite, a discussão foi mais curta e menos acalorada. A preparação para o dia seguinte estava em curso: *aban ema mai barak sei halu bai lika* – em Tétum, “amanhã virá muita gente, e haverá a *bai lika*”, com me sussurrou o *leno o ulag* Holoa, de Pip Galag.

Quinto dia (quarto dia em Ai Hun)

O quarto e último dia de estadia em Ai Hun teve início de forma diferente, porque não se realiza a recolha dos *kukun* nem a prece matinal; o grupo de Tapo caminhou para Boucou, onde tinham pernoitado alguns dos responsáveis rituais de Memo, e onde foi servida uma refeição acompanhada pela divisão ritual pelos presentes de vinho, bétel e areca. Após esta refeição, o grupo voltou a Ai Hun.

“Palavras boas para vós”, publicado sob a chancela da Diocese de Díli, 2000. Costa (2001, 243) traduz o vocábulo como “ente supremo”, *Deus*, na aceção cristã.

²⁴⁶ Uma vez mais o *zon* não terá sido apanhado na caça, mas “oferecido” por um dos elementos dos *deu gonion*, na sequência da discussão na noite anterior.

A meio do dia começaram a chegar ao recinto os representantes das dezoito Casas de Tapo-Memo: homens, mulheres e crianças. O espaço, até aí ocupado só por homens, mesclou-se de géneros e de cores (tanto os homens como as mulheres usam garridos vestidos com *tais*). Cada família vai para junto da sua plataforma e uma vozearia de saudações e conversas invade-o, até então relativamente calmo. À medida que cada Casa chega, há ofertas que são feitas às Casas de origem, não só maternas como paternas:

Tansa ílori ba ne'e?

Taka ba ne'e hanesan ne'e. Senhor ne'e aman husi ne'e o aman iha ne'eba, oan sira lori ba'.

Por que levam para ali (os cestos de arroz)?

Porque é assim. O pai do senhor vem daqui, ou vem dali, então os filhos levam para lá.

O “*adat*” começa com os *hobil* a tomarem a posição central, junto à plataforma Namau, confrontando os *deu gonion* que se instalam no lado oposto, para lá da fogueira. Apesar de serem os *deu gonion* a preparar tudo, é visível que é o *tol gomo Namau de Pip Galag* quem comanda os procedimentos. A tutela da cerimónia é igualmente feita de forma recatada pelo representante da Casa Holoa²⁴⁷, que se senta na sua plataforma, a montante da Casa Namau e do Zon Gibon. Após indicação do *tol gomo* Namau, o representante dos *deu gonion* vai até junto do representante da Casa Holoa e, em voz baixa, dialogam. Quando regressa, inicia os procedimentos para a divisão ritual do vinho entre as Casas.

Esta divisão efectua-se depois de todos os homens com cargos se terem instalado num espaço plano, atrás da plataforma Namau. A divisão complexa do vinho vai ser feita pelos *deu gonion*, sob a orientação do *tol gomo* Namau, após o vinho ter sido apresentado na plataforma *Holoa geral*.

²⁴⁷ Na noite anterior, o mesmo participante tinha-me dito, em surdina, enquanto decorria a preparação do “porco-selvagem”: *hau bolu começa taka, começa taka, taka, hau hatete sai, senho sira ba leten começa fahe. hau seidauk hatete sai, tur metin iha ne'e. Iha leten mos nune'e, maun mos bolu* - em Tétum, “eu chamo começam a abrir os cestos, começa, eu digo para sair, eles vão para cima e começam a dividir. Se eu ainda não disse para sair, então têm que esperar aqui. Lá em cima também é assim, o mano é que chama” (referindo-se ao seu congénere de Tapo.)



Foto 118 – *An tia*: preparação da *bai lika*, *deu gonion* junto dos *hobil* e *tol gomo*. 2004.



Foto 119 – *An tia*: divisão do vinho, *gon tane*, receber com a mão. 2004.

Após esta divisão, é dada indicação para que o arroz transportado por cada casa seja cozinhado, pelas mulheres, em fogueiras que preparam junto de cada plataforma *malas bul hol bul*. Esta preparação do arroz é feita seguindo a ordem indicada:

Deu Gonion *tein* "Geral"
 Mone Hitu Deu Dato
 Namau deu Atag
 Luhan Deu Masak (Deu Bono)
 Opa
 Agu Sul
 Dato Pou Tato Metan
 Lokal Giral

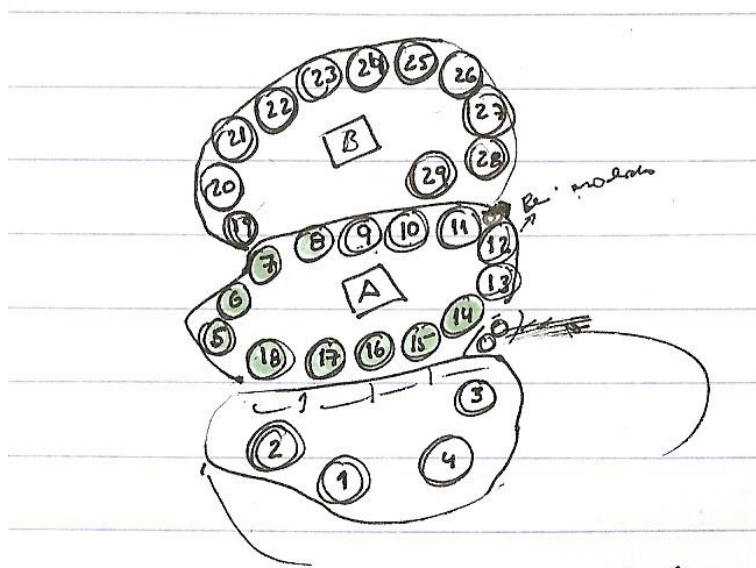
No fim desta operação, o arroz cru que estava na *takas*, proveniente de Tapo, é substituído por nova quantidade, ofertada pelas Casas de Tapo – Memo. O primeiro arroz cozinhado pelos *deu gonion*, é colocado num cesto, junto da plataforma *Holoa geral*, do mesmo modo se procede em cada plataforma, em que o arroz cozido passa a ser exposto, em cestos abertos, na base das *malas bul hol bul*.

Uma primeira refeição informal tem lugar no espaço plano que se situa acima da *malas bul lete' bul* de Namau. Nela participam os responsáveis presentes (e onde eu próprio fui convidado a comer). Procede-se, de seguida, à refeição dos *okul gomo*, nos socialcos a jusante da *malas bul hol bul* Namau. As mulheres das Casas *deu gonion* estabelecem uma despensa à qual cada Casa, representada por uma mulher – a sua *deu bali*, ou outra, em sua representação – vai entregar um cesto de arroz cozido, que é depositado pelas *deu gonion* num cesto maior. Quando o processo de recolha está completo, os homens tomam o seu lugar. Para o efeito, cada um vai sentar-se em duas pequenas plataformas que são, no seu conjunto, metaforicamente, equiparadas

a uma casa. As plataformas têm a designação de *malas¹ bul² uen³ okul⁴ bul² uen³* – uma³ base² (da) escada¹ uma³ base² (do) ritual⁴. Na Figura 25 a *malas bul* corresponde ao terraço identificado com a letra B e a *okul bul* ao A. Outra alusão identifica a plataforma A como *deu mil* – dentro da casa; e a B como *lako*, a varanda.

Na primeira, sentam-se os *okul gomo dato hitu*, o *leno o ulag* e o *ligie o tabu* provenientes de Tapo, em conjunto com o *tol gomo* de Memo, os *hobil* e o *leno o ulag* de Pip Galag. No segundo, mais térreo, próximo da fogueira, instalam-se as restantes Casas de Tapo-Memo, conforme a Figura 25. A refeição é antecedida por uma oração. Cada homem benze-se e, conjuntamente, todos oram em voz baixa uma “Avé-Maria”. O *tol gomo* (1) e o *deu gonion* Agu (2) controlam a distribuição dos alimentos, efectuada pelas mulheres *deu gonion* (3) e (4). Estes, são servidos pelos representantes das Casas Gewen, na plataforma A, e Bosokolo, na B.

Figura 25 – Ai Hun, disposição dos participantes na refeição, 2004.



Caderno de Campo, 2004

- | | |
|----------------------------------|-------------------------|
| 1. Namau, Tol Gomo | 17. okul gomo Opa |
| 2. Agu, deu gonion | 18. okul gomo Agu Sul |
| 3. Gewen, deu gonion | 19. Namau Deu Gomo |
| 4. Agu, deu gonion | 20. Luhan Deu Gol |
| 5. okul gomo Dato Pou Tato Metan | 21. Batu Bun |
| 6. okul gomo Agu Deu Esen | 22. Opa |
| 7. tabu o ligie Gipe Au Koul | 23. Luhan Deu Bono |
| 8. leno o ulag Holoa (Tapo) | 24. Lokal Giral |
| 9. lelo o uag Holoa (Pip Galag) | 25. Dato Pou Tato Metan |
| 10. tol gomo, Mone Hitu | 26. Agu Sul |

- | | |
|--|---|
| 11. <i>tol gomo</i> , Namau | 27. Gipe Deu Gol (Zon Gibon <i>bali</i>) |
| 12. <i>hobil</i> , Mone Hitu | 28. Bosokolo |
| 13. <i>hobil</i> , Namau | 29. Dato Pou Tato Metan |
| 14. <i>okul gomo</i> Mone Hitu | |
| 15. <i>okul gomo</i> Namau (<i>Capitaun</i>) | A. Gewen, <i>deu Gonion</i> |
| 16. <i>okul gomo</i> Luhan Deu Bono | B. Bosokolo, <i>deu Gonion</i> |

Em 2006, com a participação do *bei Opa*, que faltou em 2004 por estar doente, foi efectuada por ele uma prece composta por três partes distintas e intercalada por uma oração católica. A oração, designada pelo termo Tétum *hamula'*, apresenta, na primeira parte, uma referência a uma entidade tutelar associada com a morte e com a guerra – Nai¹ Giral² Kere³ Nai¹ Gepal⁴ Uen⁵ – o senhor¹ com um³ olho² o senhor¹ com uma⁵ orelha⁴ ²⁴⁸. A segunda parte consiste numa *Avé-Maria* e por fim, uma recensão dos diversos responsáveis rituais.

Enquanto a refeição decorre, nenhum dos outros participantes em Ai Hun come do arroz que foi preparado, continuando a aguardar, e convivendo com a família. A refeição vai compreender a distribuição do vinho entre os comensais, seguida da distribuição dos cestos com arroz, pelas várias Casas presentes, de acordo com as suas funções.



Foto 120 – *An tia: pana deu bali* entregam arroz cozido às responsáveis *deu gonion*. 2004.



Foto 121 – *An tia*: refeição comum entre os *okul gomo tas* e *basu*. 2004.

Terminada a refeição, os *deu gonion* vão tomar posição junto da *malas bul hol bul* *Holoa geral* e dão a ordem de *taka gol dele man* – “trazer os pequenos cestos”. Em resposta, cada Casa, representada pela sua *pana deu bali*, vem até junto destes e

²⁴⁸ Friedberg (1978, 18) apresenta este antepassado como o primeiro filho do casal inicial Naqi Dagar Gomo Naqi Diol Gomo e Naqi Durul Isin Naqi Laken Isin.

entrega um pequeno cesto de arroz cozido, juntamente com um *belak* ou em alternativa uma moeda. O arroz cozido é colocado num saco e, por sua vez, o cesto entregue é repleto por arroz cozido preparado pelos *deu gonion*.

A ordem de entrega é análoga àquela que é usual quando se recolhem os *kukun* e na preparação da refeição dos *dato-dato loro-loro*. Quando todas as mulheres cederam estes dois elementos, o representante *Agu* dos *deu gonion* profere uma pequena prece, imperceptível, junto da plataforma *Holoa geral*, segurando na sua mão, as moedas e os *belak* entregues pelas mulheres. De seguida o arroz é devolvido às mulheres a quem, por ordem hierarquicamente estabelecida, são restituídos os pequenos cestos, onde entretanto, os *deu gonion* tinham acrescentado pequenos pedaços de carne.

No momento seguinte o silêncio é a nota dominante em todo o espaço. Dois elementos *deu gonion*, levando na mão os *kukun* e moedas entregues pelas mulheres, dirigem-se sozinhos, cobertos por um *tais* que lhes cobre a cabeça, para uma rocha, a jusante do *Ai Hun*, e oram sem que seja possível ouvir as palavras que proferem. Este rito denomina-se *keu¹ zul² gube³* – deter³ o pássaro² e a civeta³. Toda a assistência permanece sentada ou de cócoras; ninguém pode permanecer de pé. É uma condição essencial para que não sejam vistos, nem ouvidos, pelos animais. Quando regressam, os *kukun* e as moedas são devolvidos às mulheres que, uma vez mais, encetam o caminho para a plataforma *Holoa geral* pela ordem referida.



Foto 122 – *An tia*: entrega dos cestos de arroz em *Holoa geral*. 2004 (Foto de Augusto Barreto).



Foto 123 – *An tia*: *keu zul gube* em *Ai Hun*. 2004.

Depois de terminada esta sequência, o *leno ulag* da Casa Holoa de Tapo-Memo toma lugar no socalco, junto à *malas bul hol bul* da sua Casa (não o *geral*) e proclama a autorização para que todas as Casas procedam à abertura dos cestos, que serão enchidos com o arroz cozido, levando-se, assim, a *bai lika* a todas as Casas.

ò ratu itu loro itu
oto gonion deu gonion
teneno teneno tataeg tataeg
titia titia tutu ba tutu ba
lama rato ba sol dato ba
lake oa' apal oa'

ò sete senhores sete sois
 três fogos três casas
 um a um, de seguida
 frente a frente
 as esteiras senhoriais, os copos de coco
 abram já, exponham já

Nas várias *malas bul hol bul*, as mulheres apressam-se a dividir o arroz cozido pelos diversos cestos que representam as várias “famílias” que constituem as suas Casas. Durante este período de tempo, o bom ânimo dos presentes inunda o espaço e estabelecem-se conversas entre todos os participantes.



Foto 124 – *An tia: leno o ulag* proclama o início da *bai lika* em todas as Casas. 2004.



Foto 125 – *An tia: bai lika* na *malas bul lete' bul* das Casas Agu, Dato Pou e Lokal Giral. 2004.

Posteriormente, a carne que tinha vindo a ser esquartejada é dividida pelos representantes provenientes de Tapo e pelas Casas de Memo. Terminada a divisão, é feita uma nova oração *keu zul gube* pelos *deu gonin* dedicada, à Casa *Batu bun*. Ao contrário da anterior, esta realiza-se a montante do espaço de Ai Hun. Seguem-se, alguns momentos de descontração e convívio. Quando se considera que tudo está já dividido, o representante da Casa Holoa retoma, de novo, uma posição preeminente na sua plataforma e anuncia:

*ò dato itu loro itu
oto gonion deu gonion
teneno teneno tataeg tataeg
titia titia tutu ba tutu ba
lama rato ba sol dato ba
ta'a oa' pupug oa'
otel dasa oa'
dele sai oa' dele debel oa'*

ò sete senhores sete sóis
três fogos, três casas
um a um, de seguida
em fila, à frente
as esteiras senhoriais, os copos de coco
tapai tudo, cobri tudo
limpai a árvore
ide para cima, ide para baixo

Cada Casa arruma rapidamente os seus bens e os participantes iniciam o regresso às suas povoações. As Casas de Tapo-Memo deslocam-se para jusante, enquanto os que habitam em Pip Galag se dirigem para montante. O grupo de Tapo acompanha os participantes de Pip Galag, transportando o arroz e as cabeças dos porcos-selvagens. São já seis horas da tarde (em 2006 a saída efectuou-se de noite).



Foto 126 – *An tia*: Casa Batu Bun em Ai Hun. 2004.



Foto 127 – *An tia*: partida de Ai Hun, em primeiro plano o *tol gomo Namau*. 2004. Foto de Augusto Barreto.

Todo o resto do caminho será feito de noite, iluminado com a ajuda de lanternas. O percurso é o inverso ao caminho de descida. Apenas se efectua uma paragem em Pip Galag e outra em Bere Mau Bui Debel, no local onde se deixou as *katupa*; no topo da montanha, o grupo pára, posiciona-se de frente para a planície e entoa, com grande ênfase, o *loik o*.

A chegada a Tapo

À medida que se aproxima de Tapo, já em plena noite, o grupo intensifica o seu cântico. Para quem está em Zon Galag é o momento de preparar a recepção. Quem está em casa apressa-se a preparar café quente, que levará até lá. As fogueiras são

reavivadas (são quatro fogueiras, localizadas nos mesmos sítios onde serão colocadas, no dia seguinte, as esteiras, e cujo objectivo é somente aquecer, pois nenhuma delas vai ser usada para cozinhar durante a noite).

Ao chegar às imediações da povoação, o grupo dirige-se, em primeiro lugar, a Zon Gibon, onde estão os *zon*, capturados nas caçadas que decorreram nesses dias, na montanha. O grupo transporta estes animais, carregados com varas aos ombros entre dois homens (*leba*) e dirige-se para Zon Galag. Os homens param aqui, ficando ao fundo de uma passagem que antecede o promontório onde se localiza este espaço, e esperam, em silêncio. Na vertente oposta posiciona-se o *bei* Opa, que interpela o grupo²⁴⁹:

bei Opa

<i>ó nie kura laun</i>	ó meu cavalo veloz
<i>ó nie zap zelo</i>	ó meu cão brioso
<i>ó Dapil ba gene ba</i>	ó chegaste até Dapil
<i>ó Korluli gene ba</i>	ó chegaste até Korluli
<i>ó nege desul no dele e dele ni'</i>	ó trouxeste-me algo de lá ou não
<i>ó nege denu²⁵⁰ zal e zal ni '</i>	ó o que me trouxeste ou não

okul gomo Dato Pou Tato Metan

<i>ó nie kura laun</i>	ó meu cavalo veloz
<i>ó nie zap zelo e</i>	ó meu cão brioso
<i>ó Dapil ba one here ba</i>	ó cheguei até Dapil
<i>ó Oe' Loat hopi ba'a o</i>	ó cheguei até Oe'Loat
<i>ó orel Lika Koli bai na</i>	ó o macaco Lika Koli
<i>ó zon Asa Lema bai na</i>	ó o porco-selvagem Asa Lema
<i>ó go sei gin na</i>	ó o seu corpo recebi e agarrei
<i>ó gilok ata pepa' si</i>	ó e seu comedouro e a sua carne
<i>ó desul no dele o gin</i>	ó carreguei bem agarrado
<i>ó dene no zal gin</i>	ó trouxe bem agarrado

²⁴⁹ Esta recepção foi gravada, em 2004, com a ajuda de Augusto Barreto e Orlando Leite. A obrigação de responder à interpelação do *bei* Opa por parte do grupo é do *Capituan*. No entanto, em 2003 e 2004, ela foi feita em sua representação pelo *okul gomo* Dato Pou Tato Metan. Esta situação explica-se pelo facto de o jovem *capituan* ter assumido o cargo em 2003, após a morte do seu tio materno, pelo que ainda não as dominava por completo. Em 2005 esta função já terá sido desempenhada por ele, tal como em 2006.

²⁵⁰ O vocábulo *denu* foi-me explicado como significando um cesto. No entanto, no dicionário de Berthe (1965) ela é definida como “o povo submetido à corveia”, os “plebeus”. O facto em si não é contraditório, porque os caminhantes trazem, consigo, cestos repletos de arroz, mas também, cabeças de “porcos-selvagens”, que são pessoas-sementes.

bei Opa

ó nie kura laun
ó nie zap zelo
ó Dapil ba gene ba
ó Korluli bau saen gene ba
ó nege desul no dele o si
ó nege denu zal o si
ó de tou tou o si
ó dele el el o so
ó ake ra no tama oa'
ó lokal da no man si
ó bote golo gene bote oa'

ó meu cavalo veloz
ó meu cão brioso
ó foste até Dapil
ó foste até Korluli
ó trouxeste algo de lá
ó o que trouxeste
ó trouxeste algo
ó agarraste ago
ó caminha por esta entrada
ó entra por esta porta
ó ali está o local de pôr, o local de
colocar

Ooui, ooui, ooui (todos os membros do grupo)

O grupo entra na área de Zon Galag com as cabeças provenientes de Ai Hun e os porcos-selvagens caçados em Tapo e dirige-se para uma esteira feita de ramos de árvores para depositar os animais. Cada elemento do grupo procura, então, as suas fogueiras e os seus familiares. É distribuído café pelos presentes e o grupo conversa e aquece-se, ao lume. Posteriormente, o arroz transportado é dado às mulheres, que o levam para casa. Entretanto, começa a ser preparada pelo *leno ulag* da Casa Holoa, a *magap* – uma tocha feita de troncos de bambu. Cerca da meia-noite, os *deu gonion* dirigem-se para o *mot*, iluminados pelo *magap* e pelas lanternas, atravessando o *tas*, deserto.



Foto 128 – *An tia*: chegada do grupo a Tapo. 2002.



Foto 129 – *An tia*: disposição dos porcos-selvagens em Zon Galag, após a chegada, 2002.

No *mot*, o *leno ulag* dirige-se para a sua posição, junto ao *lero*. Aí reaviva o *magap*, que chega a tocar as folhas da árvore sobranceira, sem a queimar. Preparado o *magap* o *leno ulag* profere a convocação²⁵¹:

<i>ò rato itu loro itu</i>	ó sete senhores sete sois
<i>oto gonion deu gonion</i>	três fogos três casas
<i>teneno teneno tataeg tataeg</i>	um a um, de seguida
<i>títia títia tutuba tutuba</i>	em fila, à frente
<i>i die saran ata sai oa' i die mot rebel oa' si</i>	subam ao vosso <i>saran</i> desçam ao vosso
	<i>mot</i>
<i>saran ta bete' no mot ta no bolu</i>	o <i>saran</i> está plano o <i>mot</i> está redondo
<i>losu oa' basal oa'</i>	venham já reúnam já

Passados poucos minutos, as mulheres *deu gonion* chegam e, pela mesma ordem em que surgiram no primeiro dia, cada uma das Casas, representada pela sua *okul pana* ou *piral debel*, ou representante designada para substituir uma mulher ausente, vem até junto da plataforma, no sopé do *opi op*, para proceder à junção do arroz. A ordem e o procedimento são exactamente iguais ao *piral debel* efectuado no primeiro dia, a única diferença é que esta decorre de noite, sob a luz do *tocha* e, de algumas lanternas.

Depois de terminada a cerimónia, forma-se uma coluna com o *leno ulag* e o *magap* à frente, que lidera o regresso a Zon Galag. Aqui, tem início a preparação do arroz que será cozido de madrugada, usando-se, para o efeito, a água da fonte Sabulaka que fica a jusante daquele lugar. A maioria dos elementos do grupo que se deslocou a Memo já se encontra nas suas casas e poucos permanecem ali durante a noite, à excepção dos membros *okul gomo*, *deu gonion*, *tabu o ligie* e *leno o ulag*. No entanto, caso se verifique algum assunto premente para resolver durante a noite, é feita uma reunião, em que o *capitaun* e os *okul gomo* ocupam um lugar central, para definir a multa – *tues* – a aplicar²⁵².

A nossa chegada a Tapo, no ano de 2004, não foi pacífica. Ao aproximarmo-nos da aldeia deparámos com som de música e rapidamente nos apercebemos de que ali havia um baile. Os *okul gomo* ficaram enfurecidos, uns mais do que outros, e afirmaram que teria de haver multas para os prevaricadores. O grupo continuou a

²⁵¹ É usado o apelo registado em 2003. Não assisti a esta fase em, 2002; a versão de 2004 é mais curta, sendo omissos os versos 5 e 6.

²⁵² Processo que presenciei em 2002 e 2006.

descida e, só quando já se encontrava dentro da povoação e os seus cânticos se tornaram perceptíveis, a música do baile cessou. As fogueiras estavam praticamente apagadas e era evidente que estavam ali poucas pessoas. Após a recepção oficial do bei Opa à entrada do Zon Galag, alguns *okul gomo*, indignados, vociferaram contra os ausentes, e indagaram o que se estava a passar. O facto de a “dança” ter sido autorizada pelos *matas* não os acalmou. Aos poucos, foram chegando mulheres e homens, que reavivaram as fogueiras e distribuíram café quente. Nessa noite, o *piral debel* demorou mais do que o habitual, pois algumas das mulheres responsáveis por trazerem o arroz ao *mot* estavam na *dansa*.



Foto 130 – An tia: Sr. Zeferino, o *leno* o *ulag*, *Holoa*, com o *magap* no *mot*. 2004.



Foto 131 – An tia: Sra. Luísa, *pana deu bali* Mone Hitu Deu Dato, a primeira a entrar. 2004.



Foto 132 – An tia: *Piral debel* com todas as Casas presentes. 2003.



Foto 133 – An tia: Sra. Delfina, *pana deu bali* Luhan Deu Bono, responsável pelo *piral debel*. 2002.

O resultado deste incidente foi o pagamento de uma multa gravosa aos responsáveis pela organização do bailarico, entre os quais se encontrava o chefe da povoação²⁵³. A multa consistiu num porco adulto, de grande porte, arroz e vinho. O baile foi organizado com o apoio da empresa que estava a montar a antena de telecomunicações no topo da montanha de Belgu e que pagou a deslocação dos músicos à povoação. Mas as circunstâncias em que ocorreu esta festa, as suas motivações e as suas consequências, só vieram reforçar a unidade local. Os músicos que tinham tocado no baile saíram no dia seguinte, de madrugada, mas tiveram um acidente de carro na zona de Balibó, tendo alguns deles ficado feridos gravemente. A notícia, que chegou nessa manhã, foi interpretada, localmente, como um castigo e um aviso.

Sexto dia (Zon Galag)

O sexto dia da cerimónia inicia-se pela manhã, muito cedo, com a preparação da carne, que fica ao encargo do *matas* Zacarias, da Casa Agu Deu Esen dos *deu gonion*. A carne é cortada e as vísceras são cozidas por homens. Este processo leva algum tempo, dependendo do número de animais a esquartejar. Entretanto, caso tenha havido lugar ao pagamento de multas, estas são trazidas para o local. O vinho (por norma de palma, ou de origem indonésia) é imediatamente bebido ou então é deixado para a refeição comum, que se realiza no final. A recepção das multas é feita pelo *matas* Agu dos *deu gonion*, que as apresenta ao responsável *leno o hulag* da Casa *Holoa*, que formalmente as autoriza a entrar no promontório.



Foto 134 – *An tia*: Cozinhar o arroz, Foto 135 – *An tia*: preparação da carne,

²⁵³ Na verdade, o que eles pagaram de multa tinha já sido estipulado pelos *matas* e, exigido aos responsáveis da empresa como pagamento obrigatório para a realização do baile.

mulheres *deu gonion*. 2002.



Foto 136 – *An tia*: reunião para aplicação de multa. 2004 .

homens *deu gonion*. 2002



Foto 137 – *An tia*: entrada de multa no Zon Galag, apresentada pelo *deu gonion* Agu ao *leno o ulag*. 2004.

Quando a carne está praticamente cozinhada, prepara-se o local de distribuição e são chamadas as Casas. Pouco a pouco, grupos de mulheres, transportando esteiras e cestos, vêm para o Zon Galag, onde se agrupam em áreas bem determinadas, desenrolam uma esteira e dispõem os pequenos cestos que transportaram. Estas áreas são designadas pelo substantivo Bunak *lama*, ou *lamak*. Segundo Berthe (1965), o termo *lamak* designa “plano”, “prato” ou um “território”. O acto de juntar folhas num monte é denominado da mesma forma.

A tradução local enfatiza a correspondência com o termo Tétum *biti* – “esteira”. As esteiras são, usando o interessante conceito de Friedberg (1980) um importante “elemento material das relações” sociais. Nesta acepção, as esteiras, em presença, são espaços planos, onde se dispõem cestos, que são pratos, e onde se reúnem Casas que partilham em comum as sementes provenientes dos porcos-selvagens. As várias *lama* em presença estão patentes na Figura 26 e nas Fotos 139-143.

As diferentes *lama* incluem aquela em que está a carne, feita de ramos de arbustos apanhados localmente, controlada pelo *matas* Zacarias, ajudado pelo *deu gonion* Gewen, que supervisionam a sua distribuição. As mulheres *deu gonion* (Agu Deu Esen, Gewen e Bosokolo) ocupam uma esteira contígua ao local onde se corta a carne e se procede à sua divisão. Ali colocam os seus cestos, enquanto representantes de Casas e têm, ao lado, dois grandes cestos para a distribuição do arroz, sendo um deles pertença da Casa Holoa, trata-se do – *tuban lura* – a quem será devolvido repleto com o arroz remanescente da divisão.



Foto 138 – *An tia*: repartição da carne pelo *deu gonion* Agu, sob o olhar atento dos Bei Namau e Opa. 2002.



Foto 139 – *An tia*: lama *deu gonion*, a esteira dos *deu gonion*. 2004

As restantes quatro *lama* localizam-se em redor do espaço, sendo compostas pela *lama* das Casas Namau e Luhan; Dato Pou e Agu Deu Sul; Mone Hitu, Opa e Lokal Giral e, finalmente, a das Casas Holoa (os senhores das sementes) e Gipe que ficam no topo mais elevado do Zon Galag.

Se as *lama* se posicionam como elementos fixos, a distribuição e ligação é assegurada pelos *lama net gomo* – “os senhores levantados da esteira”, elementos mais jovens dos *deu gonion* das Casas Bosokolo e Gewen²⁵⁴. São eles quem recebe a comida e a reparte pelas diversas Casas, competindo a um levar o arroz e ao outro a carne.



Foto 140 – *An tia*: lama das Casas Holoa e Gipe. 2004.



Foto 141 – *An tia*: lama das Casas Namau e Luhan. 2004.

²⁵⁴ No entanto, no ano 2002, um dos *lama net gomo* era o *matas* da Casa Luhan Deu Bono (visível na foto a receber os pedaços de carne do *deu gonion* Agu).



Foto 142 – *An tia: lama* das Casas Dato Pou e Agu Deu Esen. 2004.

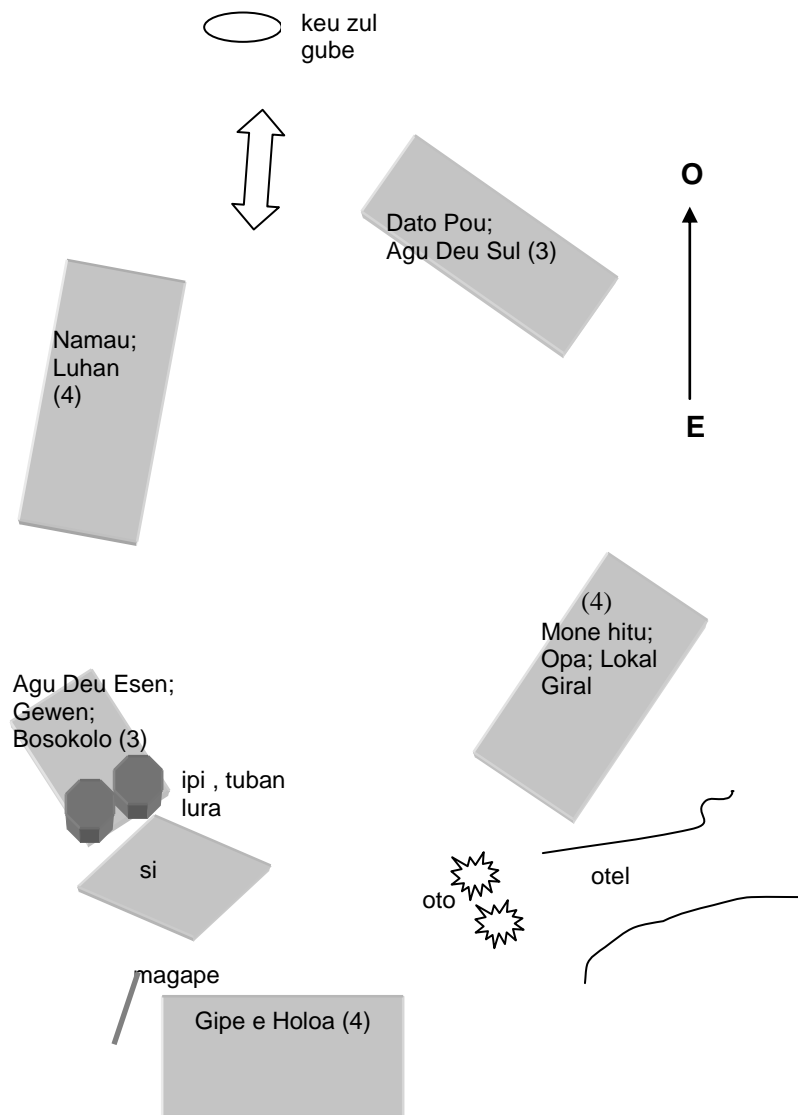


Foto 143 – *An tia: lama* das Casas Mone Hitu, Opa e Lokal Giral, 2004.

O processo de distribuição da carne inicia-se e pode demorar mais de duas horas (e é muito mais complexo do o realizado em Ai Hun), dando lugar a discussões sobre a ordem dos destinatários da divisão e as respectivas quantidades. A distribuição é feita de acordo com a ordem de precedência e hierarquia das Casas, cargos e pessoas, pelo que a mesma Casa pode receber mais do que uma porção de arroz e de carne. As grandes porções, distribuídas entre os *liurai hitu* – sete senhores (*okul gomo*) foram, em 2003:

- Mone Hitu: gulo' – cauda
- Namau: gon + kele – braço e omoplata
- Luhan: gon + kekun – braço e nuca
- Opa: kekun + kele – nuca e omoplata
- Agu; giri + guni – perna e costelas
- Dato Pou: giri + kele – perna e coxa
- Holoa: gubul + guni – cabeça e nuca

Figura 26: Disposição das *lama* em Zon Galag.



Apresenta-se de seguida as principais linhas da divisão da *bai lika* em Zon Galag em 2004, indicando o termo Bunak pela qual foram referenciadas, a sua tradução e as Casas respectivas. As linhas não numeradas reportam-se a adições posteriores, resultantes da revisão efectuada no próprio ano da lista (processo pouco pacífico pois o próprio responsável pela divisão, o *matas Zacarias*, dos *deu gonion*, não concordada

com o registo²⁵⁵). O registo da *bai lika* efectuada em 2006 apresenta, igualmente, discrepâncias relativamente a esta, quer na ordem de distribuição, quer nos cargos mencionados (o que é comum com outros registos efectuados).

Tabela 16 – *Bai lika* efectuada na *an tia* em 2004

1.	<i>taka gonion bai lika tut</i>	os três primeiros cestos	Para os antepassados, recebidos pelas três Casas Deu Gonion.
	<i>keu zul</i>	o pássaro e a civeta	Para ser levado no cesto aquando do <i>keu zul gube</i> .
2.	<i>iel gie ho'on</i>	fazer crescer	<i>dato hitu, deu gonion itu mil hun</i> (as 18 Casas).
3.	<i>deu gonion</i>	as três Casas (♂)	Agu Deu Esen, Gewen e Bosokolo.
4.	<i>hima gonion</i>	as três esteios	Mone Hitu Deu Dato, Namau Deu Atag e Opa.
5.	<i>okul gomo hitu</i>	os sete senhores do okul	Mone Hitu Deu Dato, Namau Deu Atag, Luahn Deu Bono, Opa, Agu Deu Sul, Dato Pou tato Metan, Loka Giral.
6.	<i>deu gonion</i>	as três Casas (♀)	Agu Deu Esen, Gewen e Bosokolo.
7.	<i>dato en goni'il</i>	os quatro nobres	Mone Hitu Deu Dato, Namau Deu Atag, Opa, Dato Pou Tato Metan.
8.	<i>besi gomo gonion</i>	os três senhores do ferro	Namau Deu Gol, Holoa Deu Legul e Lokal Giral.
9.	<i>pana il po' ho gie</i>	as mulheres que vão buscar a água sagrada	Mone Hitu Deu Dato, Namau Deu Atag, Luhan Deu Gol, Opa, Dato Pou Tato Metan.
10.	<i>pana hitu il lai</i>	as sete mulheres que retiram a água.	Mone Hitu Deu Dato, Namau Deu Atag, Luhan Deu Gol, Opa, Dato Pou Tato Metan.
11.	<i>gigilai git gie</i>	os que vão buscar o a erva <i>gigilai</i>	Namau Deu Gol, Holoa Bosok Bul, Opa, Luhan Deu Gol e Dato Pou Deu Hilin.
12.	<i>bin ga'a</i>	abrir as sementes (♀)	Agu Deu Esen, Gewen, Gipe Au`Koul, Luhan Deu Bono e Dato Pou Deu Hilin.
13.	<i>bin gube</i>	fechar as sementes (♂)	Namau Deu Gol, Dato Pou Deu Hilin.
14.	<i>mone il ho gie</i>	os homens que vão buscar a água	18 Casas.
15.	<i>okul gomo gonion</i>	os três senhores do okul	Agu Deu Esen, Gewen e Bosokolo.
16.	<i>titil pele gie</i>	aspergir o tambor	Holoa, Agu e Gewen.
17.	<i>pu' wit gie</i>	buscar a lenha	Bosokolo, Holoa Bosok Bul e Gipe Deu Gol.
18.	<i>ha'ok gie</i>	do comedouro	18 Casas.
19.	<i>piral mit gie</i>	os que se sentam no piral	Luhan Deu Bono.
20.	<i>ha'ok gie</i>	do comedouro	18 Casas.
21.	<i>titil gie</i>	As casas que tocam no tambor	Gipe e Holoa

²⁵⁵ Este facto não será alheio à discussão que envolve a distribuição do arroz cozido e dos pedaços de carne, com alguns dos intervenientes a reclamar perante a divisão efectuada e a lembrar funções em falta.

22.	<i>mazo ma'</i>	do <i>mazo ma'</i>	Agu Deu Sul.
23.	<i>ti' tinig</i>	cozer o feijão aquando da il po' ho	<i>okul gomo e deu gonion</i>
24.	<i>gamal gonion</i>	os três machos	Agu deu Esen, Gipe Deu Gol e Holoa Bosok Bul.
25.	<i>ha'ok gie</i>	do comedouro	18 Casas.
26.	<i>golo pata leel gie</i>	local para depor os restos	Namau Deu Gol.
27.	<i>piral debel gie</i>	as que trazem o arroz	18 Casas.
28.	<i>deu gonion</i>	as três Casas	Agu Deu Esen, Gewen e Bosokolo.
29.	<i>mone deu gonion gie</i>	os homens das três Casas	Agu Deu Esen, Gewen e Bosokolo.
30.	<i>dato ebi gie</i>	o nobre estrangeiro	O chefe de <i>suco</i> e os chefes de povoação (Tapo e Wepo).
31.	<i>piral debel gie</i>	as que trazem o arroz	18 Casas.
32.	<i>gimil kes tas gie</i>	os que avaliam no <i>tas</i>	Mone Hitu
33.	<i>gimil kes iti gie</i>	os que avaliam fora	Só nomear (o cargo, electivo, estava sem pessoa).
34.	<i>zap gie</i>	do cão	Mone Hitu Deu Dato, Namau Deu Masak, Luhan Deu Masak, Opa, Gewen e Gipe Deu Gol (<i>zap matas</i>).
35.	<i>kesi tama gie</i>	os que entram na floresta	Mone Hitu Deu Dato, Namau Deu Dato, Opa e Holoa.
36.	<i>titil lai gie</i>	os que guardam o tambor	Dato Pou Deu Hilin.
37.	<i>sr. Lúcio</i>	Sr. Lúcio	o antropólogo, o amigo do antropólogo que tomou apontamentos (Namau Deu Masak) e o amigo do antropólogo que fotografou (Namau Deu Gol)
38.	<i>sr. Orlando</i>	Sr. Orlando	
39.	<i>sr. Augusto</i>	Sr. Augusto	
40.	<i>natal gonion selek giral gonion</i>	os três campos e as três fontes (<i>doen</i>)	Ibil, Selegen Il Sai; Gomo i lep kex, Zoi, Peri Giri Lua Tinig.
41.	<i>si gia gita dige gie</i>	os que ensinam a cortar a carne	Agu Deu Esen
42.	<i>deu hitu sogo uen gal alu</i>	as dezoito casas	18 Casas (Mone Hitu Deu Dato = 9 pedaços de carne; Holoa Deu Legul = 10 pedaços; Holoa Bosok Bul = 10 pedaços e Lokal Giral 9 pedaços).
43.	<i>si gulo</i>	a cauda	Mone Hitu Deu Dato, Namau Deu Masak.
44.	<i>lama net gomo</i>	os senhores das esteiras (os que distribuíram)	Bosokolo, Gewen

Como se pode observar, na *bai lika* são mencionados todos os cargos político-rituais existentes na comunidade, e não só os que executam a *an tia*.

Terminada a *bai lika*, é realizada uma refeição, entre os *okul gomo* e os *hima gonion* e *bei goni'il* presentes²⁵⁶. Ao contrário de Ai Hun não há uma “reza” comum, embora alguns dos participantes se benzam antes de começar a comer. No ano de 2004, e, em particular, no ano de 2006, a refeição foi precedida de um complexo processo divinatório feito com o vinho (neste último ano debateu-se, intensamente, a problemática das razões do mau ano agrícola, tendo sido invocada a possibilidade de terem sido cometidos erros no ritual *il po' ho* que teve lugar em Setembro de 2005).

Depois de concluída a refeição, realiza-se o *keu zul gube* (Fotos 144 e 145). À semelhança do que acontece em Ai Hun, três homens *deu gonion*²⁵⁷, deslocam-se até à entrada do Zon Galag, sensivelmente voltada Oeste. Para o efeito, procede-se à recolha dos *kukun* dos *okul gomo*. Tal como em Ai Hun, também os oficiantes se cobrem (embora em Tapo sejam usadas, sobretudo, mantas e lipas). Durante o rito, a audiência permanece em silêncio, sentada ou de cócoras. Para além dos *kukun*, um dos elementos leva arroz cozido e, o outro, o coto remanescente da tocha usada na noite anterior. As palavras proferidas no *keu zul gube* são²⁵⁸:

<i>ba'ari nie goni'il gontiet (tata goni'il bei gontiet)</i>	nossos quatro e cinco (os quatro bisavós os quatro avós)
<i>ege hasai hatama</i>	que subiram e entraram
<i>keu gube gie o</i>	fechar o caminho do pássaro
<i>zul gupul gie o</i>	barrar o caminho da civeta
<i>hele tula na ba'are</i>	a barreira está montada aqui
<i>hele lai na ba'are</i>	a paliçada está colocada aqui
<i>kukun no loman hele tula na ba'are o</i>	os <i>kukun</i> e os <i>loman</i> estão sobre a
<i>hele lai na ba'are</i>	barreira
<i>hani gini dupun sie</i>	a paliçada está montada aqui
<i>hani gini kala ul</i>	que o seu peito não se eleve
<i>dupun sie musu</i>	que o seu pescoço não se levante
<i>kala ul musu</i>	que o seu peito pare
<i>gubul ni det tal</i>	que o seu pescoço pare
<i>bel ni boto'</i>	a cabeça se parta
	o vento leva o fumo

²⁵⁶ Em 2003 esta refeição não teve lugar, tendo-se invocado que a carne era pouca.

²⁵⁷ Em 2004 foram os quatro os homens que se deslocaram até ali, um por cada Casa *deu gonion*, acompanhados pelo *matas* Zacarias. Este facto permitiu a alguns deles aprenderem as palavras e os actos que se proferem nesta circunstância.

²⁵⁸ A prece foi obtida junto do mais novos *deu gonion*. Um informante, que já fez a escolaridade no tempo indonésio, e que regista em cadernos, os eventos rituais e as palavras em que participa.

Quando o trio regressa ao centro do Zon Galag são devolvidos os *kukun* aos seus portadores.



Foto 144 – *An tia: keu zul gube*, saída dos *deu gonion*. 2004.



Foto 145 – *An tia: keu zul gube, deu gonion* junto à porta do Zon Galag. 2006.

Terminado este rito, e devolvidos os *kukun*, é dada indicação (pelo *matas Agu deu gonion* e pelo *girigon Gipe*) para que todos se organizem, tendo início a saída do Zon Galag. Os homens levam os grandes pedaços de carne e as mulheres os cestos com arroz; em fila, todos se dirigem para o *tas mil*, para as casas sagradas. Aqui, os homens que transportam a carne e as mulheres com o arroz vão fazer o percurso do *mot*, passando por detrás dele e junto ao local das antigas Casas sagradas, antes de entrarem nas suas.

Cada Casa vai, então preparar, a sua carne, cozinhando-a melhor. Na Casa Holoa Deu Legul vai ficar o *tuban lura*, de onde não só os membros da Casa, como os visitantes, podem retirar pedaços de carne e punhados de arroz. O convívio, eminentemente familiar, acaba por caracterizar esta fase, em que os membros das casas se visitam mutuamente.

Contudo, a divisão da carne e do arroz no interior da Casa é, igualmente, um tempo de bênção das relações interpessoais, com os mais velhos a procederem à bênção *hu'* – “soprar” (nas mãos e testa, acompanhando a dádiva de um punhado de arroz cozido), rito que ocorre em, particular, entre mais velhos e mais novos.



Foto 146 – *An tia*: saída de Zon Galag. 2004.



Foto 147 – *An tia*: Casa Holoa Deu Legul, o *tuban lura* encontra-se ao fundo, à direita, 2004.

No entanto, na Casa Holoa Bosok Bul vai ter lugar um rito particular, que envolve esta Casa e a Casa Gipe²⁵⁹. As cabeças dos porcos-selvagens capturadas vão ser cozidas e a sua carne será retirada. São, depois, atadas com uma fita vermelha e levadas até à antiga Casa Holoa Bosok Bul, por detrás do *opi op*, onde são depositadas.



Foto 148 – *An tia*: bênção *hu'*, Casa Luhan Deu Bono. 2006.



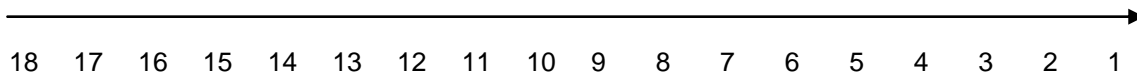
Foto 149 – *An tia*: deposição das cabeças de porco na Casa Holoa Bosok Bul, 2006.

A meio da tarde procede-se ao último rito público da *an tia*, o *a tug* – “apresentar o alimento”. Este acto é realizado pelas mulheres, uma por cada Casa, que transportam ao colo, dentro de um *tais* ou de uma lipa enrolada, um pequeno cesto contendo arroz. Em primeiro lugar, vão sozinhas ou em grupo fazer um percurso que passa pelas

²⁵⁹ Só em 2006 me foi indicado este rito. A sua execução, bem com a *bai lika* que tem lugar ao anoitecer na Casa Holoa Deu Legul, são actos aparentemente privados, decorrentes do estatuto e relação particular destas duas Casas, uma *Senhor das Sementes*, a outra, Gipe, o seu “cão” – o *tabu o ligi e*. Assinale-se que é o único que possui uma proibição de tipo totémico, não podendo comer carne de cão, por ser este o seu antepassado.

antigas Casas Sagradas e vários espaços do *tas* considerados sagrados, nomeadamente o *mot*, o *opi op* e o *mazo ma'*, apresentando os seus cestos.

De seguida, todas se reúnem na actual praça central do *tas* e formam uma fila:



- | | |
|-----------------------|-------------------------|
| 1. Mone Hitu Deu Dato | 10. Bosokolo |
| 2. Namau Deu Atag | 11. Mone Hitu Besi Gie |
| 3. Luhan Deu Bono | 12. Gipe Au' Koul |
| 4. Opa | 13. Holoa Deu Legul |
| 5. Agu Sul | 14. Dato Pou Tato Metan |
| 6. Dato Pou Deu Ilin | 15. Gipe Deu Gol |
| 7. Lokal Giral | 16. Namau Deu Gol |
| 8. Agu Deu Esen | 17. Luhan Deu Gol |
| 9. Gewen | 18. Holoa Bosok Bul |

Dá-se, então, início a um percurso especial: saem do *tas*, viram à sua esquerda e caminham ao longo da vedação, subindo por *mot Mali Asa* (oculto nesta altura) e encaminhando-se para *erapil*, de onde retornam, dirigindo-se a Zon Gibon. De regresso ao *tas* passam, novamente, pelas antigas Casas sagradas, após o que regressam cada uma à sua Casa sagrada. Ao longo do percurso vão realizando oblações em diversos momentos, frente a locais específicos, como é o caso de Zon Gibon. A assistência tem de permanecer quieta, não podendo cruzar o caminho que elas fazem (excepção feita aos animais que deambulam pelo *tas*: cães, porcos e galinhas). Finda esta cerimónia, a *an tia* é considerada concluída. Já é permitido sair do *tas* à vontade, e retomar o trabalho.



Foto 150 – *An tia*: a *tug*: passagem com os cestos pelas Casas antigas. 2004. (Foto de Augusto Barreto).



Foto 151 – *An tia*: a *tug*: formação da fila de mulheres. 2003.

Contudo, nessa mesma noite, há ainda lugar à realização de uma *bai lika* na Casa Holoa Deu Legul, e na qual participam o *matas* desta Casa e o *matas* Agu dos *deu gonion*. Esta *bai lika* envolve a divisão da carne pelas estruturas da Casa de forma a aliviar o peso resultante de qualquer erro que tenha ocorrido, no decurso do ritual. O papel e estatuto da Casa Holoa é, assim, simultaneamente, salvaguardado e reconhecido.

O dia seguinte: *gun man*

No dia seguinte, a actividade retoma o seu curso normal. Contudo, verifica-se uma sequência ainda directamente ligada com a *an tia* e a fertilidade que se procura com este ritual. Realiza-se o *gun man*, que literalmente significa “sair para as costas”, sair para fora, para montanha. Cada família que tem gado a pastorear na montanha, dirige-se, nesse mesmo dia, à sua *tala* da Casa da mulher. A deslocação é, por norma, feita pela mulher que na Casa em questão possui uma função na *an tia*. A saída faz-se pela manhã cedo, tratando-se de uma caminhada que é feita com a família restrita (marido e filhos).

A família dirige-se, inicialmente, à *tala* onde são depositadas bétel, areca e pedaços de arroz cozido, na base e no topo do *malas bul lete' bul*. A seguir, a família inicia a caminhada para o topo da montanha, na zona envolvente a Belgu ou nas imediações das montanhas que ladeiam Wepo ou, ainda, na antiga localidade de Tas Golo', numa zona designada *nola'*, onde pastoreia muito gado. O facto de os animais apascentarem em conjunto com o de outros proprietários torna difícil a sua identificação e localização. Por isso, ao detectar, ao longe, as marcas dos animais, a mulher aproxima-se deles o mais perto possível, lançando-lhes grãos de arroz, mesmo incorrendo no risco de não serem aqueles os seus animais.

Finalmente, inicia-se a descida, que é aproveitada para apanhar lenha e, se for necessário, *ortelão* – “hortelã”, que é usada como vegetal para acompanhar pratos de arroz ou de milho.



Foto 152 – *An tia: gun man, tala* Bosokolo. 2004.



Foto 153 – *An tia: gun man, topo de Belgu,* 2004.

Os dias seguintes de *porat* – “estio”

A par da *gun man*, assim que a *an tia* se dá por terminada, há toda uma azáfama para retomar o trabalho pendente. A (re)construção de casas tradicionais constitui a principal actividade que envolve toda a comunidade, ao longo do mês de Agosto. Com as obrigações decorrentes dos laços familiares, pouco tempo resta para a realização dos trabalhos agrícolas. Porém, com o término deste trabalho, recomeça a preparação dos campos para o novo ano agrícola, e espera-se, atentamente, pela manifestação das primeiras chuvas.

6.3 *Bai lika bai luma*: metáforas de unidade, idioma de partilha e hierarquia

No subcapítulo pretende-se analisar a forma como a organização social da comunidade se configura na prática ritual, procurando averiguar o papel que está consagrado a cada Casa sagrada mas, igualmente, as diferentes percepções que cada uma delas tem sobre o seu desempenho. Será tido em conta, muito em particular, a forma como subjaz à representação social uma ideologia comunitária que reivindica uma identidade e uma unidade comuns, que garante a integridade territorial, o que já foi referido por Friedberg (1989, 558) mas que também preserva uma

hierarquia entre as suas Casas e respectivos cargos, salvaguardado, assim, a integridade política existente, apesar das contestações manifestadas.

Considerando a multivocalidade em presença e a sobreposição de múltiplas dimensões simbólicas, será dada especial atenção à *bai lika*, a partilha ritual da carne e do arroz cozinhado, efectuada no contexto dos rituais comunitários e, particularmente, na *an tia*.

Função sócio-ritual do ritual *na tia*

Os rituais analisados demonstram o esforço que fazem os membros da comunidade em estudo para controlarem ritualmente o fluxo da força de vida que trespassa, axiologicamente, as Casas em presença, constituindo-as em comunidade, e relacionando-a com o exterior, aspecto que foi mencionado por Friedberg (1989, 560). A noção de integridade territorial empregue, por esta autora, na obra acima indicada, deve ser retomada numa acepção não só territorial mas, igualmente social. O conceito de “unidade”, utilizado por muito dos participantes, funda a ideologia local, sendo usado de forma recorrente para explicar a possibilidade, e consequência, do acto ritual no plano comunitário.

Tal como referido por Molnar (2000), relativamente à ligação das Casas entre os Hoga Sara, a solidariedade entre as Casas, os *doen* e a entidade representada pela ideia de “*i opi op mil* – “nós, os que estamos no interior desta montanha” é uma condição do acto ritual, que se expressa pela presença e participação no mesmo.

No entanto, a presença e a participação não são sentidas da mesma forma por todos os envolvidos. Os níveis de envolvimento, crença e compreensão dos actos executados variam de actor para actor. Todavia, os rituais possuem, para a maioria dos participantes, um significado essencial, como alude Molnar (2000, 230), “(...) a definite performative significance for the Hoga Sara. For most people, importance is placed on the actual ‘doing` of the ritual and doing it properly.”

Contudo, esta mesma dimensão performativa do ritual é plena de metáforas sociais. Tal como as narrativas são discursos de poder, envolvendo saber e oratória, estatutos

atribuídos e estatutos adquiridos, os actos rituais são palcos de contendas e de tensões entre princípios de precedência, supostamente alinhados pela ascendência de certas Casas, detentoras da autoridade *til* – interior, e *nola'* – exterior, e aquelas que são consideradas as depositárias da autoridade em contexto ritual.

Esta dissociação entre a representação projectada e a prática concreta permite averiguar a forma como os princípios de precedência e a hierarquia estabelecida podem ser objecto de contestação, no decorrer da execução do ritual, revelando não só tensões interpessoais mas, igualmente, um princípio que parece ser inerente à organização social em estudo: a precedência é relativa. Se este aspecto revela princípios estruturais, passíveis de uma análise funcionalista da acção, ela é também passível de uma abordagem focada no agente, no indivíduo concreto, cujo estatuto pode ser definido pela sua integração numa determinada Casa, mas cuja acção se norteia pelas competências que obteve, impõe e lhe são reconhecidas.

A *an tia* articula, na sua execução ritual, um espaço e um tempo que lhe são próprios. Considerada como um ritual anterior aos *daul*, a *an tia* reporta-se, miticamente, a um período em que os animais ainda falavam e interagiam com as pessoas. Os animais em causa são os cães e os cavalos, interpelados, como vimos, pelos intervenientes. Os cães são considerados *liurai* – “superiores”, durante os dias em que decorre o ritual, não podendo ser sujeitos a qualquer tipo de violência.

Como foi referido, a *an tia*, enquanto ritual, traduz em vários níveis o sistema simbólico Bunak e as suas oposições complementares: a oposição entre feminino – masculino, e as suas correspondentes: imobilidade – mobilidade; interior – exterior, frio – quente, fecundidade – esterilidade (Friedberg, 1977, 38). Um esforço ritual que visa “(...) assure la continuité du vivant sous ses diverses formes, impliquant l'idée qu'il existe une unité de ce vivant au niveau de ses composantes.” (Friedberg, 1997,15).

Num primeiro plano de abordagem, a oposição feminino – masculino, pode ser observada nos papéis sociais de ambos os géneros: as mulheres permanecem em casa, no *tas*, no interior (cuidando da casa e dos animais domesticados, entre os quais os porcos), enquanto que os homens, categorizados como “cavalos” e “cães” se deslocam para o exterior, para o mato, para apanhar os porcos-selvagens, seres que,

no dia-a-dia, podem destruir as suas culturas mas que, no ritual, são a transmutação das mulheres porcos-selvagens em sementes.

Quadro de referência cosmológica

Entre os Bunak de Lamaknen, estudados por Friedberg (1980) a caça ritual ocorre no período que antecede as sementeiras. Os porcos-selvagens são caçados, reencenando a perseguição aos Melus, os antepassados mais primevos que deambulam, agora, nas florestas. Estes animais são considerados detentores da força vital que há que reconquistar, a fim de preparar as próximas colheitas.

Em Tapo não foi possível obter nenhuma alusão a estes Melus como estando envolvidos no processo ritual. No entanto, a menção dos *keu zul gube*, o pássaro e a civeta (considerados anteriores aos próprios porcos-selvagens) pode ser interpretada como uma alusão a estas entidades que persistem (foi mencionado o facto de estes animais possuírem um *mot*, algures, na vertente Oeste do Lakus).

Como se justifica então, no plano cosmológico, a prática da *an tia*? Como foi analisado, as descrições dos seus participantes são díspares, e este facto talvez revele a multiplicidade de interpretações de que o ritual é objecto.

É, agora, altura de retomar a explicação dada pelo *matas* Paulo Mota, em entrevista concedida a 2 de Setembro de 2004. Nela, o *matas* procurou facultar-me uma visão sucinta da origem dos antepassados. No final, anuindo, relativamente a uma questão sobre a *an tia* declarou:

- | | |
|--|---|
| 1. <i>an tia rau ba'are goet...</i> | 1. a <i>an tia</i> é assim... |
| 2. <i>ete ... zon gol lika o luma ba'are o en bais o</i> | 2. antes... o porco-selvagem <i>lika</i> e <i>luma</i> eram pessoas |
| 3. <i>amo na mete zap o en...orel o en, likirau mos sei ema...</i> | 3. antes o cão era pessoa... o macaco era pessoa, o macaco também era pessoa... |
| 4. <i>ne mas Sui Loi Sil la ola' ai mug bo'on no</i> | 4. mas Sui Loi Sil la naquela terra |
| 5. <i>zap na ... ____ tut gie ... amo ha'al zap pia' net</i> | 5. o cão era o primeiro, mas o cão não se levantava |
| 6. <i>amulak nia ne'e ba to husu malau...</i> | 6. e assim ele vai pedir |
| 7. <i>orel gini net gie... orel net eten ni'...</i> | 7. o macaco não se queria levantar |

- | | |
|--|---|
| 8. orel gini Lika Koli zon gini Asa Lema... | 8. o macaco chamava-se <i>Lika Koli</i> porco-selvagem <i>Asa Lema</i> |
| 9. zap gini Loriko Taus Leos o Limas Solo Ela... | 9. o cão chamava-se Lorico Taus Leo o Limas Solo Ela... |
| 10. orel ne tete ni zon ne tete ni | 10. o macaco e o porco não queriam lutar |
| 11. zap net na zap o en en ta orel o en ta zon o en ta | 11. o cão levantava-se como as pessoas, o macaco e o porco-selvagem eram como pessoas |
| 12. ba'a na ...zap net ba'a goet zap gie bai ta li uen li uen | 12. e então, o cão levantou-se, levantou-se e pouco a pouco |
| 13. ne ne lasan ne ai pun na ne nia... | 13. o seu sexo levantou-se... subiu |
| 14. sei anun se hare se'...ne'e ba, ba'are na... | 14. o que era isto... o que era isto |
| 15. zon higal orel higal... | 15. o porco-selvagem ria-se o macaco ria-se |
| 16. amo na zap ri uen gini ... Solo uen gini Ela | 16. então o cão, um chamado Solo Ela |
| 17. Solo no manda ... Loriko gi, gi; Taus leba pag... | 17. Solo mandou... Loriko morde, morde; Taus leva, corta |
| 18. Loriku giri ti Taus leba sokal | 18. Loriku mordeu a perna e o Taus o ombro |
| 19. ba'a na biso bin tut ba'a | 19. e assim surgem as primeiras sementes |
| 20. Pa'ol, pau molog, ipi bai gua-gua ba'a | 20. milho, pau molog, arroz, é o seu caminho |
| 21. en bai na gomo... | 21. e assim as pessoas ficaram os senhores |
| 22. nia ba fini ba'a te hotu-hotu fini asa ne'e kaben ne'e mak | 22. ela torna-se semente todas as sementes se vão casar |
| 23. sira mak nain... ba'a na dele kesi tama an mal la | 23. eles é quê são os senhores... por isso é que se entra no mato, se entra na erva |
| 24. pun dololo la dua no na... | 24. pun dololo la lua na... |
| 25. hul Agosto gie leba to go dele boto | 25. no mês de Agosto o seu corpo em fumo |
| 26. til la dele kesi tama an mal la | 26. entra-se no mato e na erva |
| 27. Dapil ba'a gene Oe' Loat gene Korluli gene bau saen os gene | 27. em Dapil Oe'Loat, em Korluli Bau Saen vai-se esperar |
| 28. go osog o wit na se'o o tane | 28. receber o corpo receber |
| 29. ba'a na mete taka dele sai ma'o dele debel la | 29. é por isso que se leva o cesto, que se leva o saco para lá |
| 30. bei dubul sue ra gie bul na | 30. a cabeça do <i>bei</i> tem a sua cabeça ali |
| 31. mete tumel deu no kukun ba'are terel debel mesu | 31. e assim o dinheiro da casa, os <i>kukun</i> vão junto, acompanham |
| 32. ba'a ni na bei dubul sue | 32. estes são a cabeça rapada do <i>bei</i> |
| 33. bei osu dubul ni' mete kukun o loman ba'are sai | 33. não há outra cabeça, os <i>kukun</i> e os <i>loman</i> saem |
| 34. ba'a ni na bei gubul sue ... ba'a ona | 34. e aqui vão as cabeças rapadas do <i>bei</i> ... |
| 35. biso bin ba... orel go na osog o uit | 35. as sementes... o macaco vai receber |
| 36. zon gon na tebe sei o tane na mete ma'o dele sai si ola... memul gene bai na | 36. receber a mão dos porcos-selvagens, e trazer... em Memo |
| 37. Dapil ba'a Oe' Loat gene osog o wit sei o tane | 37. em Dapil Oe'Loat vamos receber, colher |
| 38. ba'a gene sae na gie bul na a Zon Galag no ba'are | 38. ali, em Zon Galag, é a base para comer o porco-selvagem |
| 39. ne'e mak hau hatete ida ne'e... ba'a, | 39. é por isso que eu digo isto, é assim |

	<i>ba'are</i>	
40.	<i>eto ba tetu hani hono ba'a ona</i>	40. tu vais dizer acolá
41.	<i>mete no gonion ba'ari, ba'ari gie lika luma</i>	41. agora, estes três, são os <i>lika</i> e o <i>luma</i>
42.	<i>ba'ari gie go biso bin an tia ba'are ho'on da ba'ari gie</i>	42. as sementes são do seu corpo, para fazer a <i>an tia</i>
43.	<i>mete sael gol hilion ba'are gie bin da bai na gomo tut, ba'a ri gie na ... zigi o bul gol tit</i>	43. agora os dois porcos são as sementes primeiras, estas... os filhos dos de baixo, que eles compraram
44.	<i>Ba'ari gie na Kaka Bauk Kae Bauk, Ka Nasebau</i>	44. estes são os Kaka Bauk Kae Bauk Ka Nasebau
45.	<i>Kae Nasebau, Kaka manu Kaka ne'e ita hatene ona. Ba'are gie na sael gol hilion</i>	45. Kae Nasebau, o pássaro Kaka já conheces. Estes os dois porcos são dele...
46.	<i>ba'ari biso bib ba'ari</i>	46. estes são as sementes
47.	<i>ba'are bai na gomo</i>	47. estes são os senhores
48.	<i>amo na ba'are gie gol mil ka'a na solu na kau' lal tetu na</i>	48. entre os seus filhos, o mais velho declama e o mais novo tem a palavra
49.	<i>ba'ari gie na mete bai na Asa Lema, Lika Koli bai go na pun dolono la dua no</i>	49. este é Asa Lema, Lika Koli, cujo corpo vai no <i>pun dolono la dua no</i>
50.	<i>an tia ba'are bai go na osog wit sei o tane gie na</i>	50. a <i>an tia</i> vai receber, vai recolher, a semente recolher
51.	<i>mete bei sue ra gie bul la ba... dubul sue ta gie bul la ba'a</i>	51. a cabeça rapada do <i>bei</i> tem o seu princípio ali
52.	<i>ba'are gie bai gie na Sabul gol Sabulaka huan tolu</i>	52. estes são filhos da laranjas, das três laranjas
53.	<i>bai na mual gene gial mina ra</i>	53. vão lá abaixo e regressam
54.	<i>ba'are gie ri zol bais, mual gene ba'are gie na</i>	54. e assim os seus filhos aumentaram e espalharam-se para baixo

A explicação do *matas* Paulo Mota que articula a presença das três origens de Tapo, a mulher-pássaro, as mulheres-laranjas e as mulheres-porcos, ressalta a ideia de que a *an tia* é uma reencenação da captura das sementes, cuja origem é o corpo de porcos-selvagens que se deslocaram para a planície. Todavia, como já foi mencionado, estes animais são pessoas, estando implícito que as sementes em causa foram obtidas após o sacrifício dos seres: *lika o luma*, que vamos reencontrar na *bai lika*, cujo nome completo é *bai lika bai luma*.

O Bei José Tilman, referindo-se a este aspecto, referiu que as *biso* Lika Mali e a bin Bau Mali, as mulheres porcos-selvagens, tinham a sua base no quintal original. Ao fugirem e entrarem no mato, foram apanhadas por um antepassado de Holoa : Solo o Ela, razão pela qual Asa Gulo`, lhes terá atribuído a categoria de Senhores das sementes, para as vigiar.

Metáforas de precedências e relações hierárquicas

A referência a Solo o Ela, antepassado associado com a Casa Holoa, justifica o facto de esta ser a Casa dos Senhores das Sementes, pois foram os seus cães: Loriko Taus Leos o Limas que perseguiram e capturaram os porcos. Estes animais, são considerados como parte da Casa Gipe, seus antepassados e esta Casa, associada à casa Holoa, desempenha um papel de relevo na *an tia*. A Casa Holoa é o *leno o ulag*, o portador do *magap* e aquele que autoriza, através de proclamação, o chamamento das mulheres para o *bai piral* e a *bai lika*, quer em Tapo quer em Ai Hun. Por sua vez, a Casa Gipe tem o *tabu o ligie*, o que guarda a caça no Zon Gibon, o local onde se guardam os porcos-selvagens caçados. No espaço do ritual do Zon Galag estas duas Casas estão agrupadas a Este, numa única esteira.

Todavia, a sua proeminência encontra-se subordinada ao poder político da hierarquia constituída pelos poderes *til* e *nola'*, os *hima gonion* e os *bei goni'il*. São estes quem determina os procedimentos e autoriza as deslocações. Em tempo de *okul o nalan*, os *okul gomo dato hitu*, deveriam, igualmente, ter uma ascendência sobre os restantes mas, tal não acontece actualmente e, na prática, o seu papel é sobretudo representativo. Tal facto, deve-se, como me confidenciou um dos seus membros, ao facto de quase todos os seus membros serem jovens, não possuindo nem a destreza oratória, nem a capacidade anímica para enfrentar os mais velhos.

Entre os responsáveis rituais que participam nos rituais comunitários e na *an tia* em particular, têm destaque os *deu gonion*. Estas três Casas, lideradas actualmente pelo *matas* da Casa Agu Deu Esen, possuem uma ascendência sobre as restantes, pois, sendo elas as que executam os vários ritos concretos, “servem” as restantes. É de referir que também estas Casas reclamam para si uma posição única, pois, sem elas, os rituais não poderiam efectuar-se.

Bai lika bai luma: hierarquia, precedência (contestação e confrontação)

Os vários actos rituais destacam a noção de unidade das dezoito Casas sagradas. A execução da *bai piral*, no primeiro dia, marca simbolicamente essa unidade, pela junção em comum do arroz entre as dezoito Casas. Todavia, este princípio de unidade

incorpora de seguida o princípio de diferenciação hierárquica, de que são exemplo as diferentes medidas dos cestos (maiores para as casas Mone Hitu Deu Dato e Namau Deu Atag), e os *okul gomo datu hitu*, os representantes das sete Casas a serem sujeitos a uma *bai lika* no topo do *opi op*, a que se segue a *bai lika* das restantes Casas, em baixo, no *mot*. A executar todos os actos, nomeadamente ao *zap ginup hu*, estão os *deu gonion*, que se dividem entre os masculinos e as suas congéneres femininas.

Aquando da partilha, o desempenho dos *deu gonion* é muito relevante, pois trata-se de uma prerrogativa que lhes é conferida e, por vezes, pode ser transgredido o que está estabelecido. Este facto não é alheio à personalidade do responsável dos *deu gonion*, o *matas* Zacarias da Casa Agu Deu Esen. Este alia um poder pessoal, para além do duplo estatuto decorrente da sua posição como *matas* e como *deu gonion*, granjeado pela sua idade, saber e capacidades oratórias que o tornam temível entre os restantes, mesmo aqueles que, hierarquicamente, lhe são superiores. Por mais do que uma vez, como me foi referido em voz baixa, a *bai lika* foi usada por este *matas* para *koko* – “tentar”, “experimental”, os restantes responsáveis, para ver se alguém comentava a sua decisão e, poder, dessa forma, exigir o pagamento de uma multa.

Esta questão é essencial pois, como refere Friedberg (1987, 74) a partilha pode ser utilizada para legitimar estatutos adquiridos, ou refutá-los. A autora refere, a este propósito como a partilha de um porco-selvagem durante as caçadas rituais que têm lugar em Lamaknen, colocou em oposição membros da aldeia em causa face ao chefe designado pelas autoridades administrativas. Friedberg (1987) salienta que, em Lamaknen, a divisão da carne tem como base de precedência o *pagu pilaq* que terá tido lugar em 1945. Esta grande divisão de um búfalo entre as aldeias é considerada como fundacional para a relação entre todos. Esta análise terá que ser aprofundada, no caso de Tapo pois, não foi possível apurar algo semelhante.

A questão que, neste momento, parece mais relevante é saber de que forma poderá, o princípio da unidade se associar à edificação de uma hierarquia? A hierarquia assenta, paradoxalmente, na presença de todos os seus membros, que, em posições determinadas possuem, a capacidade de alegar precedências diferentes e reclamar (por vezes de forma pública, mas sobretudo em fóruns privados) a ascendência da sua

Casa sobre outras. Um exemplo desta prática é, como referido a *bai piral*, mas, a formação das mulheres para a *a tug* revela também o princípio de unidade (pela formação de uma fila comum) e de uma hierarquia (pela posição que cada mulher ocupa na fila)²⁶⁰.

As duas vertentes da dimensão colectiva e unitária aqui considerada são sustentadas pela parte inicial do ritual, que decorre no *mot* e no seu *opi op*, representação simbólica da totalidade do território e ponto de contacto privilegiado com os antepassados fundadores do *tas*. A solicitação aos antepassados comuns pretende envolvê-los na presente acção ritual. O seu acompanhamento é constante, sob a forma dos *kukun o loman* que são transportados pelos *okul gomo dato hitu* até Ai Hun, lugar em que, juntamente com os descendentes de Memo, os naturais de Tapo encenam um conceito de unidade ritual mais vasta. Para Tapo, a planície de Maliana é parte integrante do respectivo conceito de território, numa perspectiva de prática ritual (na sua acepção mais lata, a prática ritual é entendida, como já foi referido, como sendo uma actividade que lhes compete em nome de todo o mundo).

Na sua abordagem do espaço, o ritual interliga um território, que envolve o *tas* na montanha com o *tas* de Memo, Tapo-Kraik. Os habitantes desta última povoação são considerados descendentes das dezoito Casas originárias da montanha e a sua instalação no terreno plano de Maliana é, simultaneamente, justificada pela necessidade de ocupar uma área com terras produtivas e de defender a fronteira.

O ritual culmina com a partilha da carne dos animais capturados e do arroz, entre as Casas. A complementaridade entre a carne, obtida pelos homens e por estes cozinhada, associa-se o arroz que, embora transportado pelos homens que se deslocaram a Ai Hun, é maneado e cozinhado pelas mulheres. A partilha destes bens comestíveis é o objecto da *bai lika*, rito recorrente em todas as cerimónias que ocorrem no contexto dos rituais do percurso de vida, da casa e demais rituais comunitários. No entanto, a particularidade da *bai lika* da *an tia* reside no facto de ser a única que se realiza com carne caçada, enquanto a restante se efectua com animais domesticados.

²⁶⁰ Durante a realização do ritual *Il Po` ho*, em 2005, a formação das cinco mulheres foi objecto de discussão acesa, pois, para alguns, a posição da Casa Opa não estaria correcta, devendo esta ocupar o último lugar e não o penúltimo.

A *bai lika* incorpora princípios simbólicos classificatórios, baseados na complementaridade entre os princípios masculino e feminino, o interior e o exterior. A preparação do arroz nos rituais da Casa é sempre precedida por uma prece, o *iel gie 'on*, efectuada pelo *matas* da Casa (que profere a palavra) com uma mulher da Casa (que repete o que foi dito e executa a acção de colocar o arroz no cesto), no qual são listadas as casas aliadas da casa, as doadoras e tomadoras de mulheres, assim como aquelas cuja aliança resulta de acordos. Esta prece é condição de abundância e abastança para os participantes no evento e para as suas Casas, em geral.

No contexto dos rituais comunitários e da *an tia* em particular, a prece corresponde à própria *bai lika*, antecedida pelo *bai piral*, o rito em que as mulheres das dezoito Casas transportam para o *mot* um cesto de arroz que vai ser misturado no grande cesto *tuban lura* – símbolo da comunidade. Este procedimento marca de forma clara o papel de cada Casa, cada uma é portadora de alimento, possuindo em si o princípio de prodigalidade. No rito, essa individualidade é marcada pela permanência de um pequeno pedaço de arroz em cada cesto, considerado essencial, para que cresça mais.

A partilha ritual de alimentos e, em particular, a carne dos animais é um idioma atributivo e confirmativo de direitos estatutários:

“à travers les partages rituels c'est l'ensemble du corps animal qui renvoie aux catégories du corps social. En effet, une correspondance y est établie entre un morceau, souvent associé à un os, et la fonction de celui que le reçoit en liant ou non cette attribution à la nature de l'être de l'au-delà auquel il est tout d'abord offert. (...) Le partage des animaux sacrifiés permet alors de réactualiser les relations d'alliance entre les maisons " (Friedberg, 1987, 63-64 ; 71)

No caso da *bai lika* a carne com ossos é distribuída por sete Casas: Mone Hitu Deu dato, Namau Deu Atag, Luhan Deu Bono, Opa, Agu Sul, Dato Pou Tato Metan e Holoa (a Casa dos Senhores das Sementes que recebe a cabeça dos animais).

Todavia, a divisão da carne por estas Casas é seguida pela repartição de pedaços de carne, contendo, obrigatoriamente, os intestinos dos animais abatidos, por todas as Casas e cujo exemplo, de 2004, se regista. É possível verificar a presença das autoridades político-rituais interiores (1-8), como os chefes administrativos associados ao Estado (nesta lista não se indicam os chefes de povoação, agregados ao *dato ebi*). De uma forma discreta (só na sua execução estes são, por vezes perceptíveis) as

ofertas iniciais dirigem-se aos antepassados (esta divisão foi mais clara na *bai lika* ocorrida na cerimónia *Il po'ho* de 2005).

É curioso verificar que, na *bai lika*, são prescritos alguns cargos rituais habitualmente desempenhados pelas diversas Casas, não só no contexto da *an tia*, como de outros rituais, na lista de 9-23, cada um associado a diferentes casas²⁶¹. Ainda são referidos os *gimil kes*, de dentro e de fora, responsáveis eleitos que tratam da resolução de problemas entre pessoas. Por fim, são indicados os cães e os caçadores que entram na floresta²⁶². A *bai lika* cessa com a menção do território interior, os três campos e nascentes, uma alusão aos *doen*, e às dezoito Casas. Termina com a referência aos que distribuem toda a comida, os *lama net gomo* (por norma executado pelos *deu gonion*).

Numa análise gradativamente mais fina, podemos dizer que se articulam os vários espaços em presença. No *tas* há um desdobramento entre o *tas mil* e o Zon Galag (e o Zon Gibon). Nesta acepção, o *tas mil* é o espaço mais interior, com dois elementos em oposição: o *mot* – espaço público e, simbolicamente, representativo de todo o território (é na topo do *opi op* que o *matas* Agu efectua o *zon giri pilig*); e as Casas sagradas – as antigas, cujos vestígios são os muretes existentes que delimitam o espaço outrora ocupado por elas, e as casas actuais, o espaço mais interior e privado, de onde vêm as mulheres, com os seus cestos. A potência associada às antigas casas permanece viva, aspecto que ilustra não só uma reverência cultural, como a persistência da sua memória. A comunicação estabelecida entre as casas destruídas e as casas actuais, local de saída para o *mot*, ilustra a revitalização da memória desses espaços e da ligação dos seus antepassados com os descendentes.

A insistência na acção como condição de continuidade social é, no contexto de Tapo, afirmação de identidade e de vontade. A continuidade desta prática está, como se referiu, sujeita a pressões várias externas, pelo que será interessante avaliar o seu seguimento, no futuro.

²⁶¹ Para alguns deles tive, aliás, dificuldades em obter uma explicação cabal da sua função.

²⁶² A referência ao Sr. Lucio, Sr. Orlando e Sr. Augusto regista a minha participação no evento (este foi o ano em que acompanhei o grupo a Ai Hun), mas também a do meu amigo Orlando (que me ajudava na recolha dos dados, nomeadamente no registo da *bai lika*) e do Augusto Barreto, que, tendo-se deslocado a Ai hun como representante da sua Casa (Namau Deu Atag), teve ainda o encargo de tomar conta de mim, a pedido dos responsáveis rituais. Este meu antigo estudante dos Cursos de Português foi, igualmente, um fotógrafo da *an tia*, partilhando a minha máquina de fotografar, enquanto eu filmava.

7. Reflexões finais

<i>nei nisi nini dimil</i>	meditará acerca de nós
<i>le sa nei nimil niol osu</i>	sobre o nosso pensamento, a nossa palavra
<i>bai ota ba gene gie mestre gie professor</i>	ali os seus mestres, os seus professores
<i>bai gusura gakene</i>	irão questioná-lo, inquiri-lo
<i>bai n o na ie sogo en galalu uen no</i>	acerca das nossas dezoito [Casas]
<i>ho'on ba'a nimil ba'a</i>	o que fazem, o que pensam
<i>ene sa nei matas mil nege net mit</i>	o que fazem os nossos <i>matas</i> quando se sentam
<i>kole tetu ni ba'a poe' lal li ba'</i>	acerca do que meditam, sobre o que dizem

Matas Caetano, 2006

Que reflexões finais são possíveis sobre *o que fazem e o que pensam* as dezoito Casas de Tapo? Como explicar a sobrevivência e a resiliência social de mulheres e de homens que, na acepção de Godelier (2007), se vêem como parte de um todo? De facto, de acordo com as referências efectuadas por este autor estamos perante relações que ultrapassam as de parentesco substantivando outras do foro político-religioso, e que são produzidas a dois níveis: um corpo narrativo-mitológico e uma prática ritual.

Esta análise reflecte-se na prece do *matas* Caetano, na dicotomia patente entre o fazer (incluindo o dizer) e o pensar. Ao contrário da imagem muitas vezes associada a comunidades de montanha, vistas como periféricas (Hicks, 2007), estas são capazes de traduzir, em contexto, com a informação disponível, as circunstâncias sociopolíticas e as transformações em curso na sociedade em que se inscrevem, reclamando um papel nessa mudança (Loch, 2009; Sousa, 2009).

As narrativas e as práticas rituais são processos complexos de reivindicação desse papel, no contexto não só da comunidade particular em que se inserem, incluindo aqui as micro-políticas de precedências e hierarquias vigentes na organização social local mas, igualmente, na sociedade nacional em que se encontram e nas suas complexas organizações macro-políticas. Estamos perante aquilo que Geertz (1991) denomina de “anatomia política” da relação entre a aldeia e o Estado. Para o autor, as formas políticas de base local desempenhavam um papel que em muito se aproxima da comunidade em estudo: “(1) o ordenamento dos aspectos públicos da vida da

comunidade, (2) a regulação dos dispositivos de irrigação²⁶³ e (3) a organização do ritual popular.” (1991, 68).

Estes processos de intersecção e emulação do *todo* local ao *todo* nacional necessitam de estudos mais aprofundados, mas são essenciais para a compreensão da forma como os actores em presença traduzem as suas ideias e constroem a sua cidadania, no contexto da nova nação.

Nestas reflexões finais serão analisados três aspectos deste processo, aqueles que emergiram, de forma mais relevante, da observação e interpretação desta comunidade, com os meios e métodos empregues. Permanece, evidentemente, muito mais por trabalhar e aprofundar, quer com base no material recolhido e não utilizado integralmente nesta tese, quer na continuidade que se pretende dar, agora de forma mais extensiva, a esta comunidade e a Timor-Leste²⁶⁴.

Um primeiro aspecto é a persistência de uma tradição narrativa oral de carácter axiológico que alega uma centralidade originária para a comunidade, derivada de um *axis mundi* localizado na montanha e que a torna o local de referência e precedência, na relação com o Outro. Esta ideologia define contiguidades e fronteiras afirmando, assim, uma identidade em presença. Não será a única comunidade em Timor-Leste (Seixas, 2006) ou em Timor (Therik, 2004) que alega estes princípios. No entanto, a sua existência permite colocar em perspectiva a visão hegemónica de potentados com a exclusiva supremacia sobre Timor-Leste, e Timor, como é o caso de Wehali (Therik, 2004) e repor, na discussão, a existência de diferentes centros de poderes, como é o caso, menos conhecido, de Likosaen, ou Likusaen, segundo Francillon (1980).

Para a antropologia do Sudeste Asiático e em particular para a análise do fenómeno das oposições binárias e precedências, o exemplo etnográfico em estudo suporta

²⁶³ Esta referência hidráulica alude à situação específica do Bali, analisada pelo autor. No contexto da comunidade em estudo, poder-se-á propor uma gestão dos dispositivos pluviométricos naturais através da acção ritual: o ciclo anual das grandes chuvas e das pequenas chuvas.

²⁶⁴ A deslocação que este ano efectuei a Timor-Leste, durante três semanas, incluindo a visita a Tapo, permitiu observar algumas mudanças em curso, com a entrada em cena de novos actores sociais, com novas perspectivas sobre o papel das práticas rituais e o domínio da palavra. Paradoxalmente, entre esses actores, estou inserido eu próprio: foi-me solicitada a versão do *tete tiep* – “o caminho da guerra”, contada pelo falecido *bei* José Tilman, a fim de ser utilizada numa cerimónia em preparação. Esta deslocação foi feita no âmbito do projecto: Traduzindo a Cultura, Cultura da Tradução: a negociação cultural como património central em Timor-Leste, FCT PTDC/ANT/81065/2006, no qual estou inserido desde Dezembro de 2008.

algumas das ideias existentes mas permite, também, abrir caminhos a novas perspectivas globais sobre a interpretação destas sociedades e da forma como estas se colocam em contexto, articulando noções de precedência (mais dinâmicas) com hierarquia (oposições mais estáveis).

Um segundo aspecto em análise é o papel da Casa como entidade central na construção da identidade do indivíduo e das comunidades. A Casa é um dos principais símbolos narrativo-mitológicos e uma das suas expressões visíveis. Expressa, simultaneamente, duas dimensões: a material e a imaterial, que representa e manifesta. Neste campo, a descrição efectuada aproxima-se dos trabalhos citados. Mas, no contexto dos estudos sobre Timor-Leste, alguns dos quais em curso, ressalta um aspecto divergente essencial: a insistência na habitabilidade da Casa Sagrada como condição de continuidade social da mesma, unindo, nessa confluência, os seus membros, vivos e antepassados.

Finalmente, em terceiro lugar, pretende-se reflectir sobre o papel dos rituais no contexto actual da comunidade e, num plano mais vasto, de Timor-Leste. A sua resistência e continuidade demonstram a perseverança das ideias presentes nas reflexões anteriores mas demonstram também que a sua prática é percebida como uma possibilidade de performance de (re)criação, como processos susceptíveis de mudança e adaptação. A sua execução não é mecânica, ela é pensada e, estrategicamente implementada, social e politicamente. Contudo é igualmente parte de uma crença no poder de seres a quem, como refere Friedberg (2007), se está em dívida, pelo seu papel. Seres que “estão para lá do visível” e entre estes os antepassados, parte efectiva (e afectiva) da vida.

Este é um país multicultural e essa faceta, se etnograficamente rica e turisticamente atraente, pode ser empregue, como se verificou recentemente, para criar politicamente situações de instabilidade. Como refere Traube (2009, 1)

In East Timor today, culture both divides and unites the local peoples, or rather, local groups continue to draw on their cultural traditions both to assert distinctive local identities and to imagine themselves as members of a national community, that is, to identify themselves as East Timorese.

7.1 A afirmação política da centralidade interior

A afirmação de que o centro, o local de origem do mundo e da humanidade se encontra ali, na montanha, está em clara contradição com perspectiva de Wehali (Therik, 2004), de quem estes se reclamam como anteriores e independentes. Wehali é, aliás, o marcador de oposição daquilo que estes não são (embora ambas as sociedades sejam matrilineares). Na perspectiva de Wehali trabalhada pelo autor, esta entidade política assenta a sua ideologia em três princípios simbólicos: 1. Wehali, “the female”; 2. Wehali, the insider; 3. Wehali – “the trunk”, “the centre; the first to dry” (Therik, 2004, 218).

Dos princípios apresentados, os meus interlocutores reconhecem o facto de Wehali ser “mulher”. Todavia, não compreendem como podem reclamar-se a base, o centro, e terem sido o primeiro lugar a secar no mundo e onde foi erigida a primeira casa, localizados na planície, junto ao mar. Esta perspectiva antagoniza com a sua constituição do mundo, uma visão serrana em que, classificatoriamente, se revêem como “homens” – e assim, superiores às mulheres (Wehali), antepondo argumentos exactamente opostos: o facto de a montanha ser anterior à planície, e de ter sido ali que a terra secou primeiro, dando lugar ao espaço onde foi edificada a primeira Casa.

Para Wehali, é da sua autoridade feminina que derivam os poderes masculinos que foram ocupar a periferia, na forma dos seus descendentes, um dos quais se deslocou para ser o *Liurai Sonba ‘ i*, o *liurai* dos domínios do sol poente, e outro foi para “*liurai Likusaen*” – o senhor dos domínios do sol nascente (Therik, 2004, 221). Tapo reclama-se como o centro do mundo, o seu umbigo, o centro de Likosaen²⁶⁵.

Todavia, se no plano regional é reconhecida a subordinação política a Bobonaro e Ai Asa, sede bicéfala de Lamak Hitu, no plano da autoridade sagrada Tapo considera-se superior a estas, embora a sua posição seja oculta, no escuro da noite. Tive a oportunidade de me deslocar, por pouco tempo, a Ai Asa. Esta povoação denomina Tapo como sua filha (uma alusão de dependência e subordinação). No entanto, num

²⁶⁵ O termo é, por vezes, associado à actual Liquisa, pequena cidade costeira da costa Norte, próxima de Díli. É interessante o facto de que, no dicionário de Costa (2001, 229) o termo *Lika-san* ser indicado como duas significações: sinónimo de praia, terras baixas à beira-mar; e “Lika-san começou por denominar uma aliança ente os reinos da costa sul e os da costa leste da ilha contra as migrações que iam chegando e contra as incursões de Ué hali.”

registo singular, foi-me referido que Tapo podia, em caso de conflito entre Ai Asa e Bobonaro, descer da montanha e impor a paz. A descrição que me deram foi a de uma grande serpente que desce a montanha; neste contexto, é pertinente relembrar que Likosaen é o nome localmente atribuído à maior cobra de Timor, que habita normalmente nas montanhas²⁶⁶. O escuro, o oculto, da noite (da terra), tem assim uma dimensão reconhecida e temida no exercício da sua autoridade.

O facto de estarem no centro da ilha não é alheio aos exegetas desta comunidade, nem aos seus *matas* e *bei*, que alegam serem o “umbigo” do mundo, da ilha, da qual possuem uma visão antropomórfica, o que na prática torna Wehali a periferia. Todavia, foi aquele potentado que se tornou conhecido e poderoso (pelo menos até à incursão portuguesa de 1641) a que não será indiferente a riqueza derivada do fluxo das relações comerciais com o interior, local de origem de dois produtos essenciais: a cera e o sândalo.

Como foi analisado na versão recolhida sobre o mito, estes produtos estão simbolicamente associados aos chefes das casas principais, os *matas*, e constituem, paradoxalmente, uma prerrogativa do irmão mais velho – o que permanece em Timor.

A noção de centro e interior aplica-se igualmente à organização política interna da comunidade, através da relação *matas* e *bei*, com o papel feminino a ser atribuído à Casa Mone Hitu. No interior das casas sagradas a autoridade interior, os *matas*, precede o poder exterior, os *bei*. Os suportes materiais da relação (Friedberg, 1980), como o bétel e a areca e o percurso do “vinho” assinalam, simbolicamente, a precedência destes últimos e a sua ascendência hierárquica. Os *matas* recebem, nos rituais da Casa, uma única folha de bétel e uma noz de areca, símbolo da unidade, e são os últimos a receber o vinho, que deve ascender de fora, através dos *bei*, até aos *matas*, e por fim regressar pela via descendente.

A classificação da montanha como sendo o centro de Likosaen, poder masculino, tem como oposto a planície, Wehali, o poder feminino. Esta ideologia deve ser entendida não só como uma classificação que engendra um quadro de oposições reconhecíveis

²⁶⁶ Esta será a serpente-pítón (*Pithon recticulatus*). Em Tétum, estas serpentes são nomeadas por *samea boot*. Estas cobras são, também, denominadas *Foho-rai*, traduzido como “montanha-altar”. Veja-se, a este propósito: <http://www.cerit.org/terra_fauna.html>.

entre elementos políticos em presença, mas igualmente como uma forma de instituir distinções e marcar posições e papéis sociais entre os géneros. Na comunidade matrilinear como aquela em estudo, o lugar da mulher enquanto elo de transmissão da pertença da Casa e da posse da terra e dos bens mais sagrados é fortemente limitado pelo papel que os homens, os seus irmãos, detêm.

As noções de interior e de exterior podem simultaneamente ser entendidas como uma relação absoluta ou relativa. Considero que a primeira noção se adequa, numa perspectiva *emic*, ao conceito de hierarquia, tal como foi elaborado por Dumont (1985; 2001). A singularidade das oposições complementares, da hierarquia, deriva do facto de estas serem as que, na vida social, encontram uma visualização concreta na “estrutura” existente, caracterizada pelas posições em escada, ou militares (como no caso dos *bei*).

É assim que em circunstâncias sociais que decorrem no foro exterior, os *bei* são sempre considerados como superiores aos *matas* e aos demais responsáveis tradicionais. Contudo, o oposto também se verifica e numa situação extremada, um *matas* poderá admoestar o *bei* no interior da Casa Sagrada. Em contexto ritual, a reversibilidade é também observável, com a Casa Holoa a deter, nominalmente, a autoridade e responsabilidade na execução das sequências essenciais.

Todavia, a perspectiva relativa, associada à noção de precedência – cujo último trabalho sobre a matéria Fox (2009) exemplifica, etnograficamente – é igualmente, essencial para a compreensão dos diversos contextos de actuação, que podem dar lugar a diferentes posturas e posicionamentos:

The concept of precedence defines a relative relationship. It is significant not in its focus on this single relationship but rather in the possibility it offers for a concatenation of relationships, thus producing an ‘order of precedence’ in which relations are recursively arrayed asymmetrically one to another. As such, precedence involves the conjunction of two analytic categories: recursive complementarity and categorical asymmetry (Fox 1994). A complementary category consisting of two elements – one of which is considered as ‘anterior’ or ‘superior’ to the other, such ‘elder’ > ‘younger’, ‘first-born’ > ‘last-born’ or ‘trunk’ > ‘tip’ – is applied in recursive, or repeated fashion, to produce an ordered series. This series is an ‘order of precedence’. (Fox, 2009, 1)

A este respeito, as reivindicações dos diversos actores institucionais, exemplo dos *deu gonion*, são disso um exemplo interessante. Como afirmam os detentores deste cargo, os rituais só operam por seu intermédio. Sem eles, não haveria ritual; logo, eles são superiores aos outros (a esta justificação junta-se, ainda, a noção de que as Casas envolvidas são igualmente as sementes mais antigas).

O que é interessante notar, na narrativa recolhida, é a centralidade conferida ao interior, onde têm origem todos os homens, quer o irmão mais velho, quer o irmão mais novo. Observa-se assim uma síntese da dialéctica que, embora antepondo interior e exterior, subverte a dicotomia que antepõe, usualmente, princípios antagónicos ou complementares, valorizando sobretudo um dos pólos em oposição, o que se opõe à ideia expressa por Fox:

The existence of this theme reflects Austronesian ideas of rule and of the dialectic relationship of political authority and spiritual power to the categories of 'inside' and 'outside'. It would appear that from a comparative Austronesian perspective that this represents it is as difficult to conceive of a political order constructed entirely from 'within' as it is to imagine a society based entirely on the category of either male or female. Origins are both of the inside and of the outside (1995, 18).

As origens são essencialmente locais, os domínios e atributos de Timor – o interior / mais velho; e o estrangeiro – o exterior / mais novo, são mediatizadas pela viagem. O irmão mais velho percorre Timor e garante a posse dos seus bens: sândalo e cera, e a protecção da terra; enquanto o mais novo entra no mar com o seu lápis e papel, para voltar com esses mesmos bens. O poder não vem de fora, é concebido e outorgado dentro.

Contudo, há uma dimensão que extravasa a componente estrutural a que estas teorias se confinam, essencialmente a dimensão pessoal, a agência humana. Na realidade, no terreno foi possível observar de que modo é que a atitude pessoal de alguns actores sociais é determinante para desafiar as precedências e hierarquias. Esta dimensão terá que ser objecto de uma pesquisa mais continuada, para verificar o papel que pode ter na introdução de novos princípios de precedência e a renovação das posições hierárquicas.

7.2 Resiliência e continuidade da vida: o papel da Casa

O exemplo da Casa Bunak é paradigmático e serve de modelo ao esforço de continuidade: para além de uma estrutura arquitectónica, dotada de simbolismo e conteúdo cosmogónico, ela é um domicílio – um lar. Ao contrário de muitas comunidades do mundo Austronésio, constitui uma condição imprescindível a permanência de estruturas e objectos rituais mas, sobretudo, a permanência nela de seres humanos que a habitem. Esta insistência na habitabilidade do espaço doméstico, a sua utilização diária é um contraste fundamental com alguns dos grupos etnolinguísticos timorenses e uma linha de pesquisa a aprofundar, comparativamente.

A Casa converte-se, também, num meio privilegiado de comunicar com os antepassados. Alguns interlocutores mais jocosos referiam-se ao *hima*, esse *axis mundi*, como uma “parabólica”. Embora este não seja o único local, é junto ao *hima* que se realizam as preces rituais e se depositam, ritualmente, o bétel, a areca e os alimentos. Esta comunicação é intermediada por um animal – o galo – que herda, do mito, a capacidade de transportar a palavra dos vivos aos antepassados. O processo de divinação através das suas entranhas constitui, em si mesmo, uma reprodução do interior da casa.

A Casa manifesta ainda a dimensão social, resultante do facto de ser o pólo de relações sociais essenciais e historicamente o elemento que cimenta as relações com as outras Casas e sustenta a comunidade no seu todo. Da mesma maneira que é impensável a existência de uma casa sagrada sem pessoas, também é inconcebível, na comunidade em estudo, a inexistência de cada uma das dezoito casas que a compõem.

Podemos, finalmente, sintetizar as principais qualidades da Casa e dos seus rituais: confirma e sanciona a promoção da continuidade biológica e social, pois a memória das casas é um indício de acontecimentos e de hierarquia; permanece um repositório de objectos ancestrais, um “*museu*”, como foi, por vezes, referido; é um pólo de atracção e animação ritual (nos elementos espaciais e objectos); revela-se uma estrutura ritualmente ordenada das relações sociais internas e externas – templo e teatro – que se liga à comunidade (Geertz, 1991) e que constitui um vínculo essencial

na promoção e manutenção do “fluxo de vida” do indivíduo, da família e da comunidade.

Permanece, também, uma dimensão política nacional. Ela é o símbolo recorrente, quer como figuração, quer como argumento que legitima poderes, locais e estrangeiros; tornou-se um símbolo da identidade timorense. Num artigo recente Traube (2009) indica como nos locais por ela estudados na década de setenta, a reconstrução das casas sagradas nos anos noventa, serviu tanto para cimentar os poderes dos membros dessas casas como para, pretensamente, legitimar a nova autoridade indonésia.

Neste contexto, a noção de Casa lança um desafio aos conceitos de património material e imaterial em crescente debate: onde termina a dimensão material e começa a imaterial, na organização social e na prática ritual, que lhe está associada? Estes conceitos de património material alusivo à casa e de património imaterial substantivo de práticas sociais e rituais, podem ser dissociados? No caso em apreço, um anima o outro e vice-versa e o contributo timorense poderá ser esse mesmo, o de lançar uma “escada” por entre ambos os domínios.

7.3 Os rituais: identidade e mudança num novo *tempu*

Em 1963, o escritor timorense Fernando Sylvan aludia, no seu trabalho sobre a vida, a morte e a ressurreição do timorense, à “precedência” espiritual e moral dominantes, localmente:

Há em todos uma profunda consciência da responsabilidade colectiva pela vida e pela sobrevivência de cada um (...) tudo o que acontece na vida de uma família tem um precedência espiritual e moral, que é ao mesmo tempo solicitante e solicitada e que motiva rituais colectivos. (284)

Em Timor-Leste há uma percepção do tempo baseada em eras delimitadas pela presença do “Outro”. No discurso comum é usual os falantes referirem-se ao *tempu português*, ao *tempu indonésio*, ao *tempu UNTAET* – correspondente ao período de vigência transitória das Nações Unidas, entre 1999 e 20 de Maio de 2000, e ao *tempu*

ukun a'an – do Tétum, “o tempo da independência”, o actual. Quando se questiona o tempo que antecede estas eras, é-se remetido para o tempo indistinto dos *abo sira* – “dos avós”, também referido como “*uluk kedas*” – “desde o princípio”.

Os rituais e as práticas de fazer e pensar que lhes estão associadas, parecem ter atravessado todas estas épocas, embora ainda se encontre por fazer um estudo aprofundado sobre a sua realização e as suas alterações. Qual é, então, o papel dos rituais no tempo actual? Numa perspectiva *emic*, pode referir-se que os rituais reatam, no tempo presente, o passado, estabelecendo uma ponte entre dois tempos: o tempo dos avós, o passado originário e fundador, e o presente, o tempo de *ukun a'an*. Os tempos intermédios, associados aos forasteiros, são suprimidos. Todavia, este é o tempo do poder, o tempo que se associa ao exercício do controlo e comando, por parte dos estrangeiros.

Revertendo ao mito do irmão mais velho, o timorense, e do irmão mais novo, o português, pode afirmar-se que a prática ritual se assume como o reconhecimento do papel do irmão mais velho, e da sua ligação com o sagrado.

Todavia, paralelamente a estes *tempus*, há um outro tempo que é invocado, sobretudo em contexto ritual, para justificar a presença do forasteiro que se tornou parte da cultura timorense: o Catolicismo e a Igreja. Este tempo do sagrado opõe, no discurso, a presença dos *gentius* e dos *saranis* e a forma como ambos podem articular-se. O catolicismo está intimamente associado ao *tempu* português, mas Deus e Cristo são comumente associados às entidades tutelares, aos antepassados, havendo por vezes uma justificação que inverte a sua origem, para Timor. Essa capacidade de adaptação é, igualmente, referida por Traube:

For many Mambai Catholics, moreover, obligations to the church and to one's origin house are not mutually exclusive. I suspect that such fluid, dual allegiances are especially common among members of certain ritually pre-eminent houses. For houses and origin villages are also the units of small traditional communities or polities. These polities, which appear to have been well established in precolonial times, have shown a remarkable capacity to endure by adapting to new circumstances, such as the Portuguese colonial presence. (2009, 4)

Esta visão, associada à ideia de origem anteriormente referida, processa-se com uma inculturação *nativa* destes novos personagens. A “tradução das tradições” (Seixas,

2008) que se geram e acumulam são, assim, parte da cultura timorense, que no caso da religião, tem a capacidade de se renovar. Para os leigos, não há qualquer problema com o catolicismo: os rituais traduzem a prática de um catolicismo do *Antigo Testamento*, pelo que se reencontram na possibilidade de coexistirem, na actualidade, na mesma pessoa e na mesma comunidade. Este facto apresenta, evidentemente, variações. A crença nas práticas rituais não é comum a todos, parte da população vive afastada destes ritos. Todavia, é interessante verificar a forma recorrente como, em situações de crise, se recorre aos mais velhos, aos *lia nain*, para efectuarem os ritos que apaziguem os tempos conturbados.

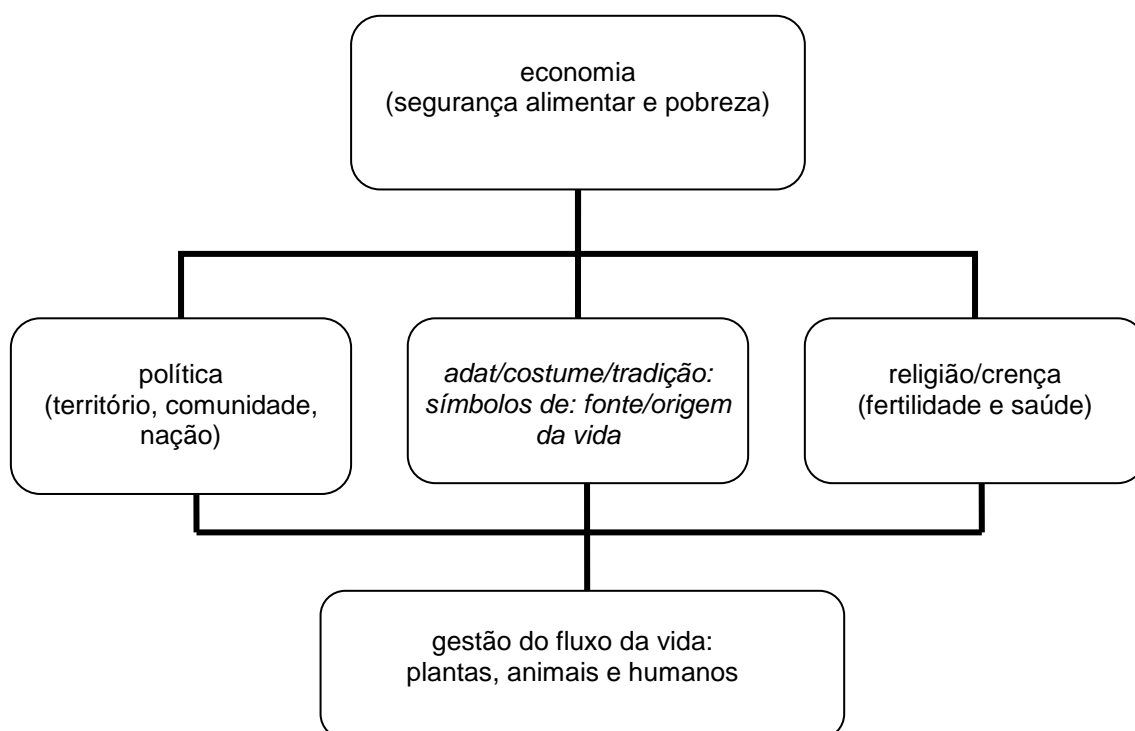
Numa perspectiva colectiva, os rituais em Tapo, em particular os de carácter comunitário, desempenham um papel identitário, como a situação descrita por O`Neil (2008) na comunidade de origem portuguesa em Malaka:

Os ritos fúnebres, então, mais do que serem exemplos de práticas puramente católicas ou de rituais que reproduzem a tradição *kristang* de modo mecânico, podem ser vistos assim como afirmações positivas de identidade, concretizações de uma identidade mista. Por isso, cada funeral que decorre serve como renovação dessa identidade crioula específica, que diferencia os *Kristang* de outros católicos, cujos rituais fúnebres poderão ter semelhanças, mas aos quais falta a componente linguística própria unicamente desta população (...). Deste modo, os rituais fúnebres são uma regeneração *pos-mortem*. Tão insuflados de detalhes mortuários, os rituais acabam por servir como baluartes para a frágil identidade de uma minoria em riscos de extinção. A morte torna-se vida. Os rituais fúnebres – em conjunto com os casamentos, baptizados, aniversários e outras celebrações domésticas – servem para evitar um dos medos constantes dos *Kristang*, perante o mundo multicultural à sua volta: *pedrénassang* (literalmente, «perder a pertença ao nosso povo»), ou perder o sentido de identidade. Os rituais constituem uma via segura para evitar tal perda. Serão, por conseguinte, expressões sumamente significativas dos valores familiares e étnicos desta comunidade crioula, e pilares das suas múltiplas identidades. (91-92)

Para Traube (1986, 48), a performance ritual é, para os Mambai, o símbolo dominante da sua cultura. A existência social deste povo é orientada na procura da vida e o “Ritual provides the lens through which Mambai view themselves as a people. It is a way of life, at once their responsibility and their privilege” (49-50). Transcrevendo a ideia da autora para o contexto da comunidade em estudo, é possível afirmar que a prática ritual constitui parte do processo social de reconhecimento da própria comunidade como entidade.

Procurando descortinar as múltiplas dimensões desta performance, é possível elaborar um diagrama de trabalho para perspectivas futuras de investigação (traduzido de Sousa, 2009), articulando as dimensões políticas e religiosas com as económico-productivas.

Figura 27 – Interligação entre as variáveis de subsistência e a centralidade do “adat”.



Com base no discurso actual sobre a prática ritual, pode afirmar-se que a revitalização da prática ritual recupera, no tempo presente, esse tempo dos avós, do princípio, a que é necessário dar continuidade. Este tempo torna-se um repositório de identidade, algo que não se reduz às práticas singulares de pequenas aldeias nas montanhas, mas que foi e continua a ser politicamente aproveitado para afirmar a identidade e a cultura da nova nação.

No entanto, há uma diferença essencial em ambas as práticas. As que são realizadas em âmbito local reafirmam uma identidade localizada, enquanto as que se realizam a nível nacional procuram superar as diferenças linguísticas, culturais e sociais, entre os diferentes grupos etnolinguísticos que constituem Timor-Leste.

A noção de continuidade da vida revela-se um aspecto essencial na comunidade de Tapo. O tempo da guerra provocou alterações demográficas e económicas assinaláveis na comunidade e, em particular, em algumas das suas Casas. O regresso à aldeia e a sua reconstrução foi, assim, um momento que permitiu reordenar as suas instituições e reiniciar as práticas rituais, consideradas como fundamentais para o restabelecimento da fertilidade dos campos, dos animais e das pessoas.

A impossibilidade material e anímica de refazer todas as antigas estruturas materiais identitárias, como as Casas sagradas, ou a realização de certos rituais, obrigou a compromissos em que a comunidade procurou salvaguardar a sua identidade ideológica e reafirmar a memória social. Este recentramento da comunidade sobre si própria pode ser considerado como uma estratégia de sobrevivência e resiliência sociocultural. De facto, permitiu que as unidades familiares outrora dispersas, no território do suco, se concentrassem nas duas aldeias que sobrevivem; facilitou os contactos – embora também potenciasse alguns conflitos – e estreitou as relações de aliança que existem entre as dezoito Casas sagradas.

Todo este processo não poderia ser desenvolvido sem a vontade e a tenacidade de pessoas concretas. A sobrevivência física de determinados actores sociais parece ser determinante na manutenção do núcleo ideológico e político que assegurou o reordenamento social. O esforço das dezoito Casas Sagradas e das estruturas de poder e autoridade foi concertado.

Contudo, ao ser retomado o espaço, há novas reinterpretações a formular, nomeadamente acerca da sua paisagem ou de novos apontadores de memória colectiva e pessoal. Os locais de morte e de luta são marcas presentes e contínuas e a provisoriedade de algumas das estruturas refeitas, como as Casas sagradas, relembra que o tempo não é ainda o “normal”, mas um tempo transitório, um tempo liminar. As únicas e novas estruturas simbólicas visíveis erigidas, que parecem ter constituído um desafio ao novo poder indonésio, foram as campas comuns.

No domínio ritual da Casa e da sua reconstrução, as cerimónias ligadas à vida e à morte são parte da comunidade, mas foram adaptadas às novas circunstâncias. As grandes manifestações rituais foram suspensas e a sua execução, morosa e exigente

– humana e economicamente – está a ser planeada e executada de forma faseada. Todavia, entre os rituais colectivos a cerimónia da *an tia* foi o único ritual reactivado ainda durante a ocupação indonésia, retomando a sua periodicidade anual – considerada essencial para assegurar o bom ano agrícola. Este ritual, que envolve todas as Casas na prossecução de uma partilha de bens comuns, é considerado menor, porque não envolve dança ritual nem a obrigatoriedade de vestir roupa tradicional. Manteve-se como prática identitária, ligando o território da montanha à planície em Memo, conferindo substância contínua às ideias e ideologias, e dando interpretações sobre a paisagem espiritual que preenche e rodeia o território. O processo de revitalização dos rituais, após o conflito, necessita de estudos comparativos²⁶⁷.

Ao mesmo tempo, a comunidade tornou-se esmagadoramente católica, nos anos de ocupação, e não encontra incompatibilidade entre a sua prática ritual, as crenças nos antepassados e a prática cristã, que procura conciliar. Contudo, as pressões a que os indivíduos são sujeitos, determinaram o evoluir da sua relação com os membros da Igreja, não com a religião. Outra fonte de tensão notória é a relação com o Estado, que agora se apossa de bens considerados como pertencentes à comunidade, como a água, e que também considera como nefastos os rituais, como a *an tia*, pela acção destrutiva que é imputada às queimadas praticadas nesta ocasião.

Numa perspectiva mais abrangente, a capacidade de as comunidades timorenses se reerguerem do período pós-conflito 1975-1999, demonstra a sua flexibilidade de adaptação à mudança e às circunstâncias adversas. Neste contexto, as práticas rituais assumem um papel de destaque, porque são, pela sua multivocalidade e performance, um palco por excelência, para a manifestação da emoção e da intenção. O ritual é um momento de comoção individual e colectiva, percebido de diferentes modos pelos actores em presença; no entanto assume um valor identitário que todos parecem valorizar e defender. Mas o ritual é também na intenção política que veicula, motivo de confronto e disputa interpessoal, gerando uma arena de posicionamento político.

O processo e performance ritual permitem ainda analisar um aspecto essencial às diferentes comunidades etnolinguísticas timorenses. Não há, forçosamente, uma

²⁶⁷ Um caso interessante, e similar, são as referências feitas por Traube (2009) sobre o recomeço da prática ritual em Hohul e Raimaus, duas das povoações por ela estudadas, antes da guerra de 1975.

coincidência entre a língua falada por uma população e a existência de características exclusivas na sua organização social. Na realidade, é possível descortinar a apropriação e hibridização de determinadas práticas rituais e culturais entre diferentes comunidades linguísticas vizinhas. Se, no campo do parentesco, estas diferenças são perceptíveis, e invocadas como reduto de identidade (exemplo do casamento *ton terel*, matrilinear, entre os Bunak e o casamento de elevada compensação, patrilinear, entre os Kemak), no plano ritual as práticas (e por vezes o quadro mitológico) são similares, como é disso exemplo o ritual *il po' ho* e o ritual de cantar a água – *tei bea*, existente entre os Kemak de Marobo (Clamagirand, 1980). Estes processos de aculturação, para recuperar o antigo termo antropológico, são uma das vias mais inspiradoras de potenciais pesquisas futuras.

Palavras finais: representações académicas e opções de continuidade

Numa óptica metodológica, o trabalho de investigação levado a cabo adoptou uma triangulação de métodos consagrados na investigação etnográfica. Todavia, a circunstância do trabalho de campo é, sem dúvida, singular e obriga a recompor no terreno as estratégias delineadas. Os contextos em que se desenvolveu o trabalho, o ano etnográfico pleno de vicissitudes e imprevistos, colectivos e pessoais, são difíceis de partilhar.

A descrição que foi feita da vida ritual e social dos Bunak de Tapo representa uma construção mediatizada entre a minha experiência e capacidade de observar, a vida dos meus interlocutores e o que eles quiseram e conseguiram transmitir-me. O trabalho de campo resulta desta confluência de interesses, esforços e vontades que se encontram e debatem. Situada, no tempo e no espaço, esta etnografia redonda deste processo, que não pode ser interpretado como concluído, mas em construção permanente e contínua.

Esta circunstância constitui, em si própria, uma condição etnográfica que relembra o facto de que uma descrição é feita de opções, a não ser que se adoptem posturas atemporais e polimentos teóricos que inibam as incongruências de surgir. A actividade a que antropólogo e “nativo” se dedicam é, paradoxalmente, similar: interpretar e

construir. O primeiro pretende elaborar uma representação do Outro que lhe permita comunicar aos pares a realidade percebida; este último pretende propor uma representação de si, circunstanciada, que funcione para o antropólogo mas, também, e sobretudo, para a sua comunidade e a sociedade mais vasta em que se encontra inserido.

O aproveitamento político que poderá ser feito dos recursos, do trabalho e da pessoa do antropólogo, são um aspecto relacional sempre presente na interação (Metcalf, 2002), o que se aplica, igualmente, na tessitura deste trabalho²⁶⁸. Os interlocutores teimam em trazer para a pesquisa os seus próprios interesses ou “agenda” como refere Friedberg (1982) ou Hoskins: “(...) I still found them concerned more with the politics of interclan prerogatives than with exploring the meaning of their traditional world in a more speculative fashion.” (1998,32)

No entanto, as decisões do antropólogo são infinitamente mais fáceis quando comparadas com aquelas que os membros das comunidades estudadas têm de tomar. As suas resoluções são mais complexas, potencialmente conflituosas, pois definem a forma como vivenciam o dia-a-dia e se relacionam com os outros, mantendo o fluxo da vida, a sua continuidade.

29. <i>dale gie ba'are bote gie ba'are</i>	estas histórias estas explicações
30. <i>pan na basin gie mug nabe 'on gie na</i>	do céu ainda oco da terra vazia
31. <i>nibe tie lon gene zap lon gene</i>	até aos teus descendentes actuais
32. <i>tege dele ba'are tege tetu ba'are</i>	estas histórias, estas explicações que vamos dar
33. <i>si isin gonion gita golo gon gonion gita gal si</i>	assim para estes corpos, para estas três sementes
34. <i>sena ni ati soul ni hono</i>	estas pessoas aqui presentes
35. <i>ata hurug loi uga loi</i>	dar-lhes boa frescura e boa vida
36. <i>tie gini ata pa' zap gini ata og</i>	o galo vai cacarejar o cão vai ladrar
37. <i>Saude...</i>	Saúde...
38. <i>Viva Luaben, saude, saude</i>	Viva Luaben, saúde, saúde

Matas Paulo Mota, 2004

²⁶⁸ Há também, em ambos os casos, aspectos observados que me abstenho de comentar, por pressupostos éticos. Nalguns casos, serão os seus membros que terão de decidir da sua divulgação.

Bibliografia

ALMEIDA, António (1994) *O Oriente de expressão portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente – Centro de Estudos Orientais.

APPADURAI, Arjun (2004) *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa: Teorema.

AUSTIN, John (1962) *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.

BAEK, Viviane (2004) *Le temps des rites – Ordre du monde et destin individual en pays Wuli (Cameroun)*. Nanterre: Société d'ethnologie.

BARNES, Robert (1974) *Kédang A Study of the Collective Thought of an eastern Indonesian People*. Oxford: Clarendon Press.

BARRAUD, Cécile (1979) *Tanebar-Evav Une société de maisons tournée vers de large*. Cambridge : Cambridge University Press / Maison des Sciences de l'Homme.

BARRAUD, Cécile e Josephus Platenkamp (eds) (1990) «Rituals and the Comparison of Societies». In *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies; Part II Maluku*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 146/1: 103-124.

BARRAUD, Cécile et al.(1994) *Of Relations and the Dead – Four Societies Viewed from the Angle of Their Exchanges*. Oxford: Berg.

BARRAUD, Cécile e Claudine Friedberg (1996) «Life-Giving Relationships in Bunaq and Kei Societies». In *For the Sake of Our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia*, ed. Signe Howel, 351-398.

BARROS, Edir (2003) *Os filhos do Sol*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

BELLWOOD, Peter, James Fox, e Darrel Tyron (ed.) (1995) *The Austronesians – Historical & Comparative Perspectives*: Camberra, The Australian University Press.

BERTHE, Louis (1959) «Sur quelques distiques buna (Timor central)». In *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 115 (1959), no: 4: 336-371.

BERTHE, Louis (1961) «Le mariage par achat et la captation des gendres dans une société semi-féodale: les Buna' de Timor central». *L'Homme*, Vol. 1 (3) : 5- 31.

BERTHE, Louis (1963) «Morpho-Syntaxe du Buna' (Timor Central)». In *L'Homme*, Vol.3 (1): 106-116.

BERTHE, Louis (1965) *Morpho-Syntaxe et Lexique du Buna'*, policopiado.

BERTHE, Louis (1970) «Parenté, pouvoir et Mode de Production Eléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'Indonésie». In *Échanges et Communications Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60 ème anniversaire*, ed. Jean Pouillon e Pierre Maranda, Mouton : 703-738.

- BERTHE, Louis (1972) *Bei Gua Itinéraire des Ancêtres*. Paris : Centre National de la Recherche Scientifique.
- BLOCH, Maurice (1989) *Ritual, History and Power – Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.
- BRAGA, Paulo (1935) *A Terra, a Gente e os Costumes de Timor*, Cadernos Coloniais, nº 7. Lisboa: Editorial Cosmos.
- BRITO, Joaquim Pais (1996) *Retrato de Aldeia com Espelho Ensaio Sobre Rio de Onor*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- CAMPAGNOLO, Henri (1979) *Fataluku I Relations et Choix Introduction méthodologique à la description d'une langue «non austronésienne» de Timor Oriental*. Paris: SELPF.
- CASTRO, Alberto ([1926] 1996) *A Ilha Verde e Vermelha de Timor*. Lisboa: Fundação Oriente / Livros Cotovia.
- CARMO, António (1965) «O Povo Mambai». In *Estudos Políticos e Sociais*, Vol. III nº4, ISCSP: 1233-1368.
- CARSTEN, Janet e Stephen Hugh-Jones (eds.) (1995) *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CENTENO, Rui e Ivo Sousa (2001) *Uma Lulik Timur Casa Sagrada de Oriente*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- CHAMBERT-LOIS, Henry e Anthony Reid (ed.) (2002) *The Potent Dead – Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- CINATTI, Ruy; ALMEIDA, Leopoldo; MENDES, Sousa (1987) *Arquitectura Timorense*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia.
- CINATTI, Ruy (1987) *Motivos artísticos timorenses e a sua integração*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia.
- CINATTI, Ruy (1996) *Um cancionero para Timor*. Lisboa: Editorial Presença.
- CLAMAGIRAND, Brigitte (1980) «The social organization of the Ema of Timor». In *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, ed. James Fox. Cambridge: Harvard University Press, 134-151.
- CLAMAGIRAND, Brigitte (1982) *Marobo Une société ema de Timor*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- CLAMAGIRAND, Brigitte (1988) «Li'i Marapu: speech and ritual among the Wewewa of West Sumba». In *To speak in pairs, essays on the ritual language of Eastern Indonesia*, ed. James Fox. Cambridge: Cambridge University Press, 87-103.

CLAMAGIRAND, Brigitte (1996) «Sacrificing among the Wewewa of West Sumba: dialogue with the ancestors, relations between the living». In *For the sake of our future – Sacrificing in Eastern Indonesia*, ed. Signe Howel (ed.). Leiden Research School CNWS.

COHEN, Anthony (1985) *The Symbolic Construction of Community*. London: Ellis Horwood Limited – Publishers / Tavistock Publications Limited.

CONDOMINAS, Georges (1957) *Nous Avons Mangé la Forêt – Chronique de Sar Luk, Village Mnong Gar (Tribu Proto-Indochinoise des Hauts-Plateaux du Viet-Nam Central.*, Paris : Mercvère de France.

CORRÊA, Armando ([1935] 2009) *Gentio de Timor*. Câmara Municipal de Câmara de Lobos.

CORRÊA, Mendes (1944) *Timor Português Contribuições para o seu estudo antropológico*. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa.

COSTA, Luís (2001) *Dicionário de Tétum – Português*. Lisboa: Edições Colibri.

CUNNINGHAM, Clark (1964) «Order in the Atoni house», In *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 120 (1964), no: 1, Leiden: 34-68.

DIRESAUN NASIONAL BA ESTATISTIKA (2006) *Atlas Timor-Leste Sensus ba populasaun ho uma-kain 2004*. Díli: Diresaun Nasional ba Estatistika.

DONOHUE, Mark e DENHAM, Tim (2010) «Farming and Language in Island Southeast Asia Reframing Austronesian History». In *Current Anthropology*, Volume 51, Number 2, April 2010: 223- 256.

DONZELLI, Aurora (2007) «Words on the lips and meanings in the stomach: Ideologies of unintelligibility and theories of metaphor in Toraja ritual speech». In *Text & Talk* 27-4, org. Walter Gruyter: 533-557.

DUARTE, Jorge (1975) *Casa Turi-Sai – Um tipo de casa timorense*, in: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Garcia da Orta, Série de Antropologia, Vol. 2, nº 1 e 2: 1-34.

DUARTE, Jorge (1984) *Timor: ritos e mitos ataúros*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

DUMONT, Louis (1985) *Essais sur l'individualisme – Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil.

DUMONT, Louis (2001) *Homo hierarchicus Le système des castes et ses implications*. Paris : Tel Gallimard.

DURAND, Frédéric (2002) *Timor Lorosa`e, pays au Carrefour de l`Asie et du Pacifique Un atlas géo-historique*. Marne-la-Valée : Presses Universitaires de Marne-la-Vallée / IRASEC.

DURAND, Frédéric (2004) *Catholicisme et protestantisme dans l'île de Timor: 1556-2003 Construction d'une identité chrétienne et engagement politique contemporain*. Toulouse / Banguecoque: Editions Arkuiris / IRASEC.

DURAND, Frédéric (2006) *Timor: 1250 – 2005 750 ans de cartographie et de voyages*. Toulouse / Banguecoque : Editions Arkuiris / IRASEC.

DURKHEIM, Émile ([1912] 2002) *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Oeiras: Celta Editora.

ERB, Maribeth (1999) *The Manggaraians – A Guide to Traditional Lifestyles*. Singapore: Times Editions.

FORMAN, Shepard (1980) «Descent, alliance and exchange ideology among the Makassae of East Timor». In *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. ed. James Fox. Cambridge: Harvard University Press, 152-177.

FORTH, Gregory (1981) *Rindi An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba*. The Hague: Martinus Nijhoff.

FORTH, Gregory (1998) *Beneath the Vulcano – Religion, cosmology and spirit classification among the Nage of eastern Indonesia*. Netherlands: KITLV Press.

FOX, James, (ed.) (1980) *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.

FOX, James (1988) *To speak in pairs, essays on the ritual language of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

FOX, James (1989) «Category and complement: binary ideologies and the organization of dualism in Eastern Indonesia». In *The Attraction of Opposites: Thought and Society in a Dualistic Mode*. ed. Maybury-Lewis, David e U Almagor. Ann Arbor: University of Michigan Press, 33-56.

FOX, James, (ed.) (1993) *Inside Austronesian Houses: Perspectives on domestic designs for living*. Camberra: The Australian University Press.

FOX, James (1995) *Installing the "outsider" inside: the exploration of an epistemic Austronesian cultural theme and its social significance*. Comunicação revista apresentada em The First Conference of the European Association for Southeast Asian Studies "Local Transformations and Common Heritage in Southeast Asia" Leiden University (29 June to 1 July 1995):
http://rspas.anu.edu.au/people/personal/foxxj_rspas/outsider.pdf

FOX, James, (ed.) (1997) *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Camberra: The Australian University Press.

FOX, James (2000) «Tracing the path, recounting the past: historical perspectives on Timor». In *Out of the Aches, destruction and reconstruction of East Timor*. ed. James Fox e Dionísio Soares. Camberra: Crawford House Publishing.

FOX, James (2009) «Precedence in perspective». In *Social Differentiation in the Austronesian World*. ed. Michael Vischer, ANU E Press, 1-11.
http://epress.anu.edu.au/precedence_citation.html

FOX, James e Clifford Sather (ed.) (1996) *Origins, Ancestry and Alliance – Explorations in Austronesian Ethnography*. Canberra: The Australian University Press.

FRANCILLON, Gérard (1980) «Incursions upon Wehali: A Modern History of an Ancient Empire». *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. ed. James Fox. Cambridge: Harvard University Press, 248-265.

FRIEDBERG, Claudine (1969) «Chasse rituelle, brûlis et herbes à savane, d'après les Bunaq de l'île de Timor». In *Science et Nature*: 1969, n°92: 23-30.

FRIEDBERG, Claudine (1972) *Mission Ethnologique chez les Bunaq de Timor Portugais – Exposé sommaire des matériaux recueillis*. Paris : Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris (policopiado).

FRIEDBERG, Claudine (1973) «Espace bunaq», in: *L'Homme, hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à A. Leroi-Gourhan*. Paris : Ed. Cujas, 391-419.

FRIEDBERG, Claudine (1973a) «Repérage et découpage du temps chez les Bunaq du centre de Timor». Paris, *Archipel* 6: 119-146.

FRIEDBERG, Claudine (1977) «The development of traditional agricultural practices in western Timor; From the ritual control of consumer goods production to the political control of prestige goods». In *The evolution of social systems*, ed. Jonathan Friedman e Michael Rowlands. London: Duckworth, 137-171.

FRIEDBERG, Claudine (1977a) «La femme et le féminin chez les Bunaq du centre de Timor». *Archipel* 13, SECMI: 37-52

FRIEDBERG, Claudine (1978) *Comment fut tranchée la liane céleste et autres textes de littérature orale bunaq (Timor, Indonésie)*. Paris: SELAF.

FRIEDBERG, Claudine (1980) «Boiled Woman and broiled Man: Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor». *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, ed. James Fox. Cambridge: Harvard University Press, 266- 289.

FRIEDBERG, Claudine (1982) *Muk gubul nor, 'la chevelure de la terre': Les Bunaq de Timor et les plantes*. Tese de Doutorado de Estado. Universidade Paris V [5 tomos].

FRIEDBERG, Claudine (1987) «Corps animal, corps social, ou le partage des os dans quelques populations des petites îles de la Sonde». In *Des animaux et des hommes*, eds. Jacques Hainard e Roland Kaehr. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie, 63-86.

FRIEDBERG, Claudine (1989) «Social relations of territorial management in light of Bunaq farming rituals». In *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies*; Part I Nusa Tenggara Timur 145, *Bijdragen tot de Tall-, Land- en Volkenkunde*: 548-563.

FRIEDBERG, Claudine (1990) *Le savoir botanique des Bunaq – percevoir et classer dans le Haut Lamaknen (Timor, Indonésie)*. Paris: Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle

FRIEDBERG, Claudine (2007) «Par-delà le visible». In *Natures Sciences Sociétés* 15: 167-176.

FUNDAÇÃO ORIENTE (1992) *Povos de Timor, Povo de Timor Vida, Aliança, Morte*. Lisboa: Fundação Oriente/Instituto de Investigação Científica Tropical.

GEERTZ, Clifford (1991) *Negara O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa: DIFEL.

GHASARIAN, Christian (1999) *Introdução ao estudo do parentesco*. Lisboa: Terramar.

GERTIL / FACULDADE DE ARQUITECTURA – UNIVERSIDADE TÉCNICA DE LISBOA / GERTIL (2002) *Atlas de Timor Leste*. Lisboa: Lidel.

GIBSON, Thomas (1986) *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands – Religion and Society among the Build of Mindoro*. London: The Athlone Press.

GLUKMAN, Max (1968) *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. New York: The New American Library.

GODELIER Maurice (1996) *La Production des Grands Hommes*. Paris: Flammarion.

GODELIER Maurice (2004) *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.

GODELIER, Maurice (2007) *Au fondement des sociétés humaines Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris: Albin Michel.

GOMES, Francisco (1972) *Os Fataluku*. Dissertação de licenciatura, Lisboa: ISCSP-UTL.

GUEDES, Armando (1996) «Rituais igualitários: ritos dos caçadores e recolectores Atta de Kaling-Apayao, Filipinas». Tese de Doutoramento. Lisboa, FCSH – UNL.

GUNN, Geoffrey (1999) *Timor Loro Sae 500 anos*, Lisboa, Livros do Oriente

GUTERRES, Apolinário (1992) «O Encontro dos Portugueses e dos Timorenses Segundo os «Lia Na'in»». In *Estudos Orientais*, III, Universidade Nova – Instituto Oriental: 235-242.

GUTERRES, Apolinário (1994) «A Identidade Cultural Timorense, Desafios de Futuro». *Estudos Orientais*, V, Universidade Nova – Instituto Oriental: 127-142.

GUTERRES, Apolinário e João Santos (1992) «Os Búnak (Timor Oriental): organização social e política» In *Timor-Leste: Terra de Esperança*. Org. António Barbedo de Magalhães. Porto: Universidade do Porto, 155-156.

HICKS, David ([1976] 2004) *Tetum Ghosts & Kin Fertility and Gender in East Timor*. Illinois: Waveland Press, Inc.

HOCART, Arthur ([1936] 1970) *Kings and Councillors – An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Chicago & London: The University of Chicago Press

HOHE, Tanja (2001) «The younger brother who comes to solve the violence. Local vs-international perception of conflict resolution and political legitimacy in East Timor». Comunicação apresentada na Conferência 'Conflicts and Violence in Indonesia', Humboldt University, Berlinm 3-5 July 00 (draft 2001, facultado pela autora).

HOHE, Tanja (2002) «The Clash of Paradigms: International Administration and Local Political Legitimacy in East Timor». In *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 24, Nº 3, December: 569-589.

HOSKINS, Janet (1998) *Biographical Objects – How Things Tell the Stories of People`s Lives*. New York – London: Routledge.

HOWEL, Signe (ed.) (1996) *For the sake of our future – Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS.

JANOWSKI, Monica e Fiona Kerlogue (2007) *Kinship and Food in South East Asia*, Copenhagen, NIAS Press.

JOYCE, Rosemary; GILLESPIE, Susan (2000) *Beyond Kinship – Social and Material Reproduction in House Societies*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

KANG, Yoonhee (2008) *Words of the Ancestors, Words for Survival: Marginality, Emotion and the Power of Magical words among the Petalangan of Riau, Indonesia* Yale University. Tese de doutoramento. <http://yoonheekang.net/dissertation.htm>

KEATING, Elizabeth (1998) *Power Sharing – Language, Rank, Gender, and Social Space in Pohnpei*, Micronesia. Oxford: Oxford University Press.

KIRSCH, Anthony (1997) «Feastings and Social Oscillation – religion and Society» In *Upland Southeast Asia*, Southeast Asia Program Publications Data Paper No. 92, Cornell Southeast Asia Program Publications.

KUIPERS, Joel (1998) *Language, Identity, and Marginality in Indonesia – The Changing Nature of Ritual Speech on the Island of Sumba*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.

LAMEIRAS-CAMPAGNOLO, Maria e Henri Campagnolo (1992) «Povos de Timor, Povo de Timor: diversidade, convergências». In *Estudos Orientais*, III, Universidade Nova/Instituto Oriental: 259-266.

LAMAISON, Pierre e Claude Lévi-Strauss (1987) «La notion de maison - Entretien avec Claude Lévi-Strauss par Pierre Lamaison». In *Habiter la Maison*, Terrain, Numéro 9. <http://terrain.revues.org/index3184.html#txt>

LEACH, Edmund ([1964] 1995) *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: edusp – Editora da Universidade de São Paulo

- LEAL, João (1994) *As Festas do Espírito Santo nos Açores Um Estudo de Antropologia Social*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- LEWIS, E. Douglas (1988) *People of the Source – The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores*. Dordrecht, Holland; Providence, R.I., Foris Publications.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1971) *L'Homme Nu. Mythologiques*. Paris, Libraire Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1984) *Paroles données*. Paris: Libraire Plon.
- MANGUIN, Pierre-Yves (2002) «The amorphous nature of coastal polities in Insular Southeast Asia: Restricted centres, extended peripheries». In *Moussons*, 5: 73-99.
- MAUSS, Marcel (1904-1905) «Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Étude de morphologie sociales». In: *l'Année Sociologique* (tome IX, 1904-1905), com H. BEUCHAT.
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/7_essai_societes_eskimos/essai_societes_eskimos.pdf
- McWILLIAM, Andrew (2002) *Paths of origin, gates of life: A study of place and precedence in southwest Timor*. Leiden: KITLV Press.
- McWILLIAM, Andrew (2005) «Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation». In *Anthropological Forum*, Vol. 15 (1) March: 27-44.
- MALINOWSKI, Bronislaw ([1922]1984) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Waveland Press, Inc.
- MENDES, Nuno Canas Mendes (2005) *A multidimensionalidade da construção identitária em Timor-Leste*. Lisboa: ISCSP-UTL.
- MENEZES, Francisco ([1968] 2006) *Encontro de Culturas em Timor-Leste*. Díli: Crocodilo Azul.
- METCALF, Peter (2002) *They Lie, We Lie Getting on with Anthropology*. London & New York: Routledge.
- MIRANDA, Ana Sofia (2003) «A Cruz e o Sândalo – Religião, Tradição e Gerações Timorenses». Dissertação de Mestrado. Lisboa: ISCTE.
- MOLNAR, Andrea (2000) *Grandchildren of the Ga'e Ancestors – Social organization and cosmology among the Hoga Sara of Flore*. Leiden: KITLV Press.
- MOLNAR, Andrea (2005) *East Timor: An Introduction to the History, Politics and Culture of Southeast Asia's Youngest Nation*. Northern Illinois University.
<http://seasite.niu.edu/EastTimor/default.htm>
- MORGAN, Lewis H.(1981) *Houses and House-Life of the American Aborigines*.
- NEEDHAM, Rodney (ed.) (1993) *Right and Left – Essays on dual Symbolic Classification*. Chicago: The University of Chicago Press.

NORDHOLT, H.G. Schulte (1971) *The Political System of The Atoni of Timor*. Haia: Martinus Nijhoff.

O`NEIL, Brian (2008) «Os rituais como expressões multiculturais. In Portugal: Percursos de interculturalidades (vol.III – Matrizes e Configurações)». org. Artur Matos e Mário Lopes. Lisboa: ACIDI, 53-104.

OSPINA, Sofi ; HOHE, Tanja (2001) *Traditional Power Structures and the Community Empowerment and Local Governance Project Final report*, CEP, PMU, ETTA-UNTAET and World Bank. Dili (policopiado).

PEIRANO, Mariza (2000) «A Análise Antropológica de Rituais», In Série Antropológica, 270. <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie270empdf.pdf>

PÉLISSIER, René (1996) *Timor en Guerre Le Crocodile et les Portugais (1847 – 1913)*. Orgeval : Péliissier.

RIBEIRO, José (2000) *Colá S. Jon, oh que sabe! As Imagens, as palavras e a escrita de uma experiência ritual e social*. Lisboa: Edições Afrontamento / Ministério da Informação e Cultura de Cabo Verde.

REUTER, Thomas (2002) *The House of our Ancestors – Precedence and dualism in highland Balinese society*. Leiden: KITLV Press.

REUTER, Thomas (ed.) (2006) *Sharing the Earth, Dividing the Land – Land and territory in the Austronesian world*. Camberra: The Australian University Press.

ROSALDO, Renato (1980) *Ilongot Headhunting 1883- 1974 – A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.

SÁ, Artur (1949) *A Planta de Cailaco – 1772*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.

SANTOS, Armindo (2006) *Antropologia do Parentesco e da Família*. Lisboa: Instituto Piaget.

SCHAPPER, Antoinette (s.d.) *Bunak: genealogy and Geography*. <http://www.languages.unimelb.edu.au/postgraduate/conference/abstracts/Schapper.pdf>

SCHOUTEN, Maria (1998) *Leadership and Social Mobility in a Southeast Asian society – Minahasa, 1677-1983*. Leiden: KITLV Press.

SCHOUTEN, Maria (2001) «Antropologia e Colonialismo em Timor Português». Lusotopie 2001: 157-171.

SCHOUTEN, Maria (2004) «Manifold connections The Minahasa region in Indonesia» In South East Asia Research, 12(2): 213-235.

SEIXAS, Paulo C. (2005) «Firaku e Kaladi: etnicidades prevaletentes nas imaginações unitárias em Timor-Leste». In Trabalhos de Antropologia e Etnologia, Vol. 45 (1-2), SPAE: 150-188.

- SEIXAS, Paulo (2006) *Timor-Leste. Viagens, Transições, Mediações*. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- SEIXAS, Paulo (2008) *Uma Timur, Uma Malae – Tradução de Tradições Olaria e figurado em Timor-Leste*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa.
- SEIXAS, Paulo e Aone Engelenhoven) (2006) *Diversidade Cultural e Construção da Nação e do Estado em Timor-Leste*. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- SILVA, Kelly e Daniel Simião (2007) *Timor-Leste Por Trás do palco Cooperação internacional e a dialéctica da formação do Estado*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SOARES, Cezario (1998) *Tradisi The`a Aihun – Ancia Masyarakat Bunac Desa Tapo Kabupaten Bobonaro*, [Skripsi], Dili. Universitas Timot Timur.
- SOUSA, Lúcio (2008) «As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material e imaterial de Timor Leste» In *Etnografia (Actas do III Congresso Internacional)*. ed. Fernando Cruz. AGIR, 196-227.
- SOUSA, Lúcio (2008) «Vocês vieram para roubar as minhas palavras... Etnografia do caminho das palavras». In *Etnografia & Emoções*. org. Sónia Frias. Lisboa: ISCSP, 87-97.
- SOUSA, Lúcio (2009) «Denying peripheral status, claiming a role in the nation: sacred words and ritual practices as legitimating identity of a local community in the context of the new nation» In *East-Timor How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century?*. org. Christine Cabasset-Semedo e Frédéric Durand. Bangkok: IRASEC / CASE, 105-120.
- SYLVAN, Fernando (1963) *Como vive, morre e ressuscita o povo timor*. In *Actas do Congresso Internacional de Etnografia, Vol.4*. Santo Tirso, 281-286,
- TAMBIAH, Stanley (1985) *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- THERIK, Tom (2004) *Wehali the Female Land, Traditions of a Timorese ritual centre*. Camberra: Pandanus Books - ANU.
- TURNER, Victor (1970) *The Forest of Symbols – Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press.
- TURNER, Victor (1974) *Dramas, Fields and Metaphors – Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- TRAUBE, Elisabeth (1980) «Affines and the dead: Mambai rituals of alliance» In *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 136, no: 1. Leiden: 90-115.
- TRAUBE, Elisabeth (1980a) «Mambai Ritual of Black and White». In *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. ed. James Fox. Cambridge: Harvard University Press, 290-314

TRAUBE, Elisabeth (1986) *Cosmology and Social Life – ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: The University of Chicago Press.

TRAUBE, Elisabeth (1989) *Obligations to the Source: Complementarity and Hierarchy in an Eastern Indonesian Society*. In *The Attraction of Opposites Thought and Society in the Dualistic Mode*. eds. David Maybury-Lewis & Uri Almagor University of Michigan Press.

TRAUBE, Elisabeth (2009) *Housing the Nation*. <http://www.etwa.org.au/wp-content/uploads/2009/11/Housing-the-nation-Elizabeth-traube.pdf>

TSING, Anna Lowenhaupt (1993) *In the Realm of the Diamond Queen*. Princeton: Princeton University Press.

VALE, Viriato (1953) *Notas Etnográficas Sobre Timor Português*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa.

VAN GENNEP, Arnold ([1909] 1978) *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes.

VAN WOUDE, Franciscus ([1935] 1968) *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

VIOLA, Maria A. (1986) *Os deslocados de Timor: formas associativas na colectividade timorense da Quinta do Balteiro*. Dissertação de licenciatura. Lisboa: FCSH/UNL.

VOLKAN, Toby (1985) *Feasts of Honor – Ritual and Change in the Toranja Highlands*. University of Illinois Press.

WATERSON, Roxana (1987) *The Living House – An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. London: Thames and Hudson Ltd.

WATERSON, Roxana (2001) *Deciphering the Sacred: Cosmology and Architecture in Eastern Indonesia*. Lisboa: CEPESA.

WEINER, Annette (1992) *Inalienable Possessions – The Paradox of Keeping While Giving*. Berkeley: University of California Press.

CD-ROM e filmografia

ARQUIVO DE HISTÓRIA SOCIAL DO INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA – FAMÍLIA ALMEIDA (2002) *Colónia Portuguesa de Timor* (Álbum Álvaro Fontoura), CD-ROM / <http://www.ics.ul.pt/ahsocial/fontoura/apresentacao/Default.htm>

SEIXAS, Paulo Castro (2004) *Umane Mane Foun. O Regresso dos Rituais*, Universidade Fernando Pessoa

SIMIÃO, Daniel Schroeter (2009) *Uma Lisan Bakal Mausoko Mautete*, Universidade Federal de Minas Gerais – Brasi, Projecto Traduzindo a Cultura, Cultura da Tradução: a negociação cultural como património central em Timor-Leste – FCT

ANEXOS

Anexo 1: Texto *Meten no tut no fan ukat oen mug lae oen*

A transcrição respeita a redacção do documento original; na sua sequência, disposição gráfica e opções ortográficas.

1. Meten no fan tafat mug tonet.
2. Laga bau uen bolan bau uen.
3. (Apa hilion o bai na ukat..
4. Apa non gini Mau guju aoa gemel gini Buiguju.
5. Ba, a na fan ukat oen o mug lai oen o.
6. Gibij tai oen gaban cioen.
7. Tupa gini tai bom gini nula.
8. Tupa kocu oen bom fuluoen.
9. Fan ukat oen mug lai oen.
10. Hamo na Maudaun go,on.
11. Gebeg gini Acudaun Toi Daun.
12. Mug minag ni na go,on niat.
13. Mug ba,a tebe dala.
14. Hamo na Mau Daun gotin , oegol ejun lua na fun.
15. Hamo na dale ni,i. Ba,a goet nai hotgol dosil hatama.
16. Hamo na pajilsa tara toek sa loi.
17. Niat no mundo ba,ara no detola,a baidege sae.
18. Nai hotgol godege fana gusura.
19. Nai hotgol fana gegeni degedegoet on gonion ba,a neto debel.
20. goni on mil naihot gol debel jie,e.
21. Maudaun gegese,e Buidaun goet no malat lekan o,olali aci o.
22. Hamo na Nai hotgol gini bali otel golo hotu-hotu gini giagie.
23. Kere,e bo,on na gini gia eten, ni hamo na jibo,on gini Maumetan bai man ba,a goet gene degoet on.
24. Buidaun Maudaun eto nego on na otelgo,o bao,on ba,adi gianida.
25. Nai,i Hot gol nei nini gia etenni, si nei gia ni.
26. Hamona Buidaun bai otel go,o bai gie ba, a ra acira.
27. Hamo na aifunan sa aci tala, sul moso aci o.
28. Ba, a goet nai hotgol debeg godumi.
29. Nai hotgol bele nina gie oen golake.
30. Ba,a na nai hotgol gege degoet on.
31. Buidaun eto ie terus esegie dolgo no.
32. Maudaun eto ba,a ie silsai nana bai,i ata.
33. Hamo na Buidaun gege kira uen koul uen.
34. Maudaun gege curi,i uen, ta,a uen, nut uen gon no gini mahone gie.
35. Buidaun kira bul hili,i koen acip lep bolugol selu, selu ba,a tais gol etan dontolo gielolon.
36. Maudaun ba,a hone gie mos pih ni,i.
37. Buidaun gie sugone fana o mone ho,on ba,Ana i ba,ara acida.
38. Beisal.....
39. Beisal mone ginat ginil ni nai Samala.
40. Guagene bai gini nai Kel Leuk.

41. Fana uen gini nai Nakalolok uen gini nai Pauk punak, uen gini Tilu brani, uen gini Labalia wain.
42. Ba,a fan ba,a ra ene tara guju tara.
43. Hamo na jipil liurai magap liurai.
44. Digini leno o hulag o ta,a guju ta,a , mug viva dano, mot Luaben no, ili golu Maukoi.
45. Ba, a fan gie giral no mug pu laba no saran kibaki no lau mela no.
46. Hamo na salat mal, lel mal.
47. Gol uen gini Mali Alu Mau Alu, uen gini Asagulo uen gini Maugulo.
48. Asa gulo, Mau gulo dege berogol ho,on logo lho,on.
49. Mone goni on bai,i moso lete bul no malas bul no. Fana aci ni,i teni.
50. Malisirak Mausirak salag na a jieg na ogen, cun gucu a mel gucu ogen.
51. Hamo na go kinani, go koen ni na lete na sae malas no menal.
52. Lete sae icu, malas sae icu.
53. Hamo na esen hot gol oa gene, mot bo,on hini nabadatas maudatas.
54. Ba,a gene nai,i hot gol gone gere.
55. Nai hul gol gopil na dege fana gusura.
56. Ba,a be nai hot gol fana gege ni.
57. Gege degoet ojemal kintal na hini aci gin.
58. Lete bul no malas bul no.
59. Ba,a na nai hotgol ke beneno poli cu esen.
60. Bai gita na sentidu magtaran.
61. Hamo na hos kaka,a na gege molo gul na ata gone gere ata gone gepes.
62. Bai gusun ba,a na golobo got ba,a na golakut.
63. Hamo na hila fana kina o fana koen o.
64. Hila hot gol, hila hul gol hila sumuku kateli.
65. Bai,i gol mone amba gini Sul loi.
66. Fana atag gini Sose Olo Fan (fan fo bul na ba,a.
67. Mone fou gini Sulilae, fana fou gini Sose Koetaek.
68. Hamo na hos koetak gol.
69. Fana sa hili on mone sa hili on.

Tapo, 17 Oktober 1998. –

Ketua suku adat Datopou²⁶⁹

= António Marques =

²⁶⁹ Redacção com o Bahasa Indonésia. O *bei* António Marques é indicado como o “chefe da Casa sagrada Dato Pou”. Candra, Adi e Abdillah, Pius (1998) *Kamus 80.000 Inggris-Indonesia, Indonesia-Inggris*, Surabaya, Arkola.

Anexo 2: Transcrição da *magalia* Opa 2003

Apresenta-se a transcrição da *magalia* realizada na Casa Opa, aquando da sua reconstrução em 2003 (Foto 51). A recitação decorre com o *matas* Paulo Mota a proferir o primeiro verso e a assistência presente a responder, narrando o segundo. Esta transcrição apresenta-se de forma sequência, não indicando as interrupções, quer para descanso, quer para esclarecimento de dúvidas à audiência (exemplo do verso 735 em que o *matas* adverte antecipadamente o nome do antepassado a ser pronunciado pela audiência).

Esta transcrição serve de base à tradução em prosa de excertos, devidamente indicados no texto.

1 e go	E go e go
2 En gol eh meten ata no e o ba 'oa	En gol eh dala huluk no e o ba 'oa
3 En gol eh Sun oa' gene o ba 'oa	En gol eh Mugis oa' gene o ba 'oa
4 En gol eh tagal mal tilu e o ba 'oa	En gol eh tilu mal tilu e o ba 'oa
5 En gol eh Gole Gusun gene o ba 'oa	En gol eh Tasz 'oa gene o ba 'oa
6 En gol eh kilu i tebe o ba 'oa	En gol eh kau i tagal e o ba 'oa
7 En gol eh balis tama no o ba 'oa	En gol eh hol serol no e o ba 'oa
8 En gol eh solu tolo salag_e o ba 'oa	En gol eh hol tal no e o ba 'oa
9 En gol eh kilu i tagal o ba 'oa	En gol eh kau i <u>tebel</u> e o ba 'oa
10 En gol eh peri giri no e o ba 'oa	En gol eh lua tinig no e o ba 'oa
11 En gol eh nie Tau Bele e o ba 'oa	En gol eh nie Luan Meta e o ba 'oa
12 En gol eh kibu dita pelu e o ba 'oa	En gol eh an dita leag e o ba 'oa
13 En gol eh meten ata no e o ba 'oa	En gol eh dala uluk no e o ba 'oa
14 En gol eh sulu pol gene o ba ao	En gol eh tie getal gene o ba 'oa
15 En gol eh nie Sil tae o ba 'oa	En gol eh nie Bel Tae e o ba 'oa
16 En gol eh nie Leto Bau e o ba ao	En gol eh nie Lue Dali e o ba 'oa
17 En gol eh nie Lemul Lo e o ba 'oa	En gol eh nie Luan Mali e o ba 'oa
18 En gol eh nie Tau Bele e o ba ao	En gol eh nie Tuan Meta e o ba 'oa
19 En gol eh ei emel o e o ba 'oa	En gol eh ei kau ka'a e o ba 'oa

20 En gol eh ei sesal tul e o ba 'oa
21 En gol eh tebe ese' uen e o ba 'oa
22 En gol eh tebe tilon dapil e o ba 'oa
23 En gol eh tebe hol bese' e o ba 'oa
24 En gol eh tebe sun 'oa e o ba 'oa
25 En gol eh peri giri no e o ba 'oa
26 En gol eh kibu dita pelu e o ba 'oa
27 En gol eh nie goni'il e o ba 'oa
28 En gol eh gole gusun no e o ba 'oa
29 En gol eh pu' giri no e o ba 'oa
30 En gol eh hole loi no e o ba 'oa
31 En gol eh balis tama no e o ba 'oa
32 En gol eh tu'u tolo i e o ba 'oa
33 En gol eh okul lai-lai e o ba 'oa
34 En gol eh ba ata tebe e o ba 'oa
35 En gol eh tolo salag no e o ba 'oa
36 En gol eh peri giri no o ba 'oa
37 En gol eh toten sa tara e o ba 'oa
38 En gol eh danal ule e o ba 'oa
39 En gol eh gonion tugal e o ba 'oa
40 En gol eh opi golo sagal o ba 'oa
41 En gol eh nie goni'il e o ba 'oa
42 En gol eh sagal mal tilu e o ba 'oa
43 En gol eh pure 'oa gene e o ba 'oa
44 En gol eh nie Lete Bele e o ba a
45 En gol eh nie Bau Mau e o ba 'oa
46 En gol eh nie Dasi Mau e o ba 'oa
47 En gol eh nie Mali Nawa e o ba 'oa
48 En gol eh tai ta leu e o ba 'oa
49 En gol eh menal gone gere e o ba 'oa
50 En gol eh oza po' gene e o ba 'oa
51 En gol eh tal lagu gene e o ba 'oa
52 En gol eh zilan zol ba e o ba 'oa

En gol eh ei ho bolu e o ba 'oa
En gonil 'il tebe ne' uen e o ba 'oa
En gol eh tebe e rapil e o ba 'oa
En gol eh tebe mug nas e o ba 'oa
En gol eh tebe moges 'oa e o ba 'oa
En gol eh tebe lua tinig e o ba 'oa
En gol eh an dita leag e o ba 'oa
En gol eh nie goni'il e o ba 'oa
En gol eh taz 'oa no e o ba 'oa
En gol eh pu'giral e o ba 'oa
En gol eh Mau Metan no e o ba 'oa
En gol eh hol se hol seol no e o ba 'oa
En gol eh bakas teoi e o ba 'oa
En gol eh nalan lai lai e o ba 'oa
En gol eh ba ata tagal e o ba 'oa
En gol eh hol tal lo e o ba 'oa
En gol eh lua tinig no e o ba 'oa
En gol eh tebe sa azal o ba 'oa
En gol eh tege gug ule e o ba 'oa
En gol eh gonion tol e o ba 'oa
En gol eh op golo ilin o ba 'oa
En gol eh nie gontiet e o ba 'oa
En gol eh mele mal tilu e o ba 'oa
En gol eh pure ai gene e o ba 'oa
En gol eh nie Mau Sinu e o ba 'oa
En gol eh nie Mau Mali e o ba 'oa
En gol eh nie Lae Mali e o ba 'oa
En gol eh nie Mau Nawa e o ba 'oa
En gol eh loko rasa lai e o ba 'oa
En gol eh menal go pi e o ba 'oa
En gol eh oe' po' gene e o ba 'oa
En gol eh zilan toi gene e o ba 'oa
En gol eh il loi ba e o ba 'oa

53 En gol eh e rapil ba e o ba 'oa (*il sai*)
 54 En gol eh ton golo ita e o ba 'oa
 55 En gol eh nie Tau Bele e o ba 'oa
 56 En gol eh giri golo ati e o ba 'oa
 57 En gol eh otel sa gapa e o ba 'oa
 58 En gol eh nie Mauk Sinu e o ba 'oa
 59 En gol eh nie Bau Mau e o ba 'oa
 60 En gol eh nie Sina Mali e o ba 'oa
 61 En gol eh nie Dasi Mau e o ba 'oa
 62 En gol eh nie Mali Nawa' e o ba 'oa
 63 En gol eh gimil gotol kes e o ba 'oa
 64 En gol eh seleg loi ba e o ba 'oa
 65 En gol eh hini sabulaka e o ba 'oa
 66 En gol eh hini tut rei e o ba 'oa
 67 En gol eh opi mil lo e o ba 'oa
 68 En gol eh kintal ba e o ba 'oa
 69 En gol eh up sa peleg e o ba 'oa
 70 En gol eh up sa peleg e o ba 'oa
 71 En gol eh hini tone toil e o ba 'oa
 72 En gol eh tege iti gie o ba 'oa
 73 En gol eh teo gen no e o ba 'oa
 74 En gol eh nie Solo Mali e o ba 'oa
 75 En gol eh gini na iti e o ba 'oa
 76 En gol eh mila oko-oko e o ba 'oa
 77 En gol eh gege iti gin e o ba 'oa
 78 En gol eh nie Tau Bele e o ba 'oa
 79 En gol eh nie Olo Mau e o ba 'oa
 80 En gol eh tawa' ni' gin e o ba 'oa
 81 En gol eh gini dotol kes e o ba 'oa
 82 En gol eh nie Solo Mali e o ba 'oa
 83 En gol eh goni'il ke kasu e o ba 'oa
 84 En gol eh leta ni' gin e o ba 'oa
 85 En gol eh tebe se' teni e o ba 'oa

En gol eh il sai ba e o ba 'oa
 En gol eh ton golo ilin ne o ba 'oa
 En gol eh nie Luan Meta' e o ba 'oa
 En gol eh gon golo hono e o ba 'oa
 En gol eh mun sa kotu e o ba 'oa
 En gol eh nie Lete Bele e o ba 'oa
 En gol eh nie Mau Mali e o ba 'oa
 En gol eh nie Bele Mali e o ba 'oa
 En gol eh nie Lae Mali e o ba 'oa
 En gol eh nie Mau Nawa' e o ba 'oa
 En gol eh neog oto kes o ba 'oa
 En gol eh giral loi ba e o ba 'oa
 En gol eh hini seba lebo e o ba 'oa
 En gol eh hini niat rei e o ba 'oa
 En gol eh op mil lo e o ba 'oa
 En gol eh lal-lal ba e o ba 'oa
 En gol eh mog sa dima e o ba 'oa
 En gol eh mog sa rebel e o ba 'oa
 En gol eh ini ta' kina e o ba 'oa
 En gol eh tege se' gie o ba 'oa
 En gol eh hol gen no e o ba 'oa
 En gol eh nie Ela Kore e o ba 'oa
 En gol eh gini na se' o ba 'oa
 En gol eh en bonu-bonu e o ba 'oa
 En gol eh gege se' gin e o ba 'oa
 En gol eh nie Luan Meta' e o ba 'oa
 En gol eh nie Elo Dasi e o ba 'oa
 En gol eh leta ni' gin e o ba 'oa
 En gol eh gini dotol lias e o ba 'oa
 En gol eh nie Ela Kore e o ba 'oa
 En gol eh bai gege hele e o ba 'oa
 En gol eh tawa' ni' gin o ba 'oa
 En gol eh tebe iti teli le o ba 'oa

86 En gol eh usi oko oko e o ba 'oa
87 En gol eh dato oko oko e o ba 'oa
88 En gol eh opi ata bolu e o ba 'oa
89 En gol eh nie Tau Bele e o ba 'oa
90 En gol eh gebu guteg ni' e o ba 'oa
91 En gol eh tita pie taz e o ba a
92 En gol eh tita teo gen e o ba 'oa
93 En gol eh opi ata bolu e o ba 'oa
94 En gol eh ei hot gol e o ba 'oa
95 En gol eh ei pan gol e o ba 'oa
96 En gol eh ei esen gol e o ba 'oa
97 En gol eh ei lika gol e o ba 'oa
98 En gol eh en zigi gol e o ba 'oa
99 En gol eh okul liulai e o ba 'oa
100 En gol eh pana sa getel e o ba 'oa
101 En gol eh abit sa sie o ba 'oa
102 En gol eh hegil sa sie o ba 'oa
103 En gol eh pana sa getel e o ba 'oa
104 En gol eh tita teo gen e o ba 'oa
105 En gol he basa gie o e o ba 'oa
106 En gol eh hini suban oen o ba 'oa
107 En gol eh oto osog e o ba 'oa
108 En gol eh hini gotog po' e o ba 'oa
109 En gol eh oto itin ese' nese e o ba 'oa
110 En gol eh hini suban uen e o ba 'oa
111 En gol eh to tesi (de) o ba 'oa
112 En gol eh zigi gene gie e o ba 'oa
113 En gol eh misui gie o ba 'oa
114 En gol eh aga ni tetu e o ba 'oa
115 En gol eh abil gol zelo e o ba 'oa
116 En gol eh meten ata no e o ba 'oa
117 En gol eh dobol eta gin o ba 'oa
118 En gol eh pana zol ni' o ba 'oa

En gol eh bian bonu bonu e o ba 'oa
En gol eh loro bonu bonu e o ba 'oa
En gol eh op ata bete' e o ba 'oa
En gol eh nie Luan Meta' e o ba 'oa
En gol eh guol kole ni' e o ba 'oa
En gol eh tita mau legul e o ba 'oa
En gol eh tita hol gen e o ba 'oa
En gol eh op ata bete' e o ba 'oa
En gol eh ei hul gol e o ba 'oa
En gol eh ei mug gol e o ba 'oa
En gol eh ei mual gol e o ba 'oa
En gol eh ei luma gol e o ba 'oa
En gol eh en bul gol e o ba 'oa
En gol eh nalan liulai e o ba 'oa
En gol eh mone sa gono e o ba 'oa
En gol eh pu sa siwe o ba 'oa
En gol eh hutug sa siwe o ba 'oa
En gol eh mone sa gono e o ba 'oa
En gol eh tita hol gen e o ba 'oa
En gol eh leu gie o e o ba 'oa
En gol eh hini kail oen e o ba 'oa
En gol eh dele to iti e o ba 'oa
En gol eh hini ta po' e o ba 'oa
En gol eh lali'a ne' o ba 'oa
En gol eh hini kail oen e o ba 'oa
En gol eh to ropo 'oa e o ba 'oa
En gol eh bul gene gie o ba 'oa
En gol eh naui gie o ba wa
En gol eh diol ni lal e o ba 'oa
En gol eh zue gol siak e o ba 'oa
En gol eh dala uluk no e o ba 'oa
En gol eh ditin eta gin o ba 'oa
En gol eh mone iel ni' e o ba 'oa

119 En gol eh nie Lete Bele e o ba 'oa
120 En gol eh nie Bau Mau e o ba 'oa
121 En gol eh nie Sina Mali e o ba 'oa
122 En gol eh nie Tau Bele e o ba 'oa
123 En gol eh nie Dasi Mau e o ba 'oa
124 En gol eh nie Mali Nawa' e o ba 'oa
125 En gol eh ata hol belak e o ba 'oa
126 En gol eh basa sa tama e o ba 'oa
127 En gol e hini bere ata e o ba 'oa
128 En gol eh ata hol belak e o ba 'oa
129 En gol eh ata sail lo e o ba 'oa
130 En gol eh zigi gene gie o ba 'oa
131 En gol eh ata saillo e o ba 'oa
132 En gol eh hini sogo uen o ba 'oa
133 En gol eh en hot gol e o ba 'oa
134 En gol eh en Ela Kore e o ba 'oa
135 En gol eh taka diral debu e o ba 'oa
136 En gol eh ba'a dele losu e o ba 'oa
137 En gol eh hini didal debu e o ba 'oa
138 En gol eh basa sa tama e o ba 'oa
139 En gol eh nie goni'il e o ba 'oa
140 En gol eh ei aga nin e o ba 'oa
141 En gol eh ata pana zol e o ba 'oa
142 En gol eh atal olo no e o ba 'oa
143 En gol eh pana gini zol e o ba 'oa
144 En gol eh lolo uen la e o ba 'oa
145 En gol eh Opa gie e o ba 'oa (Bosokolo)
146 En gol eh hima bul lo e o ba 'oa
147 En gol eh nei ibug tetu e o ba 'oa
148 En gol eh gibub gontiet e o ba 'oa
149 En gol eh data o mele o ba 'oa
150 En gol eh isin gonion e o ba 'oa
151 En gol eh gatal dolo no e o ba wa

En gol eh nie Mauk Sinu e o ba 'oa
En gol eh nie Mau Mali e o ba 'oa
En gol eh nie Bele Mali e o ba 'oa
En gol eh nie Tuan Meta e o ba 'oa
En gol eh nie Lae Mali e o ba 'oa
En gol eh nie Mau Nawa' e o ba 'oa
En gol eh ata mug laken e o ba 'oa
En gol eh leu sa des o ba 'oa
En gol eh hini salo' one e o ba 'oa
En gol eh ata mug laken e o ba 'oa
En gol eh ata kakoras e o ba 'oa
En gol eh bul gene gie e o ba 'oa
En gol eh ata kakoras e o ba 'oa
En gol eh hini gala'lo e o ba 'oa
En gol eh en hul gol e o ba 'oa
En gol eh en Olol To e o ba 'oa
En gol eh dol demel le e o ba 'oa
En gol eh ba'a dele basal e o ba 'oa
En gol eh hini dol demel le e o ba 'oa
En gol eh nie leu sa des e o ba 'oa
En gol eh nie gontiet e o ba 'oa
En gol eh ei iol nin e o ba 'oa
En gol eh ata mone iel e o ba 'oa
En gol eh ol ua no e o ba 'oa
En gol eh mone gini iel e o ba 'oa
En gol eh hot mil da e o ba 'oa
En gol eh Bosokolo gie ere o ba 'oa
En gol eh nulal bul no e o ba 'oa
En gol eh nei ua lal o ba 'oa
En gol eh gua gontiet e o ba 'oa
En gol eh sai o debel e o ba 'oa
En gol eh go gonion e o ba 'oa
En gol eh ol ua no e o ba 'oa

152 En gol eh isin gita golo e o ba 'oa
153 En gol eh nie goni'il e o ba 'oa
154 En gol eh hima gonion e o ba 'oa
155 En gol eh usi goni'il e o ba 'oa
156 En gol eh besi gomo gonion e o ba 'oa
157 En gol eh ie na dele e o ba 'oa
158 En gol eh isin na golo e o ba 'oa
159 En gol eh sogo uen no e o ba 'oa
160 En gol eh ubug o ael e o ba 'oa
161 En gol eh gole mele mele o ba 'oa
162 En gol eh il oto here gie e o ba 'oa
163 En gol eh pul o ube o ba 'oa
164 En gol eh pan gomo uen ne o baia
165 En gol eh pan gene mele e o ba 'oa
166 En gol eh gini dorul gie e o ba 'oa
167 En gol eh bai aga nin e o ba 'oa
168 En gol eh pan dimi gu e o ba 'oa
169 En gol eh pan mebu mil e o ba 'oa
170 En gol eh gini mele leol e o ba 'oa
171 En gol eh giri pa'el uen e o ba 'oa
172 En gol eh u gene bai e o ba 'oa
173 En gol eh ei gasa la e o ba 'oa
174 En gol eh atal olo no e o ba 'oa
175 En gol eh pan netal des o ba 'oa
176 En gol eh dege duluma e o ba 'oa
177 En gol eh gala gol bai e o ba 'oa
178 En gol eh baka gol bai ie o ba 'oa
179 En gol eh il a o e o ba 'oa
180 En gol eh u ata bokul e o ba 'oa
181 En gol eh pata' itu bai e o ba 'oa
182 En gol eh gini totug biel e o ba 'oa
183 En gol eh taka na lesin e o ba 'oa
184 En gol eh nie goni'il e o ba 'oa

En gol eh go gita gal e o ba 'oa
En gol eh nie gontiet e o ba 'oa
En gol eh nulal gonion e o ba 'oa
En gol eh bian goni' il e o ba 'oa
En gol eh lal gomo gonion e o ba 'oa
En gol eh ie na zal e o ba 'oa
En gol eh go na gal e o ba 'oa
En gol eh gala lo no e o ba 'oa
En gol eh ol o atal e o ba 'oa
En gol eh labu lau halo e o ba 'oa
En gol eh deu pi gie e o ba 'oa
En gol eh suka o teike o ba 'oa
En gol eh mug gomo uen e o ba 'oa
En gol eh mug gene mele e o ba 'oa
En gol eh mug loi gie e o ba 'oa
En gol eh bai iol golo nin e o ba 'oa
En gol eh mug kata gu e o ba 'oa
En gol eh mug siol mil e o ba 'oa
En gol eh gini mal leol e o ba 'oa
En gol eh got lobo uen e o ba 'oa
En gol eh il gene bai e o ba 'oa
En gol eh ei giri rin o ba 'oa
En gol eh ol ua no e o ba 'oa
En gol eh mug pan des e o ba 'oa
En gol eh dege galika e o ba 'oa
En gol eh guen gol bai e o ba 'oa
En gol eh kau gol bai ie o ba 'oa
En gol eh u a o e o ba 'oa
En gol eh il ata mili e o ba 'oa
En gol eh non itu bai e o ba 'oa
En gol eh gini rap biel e o ba 'oa
En gol eh luhan na kae' e o ba 'oa
En gol eh nie gointiet e o ba 'oa

185 En gol eh ei na inil e o ba 'oa
186 En gol eh lolo uen da e o ba 'oa
187 En gol eh Opa gie e o ba 'oa
188 En gol eh hima bul no e o ba 'oa
189 En gol eh toli golo dasa e o ba 'oa
190 En gol eh holo no bai e o ba 'oa
191 En gol eh toli moti tolo e o ba 'oa
192 En gol eh gini bokul 'oa e o ba 'oa
193 En gol eh gere gere 'oa e o ba 'oa
194 En gol eh nie goni'il e o ba 'oa
195 En gol eh tie na kali e o ba 'oa
196 En gol eh tie gita tolo e o ba 'oa
197 En gol eh pana gol bai e o ba 'oa
198 En gol eh gala gol bai e o ba 'oa
199 En gol eh nie goni'il e o ba 'oa
200 En gol eh ei hot gol e o ba 'oa
201 En gol eh atal olo no e o ba 'oa
202 En gol eh pana itu bai e o ba 'oa
203 En gol eh guhil lo golo e o ba 'oa
204 En gol eh pana itu totug e o ba 'oa
205 En gol eh keu tutu uen o ba 'oa
206 En gol eh opi sa lesin e o ba 'oa
207 En gol eh gini tama debel e o ba 'oa
208 En gol eh solon solon gene e o ba 'oa
209 En gol eh ei opi gomo e o ba 'oa
210 En gol eh atal olo no e o ba 'oa
211 En gol eh ei gere gere e o ba 'oa
212 En gol eh solon uen bai e o ba 'oa
213 En gol eh bali likosain e o ba 'oa
214 En gol eh tin sae ni' e o ba 'oa
215 En gol eh gere gere 'oa e o ba 'oa
216 En gol eh lolo uen da e o ba 'oa
217 En gol eh hima bul lo e o ba 'oa

En gol eh ei na ie e o ba 'oa
En gol eh hot mil da e o ba 'oa
En gol eh Bosokolo gie e o ba 'oa
En gol eh nulal bul no e o ba 'oa
En gol eh ton gua sail e o ba 'oa
En gol eh ha'o no bai e o ba 'oa
En gol eh ton giluma e o ba 'oa
En gol eh gini mili 'oa e o ba 'oa
En gol eh guagene 'oa e o ba 'oa
En gol eh nie gointiet e o ba 'oa
En gol eh zap na luma e o ba 'oa
En gol eh zap gita mis o ba 'oa
En gol eh mone gol loi e o ba 'oa
En gol eh guen gol bai e o ba 'oa
En gol eh nie gointiet e o ba 'oa
En gol eh ei hul gol e o ba 'oa
En gol eh ol ua no e o ba 'oa
En gol eh mone itu bai e o ba 'oa
En gol eh gapu no gae o ba 'oa
En gol eh mone itu rap o ba 'oa
En gol eh ore pies uen e o ba 'oa
En gol eh op sa kae' o ba 'oa
En gol eh gini op sae e o ba 'oa
En gol eh taeg taeg gene e o ba 'oa
En gol eh ei op gomo e o ba 'oa
En gol eh o lua no e o ba 'oa
En gol eh ei guagene e o ba 'oa
En gol eh taeg uen bai e o ba 'oa
En gol eh bali wehali e o ba 'oa
En gol eh no mina ni' e o ba 'oa
En gol eh guagene 'oa e o ba 'oa
En gol eh hot mil da e o ba 'oa
En gol eh nulal bul no e o ba 'oa

218 En gol eh tilin ba'are o ba 'oa
219 En gol eh nie goni'il e o ba 'oa
220 En gol eh naga loi da e o ba 'oa
221 En gol eh hot o hul e o ba 'oa
222 En gol eh tilin o kole' o ba 'oa
223 En gol eh hani hone sal e o ba 'oa
224 En gol eh nie goni'il e o ba 'oa
225 En gol eh ibug goni'il e o ba 'oa
226 En gol eh gita gibubun e o ba 'oa
227 En gol eh ise one ni' e o ba 'oa
228 En gol eh pana s'oa' ri e o ba 'oa
229 En gol eh gini hurug loi o ba 'oa
230 En gol eh meten ata no e o ba 'oa
231 En gol eh bolu gonion e o ba 'oa
232 En gol eh salat mal bai e o ba 'oa
233 En gol eh tun gutu a e o ba 'oa
234 En gol eh toli a kesil e o ba 'oa
235 En gol eh lete bul o e o ba 'oa
236 En gol eh kilu baku no e o ba 'oa
237 En gol eh saran tut gin e o ba 'oa
238 En gol eh hini kilu baku e o ba 'oa
239 En gol eh tazu tut gin e o ba 'oa
240 En gol eh bolu gonion e o ba 'oa
241 En gol eh tun gutu a e o ba 'oa
242 En gol eh nai Mali Sirak o ba 'oa
243 En gol eh menal a oli e o ba 'oa
244 En gol eh gie eme hot o ba 'oa
245 En gol eh lesuaru gene e o ba 'oa
246 En gol eh nabaratos gene e o ba 'oa
247 En gol eh domo'on gene e o ba 'oa
248 En gol eh menal gone kere e o ba 'oa
249 En gol eh ligi o guel e o ba 'oa
250 En gol eh gie eme hot e o ba 'oa

En gol eh kole' ba'are o ba 'oa
En gol eh nie gointiet e o ba 'oa
En gol eh niol loi da e o ba 'oa
En gol eh pan o mug e o ba 'oa
En gol eh bote o tug e o ba 'oa
En gol eh hani lete kusi e o ba 'oa
En gol eh nie gointiet e o ba 'oa
En gol eh gua gointiet e o ba 'oa
En gol eh gita gabete e o ba 'oa
En gol eh alag pag ni' e o ba 'oa
En gol eh mone kiak ri e o ba 'oa
En goni'il gini uga loi o ba 'oa
En gol eh dala uluk no e o ba 'oa
En gol eh go gonion e o ba 'oa
En gol eh lel mal bai e o ba 'oa
En gol eh mel gutu ogen e o ba 'oa
En gol eh ton gon zine o ba 'oa
En gol eh malas bul o e o ba 'oa
En gol eh ligi lole no e o ba 'oa
En gol eh mot niat gin e o ba 'oa
En gol eh hini ligi lole e o ba 'oa
En gol eh hini niat gin e o ba 'oa
En gol eh go gonion e o ba 'oa
En gol eh mel gutu ogen e o ba 'oa
En gol eh nai Mau Sirak e o ba 'oa
En gol eh zie a oli e o ba 'oa
En gol eh gie ama hul e o ba 'oa
En gol eh kanuil gene e o ba 'oa
En gol eh mauratus gene e o ba 'oa
En gol eh ha'nai gene e o ba 'oa
En gol eh menal go pi e o ba 'oa
En gol eh soin no loman e o ba 'oa
En gol eh gie ama hul e o ba 'oa

251 En gol eh giral go sura e o ba 'oa
252 En gol eh pan lete bul e o ba 'oa
253 En gol eh tun gutu a e o ba 'oa
254 En gol eh ilin eten ni' o ba 'oa
255 En gol eh hot gol ke'e o ba 'oa
256 En gol eh tilin o kole o ba 'oa
257 En gol eh tinig gie uen e o ba 'oa
258 En gol eh nege na 'oa e o ba 'oa
259 En gol eh giral go sura e o ba 'oa
260 En gol eh lete bul lo e o ba 'oa
261 En gol eh gie kintal e o ba 'oa
262 En gol eh gie peleg ba'a e o ba 'oa
263 En gol eh otel sa kuku e o ba 'oa
264 En gol eh ata sentidu e o ba 'oa
265 En gol eh gie eme hul e o ba 'oa
266 En gol eh penen o pol no pole o ba 'oa
267 En gol eh dele lete bul e o ba 'oa
268 En gol eh sikal gamal dato e o ba 'oa
269 En gol eh ene tol balan e o ba 'oa
270 En gol eh ata sentidu e o ba 'oa
271 En gol eh ata usi lai e o ba 'oa
272 En gol eh usi no golo e o ba 'oa
273 En gol eh kaka nase bau e o ba 'oa
274 En gol eh ata gone o e o ba 'oa
275 En gol eh hila sumuku e o ba 'oa
276 En gol eh hila pana kina e o ba 'oa
277 En gol eh gusun go lakut e o ba 'oa
278 En gol eh ata oto itin e o ba 'oa
279 En gol eh sobu sa kina e o ba 'oa
280 En gol eh u sa kina e o ba 'oa
281 En gol eh tutu o pies e o ba 'oa
282 En gol eh Sose Koeta e o ba 'oa
283 En gol eh bei Sul Loe o ba 'oa

En gol eh bul go' kene e o ba 'oa
En gol eh mug malas bul e o ba 'oa
En gol eh mel gutu ogen e o ba 'oa
En gol eh ilin loi ni' e o ba 'oa
En gol eh hul gol ke'e o ba 'oa
En gol eh bote o tug e o ba 'oa
En gol eh dunan gie uen o ba 'oa
En gol eh nini gial na e o ba 'oa
En gol eh bul go kene o ba 'oa
En gol eh malas bul lo e o ba 'oa
En gol eh nie la'lal e o ba 'oa
En gol eh gie dima ba'a e o ba 'oa
En gol eh hol sa olag o ba 'oa
En gol eh ata magtaran e o ba 'oa
En gol eh gie ama hot e o ba 'oa
En gol eh ti o ezen e o ba 'oa
En gol eh delas malas bul e o ba 'oa
En gol eh sis gamal loro e o ba 'oa
En gol eh le gazi lakon e o ba 'oa
En gol eh ata magtaran e o ba 'oa
En gol eh ata bian lai e o ba 'oa
En gol eh gapu no gae e o ba 'oa
En gol eh kae nase bau e o ba 'oa
En gol eh ata gepes o e o ba 'oa
En gol eh hila kateli e o ba 'oa
En gol eh hila mone kuen e o ba 'oa
En gol eh got go wit e o ba 'oa
En gol eh ata lali'a e o ba 'oa
En gol eh hirak sa kuen e o ba 'oa
En gol eh u sa kuen e o ba 'oa
En gol eh zobel o helak e o ba 'oa
En gol eh Sose Olo Pan e o ba 'oa
En gol eh bei Sil Loe e o ba 'oa

284 En gol eh bolu goni'il e o ba 'oa
285 En gol eh totug o gin e o ba 'oa
286 En gol eh nei nie tata e o ba 'oa
287 En gol eh le a salat e o ba 'oa
288 En gol eh tue mil mal e o ba 'oa
289 En gol eh hot a mon e o ba 'oa
290 En gol eh oto hone here o ba 'oa
291 En gol eh gie tutu pies e o ba 'oa
292 En gol eh eme gusura e o ba 'oa
293 En gol eh lolo uen da e o ba 'oa
294 En gol eh tata pana bai e o ba 'oa
295 En gol eh dusun do tolo e o ba 'oa
296 En gol eh dusun do tolo e o ba 'oa
297 En gol eh hima bul lo e o ba 'oa
298 En gol eh lelot ilin lelot e o ba 'oa
299 En gol eh hima no sai e o ba 'oa
300 En gol eh pu'up gonion e o ba 'oa
301 En gol eh gibug na ba'a e o ba 'oa
302 En gol eh tebe dibug tara e o ba 'oa
303 En gol eh lete no sae e o ba 'oa
304 En gol eh nai Mali Sirak e o ba 'oa
305 En gol eh nai Mali Alu e o ba 'oa
306 En gol eh barani gin e o ba 'oa
307 En gol eh Kaka Nase Bau e o ba 'oa
308 En gol eh gibug ba'a turu e o ba 'oa
309 En gol eh naba ratus gene o ba 'oa
310 En gol eh lesuaru gene e o ba 'oa
311 En gol eh domo'on gene o ba 'oa
312 En gol eh gos malat tama e o ba 'oa
313 En gol eh giri ni tisal e o ba 'oa
314 En gol eh ola kere uen o ba 'oa
315 En gol eh gini gotin gie e o ba 'oa
316 En gol eh gibug tara ni' e o ba 'oa

En gol eh go goni'il e o ba 'oa
En gol eh rap o gin e o ba 'oa
En gol eh nei nie bei e o ba 'oa
En gol eh pan a guel e o ba 'oa
En gol eh ma' mil mal e o ba 'oa
En gol eh pan a ene e o ba 'oa
En gol eh deu hopi e o ba 'oa
En gol eh gie zobel o helak e o ba 'oa
En gol eh ama gakene e o ba 'oa
En gol eh hot mil da e o ba 'oa
En gol eh bei mone bai e o ba 'oa
En gol eh dot tebe azal e o ba 'oa
En gol eh dot tebe a'al e o ba 'oa
En gol eh nulal bul lo e o ba 'oa
En gol eh he ilin he e o ba 'oa
En gol eh nulal no menal e o ba 'oa
En gol eh latan gonion e o ba 'oa
En gol eh gua na ba'a e o ba 'oa
En gol eh tebe gua azal e o ba 'oa
En gol eh malas no menal e o ba 'oa
En gol eh nai Mau Sirak o ba 'oa
En gol eh nai Mau Alu e o ba 'oa
En gol eh koi la gin e o ba 'oa
En gol eh Kae Nase Bau e o ba 'oa
En gol eh gua ba'a here e o ba 'oa
En gol eh mau ratus gene o ba 'oa
En gol eh kanuil gene e o ba 'oa
En gol eh ha'nai gene o ba 'oa
En gol eh gos tie des o ba 'oa
En gol eh dubul ni tin e o ba 'oa
En gol eh ola uen oen e o ba 'oa
En gol eh gini gogo gie e o ba 'oa
En gol eh gua azal ni' e o ba 'oa

317 En gol eh laga bau uen e o ba 'oa
318 En gol eh dato dege sura e o ba 'oa
319 En gol eh gini na gotin e o ba 'oa
320 En gol eh gotin data ni' e o ba 'oa
321 En gol eh gini hino bolu e o ba 'oa
322 En gol eh dato dege sura e o ba 'oa
323 En gol eh gotil data ni' e o ba 'oa
324 En gol eh laga bau uen e o ba 'oa
325 En gol eh gen belak bai e o ba 'oa
326 En gol eh dato lege sura e o ba 'oa
327 En gol eh sala ege data e o ba 'oa
328 En gol eh utu na meu e o ba 'oa
329 En gol eh gotin data o o ba 'oa
330 En gol eh ata aru no e o ba 'oa
331 En gol eh gerel lolo gerel e o ba 'oa
332 En gol eh nai Mali Sirak e o ba 'oa
333 En gol eh en hot gol e o ba 'oa
334 En gol eh okul gie ta e o ba 'oa
335 En gol eh okul hi itu e o ba 'oa
336 En gol eh saran naba ratus e o ba 'oa
337 En gol eh hini saran toli e o ba 'oa
338 En gol eh nalu gene uku e o ba 'oa
339 En gol eh hini saran kae' e o ba 'oa
340 En gol eh tebe gini ukat e o ba 'oa
341 En gol eh nei nie tata e o ba 'oa
342 En gol eh gino na sai ie o ba 'oa
343 En gol eh kei kesa bai e o ba 'oa
344 En gol eh gini dotil e o ba 'oa
345 En gol eh dato dege sura e o ba 'oa
346 En gol eh sala eto ukat e o ba 'oa
347 En gol eh hini oput kae' e o ba 'oa
348 En gol eh hot a mon e o ba 'oa
349 En gol eh ini na tara e o ba 'oa

En gol eh bolan bau uen e o ba 'oa
En gol eh loro dege kene e o ba 'oa
En gol eh gini na gogo e o ba 'oa
En gol eh gogo mel ni' e o ba 'oa
En gol eh gini ginup lolo e o ba 'oa
En gol eh loro dege kene e o ba 'oa
En gol eh gogo mel ni' e o ba 'oa
En gol eh bolan bau uen e o ba 'oa
En gol eh gen bese bai e o ba 'oa
En gol eh loro dege kene e o ba 'oa
En gol eh sla ege mel e o ba 'oa
En gol eh utu na mami e o ba 'oa
En gol eh gogo mel o o ba 'oa
En gol eh ata gon gemet e o ba 'oa
En gol eh gial lolo gial e o ba 'oa
En gol eh nai Mau Sirak e o ba 'oa
En gol eh en hul gol e o ba 'oa
En gol eh nalan gie ta e o ba 'oa
En gol eh nalan hi itu e o ba 'oa
En gol eh mot mau ratus e o ba 'oa
En gol eh hini mot toli e o ba 'oa
En gol eh na'a gene 'oal e o ba 'oa
En gol eh hini mot kae' e o ba 'oa
En gol eh tebe gini heg e o ba 'oa
En gol eh nei nie bei e o ba 'oa
En gol eh mi'il na legul e o ba 'oa
En gol eh malae bai e o ba 'oa
En gol eh gini na heg e o ba 'oa
En gol eh loro dege kene e o ba 'oa
En gol eh sala eto heg e o ba 'oa
En gol eh hini na'a lesin e o ba w'oa
En gol eh pan a le e o ba 'oa
En gol eh ini na azal e o ba 'oa

350 En gol eh gini kokorek o ba 'oa (*ini gae?*)
 351 En gol eh dato dege sura e o ba 'oa
 352 En gol eh nai Mali Sirak e o ba 'oa
 353 En gol eh dene no bai ie o ba 'oa
 354 En gol eh gerel lolo gerel e o ba 'oa
 355 En gol eh hot gol esen e o ba 'oa
 356 En gol eh okul gie ta e o ba 'oa
 357 En gol eh saran no goba e o ba 'oa
 358 En gol eh gini meu gie e o ba 'oa
 359 En gol eh gonion pili e o ba 'oa
 360 En gol e le a salat e o ba 'oa
 361 En gol eh ka' gie mal e o ba 'oa
 362 En gol eh nai hot gol e o ba 'oa
 363 En gol eh dene no bai e o ba 'oa
 364 En gol eh gere lolo gere e o ba 'oa
 365 En gol eh gie eme hul e o ba 'oa
 366 En gol eh gitin na dele e o ba 'oa
 367 En gol eh soin liulai e o ba 'oa
 368 En gol eh kukun liulai e o ba 'oa
 369 En gol eh gerel lete bul e o ba 'oa
 370 En gol eh gie tutug pies e o ba 'oa
 371 En gol eh Sose Olo Pan e o ba 'oa
 372 En gol eh pan lete bul e o ba 'oa
 373 En gol eh meti sa sena e o ba 'oa
 374 En gol eh en Asa Gulo'' e o ba 'oa
 375 En gol eh kaliau no e o ba 'oa
 376 En gol eh belo dotol nula e o ba 'oa
 377 En gol eh pan meti rete o ba 'oa
 378 En gol eh iti ilin iti e o ba 'oa
 379 En gol eh meti na sena e o ba 'oa
 380 En gol eh nai Mali Sirak e o ba 'oa
 381 En gol eh lete no sae o ba 'oa
 382 En gol eh hot gol ke'e o ba 'oa

En gol eh gini pa 'on e o ba 'oa
 En gol eh loro dege kene o ba 'oa
 En gol eh nai Mau Sirak e o ba 'oa
 En gol eh dol li bai e o ba 'oa
 En gol eh gial lolo gial e o ba 'oa
 En gol eh hul gol mual e o ba 'oa
 En gol eh nalan gie ta e o ba 'oa
 En gol eh mot no gilig e o ba 'oa
 En gol eh gini mami gie e o ba 'oa
 En gol eh gonion pi e o ba 'oa
 En gol eh pan a guel e o ba 'oa
 En gol eh sele gie mal e o ba 'oa
 En gol eh nai hul gol e o ba 'oa
 En gol eh gol mil bai ie o ba 'oa
 En gol eh gial lolo gial e o ba 'oa
 En gol eh gie ama hot e o ba 'oa
 En gol eh gobol na zal e o ba 'oa
 En gol eh loman liulai e o ba 'oa
 En gol eh loman liulai e o ba 'oa
 En gol eh gerel malas bul e o ba 'oa
 En gol eh gie zobel helag e o ba 'oa
 En gol eh Sose Koeta e o ba 'oa
 En gol eh mug malas bul e o ba 'oa
 En gol eh mo sa kuen ne o ba 'oa
 En gol eh en Mau Gulo' e o ba 'oa
 En gol eh lozon no e o ba 'oa
 En gol eh lo dotol dain e o ba 'oa
 En gol eh mug mo tan e o ba 'oa
 En gol eh tosog ilin tosog e o ba 'oa
 En gol eh mug na unin e o ba 'oa
 En gol eh nai Mau Sirak e o ba 'oa
 En gol eh malas no menal e o ba 'oa
 En gol eh hul gol ke'e o ba 'oa

383 En gol eh tilin no kole' e o ba 'oa
 384 En gol eh pan lete bul e o ba 'oa
 385 En gol eh meti sena o e o ba 'oa
 386 En gol eh nai hot gol e o ba 'oa
 387 En gol eh sul ba ul e o ba 'oa
 388 En gol eh suli' gonion e o ba 'oa
 389 En gol eh dele lete bul e o ba 'oa
 390 En gol eh meti gon ba'a e o ba 'oa
 391 En gol eh meti gon palu e o ba 'oa
 392 En gol eh meti asa uen e o ba 'oa
 393 En gol eh meti let i// mete lete pho e o ba 'oa
 394 En gol eh meti lesu gina e o ba 'oa
 395 En gol eh kaliau no e o ba 'oa
 396 En gol eh gemel go bai e o ba 'oa
 397 En gol eh Asa Paran bai e o ba 'oa
 398 En gol eh mal gone gere o ba 'oa
 399 En gol eh tone tere o e o ba 'oa
 400 En gol eh tilon tas no e o ba 'oa
 401 En gol eh tue legul o e o ba 'oa
 402 Engo de geno ... (Tetshu e) lo di
 403 Soi na gere o ba 'oa
 404 Siga na gene sogo nai a lete bul gere malas bul
 405 Sogo ish// *shibe* tama teli tie op teli
 406 Sogo wehali sogo likosai
 407 En gol eh bolu gonion e o ba 'oa
 408 En gol eh lete bul lo e o ba 'oa
 409 En gol eh tue tut ba'a e o ba 'oa
 410 En gol eh en Asa Paran e o ba 'oa
 411 En gol eh tue' tut ba'a e o ba 'oa
 412 En gol eh tue paul gin e o ba 'oa
 413 En gol eh hot a mon e o ba 'oa
 414 En gol eh gebeg uen o e o ba 'oa

En gol eh bote no tug e o ba 'oa
 En gol eh mug malas bul e o ba 'oa
 En gol eh mo unin oe o ba 'oa
 En gol eh nai hul gol e o ba 'oa
 En gol eh suli ba koto e o ba 'oa
 En gol eh sul gonion e o ba 'oa
 En gol eh dele malas bul e o ba 'oa
 En gol eh mo gon ba'a e o ba 'oa
 En gol eh mo gon pag e o ba 'oa
 En gol eh mo leleg uen e o ba 'oa
 En gol eh mul lete po' e o ba 'oa
 En gol eh mo lele gina e o ba 'oa
 En gol eh lozon no e o ba 'oa
 En gol eh kau ka' bai e o ba 'oa
 En gol eh Mau Paran bai e o ba 'oa
 En gol eh mal gopi e o ba 'oa
 En gol eh to pi o e o ba 'oa
 En gol eh rol loi no e o ba 'oa
 En gol eh ma' ta no e o ba 'oa
 Lo dia lei 'oa o ba 'oa
Lama nai a o ba 'oa
Sire na gere sogo nai a nagere lete bul le
 malas bul
 Tie tama teli tie op teli
 Sogo wehali sogo likosai
 En gol eh go gonion e o ba 'oa
 En gol eh malas bul lo e o ba 'oa
 En gol eh ma' niat ba'a e o ba 'oa
 En gol eh en Mau Paran e o ba 'oa
 En gol eh ma' niat ba'a e o ba 'oa
 En gol eh ma' ho'on gin e o ba 'oa
 En gol eh pan a ene o ba 'oa
 En gol eh guil uen o e o ba 'oa

415 En gol eh ten ati o e o ba 'oa
416 En gol eh gemel go bai e o ba 'oa
417 En gol eh le a salat e o ba 'oa
418 En gol eh tue mil mal e o ba 'oa
419 En gol eh timil to sura e o ba 'oa
420 En gol eh laga bau uen e o ba 'oa
421 En gol eh lika ati gin e o ba 'oa
422 En gol eh gemel go bai e o ba 'oa
423 En gol eh timil to sura e o ba 'oa
424 En gol eh i paul a e o ba 'oa
425 En gol eh tiro na tinig e o ba 'oa
426 En gol eh ata gone gie o ba 'oa
427 En gol eh gemel go bai e o ba 'oa
428 En gol eh ka'a na mal e o ba 'oa
429 En gol eh ata gone o e o ba 'oa
430 En gol eh lika o gin e o ba 'oa
431 En gol eh Asa Lema gin e o ba 'oa
432 En gol eh go kesi tama e o ba 'oa
433 En gol eh zap lal o e o ba 'oa
434 En gol eh Solo o Ela e o ba 'oa
435 En gonil loriko taus e o ba 'oa
436 En gol eh zap lal o e o ba 'oa
437 En gol eh to tesi gin e o ba 'oa
438 En gol eh solu deton ati e o ba 'oa
439 En gol eh napal o kali e o ba 'oa
440 En gol eh orel gol lika e o ba 'oa
441 En gol eh biso tut ba'a e o ba 'oa
442 En gol eh gerel kesi tama e o ba 'oa
443 En gol eh gerel korluli e o ba 'oa
444 En gol eh gerel dapil ba'a e o ba 'oa
445 En gol eh pun dolono e o ba 'oa
446 En gol eh mao dele sai e o ba 'oa
447 En gol eh go osog wit e o ba 'oa

En gol eh dunan ati o e o ba 'oa
En gol eh kau ka'a bai e o ba 'oa
En gol eh pan a guel e o ba 'oa
En gol eh ma' mil mal e o ba 'oa
En gol eh neo to kene o ba 'oa
En gol eh bolan bau uen e o ba 'oa
En gol eh luma hono gin e o ba 'oa
En gol eh kau ka'a bai e o ba 'oa
En gol eh neo to kene e o ba 'oa
En gol eh i hes a e o ba 'oa
En gol eh tiro na dunan e o ba 'oa
En gol eh ata gepes gie o ba 'oa
En gol eh kau ka'a bai e o ba 'oa
En gol eh ka'a na ati e o ba 'oa
En gol eh ata gepes o e o ba 'oa
En gol eh luma o gin e o ba 'oa
En gol eh lika koli gin e o ba 'oa
En gol eh go an mal e o ba 'oa
En gol eh hol serol o e o ba 'oa
En gol eh lama o ginil e o ba 'oa
En gol eh leos o limas e o ba 'oa
En gol eh hol serol o e o ba 'oa
En gol eh to ropo e o ba 'oa
En gol eh lal didi al e o ba 'oa
En gol eh sit o napal e o ba 'oa
En gol eh zon gol luma e o ba 'oa
En gol eh bin niat ba'a e o ba 'oa
En gol eh gerel an mal e o ba 'oa
En gol eh gerel mau saen e o ba 'oa
En gol eh gerel oe' l'oat o ba 'oa
En gol eh la dua no e o ba 'oa
En gol eh taka dele rebel e o ba 'oa
En gol eh go sei tane e o ba 'oa

448 En gol eh zipil liulai e o ba 'oa
449 En gol eh dapil ba gene e o ba 'oa
450 En gol eh pun dolono e o ba 'oa
452 En gol eh lama sogo bai e o ba 'oa
453 En gol eh po'e roman bai e o ba 'oa
454 En gonil zipil di gone o ba 'oa
455 En gol eh tue mil ba'a e o ba 'oa
456 En gol eh lolo uen da e o ba 'oa
457 En gol eh biso Lika Mali e o ba 'oa
458 En gol eh kaka o kinul e o ba 'oa
459 En gol eh zal gol bai e o ba 'oa
460 En gole e nai e gol
461 En gol eh lolo uen da e o ba 'oa
462 En gol eh nie goni'il e o ba 'oa
463 En gol eh titin o bata e o ba 'oa
464 En gol eh bai aga nin e o ba 'oa
465 En gol eh meten ata no e o ba 'oa
466 En gol eh guzu holi holi e o ba 'oa
467 En gol eh ene tun uen e o ba 'oa
468 En gol eh biba 'oa gene e o ba 'oa
469 En gol eh gulag ilin gulag e o ba 'oa
470 En gol eh gilin eten ni' e o ba 'oa
471 En gol eh soin liulai e o ba 'oa
472 En gol eh pun sa golo e o ba 'oa
473 En gol eh bibel sa golo e o ba 'oa
474 En gol eh guel ilin guel e o ba 'oa
475 En gol eh hurug na lesin e o ba 'oa
476 En gol eh soin no loman e o ba 'oa
477 En gol eh ligi o guel e o ba 'oa
478 En gol eh bekalai gene e o ba 'oa
479 En gol eh saran kibaki e o ba 'oa
480 En gol eh pan lete bul e o ba 'oa
481 En gol eh en hot gol e o ba 'oa

En gol eh magap liulai e o ba 'oa
En gol eh oe' l'oat gene e o ba 'oa
En gol eh la dua no e o ba 'oa
En gol eh leo sogo bai e o ba 'oa
En gol eh kailako bai e o ba 'oa
En gol eh magap di gerel o ba 'oa
En gol eh ma' mil ba'a e o ba 'oa
En gol eh hot mil da e o ba 'oa
En gol eh bin Mau Mali e o ba 'oa
En gol eh ika o bauk e o ba 'oa
En gol ehbarak gol bai e o ba 'oa
Ahn, nai e ego ego
En gol eh hot mil da e o ba 'oa
En gol eh nie gointiet e o ba 'oa
En gol eh lale o nauk e o ba 'oa
En gol eh bai iol gua e o ba 'oa
En gol eh dala uluk no e o ba 'oa
En gol eh loka mau saen e o ba 'oa
En gol eh lut pat uen e o ba 'oa
En gol eh luaben gene e o ba 'oa
En gol eh leno ilin leno e o ba 'oa
En gol eh gilin kuen ni' e o ba 'oa
En gol eh loman liulai e o ba 'oa
En gol eh la sa al e o ba 'oa
En gol eh bis a ga'al e o ba 'oa
En gol eh semo ilin semo e o ba 'oa
En gol eh uga na lesin e o ba 'oa
En gol eh ligi o guel e o ba 'oa
En gol eh soin no loman e o ba 'oa
En gol eh an nola'gene e o ba 'oa
En gol eh mot lau mela e o ba 'oa
En gol eh mug malas bul e o ba 'oa
En gol eh en hul gol e o ba 'oa

482 En gol eh pan gibis gin e o ba 'oa
483 En gol eh kukun liulai e o ba 'oa
484 En gol eh nai Mag Soin e o ba 'oa
485 En gol eh soin liulai e o ba 'oa
486 En gol eh tita oto kere e o ba 'oa
487 En gol eh hul bai golo e o ba 'oa
488 En gol eh pan a guel e o ba 'oa
489 En gol eh Kaka Nasebau e o ba 'oa
490 En gol eh gitin na ba'a e o ba 'oa
491 En gol eh hot arma e o ba 'oa
492 En gol eh le a salat e o ba 'oa
493 En gol eh atal olo no e o ba 'oa
494 En gol eh Sul Loe bai e o ba 'oa
495 En gol eh Sose Olo Pan e o ba 'oa
496 En gol eh pan gerel le o ba 'oa
497 En gol eh meti asa uen e o ba 'oa
498 En gol eh meti lete po' e o ba 'oa
499 En gol eh meti lesu gina e o ba 'oa
500 En gol eh nai Asa Gulo' e o ba 'oa
501 En gol eh en gemel go e o ba 'oa
502 En gol eh lika 'on bai e o ba 'oa
503 En gol eh paul ilin paul e o ba 'oa
504 En gol eh eten ni'gin e o ba 'oa
505 En gol eh tata Mau Gulo' e o ba 'oa
506 En gol eh gie mutu belis e o 'oa
507 En gol eh gie mog molo e o ba 'oa
508 En gol eh gutu u gene e o ba 'oa
509 En gol eh sabuolo gene e o ba 'oa
510 En gol eh laga bau uen e o ba 'oa
511 En gol eh gini Lao Bau e o ba 'oa
512 En gol eh go gusal titig e o ba 'oa
513 En gol eh go gini loro e o ba 'oa
514 En gol eh Asa Gulo' bai e o ba 'oa

En gol eh mug hilin gin e o ba 'oa
En gol eh loman liulai e o ba 'oa
En gol eh nai Mag Loman e o ba 'oa
En gol eh loman liulai e o ba 'oa
En gol eh tita deu uen ne o ba 'oa
En gol eh hot ba golo e o ba 'oa
En gol eh le a salat e o ba 'oa
En gol eh Kae Nasebau e o ba 'oa
En gol eh gobol la ba'a e o ba 'oa
En gol eh hul arma e o ba 'oa
En gol eh pan a guel e o ba 'oa
En gol eh o lua no e o ba 'oa
En gol eh Sil Loe bai e o ba 'oa
En gol eh Sose Koeta e o ba 'oa
En gol eh pan gerel guel e o ba 'oa
En gol eh mo leleg uen e o ba 'oa
En gol eh mo ele po' e o ba 'oa
En gol eh mo bele ili e o ba 'oa
En gol eh nai Mau Gulo' e o ba 'oa
En gol eh en kau ka'a e o ba 'oa
En gol eh luma 'on bai e o ba 'oa
En gol eh hes ilin hes e o ba 'oa
En gol eh hei ni' gin e o ba 'oa
En gol eh bei Asa Gulo' e o ba 'oa
En gol eh gie hul guel e o ba 'oa
En gol eh gie molo ba'ra e o ba 'oa
En gol eh gutu il gene e o ba 'oa
En gol eh log giral gene e o ba 'oa
En gol eh bolan bau uen e o ba 'oa
En gol eh gini K'oa Bau e o ba 'oa
En gol eh go guni sel e o ba 'oa
En gol eh go gini bolak e o ba 'oa
En gol eh Mau Gulo' bai e o ba 'oa

515 En gol eh lete bul gene e o ba 'oa
516 En gol eh Mali Sirak bai e o ba 'oa
517 En gol eh tilin no kole e o ba 'oa
518 En gol eh sola tumel ba e o ba 'oa
519 En gol eh gini gomil lo e o ba 'oa
520 En gol eh sabuolo gene e o ba 'oa
521 En gol eh ita sentidu e o ba 'oa
522 En gol eh bai K'oa Bau e o ba 'oa
523 En gol eh gusal go sel e o ba 'oa
524 En gol eh sola tumel li e o ba 'oa
525 En gol eh ba'a ni gau e o ba 'oa
526 En gol eh kesi o kael e o ba 'oa
527 En gol eh gusun ba'a ra no e o ba 'oa
528 En gol eh go dele lelot e o ba 'oa
529 En gol eh dele lete solon e o ba 'oa
530 En gol eh dele anes lolo e o ba 'oa
531 En gol eh Asa Gulo' bai e o ba 'oa
532 En gol eh teli o tuil e o ba 'oa
533 En gol eh anes lolo gene e o ba 'oa
534 En gol eh meti nigo no e o ba 'oa
535 En gol eh e ola lokon tama no e o ba 'oa
536 En gol eh loko tama no e o ba 'oa
537 En gol eh gibug tara ni' e o ba 'oa
538 En gol eh nai Kiri Biri e o ba 'oa
539 En gol eh hiba sa' tara e o ba 'oa
540 En gol eh bai na tut e o ba 'oa
541 En gol eh lokon tama gene e o ba 'oa
542 En gol eh mukundu gene e o ba 'oa
543 En gol eh ake na ba'a e o ba 'oa
544 En gol eh oza diki meak e o ba 'oa
545 En gol eh zermal hone here e o ba 'oa
546 En gol eh saran liu mau e o ba 'oa
547 En gol eh ola lele ete e o ba 'oa

En gol eh malas bul gene e o ba 'oa
En gol eh Mau Sirak bai e o ba 'oa
En gol eh bote o tug e o ba 'oa
En gol eh hu tumel ba e o ba 'oa
En gol eh gini gon no e o ba 'oa
En gol eh log giral gene e o ba 'oa
En gol eh ita mag tara e o ba 'oa
En gol eh bai Lao Bau e o ba 'oa
En gol eh guni go titig e o ba 'oa
En gol eh hu tumel li e o ba 'oa
En gol eh ba'a guhu e o ba 'oa
En gol eh kona o kaba e o ba 'oa
En gol eh gal tul no e o ba 'oa
En gol eh go dele he e o ba 'oa
En gol eh dele tau solon e o ba 'oa
En gol eh dele ma' mil e o ba 'oa
En gol eh Mau Gulo' bai e o ba 'oa
En gol eh gua ilin gin e o ba 'oa
En gol eh ma' mil gene e o ba 'oa
En gol eh mo' gulo' e o ba 'oa
En gol eh ola tau tama no e o ba 'oa
En gol eh nauk tama no e o ba 'oa
En gol eh gua azal ni' e o ba 'oa
En gol eh nai Lamo Loi e o ba 'oa
En gol eh hig sa' azal e o ba 'oa
En gol eh bai na niat e o ba 'oa
En gol eh tau tama gene e o ba 'oa
En gol eh murundu gene e o ba 'oa
En gol eh lokal la ba'a e o ba 'oa
En gol eh pu lau hilo e o ba 'oa
En gol eh zermal hopi e o ba 'oa
En gol eh mot liu bau e o ba 'oa
En gol eh ola le i e o ba 'oa

548 En gol eh tulug gonion e o ba 'oa
549 En gol eh silie zemaal e o ba 'oa
550 En gol eh ei zigi gol e o ba 'oa
551 En gol eh polo ukat ni' e o ba 'oa
552 En gol eh tebe tulug teni e o ba 'oa
553 En gol eh ezen hi itu e o ba 'oa
554 En gol eh polo ukat ni' e o ba 'oa
555 En gol eh tebe tulug teni e o ba 'oa
556 En gol eh tulug gonion e o ba 'oa
557 En gol eh ei zigi gol e o ba 'oa
558 En gol eh ei esen gol e o ba 'oa
559 En gol eh lete na ba'a e o ba 'oa
560 En gol eh ba'a no zemaal e o ba 'oa
561 En gol eh mot liu mau o e o ba 'oa
562 En gol eh solu dese ni' e o ba 'oa
563 En gol eh go giral sura e o ba 'oa
564 En gol eh nei nie tata e o ba 'oa
565 En gol eh gole mele bele_e o ba 'oa
566 En gol eh usi here gin e o ba 'oa
567 En gol eh ei esen gol e o ba 'oa
568 En gol eh gole ra hinil e o ba 'oa
569 En gol eh nei nie tata e o ba 'oa
570 En gol eh go giral sura e o ba 'oa
571 En gol eh nie Mau Gulo' e o ba 'oa
572 En gol eh didal ni ilin e o ba 'oa
573 En gol eh gole inil o e o ba 'oa
574 En gol eh molo ira na e o ba 'oa
575 En gol eh gopil tueg ba'a e o ba 'oa
576 En gol eh molo sa penen e o ba 'oa
577 En gol eh pili o pae e o ba 'oa
578 En gol eh ake guni gene e o ba 'oa
579 En gol eh hini tisal uen e o ba 'oa
580 En gol eh tebe gebeg uen e o ba 'oa

En gol eh ezen gonion e o ba 'oa
En gol eh mal halai zemaal e o ba 'oa
En gol eh ei bul gol e o ba 'oa
En gol eh den men ni' e o ba 'oa
En gol eh tebe ezen teni e o ba 'oa
En gol eh tulug hi itu e o ba 'oa
En gol eh den men ni' e o ba 'oa
En gol eh tebe ezen teni e o ba 'oa
En gol eh ezen gonion e o ba 'oa
En gol eh ei bul gol e o ba 'oa
En gol eh ei mual gol e o ba 'oa
En gol eh malas na ba'a e o ba 'oa
En gol eh ba'a no debel e o ba 'oa
En gol eh saran liu bau e o ba 'oa
En gol eh lal lae ni' e o ba 'oa
En gol eh go bul kene e o ba 'oa
En gol eh nei nie bei e o ba 'oa
En gol eh labu lau halu e o ba 'oa
En gol eh bian pi gin o ba 'oa
En gol eh ei 'oa' gol e o ba 'oa
En gol eh labu ra ie e o ba 'oa
En gol eh nei nie bei e o ba 'oa
En gol eh go bul kene e o ba 'oa
En gol eh nie Asa Gulo' e o ba 'oa
En gol eh depal ni ata e o ba 'oa
En gol eh labu ie o e o ba 'oa
En gol eh pu ita na e o ba 'oa
En gol eh gebel ba'a e o ba 'oa
En gol eh pu sa penen e o ba 'oa
En gol eh pa' o uil e o ba 'oa
En gol eh lokal gun gene e o ba 'oa
En gol eh hini uen oen e o ba 'oa
En gol eh tebe guil uen e o ba 'oa

581 En gol eh gole sa tolo e o ba 'oa
582 En goni'il sel o sel o e o ba 'oa
583 En gol eh riki itu ba'a e o ba 'oa
584 En gol eh dasa gie o e o ba 'oa
585 En gol eh go sura o e o ba 'oa
586 En gol eh apa gerel gie o ba 'oa
587 En gol eh pe' rele gie e o ba 'oa
588 En gol eh ilin ete ni' e o ba 'oa
589 En gol eh nai Mau Gulo' e o ba 'oa
590 En gol eh gimil gotol kes e o ba 'oa
591 En gol eh liu bau gene e o ba 'oa
592 En gol eh liben o gin e o ba 'oa
592 En gol eh sumuku uen e o ba 'oa
594 En gol eh gerel lolo gerel e o ba 'oa
595 En gol eh gie eme zigi e o ba 'oa
596 En gol eh liben lai lai e o ba 'oa
597 En gol eh saran ake no e o ba 'oa
598 En gol eh bolu gonion e o ba 'oa
599 En gol eh gie ama zigi e o ba 'oa
600 En gol eh penen o pol e o ba 'oa
601 En gol eh bolu gonion e o ba 'oa
602 En gol eh bai na gerel e o ba 'oa
603 En gol eh goma o gin e o ba 'oa
604 En gol eh seleg loi gene e o ba 'oa
605 En gol eh gege leu lai e o ba 'oa
606 En gol eh dotol gitimig e o ba 'oa
607 En gol eh gini seleg loi e o ba 'oa
608 En gol eh luku hi itu e o ba 'oa
609 En gol eh pisi hi itu e o ba 'oa
610 En gol eh halel o gin e o ba 'oa
611 En gol eh nai Mau Gulo' e o ba 'oa
612 En gol eh polo a ukat e o ba 'oa
613 En gol eh hila sumuku e o ba 'oa

En gol eh labu sa guzug e o ba 'oa
En gol eh mamal o mail e o ba 'oa
En gol eh netel itu ba'a e o ba 'oa
En gol eh sail gie 'oa o ba 'oa
En gol eh go kene o e o ba 'oa
En gol eh tumel zal gie o ba 'oa
En gol eh bule'en zal e o ba 'oa
En gol eh ileg loi ni' e o ba 'oa
En gol eh nai Mau Paran e o ba 'oa
En gol eh neo gotol lias e o ba 'oa
En gol eh liu mau gene e o ba 'oa
En gol eh daul o gin e o ba 'oa
En gol eh kateli uen e o ba 'oa
En gol eh gial lolo gial e o ba 'oa
En gol eh gie ama bul e o ba 'oa
En gol eh Raul lai lai e o ba 'oa
En gol eh mot lokal o e o ba 'oa
En gol eh go gonion e o ba 'oa
En gol eh gie eme bul e o ba 'oa
En gol eh ti o ezen e o ba 'oa
En gol eh go gonion e o ba 'oa
En gol eh bai na gial e o ba 'oa
En gol eh mag o gin e o ba 'oa
En gol eh il loi gene e o ba 'oa
En gol eh gege bai tula e o ba 'oa
En gol eh dotol galai e o ba 'oa
En gol eh gini giral loi e o ba 'oa
En gol eh oe'hi itu e o ba 'oa
En gol eh viel hi itu e o ba 'oa
En gol eh hikal o gin e o ba 'oa
En gol eh nai Asa Gulo' e o ba 'oa
En gol eh den na men e o ba 'oa
En gol eh hila kateli e o ba 'oa

614 En gol eh hila hot gol e o ba 'oa
615 En gol eh seleg loi no e o ba 'oa
616 En gol eh molo a itu e o ba 'oa
617 En gol eh terel duhu ate o ba 'oa
618 En gol eh tita lete bul e o ba 'oa
619 En gol eh tita oto kere e o ba 'oa
620 En gol eh hini loki matas e o ba 'oa
621 En gol eh hini oto po' e o ba 'oa
622 En gol eh tita luka bati e o ba 'oa
623 En gol eh sie tama teli e o ba 'oa
624 En gol eh soin liulai e o ba 'oa
625 En gol eh sog a gise' uen e o ba 'oa
626 En gol eh gini Bui Mau e o ba 'oa
627 En gol eh gini likosai e o ba 'oa
628 En gol eh meten ata no e o ba 'oa
629 En gol eh gemel go bai e o ba 'oa
630 En gol eh tagal mal tilu e o ba 'oa
631 En gol eh zeman ai gene e o ba 'oa
632 En gol eh kues lolo gene e o ba 'oa
633 En gol eh tilon lolo gene e o ba 'oa
634 En gol eh pan gulo' ilin e o ba 'oa
635 En gol eh ton ai gene e o ba 'oa
636 En gol eh tele uen gin e o ba 'oa
637 En gol eh sabi guzo gin e o ba 'oa
638 En gol eh hol seli gin e o ba 'oa
639 En gol eh bui lumut gin e o ba 'oa
640 En gol eh ope bui gota e o ba 'oa
641 En gol eh pan ni dimil e o ba 'oa
642 En gol eh tebe tasi balu e o ba 'oa
643 En gol eh tebe lete po' e o ba 'oa
644 En gol eh tebe samea e o ba 'oa
645 En gol eh tebe hol bese e o ba 'oa
646 En gol eh tebe tata bulu e o ba 'oa

En gol eh hila hul gol e o ba 'oa
En gol eh giral loi no e o ba 'oa
En gol eh pu' a itu e o ba 'oa
En gol eh terel deleleg e o ba 'oa
En gol eh tita malas bul e o ba 'oa
En gol eh tita deu uen e o ba 'oa
En gol eh hini lea momen e o ba 'oa
En gol eh hini zemel zigi e o ba 'oa
En gol eh tita raidol e o ba 'oa
En gol eh sie op teli e o ba 'oa
En gol eh loman liulai e o ba 'oa
En gol eh mono bagal uen e o ba 'oa
En gol eh gini Koe Mau e o ba 'oa
En gol eh gini wehali e o ba 'oa
En gol eh dala uluk no e o ba 'oa
En gol eh kau ka'a bai e o ba 'oa
En gol eh debel mal tilu e o ba 'oa
En gol eh zeman ba'a gene e o ba 'oa
En gol eh _____ gene e o ba 'oa
En gol eh hol mutin gene e o ba 'oa
En gol eh muk gulo' ita e o ba 'oa
En gol eh ton ba'a gene e o ba 'oa
En gol eh tuba uen gin e o ba 'oa
En gol eh sabi belis gin e o ba 'oa
En gol eh hol zemaal gin e o ba 'oa
En gol eh zoba gin e o ba 'oa
En gol eh oza bul peleg e o ba 'oa
En gol eh mug ni neo e o ba 'oa
En gol eh tebe hol bolu e o ba 'oa
En gol eh tebe hele po' e o ba 'oa
En gol eh tebe _____ e o ba 'oa
En gol eh tebe mug nas e o ba 'oa
En gol eh tebe bei bulu e o ba 'oa

647 En gol eh tebe lale gen e o ba 'oa
648 En gol eh meti asa nawa e o ba 'oa
649 En gol eh here here zema e o ba 'oa
650 En gol eh saul til lo e o ba 'oa
651 En gol eh nai hot gol e o ba 'oa
652 En gol eh toi o bat e o ba 'oa
653 En gol eh Mau mie gini e o ba 'oa
654 En gol eh meti sai o e o ba 'oa
655 En gol eh lihuai gene e o ba 'oa
656 En gol eh sina lakateu e o ba 'oa
657 En gol eh to tesi o e o ba 'oa
658 En gol eh ka'a to tesi e o ba 'oa
659 En gol eh sui dato gene e o ba 'oa
660 En gol eh ei Suli loi e o ba 'oa
661 En gol eh en gemel go e o ba 'oa
662 En gol eh zilu gerel dag e o ba 'oa
663 En gol eh gini meti iti e o ba 'oa
664 En gol eh ka'a to tesi e o ba 'oa
665 En gol eh tege ese' o e o ba 'oa
666 En gol eh kau meti bai e o ba 'oa
667 En gol eh surat o papel ba'a e o ba 'oa
668 En gol eh turul gubul loi e o ba 'oa
669 En gol eh gini kuli loi e o ba 'oa
670 En gol eh turul bul laku e o ba 'oa
671 En gol eh pan leten dari e o ba 'oa
672 En gol eh ukon liulai e o ba 'oa
673 En gol eh ese' na ba'a e o ba 'oa
674 En gol eh gini Lake Mau e o ba 'oa
675 En gol eh lake dele mele e o ba 'oa
676 En gol eh meti dolo gene e o ba 'oa
677 En gol eh tebe gebeg uen e o ba 'oa
678 En gol eh hini zumalai e o ba 'oa
679 En gol eh hini atu bala e o ba 'oa

En gol eh tebe koma gene o ba 'oa
En gol eh mau weluli e o ba 'oa
En gol eh hua gene zema e o ba 'oa
En gol eh loul til lo e o ba 'oa
En gol eh nai hul gol e o ba 'oa
En gol eh kiri to nula e o ba 'oa
En gol eh Mau Metan gini e o ba 'oa
En gol eh mo rebel o e o ba 'oa
En gol eh oe' tala' gene e o ba 'oa
En gol eh dare malae e o ba 'oa
En gol eh to ropo o e o ba 'oa
En gol eh kau to ropo e o ba 'oa
En gol eh raimea gene e o ba 'oa
En gol eh ei Sul Loe e o ba 'oa
En gol eh en kau ka'a e o ba 'oa
En gol eh go gerel oe e o ba 'oa
En gol eh gini mo noet e o ba 'oa
En gol eh kau to ropo e o ba 'oa
En gol eh tege ne' o e o ba 'oa
En gol eh ka'a diso' bai e o ba 'oa
En gol eh papel o lapis e o ba 'oa
En gol eh gini laku loi e o ba 'oa
En gol eh gini laku loi e o ba 'oa
En gol eh ezun bul laku e o ba 'oa
En gol eh mug diso gubul e o ba 'oa
En gol eh dari liulai e o ba 'oa
En gol eh ne' na ba'a e o ba 'oa
En gol eh gini Apal Mau e o ba 'oa
En gol eh apal dele mal e o ba 'oa
En gol eh mo dua gene e o ba 'oa
En gol eh tebe guil uen e o ba 'oa
En gol eh hini lonkulo e o ba 'oa
En gol eh hini hol ba e o ba 'oa

680 En gol eh hini atul tu e o ba 'oa
681 En gol eh hili letin ni e o ba 'oa
682 En gol eh ba'a no sae e o ba 'oa
683 En gol eh asa lolo gin e o ba 'oa
684 En gol eh hini apa liga' e o ba 'oa
685 En gol eh hini soi laku e o ba 'oa
686 En gol eh tutuala *gene* e o ba 'oa (lan ken?)
687 En gol lolo ginion o ba 'oa
688 En gol eh pan ukat uen e o ba 'oa
689 En gol eh lolo gol ba'a o ba 'oa
690 En gol eh hini lubal mau o ba 'oa
691 En gol eh hini kesi mali o ba 'oa
691 En gol eh goma gu uen e o ba 'oa
692 En gol eh il gubul la o ba 'oa
693 En gol eh oto sa kere o ba 'oa
694 En gol eh hini oto itin e o ba 'oa
695 En gol eh hini pan hilin e o ba 'oa
696 En gol eh likosain ganas o ba 'oa
697 En gol eh gibis tita tula e o ba 'oa
698 En gol eh lete bul lo o ba 'oa
699 En gol eh lolo gol lo o ba 'oa
700 En gol eh hini lete bul o ba 'oa
701 En gol eh hini usi hilin o ba 'oa
702 En gol eh hini pan gibis o ba 'oa
703 En gol eh hini mot po' o ba 'oa
704 En gol eh hini kiri baku o ba 'oa
705 En gol eh hini lakus 'oa' o ba 'oa
706 En gol eh det gezel ba o ba 'oa
707 En gol eh pana laun bai o ba 'oa
708 En gol eh det gezel ba o ba 'oa
709 En gol eh gita golo gin o ba 'oa
710 En gol eh okul lai lai o ba 'oa
711 En gol eh gini laku loi o ba 'oa

En gol eh hini fatu liku e o ba 'oa
En gol eh hini _____e o ba 'oa
En gol eh ba'a no menal e o ba 'oa
En gol eh mau lolo gin e o ba 'oa
En gol eh hini zap zon e o ba 'oa
En gol eh hini ili kolo e o ba 'oa
En gol eh laudem gene e o ba 'oa
En gol eh pous gonion o ba 'oa
En gol eh mug lai uen e o ba 'oa
En gol eh pous gol o e o ba 'oa
En gol eh hini lamelau o ba 'oa
En gol eh hini lole mali e o ba 'oa
En gol eh pu gu uen e o ba 'oa
En gol eh zol gubul e o ba 'oa
En gol eh deu sa uen ne o ba 'oa
En gol eh hini lali'a uen e o ba 'oa
En gol eh hini mug hilin e o ba 'oa
En gol eh raidol gu e o ba 'oa
En gol eh gaban tita lai e o ba 'oa
En gol eh malas bul lo e o ba 'oa
En gol eh pous gol lo e o ba 'oa
En gol eh hini malas bul e o ba 'oa
En gol eh hini pan po' o ba 'oa
En gol eh hini mug hilin e o ba 'oa
En gol eh hini mot sina o ba 'oa
En gol eh hini ligi lole o ba 'oa
En gol eh hini manu lol o ba 'oa
En gol eh det gol zobel o ba 'oa
En gol eh _____o ba 'oa
En gol eh det gol zobel o ba 'oa
En gol eh gita gal gin o ba 'oa
En gol eh nalan lai lai o ba 'oa
En gol eh gini _____ o ba 'oa

712 En gol eh gie eme bai o ba 'oa	En gol eh gie ama bai e o ba 'oa
713 En gol eh det gezel be o ba 'oa	En gol eh det gol zobel o ba 'oa
714 En gol eh siarin o ba 'oa	En gol eh len po' e o ba 'oa
715 En gol eh det gezel be o ba 'oa	En gol eh det gol zobel e o ba 'oa
716 En gol eh gini pu urug o ba 'oa	En gol eh gini ma umon e o ba 'oa
717 En gol eh sai sesu uen e o ba 'oa	En gol eh pi kuro uen e o ba 'oa
718 En gol eh hini samea o ba 'oa	En gol eh hini pu gu o ba 'oa
719 En gol eh hini keu bete' o ba 'oa	En gol eh hini ai lae e o ba 'oa
720 En gol eh hini laku buli o ba 'oa	En gol eh hini laktol e o ba 'oa
721 En gol eh gibug na ba'a o ba 'oa	En gol eh gua na ba'a e o ba 'oa
722 En gol eh gemel datoi e o ba 'oa	En gol eh non le mili e o ba 'oa
723 En gol eh u a sesu e o ba 'oa	En gol eh il a duru e o ba 'oa
724 En gol eh to giri salat e o ba 'oa	En gol eh bui mokal lolen e o ba 'oa
725 En gol eh apa golo gene e o ba 'oa	En gol eh u lobo gene e o ba 'oa
726 En gol eh timil to sura e o ba 'oa	En gol eh neo to kene e o ba 'oa
727 En gol eh il o na gol o ba 'oa	En gol eh gezel na gol e o ba 'oa
728 En gol eh apa golo no e o ba 'oa	En gol eh u lobo no e o ba 'oa
729 En gol eh sema o gin e o ba 'oa	En gol eh tual o gin e o ba 'oa
730 En gol eh ezel la tia na o ba 'oa	En gol eh nilog na gol e o ba 'oa
731 En gol eh apa golo no e o ba 'oa	En gol eh u lobo no e o ba 'oa
732 En gol eh gemel datoi e o ba 'oa	En gol eh non le mili e o ba 'oa
733 En gol eh gemel to giri o e o ba 'oa	En gol eh non to giri e o ba 'oa
734 En gol eh en mau guzu e o bai 'oa	En gol eh en bui guzu e o ba 'oa
735 En gol eh en mau guzo e o ba 'oa (bui guzo eh!)	En gol eh en bui guzo e o ba 'oa
736 En gol eh meten ata no e o ba 'oa	En gol eh dala uluk no e o ba 'oa
737 En gol eh pan da lake e o ba 'oa	En gol eh mug na apal e o ba 'oa
738 En gol eh pan lake uen ne o ba 'oa	En gol eh mugna apal e o ba 'oa
739 En gol eh nai Bui Raun e o ba 'oa	En gol eh nai Maun Raun e o ba 'oa
740 En gol eh naka gini go'on e o ba 'oa	En gol eh lua ni go'on o ba 'oa
741 En gol eh nai Naka Loloke o ba 'oa	En gol eh nai Pau Punak e o ba 'oa
742 En gol eh lese na ba'ata e o ba 'oa	En gol eh ka'a na ba'a se'o e o ba 'oa
743 En gol eh nai Naka Loloke o ba 'oa	En gol eh nai Pau Punak e o ba 'oa
744 En gol eh ei hot gol e o ba 'oa	En gol eh ei hul gol e o ba 'oa

745 En gol eh pan da lake e o ba 'oa
746 En gol eh pan lake uen ne o ba 'oa
747 En gol eh ligi na giol e o ba 'oa
748 En gol eh meten ata no e o ba 'oa
749 En gol eh nai Mau Raun e o ba 'oa
750 En gol eh pan lake o e o ba 'oa
751 En gol eh naka ni go'on e o ba 'oa
752 En gol eh nai hot gol e o ba 'oa
753 En gol eh ho'on tut ba'a e o ba 'oa
754 En gol eh tebe tal gin e o ba 'oa
755 En gol eh tebe go'on teni e o ba 'oa
756 En gol eh en hot gol e o ba 'oa
757 En gol eh dosil hatama e o ba 'oa
758 En gol eh pazil ta tara e o ba 'oa
759 En gol eh mele sa tara e o ba 'oa
760 En gol eh lete bul lo e o ba 'oa
761 En gol eh kintal lo e o ba 'oa
762 En gol eh nie ama hot e o ba 'oa
763 En gol eh kintal ba'a e o ba 'oa
764 En gol eh go ukon ba'a e o ba 'oa
765 En gol eh bai Bui Raun e o ba ia
766 En gol eh zi Mau Metan e o ba 'oa
767 En gol eh gotoloe gin e o ba 'oa
768 En gol eh bai gita kusi e o ba 'oa
769 En gol eh kintal tut e o ba 'oa
770 En gol eh meten ata no e o ba 'oa
771 En gol eh nai hot gol e o ba 'oa
772 En gol eh Bui Raun bai e o ba 'oa
773 En gol eh pana molun ta e o ba 'oa
774 En gol eh zol golo ati ni' o ba 'oa
775 Hamu here doli eo ba 'oa
776 Ah amo na here doli zol gie a ni' ati o
777 En gol eh pana sa ati o ba 'oa

En gol eh mug da apal e o ba 'oa
En gol eh mug apal uen o ba 'oa
En gol eh guel la gaga e o ba 'oa
En gol eh dala uluk no e o ba 'oa
En gol eh nai Bui Raun e o ba 'oa
En gol eh mug apal o e o ba 'oa
En gol eh lua ni go'on e o ba 'oa
En gol eh nai hul gol e o ba 'oa
En gol eh ho'on niat ba'a e o ba 'oa
En gol eh tebe dala gin e o ba 'oa
En gol eh tebe mimig teni e o ba 'oa
En gol eh en hul gol e o ba 'oa
En gol eh dueg hini mina e o ba 'oa
En gol eh toeg sa tara e o ba 'oa
En gol eh mal sa loi e o ba 'oa
En gol eh malas bul lo e o ba 'oa
En gol eh la'lal lo e o ba 'oa
En gol eh nie ama hot e o ba 'oa
En gol eh la'lal e o ba 'oa
En gol eh go dari gin e o ba 'oa
En gol eh bai Mau Raun e o ba 'oa
En gol eh l'oa Mau Metan e o ba 'oa
En gol eh gahail gin e o ba 'oa
En gol eh bai gita sal e o ba 'oa
En gol eh la'alal niat e o ba 'oa
En gol eh dala uluk no e o ba 'oa
En gol eh nai hul gol e o ba 'oa
En gol eh Mau Raun bai e o ba 'oa
En gol eh mone bumolun ta e o ba 'oa
En gol eh iel golo hono ni' le o ba 'oa
En gol eh hamu hopi e o ba 'oa
En gol eh iel gie ni' ati pata o ba 'oa
En gol eh mone sa honu e o ba 'oa

778	Meten ata no o ba 'oa	Dala uluk no o ba 'oa
779	Nai Mau Raun o ba 'oa	Nai Bui Raun o ba 'oa
780	Olali det o ba 'oa	Hilion kere o ba 'oa
781	Pana zol gie ati ni'ta	Mone iel gie hono ni'ta
782	Kintal lo o ba 'oa	La'lal lo o ba 'oa
783	Bai gita kusi o ba 'oa	Bai gita sal o ba 'oa
784	Otel go gita o ba 'oa	Otel go gita sal o ba 'oa
785	Moris golo ati o ba 'oa	Gie u golo hono o ba 'oa
786	Su sa ati o ba 'oa	Sap sa hono o ba 'oa
787	Zol golo ati o ba o	Iel golo hono o ba 'oa
788	Ie ... hot mil da i here	Meterei ra i pi
789	gatal golo no o ba o	Gol gua no o ba 'oa
790	Pan itu hilin o ba o	Mug itu lag o ba 'oa
791	Gina na hol gina na...	Gina na metin o ba 'oa
792	Pana sa zol o ba 'oa	Mone sa iel o ba 'oa
793	Zol golo ati o ba 'oa	Gie golo hono o ba 'oa
794	Meten ata no pana molun ta	Meten niat no mone molun ta
795	Zol golo ba'a ati ni'ta	Iel golo ba'a hono ni'ta
796	Otel go gita sal ba'a no o ba o	Otel go gita kusi ba'a no o ba 'oa
797	Su sa ati o ba o	Hig sa hono o ba o
798	Nai hot gol o bai o	Nai hul gol o ba o
799	Bui Raun gege tetu o	Mau Raun gege pi o
800	Bui Raun bai zobel o ba'a eto terus	Bui Raun bai zol o ba'a bai o susal
801	Hamu here doli hamu bal	Hamu gua gene kole tantan
802	Hamu here doli hamu gua gene nai Bui Raun koul la gege	Kira na gege koul la gege
803	Hamu her doli hamu hua gene nai Mau Raun	Nai Mau Raun nai Bui Raun
804	Hamu here doli hamu hua gene kira ba'a o ba na gege	Gomil lo tolo gon no hae
805	Hamu here doli hamu hua gene	Hini here doli hini hua gene
806	Tue' tut no ma' niat no	Kintal tut la'lal niat
807	Bui Raun bai Mau Raun bai pana molun ta	Mone molun ta
808	Zol golo ati ni'ta	Iel golo hono ni'ta