



Departamento de Humanidades

Universidade Aberta

RELATOS FUNDACIONAIS DO IMAGINÁRIO TIMORENSE

Vítor José da Costa Barbosa

Professora Orientadora: Professora Doutora Isabel Maria de Barros Dias

Dissertação Apresentada para Obtenção do Grau de Mestre em Estudos Portugueses Multidisciplinares

2014

Departamento de Humanidades

Universidade Aberta

Relatos Fundacionais do Imaginário Timorense

Vítor José da Costa Barbosa

Estudante nº 1201969

Professora Orientadora: Professora Doutora Isabel Maria de Barros Dias

Dissertação Apresentada para Obtenção do Grau de Mestre em Estudos Portugueses Multidisciplinares

2014

Aos meus maiores Mestres, os meus pais, José e Teresa

Para os Antónios, João e Rute

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só foi possível com a ajuda, cooperação e gratidão de muitas pessoas a quem deixo aqui o meu profundo agradecimento:

Albino da Silva
Alexandre Magno
Ana Varela
Carlos Canatário
Carlos Costa
Dulce Barão
Elisa Sousa
José Baltazar Tasi
José António Almeida
Luís da Costa
Maria de Noronha
Márcia Pinto
Nuno Vasco
Pedro Reis
Rogério Pinto
Sílvia Soares

Um agradecimento especial para:

A minha querida irmã, Marta Barbosa, por todo o trabalho de aquisição e envio de bibliografia para Timor-Leste;

A minha querida companheira, Rute Miranda, pelo trabalho de revisão do texto e preciosas sugestões;

A minha estimada orientadora, a Professora Doutora Isabel Maria de Barros Dias, por todas as sugestões, correcções e indicações, sem as quais eu não teria realizado e concluído este estudo.

RESUMO

Dentro da Literatura Oral Timorense os relatos fundacionais ocupam lugar distinto. Resultado de um imaginário ancestral, as narrativas orais multiplicam-se entre os diversos grupos étnicos timorenses. Narrativas pouco divulgadas e conhecidas apenas internamente, daí a necessidade de um estudo que as liberte desse secretismo e que permita valorizar as suas simbologias e elementos mais recorrentes. É este o objectivo mais amplo a que se propõe responder esta dissertação, que tratará de apresentar e de estudar mitos e lendas que explicam a origem de aldeias, montanhas, da própria ilha de Timor, mas também a ordem actual, a criação do Universo como o conhecemos. Ordem cósmica nestes relatos obra de deuses e seres dotados de artes mágicas, mas também de heróis humanos que enfrentam forças adversas, possibilitando uma nova ordem e o despoletar de novas realidades. Timor, terra do Sol Nascente, é entendido como o eixo central do Cosmos onde ocorreram dilúvios e cataclismos, terra sagrada porque local onde os deuses, os primeiros homens, animais e plantas surgiram nos alvores do Mundo. São esses contos, enredos e protagonistas que procuraremos analisar nas próximas páginas.

A Literatura Oral e o Imaginário Timorense estão profundamente conectados com a Natureza e com o Sagrado, daí convocarmos para o nosso estudo, não apenas a Literatura, mas disciplinas como a Antropologia, a Etnologia e a História, num trabalho de interdisciplinaridade que urgia desenvolver, vendo de que forma o homem timorense se relaciona com o meio exterior, e como narrativiza os eventos que considera mais marcantes como a criação de lugares, fenómenos e acontecimentos ocorridos *in illo tempore*. Os relatos e rituais produzidos são ainda reveladores de uma identidade que se manifesta de diferentes formas nas expressões artísticas e religiosas, como veremos.

Os relatos fundacionais aqui estudados foram recolhidos, transcritos e preservados por autores portugueses como Ezequiel Pascoal, Artur Sá ou Jorge Duarte, conhecedores privilegiados do imaginário timorense. Para além destes textos, reforçámos a nossa investigação procurando narrativas noutras publicações e recolhendo textos que, até ao presente momento, ainda não tinham sido passados para o papel.

PALAVRAS CHAVE: Imaginário Timorense, Literatura Oral, Lendário Fundacional.

ABSTRACT

Within the Timorese Oral Literature, the foundation narratives have a distinctive position. The oral narratives are the result of an ancestral imaginary, and they multiply themselves among the different Timorese ethnical groups. These are not very well disseminated narratives and are known only inside the country, hence the necessity of a study that not only releases them from this secretiveness, but may also view their common symbolisms and recurring elements. This is the broader objective that this study seeks to answer, that shall present and study myths and legends that explain not only the origin of villages, mountains and of the Timor island, but also the recent order, the creation of the Universe as we know it. The cosmic order in these narratives is the work of the gods and beings, which possess magical arts, and also of human heroes, that face the adverse forces, allowing a new order and the beginning of new realities. Timor, land of the Rising Sun, is understood as the central pillar of the Cosmos, where floods and terrific storms took place, sacred land, for it is a place where gods, the first men, animals and plants first appeared in the beginning of the World. These are the tales, the plot and the actors that we will analyse in the next pages.

The Timorese Oral Literature and the Timorese Imaginary are deeply connected to Nature and with the Sacred, hence we call for our study not only Literature, but also disciplines like Anthropology, Ethnology and History, in an interdisciplinary work that was urgently required, as we witness how the Timorese man connects with the outside world and how he narrates the key events, as the creation of places, phenomena and events *in illo tempore*. The produced narrative and rituals also reveal an identity that expresses itself through different artistic and religious expressions, as we shall see.

The narrative creations analysed in this study, were collected, transcribed and preserved by Portuguese authors, like Ezequiel Pascoal, Artur Sá or Jorge Duarte, connoisseurs of the Timorese imaginary. Apart from these texts, we've reinforced our research by searching for narratives in other publications and collecting texts that, until the present moment, have not yet been published.

KEYWORDS: Timorese Imaginary, Oral Literature, Foundational Legend

ÍNDICE

<i>AGRADECIMENTOS</i>	<i>vii</i>
<i>RESUMO</i>	<i>ix</i>
<i>ABSTRACT</i>	<i>xi</i>
<i>ÍNDICE</i>	<i>xiii</i>
CAPÍTULO I	
PORQUÊ ESTUDAR LENDAS E MITOS FUNDACIONAIS EM PLENO SÉCULO XXI.....	17
CAPÍTULO II	
A LITERATURA ORAL TIMORENSE – BREVE OLHAR	23
CAPÍTULO III	
O CROCODILO, AVÔ ANCESTRAL, QUE SE TRANSFORMOU EM TERRA PÁTRIA	33
CAPÍTULO IV	
ANIMAIS – PROTAGONISTAS, ALIADOS DO HOMEM E CATALISADORES DE MUDANÇA	43
CAPÍTULO V	
TIMOR – EIXO CENTRAL ONDE NASCEU A ORDEM CÓSMICA ACTUAL	59
CAPÍTULO VI	
NO TEMPO EM QUE A TERRA E O CÉU ESTAVAM LIGADOS	65
CAPÍTULO VII	
O SOL, A LUA E AS ESTRELAS – DEUSES E PROGENITORES DOS TIMORENSES	71
CAPÍTULO VIII	
A LUA – ELEMENTO MUTÁVEL TECEDOR DO TEMPO	83
CAPÍTULO IX	
<i>DO MÂNU-CÓCO AO GÉNESIS</i> - APROXIMAÇÕES DAS LENDAS MITOLÓGICAS TIMORENSES A OUTROS TEXTOS SAGRADOS	87
CAPÍTULO X	
DE LAUTEM AO TATA-MAI-LAU – ONDE TUDO COMEÇOU <i>IN ILLO TEMPORE</i>	95
CAPÍTULO XI	
FORÇAS TERRESTRES COMBATEM FORÇAS AQUÁTICAS: O NASCIMENTO DE UMA NOVA ORDEM	101

CAPÍTULO XII

ÁGUA FONTE DE NOVA VIDA E NOVA ORDEM TAMBÉM AO NÍVEL DOS MICRO-COSMOS OU RECRIAÇÃO DO ACONTECIMENTO PRIMORDIAL – *ETERNO RETORNO*..... 105

CAPÍTULO XIII

A *SAGRADA FAMÍLIA*: FOGO, ÁRVORE E PEDRA 113

CAPÍTULO XIV

A ÁRVORE SAGRADA - *RAÍZES* E *TRONCOS* DOS POVOS TIMORENSES 125

CAPÍTULO XV

SIMBOLOGIA E IDENTIDADE..... 135

CAPÍTULO XVI

O *TAIS* – QUADRO MULTICOLOR DO IMAGINÁRIO TIMORENSE 139

CAPÍTULO XVII

ESPADAS, AZAGAIAS E PUNHAIS CONSTRUTORES DA NAÇÃO MAUBERE 143

CAPÍTULO XVI

AS *KEKE* (PULSEIRAS GROSSAS) E A ORIGEM DO TOPÓNIMO VIQUEQUE 151

CAPÍTULO XVIII

OS *BELAK* E *KAIBAU*K OU A UNIÃO DO SOL COM A LUA..... 153

CAPÍTULO XIX

CONCLUSÕES FINAIS 157

BIBLIOGRAFIA..... 159

ANEXOS

ANEXO 1 169

ANEXO 2 181

O velho entre os velhos, *liurai* entre os *liurais*, acorçado sobre os calcanhares, embrulhado em panos como se vestisse um turbante da testa aos pés, levanta a sua voz suja e frágil diante da tribo. Não é para ela que ele fala. Melhor dizendo, é através do corpo presente dos que o rodeiam, e do escuro que os envolve, que o velho se comunica com esses outros que, estando presentes algures – ali -, deixaram há séculos de ter corpo, escutando (como esta noite), na memória dos seus muitos descendentes, as senhas que os resgatam do olvido. É aos antepassados que o velho se dirige, acordando os nomes da sua própria linhagem por cima dos cumes sagrados da cordilheira do Ramelau. “Nós somos os filhos do Sol! Nós somos os filhos das estrelas! Somos os filhos da Lua!”, proclama o velho em língua mambae.

Pedro Rosa Mendes. (2004)

Na ausência de expressões escritas, são sobretudo as tradições orais que perduram e se transformam ao longo do tempo, enriquecendo-se e perdendo-se em simultâneo.

Kay Rala Xanana Gusmão, *husi bei ala TIMOR SIRA NIA LIMAN – FROM THE HANDS OF OUR ANCESTORS* (s/d: 11)

Amanhã talvez já seja tarde para reunir o valioso tesouro de lendas timorenses, filhas da imaginação de homens de outros tempos, anteriores àqueles em que a estas remotas praias aproaram as naus que traziam o fermento de profundas transformações...

Ezequiel Pascoal (1967: 29-30)

Ainda que se mude rápido o mundo
como figuras de nuvens,
todo o perfeito tomba
de volta ao primordial.

Rainer Maria Rilke, *Os Sonetos a Orfeu*

PORQUÊ ESTUDAR LENDAS E MITOS FUNDACIONAIS EM PLENO SÉCULO XXI

O homem timorense possui explicações muito próprias para a origem do cosmos, da sua ilha ou da sua aldeia. O seu imaginário ancestral, preservado de geração em geração, representado nas suas múltiplas manifestações culturais e religiosas, encerra tesouros escondidos sob a forma de lendas ou mitos. São esses tesouros que pretendemos estudar, alguns já passados do oral ao escrito, outros ainda na Memória colectiva ou individual, ela, sim, a tecedeira de tempos e imagens que surgem representados por símbolos e signos que ultrapassam o domínio estritamente linguístico, muitas das vezes ancestralmente enraizados na cultura e tidos como sagrados, fazendo parte da identidade, já que são elementos diferenciadores:

O símbolo pode fornecer-nos novos modos de conceber a realidade, mas só tomando o conceito como ponto de partida, podemos reconhecer o excesso de sentido aí presente. O símbolo possui uma dimensão semântica, passível de significação e interpretação, e uma dimensão não semântica, impossível de traduzir conceptualmente.” (Ricoeur, 1995: 35)

Para responder a essa impossibilidade, o homem ancestral recorre a uma linguagem metafórica, frequente na literatura oral timorense quer se trate de lendas, cânticos ou orações. Metáfora e Mito possibilitam formas de estabelecimento de analogias entre entidades aparentemente tão distantes (como corpo humano, casa e cosmos, a título de exemplo), num jogo semântico de procura de alargamento das curtas fronteiras da significação literal, conseguindo que a palavra ganhe contornos de consagração, já que ligada ao religioso, à sacralização de lugares, objectos, animais, plantas ou pessoas. Os investigadores americanos Lakoff e Johnson destacaram-se no estudo da metáfora, com a sua reconhecida obra *Metaphors We Live By* (2003). O seu foco incidiu sobre o uso e poder da linguagem metafórica no quotidiano humano, no seu imaginário e pensamento:

Imagination, in one of its many aspects, involves seeing one kind of thing in terms of another kind of thing – what we have called metaphorical thought. Metaphor is thus *imaginative rationality*. Since the categories of our everyday thought are largely metaphorical and our everyday reasoning involves metaphorical

entailments and inferences, ordinary rationality is therefore imaginative by its very nature. (Lakoff and Johnson, 2003: 193)

Nas sociedades ancestrais como é o caso da timorense, Metáfora e Mito, surgem como mecanismos e processos de associação, de analogia entre realidades aparentemente distintas, de armas da imaginação enquanto construções linguísticas assentes em unidades simbólicas, mecanismos criativos que, muitas vezes, procuram a explicação verbal de fenómenos e realidades. Mircea Eliade em *Aspectos do Mito* afirma:

O homem das sociedades em que o mito é uma coisa viva, vive num mundo «aberto», embora «cifrado» e misterioso. O Mundo «fala» ao homem e, para compreender essa linguagem, basta conhecer os mitos e decifrar os símbolos. Através dos mitos e dos símbolos da Lua, o homem compreende a misteriosa solidariedade entre temporalidade, nascimento, morte e ressurreição, sexualidade, fertilidade, chuva, vegetação, etc. O Mundo já não é uma massa opaca de objectos arbitrariamente dispersos, mas um cosmos vivo, articulado e significativo. Em última análise, *o Mundo revela-se enquanto linguagem*. Ele fala ao homem através da sua própria maneira de ser, através das suas estruturas e dos seus ritmos.

A existência do Mundo é o resultado de um acto divino de criação, as suas estruturas e os seus ritmos são consequência de acontecimentos que ocorreram no início do Tempo. (Eliade, 2000: 120-121)

Em Timor-Leste as narrações orais, sob a forma de mitos ou lendas, que explicam esses *acontecimentos - que ocorreram no início do tempo* – existem em grande número espalhadas um pouco por todo o território e continuam bem vivas no imaginário individual e colectivo. Este nosso estudo não pretende, no entanto, fazer uma compilação de lendas ou mitos – embora o material potencial para o fazer exista em elevado número, assim o queiram os estudiosos. O nosso foco dirige-se ao imaginário timorense, partindo da sua ancestralidade, ligando-o ao quotidiano presente, observando de que forma os elementos presentes nas narrativas se foram tornando simbologias representativas de uma cultura e identidade diferenciadas e singulares. Entre as muitas narrativas optamos pelas lendas e pelos mitos que explicam a origem de lugares, da ilha ou do Mundo, já que são, no nosso entender, aqueles onde esses elementos simbólicos mais facilmente são identificados e, talvez, as que mais perduraram no imaginário colectivo, dada a sua força expressiva e simbólica, basta pensarmos, a título de exemplo, na *lenda/mito do crocodilo*, a narrativa mais conhecida e da qual existem mais versões e registos.

Haveria certamente múltiplas formas de erigir a nossa obra, indo directamente às fontes, conversando com os *lia na'in*, recolhendo os relatos orais da boca de emissores privilegiados, ou então ir coligindo registos orais e escritos ao longo de determinado tempo. No entanto, esse tipo de pesquisa exigiria muito tempo e disponibilidade da nossa parte, com a agravante de não ser fácil a obtenção de material de estudo já que, muitas vezes, o timorense olha para o *malae* (estrangeiro) com certa desconfiança, como alguém capaz de perturbar a sua paz e ordem natural, como *contaminador colonialista* capaz de violar o seu espaço e a sua cultura ancestrais. O padre Jorge Barros Duarte revela bem o secretismo existente à volta das manifestações artísticas e religiosas timorenses. Apresentamos de seguida uma das suas confissões, mas podíamos dar outros exemplos de antropólogos ou etnólogos que, só depois de muita convivência e de enraizamento nas comunidades locais, puderam concretizar com sucesso as suas investigações:

Este instinto de defesa das suas crenças é tão profundo no indígena que o meu principal informador convertido ao catolicismo em 1959, e estando ao meu serviço desde então, só volvidos sete anos, e depois de me haver iludido umas trinta vezes sobre o mesmo assunto, se decidiu a revelar-me os nomes das divindades atáuros *Lé-Káli e Mimítu!*... E, quando chegou ao conhecimento de outros indígenas, também já convertidos ao catolicismo, que aquele meu informador me havia revelado muitos segredos da sua religião primitiva, não se coibiram de manifestar a sua reprovação, mesmo na minha frente. (Duarte, 1984: 07)

Optamos, por isso, por partir dos registos já publicados, principalmente os de padres portugueses, em particular os de Ezequiel Pascoal, Artur Basílio de Sá e Jorge Barros Duarte, que viveram em Timor-Leste, nos anos 40, 50 e 60 do século passado, os quais, dada a sua proximidade com as comunidades onde estavam inseridos, puderam fazer um trabalho de recolha de grande profundidade e diversidade. Os seus trabalhos seriam por si só suficientes para responder aos nossos objectivos, fruto da qualidade e rigor dos mesmos, e também porque os elementos que pretendemos analisar enquanto unidades simbólicas estão aí bem presentes. Procuramos, contudo, recolher na medida das nossas possibilidades outros registos, que servissem os nossos intentos e que possibilitassem uma visão mais alargada do imaginário timorense, mais concretamente da sua literatura oral e dos seus relatos fundacionais, recolha o mais abrangente possível, ou seja, representativa do maior número de comunidades locais e das suas especificidades e marcas culturais particulares.

Mas porquê estudar relatos fundacionais da literatura oral timorense quando estão tão esquecidos e guardados nas montanhas e vales timorenses? Justifica-se fazer uma dissertação de mestrado sobre o imaginário timorense, nos nossos dias, em que estas matérias não interessam à maioria dos mortais? A riqueza da literatura oral timorense seria *per si* razão mais do que suficiente para um estudo desta natureza, mas são de *vária* ordem os motivos pelos quais nos aventuramos nesta caminhada. Primeiro, quando aqui chegamos, em Setembro de 2000, ficamos fascinados com a quantidade e qualidade dos relatos orais, passados para o papel por professores e alunos, que a nosso pedido iam desfilando lendas, contos ou fábulas, muitos deles explicando a origem de um lugar, aldeia, montanha, nascente e até da própria ilha. O padre Ezequiel Pascoal que compreendeu bem o imaginário timorense diz-nos:

O meu empenho incidiu sobretudo, na procura de lendas, contos e fábulas, porque a meu ver, o ficcionismo é uma das mais características manifestações da alma timorense. É, até certo ponto, mais do que a arte, a sua expressão documental. Surpreende, de perto, os meandros da sua psicologia. Talvez de nenhum outro ângulo se abarque melhor a sua mentalidade. (Pascoal, 1967: 14)

Também nós, ao escolhermos para nosso tema de investigação os *relatos fundacionais timorenses*, queremos dar a conhecer a singularidade da literatura oral timorense - tão pouco estudada -, dirigindo a nossa atenção para a questão da cosmogonia da ilha, das suas aldeias e montanhas. Este enfoque abarcará, simultaneamente, mitos timorenses que apresentam a origem da Humanidade coincidindo com o nascimento da ilha de Timor: “Um mito recorrente entre as populações leste-timorenses sugere que a humanidade tem origem na ilha. Em dado momento, dois irmãos, descendentes de seres humanos originais, separaram-se, tendo o mais velho permanecido em Timor e o mais novo partido, através do mar, para terras distantes.” (Silva & Sousa, 2011: 21)

A diversidade e riqueza desse património singular merecem, no nosso atender, uma maior atenção, sob pena de muito se perder, pois se no passado esses registos iam passando de geração em geração, nos tempos que correm os mais jovens estão mais atentos a outras questões e interesses. É, por isso, imperioso que as autoridades timorenses, os estudiosos de áreas como a Antropologia, a Literatura, a Etnologia e a Sociologia ou as associações culturais comunitárias façam pesquisa, recolha e estudos desses tesouros ancestrais. Pela nossa parte esperamos que a nossa humilde contribuição possa despertar o interesse por estas matérias em

outros e que o imaginário timorense, nas suas mais diversas manifestações tenha a atenção devida, sendo também mais divulgado além fronteiras.

A LITERATURA ORAL TIMORENSE – BREVE OLHAR

A origem da ilha de Timor e dos seus povos primitivos esteve durante muitos anos envolta em mistério. Escavações levadas a cabo por estudiosos portugueses nas décadas de 50 e 60, do século passado, encontraram vestígios que colocam os primeiros habitantes dentro dos períodos Mesolítico e Paleolítico:

Breuil declarou, em 1959 (numa conferência realizada na Academia das Ciências de Lisboa), ser muito provável que os mais primitivos representantes da Humanidade teriam estado na ilha de Timor e possivelmente desembarcado na costa nordeste, facto que é demonstrado pela abundância e variedade dos materiais arqueológicos ali descobertos.

Já em 1963, António de Almeida colheu, na gruta de *Léne Hára*, 32 pequenas peças de pedra lascada, que classificou como pertencentes ao Mesolítico [...] Entretanto, os investigadores portugueses da Missão Antropológica haviam já publicado, em 1964, um novo estudo sobre 81 peças paleolíticas (sendo 74 da estação de Laga, 6 de Maliana e 1 de Suai). (Almeida, 1994: 237)

A par da sua ancestralidade, estamos perante uma cultura extremamente diversificada do ponto de vista etnolinguístico – estudo de António Almeida, de 1955, dá conta de 31 grupos etnolinguísticos. (cf. tabela em Almeida, 1994: 36) Gunn (2001: 21) afirma que esses 31 grupos etno-linguísticos se foram reduzindo a sete grupos linguísticos¹ principais, a saber: Vaiqueno, Makua, Fataluku, Makassai, Tétum-Galoli-Waimaha e Mambai-Tokodede-Kemak. Sendo estes os principais grupos, representantes privilegiados do imaginário timorense, procuraremos, na medida do possível, apresentar relatos fundacionais das suas literaturas orais, para assim darmos uma imagem aproximada das suas diversas tonalidades. Este *tecido social e cultural de diversas cores* – curioso que em Timor o *tais*² (tecido de múltiplas funções, desde vestuário a presente de festas de casamento ou objecto de decoração) é diferente, nas cores e motivos (com figuras geométricas e animais como galos, búfalos, serpentes), entre os diferentes grupos etno-linguísticos que compõem o território actual - o que prova que estamos perante um povo (ou povos) com manifestações bem vincadas das suas raízes.

1 Sete grupos linguísticos que segundo Hull & Eccles (2005: xv) falam 16 línguas, pois cada grupo linguístico apresenta diferentes línguas locais.

2 *Tais* a quem daremos atenção num capítulo subordinado ao tema Simbologia e Identidade.

Também na tradição oral vemos expressões similares e distintas ao longo da ilha. Se por um lado encontramos relatos a tratar os mesmos temas, seja a origem de terras e nascentes, de montanhas ou ribeiras, por outro lado os protagonistas, a roupagem e mesmo o desfecho é muitas vezes diverso, dependendo de quem conta, em que circunstâncias o faz e de quem é o interlocutor.

Outro ponto comum surge na presença dos personagens desses mitos e lendas, já que animais como o crocodilo, o macaco, a enguia, o búfalo ou o porco, e elementos naturais como águas, pedras, montanhas e árvores preenchem e destacam-se em grande parte desses relatos, sendo que cada comunidade possui os seus elementos predilectos, muitos com carácter totem ou sagrado (*lúlik*)³, elementos esses que merecerão a observação da nossa lente e que analisaremos em diferentes narrativas, tentando ver de que forma se relacionam e quais as interpretações que podemos fazer das suas simbologias.

A componente religiosa é elemento intrínseco à cultura ancestral timorense, sagrado e profano misturam-se, pois se os seus povos foram maioritariamente gentios durante muitos séculos, isso não significa que vivessem afastados do sagrado. Pelo contrário, em Timor tudo ou quase tudo pode ser *lúlik*, desde simples pedras até pequenos objectos do quotidiano: “A partir da mais elementar *hierofania* – por exemplo, a manifestação do sagrado num objecto qualquer, uma pedra ou uma árvore [...] toda a Natureza é susceptível de revelar-se como sacralidade cósmica” (Eliade, 2002: 25-26), e em Timor isso continua bem presente. Esta religiosidade foi e é vivida intensamente e, há muitos timorenses que ao domingo de manhã vão à missa, enquanto à tarde participam em cerimónia animista (por exemplo, na inauguração de uma casa sagrada ou *uma lúlik*) sem que isso constitua qualquer tipo de constrangimento. O Deus é sempre o mesmo, designado em Tétum por *Maromak* o Deus Único, o Ser Brillhante e Supremo Criador do Universo, aquele a quem os agricultores pedem boas colheitas e a quem os *Lia Na'in* (senhores da palavra, verdadeiras enciclopédias vivas de literatura oral e seus guardiões) exortam nas suas orações de agradecimento e de súplica (pedindo chuva, por exemplo):

O espaço e a vida da sociedade tradicional timorense encontravam-se impregnados pelo sagrado. Assim, existiam terras sagradas (*rai-lúlik*), árvores sagradas (*ai-lúlik*), pedras sagradas (*fatuc-lúlik*), fontes sagradas (*bé-lúlik*), montes sagrados (*foho-lúlik*), casas sagradas (*uma-lúlik*), os donos do sagrado (*lúlik na'in*), etc. A realização de festas e ritos religiosos visavam

³ Este conceito *Lúlik* merece uma explicação cuidada da nossa parte. Trata-se de um vocábulo de raio de significação alargada, podendo significar a força vital ou poder mágico de índole positiva, exercido por determinado objecto, animal ou planta, não dependendo estes do seu volume, estrutura ou antiguidade, antes do valor simbólico que lhe dão os seus fiéis adoradores. Deste modo, uma pequena pedra ou medalha podem ser considerados *lúlik* por determinada pessoa. Esta primeira nota é de extrema importância para se perceber adiante determinadas características dos elementos presentes nos relatos orais intimamente conotadas com este conceito. Para um melhor entendimento do mesmo confronte-se Menezes, 2006: 97-99.

fazer o sagrado ou fazer o *estilo* (*halo-lúlik*). Por isso, havia *estilos* das chuvas, das casas, das hortas, dos mortos, etc. (Figueiredo, 2004: 103)

Como observamos anteriormente, existe uma profunda e *mesclada* ligação entre o quotidiano dos timorenses, a sua cultura e a sua natureza, numa procura de conexão com o sagrado, tendo por objectivo ordenar e conseguir explicar o caos cósmico e os seus diversos constituintes (terra, sol, céu, lua, natureza e seus fenómenos). Foi essa procura de ordenação e de tentativa de explicação da origem do Homem, do Mundo, seus lugares e criaturas que esteve na génese desses relatos orais, que foram passando de geração em geração até aos nossos dias. Qualquer relato inclui na sua estrutura uma relação estreita do mundo animal e vegetal com o homem, assumindo, por vezes aqueles características deste e vice-versa.

Não podemos também esquecer que a escrita foi introduzida pelos portugueses no século XVI, mas grande parte dos timorenses não frequentou a escola, pois só em meados da década de 70 do século passado é que o ensino se universalizou. Assim, a sua formação cultural e religiosa fazia-se no seu pequeno cosmos (aldeia) e aí, os fenómenos naturais (personificados no *Rai-Na'in*, senhor da terra, espírito do mal, que é preciso acalmar) e as *explicações científicas orais* dos mesmos passavam de geração em geração, sendo fechadas aos que não pertenciam ao grupo e aos *malae* (estrangeiros). Aliás, parece-nos que esse secretismo está na base de tão grande longevidade, ancestralidade e não contaminação da cultura timorense – muitos mitos e rituais não são revelados, ou são-no em parte, levando esse mistério e essas diferentes formas de contar a um prolongamento histórico em constante devir e reactualização. Diz-se até que se um *lia na'in* (dono da palavra) contar algum desses segredos pode até perder a vida, vítima desse facto:

Espécie de livros vivos e preciosos, os *lia na'in* são alvo de todas as atenções dos maioriais e do vulgo. São para a turma pagã, em relação às suas crenças, o motivo supremo de credibilidade. O seu testemunho faz fé absoluta. Cabe-lhes lugar à parte na hierarquia do clã. Depositários de tesouros sagrados – materiais e espirituais – crêem que lhes é abreviada a vida se os revelam a estranhos ou a profanos. (Pascoal, 1967: 15)

Há elementos comuns entre as explicações mitológicas timorenses e outras das culturas vizinhas (veja-se ilhas indonésias como Celebes ou Flores) ou mais longínquas (culturas hebraica ou egípcia, a título de exemplo), pois encontramos similaridades, seja a partir de símbolos, seja através de registos de dilúvios (muito presentes nos registos orais da região *manbae*, mais especificamente da zona de Maubisse e associados à cordilheira do Ramelau, local de grande carga simbólica porque conotado com a origem da ilha e do próprio Mundo), ou com elementos do cosmos e da sua (des) ordem como o céu, o sol, a lua, a água, as montanhas. Embora possamos estabelecer ligações entre elementos simbólicos presentes no imaginário timorense e outros de latitudes diversas, devemos focar a nossa atenção na singularidade da cultura e identidade mauberes, que se

foi formando ao longo de séculos, em contacto com povos de outras regiões é certo, mas que foi adquirindo características muito próprias, distintas mesmo dentro das próprias fronteiras, já que são muitas, como vimos, as etnias presentes no território que vai de Oecussi a Lautem, as quais exibem manifestações culturais e literárias variadas. Podíamos pois optar por estudar a literatura oral de uma região específica. Não o fizemos dada a inexistência de um estudo abrangente, que encerre os pontos em comum e as respectivas singularidades e que dê uma visão geral desse património oral, no respeitante aos relatos fundacionais.

Mas que tipo de Literatura é a popular timorense? Que tipologias apresenta? Quais as suas características? Literatura resultante da relação do homem timorense com a Natureza, seus elementos e fenómenos como vimos em cima, relação que assume um carácter sagrado de que são prova o animismo e seus rituais, bem como as diferentes manifestações culturais do quotidiano, sejam as danças do *makikit* (águia, milhafre) ou da *samean* (cobra), as esculturas de madeira de crocodilos, barcos e figuras antropomórficas ou a pintura de quadros onde surgem galos, chifres de búfalo, casas e árvores *lúlik* (sagradas).

Literatura oral definida por Luís Filipe Thomaz como vernácula (embora recentemente alguns textos recolhidos por missionários e outros curiosos tenham sido publicados em colectâneas, ou avulsos, em periódicos). Textos conservados de memória pelos *lia-na'in* (senhores da palavra), que são ao mesmo tempo os oradores oficiais das cerimónias tradicionais e, por vezes guardiões do *lúlik* (sagrado). Registos que revestem duas formas principais: *ai-cnanoic* (memórias) em prosa ou em verso, que narram as origens do mundo, das instituições e das coisas da natureza, episódios históricos mais ou menos deturpados e fábulas diversas; e *ai-cnanânuic* (canções), em verso, destinadas a ser cantadas e de carácter geralmente lírico. (cf. Thomaz, 1998: 601) Artur Basílio de Sá fala também em composições em prosa e verso, sendo as primeiras *ai-knanoik* ou *ai-kanoik* e, simplesmente, *knanoik* ou *kanoik*, «conto», «lenda», «fábula», «história», e *lia-tuan*, «contos antigos», nomes que designam as composições em prosa; enquanto os termos *ai-knananuk* ou *ai-kananuk* e também *knananuk* ou *kananuk*, «cantiga», «loa», *dadoulik*, «estrofes», «versos», e *baito'a*, «cânticos fúnebres», são nomes para classificar as composições em verso. (cf. Sá, 1961: 07)

Existem infelizmente poucas publicações de autores timorenses, com raras excepções como é o caso da de Ágio Pereira, *The Book of the Story Teller* (1995), conjunto de textos recolhidos e publicados, em língua tétum, em Sidney, Austrália, junto da comunidade timorense aí residente. Compilação que conta com fábulas, contos e lendas. Destaque-se também o Padre Francisco Fernandes que publicou, em Macau, a obra *Radiografia de Timor Lorosae* (2011), importante para se conhecer usos, tradições e mitos do povo timorense. Paulo Quintão, que trabalhara como tradutor e ajudante de campo do padre português Artur Basílio de Sá, também escreveu um conjunto de cantigas e poesias, publicadas, postumamente, em 1999, pela sua família, com o título de

Knananuk. Publicações, que dada a sua originalidade e qualidade, mereciam, em nosso entender, uma melhor divulgação. Outra obra a que recorremos, enquanto fonte de relatos orais, foi a dissertação de mestrado de Nuno Gomes, *A Literatura Popular de Tradição Oral em Timor-Leste: Caracterização, Recolha e Modos de Escolarização* (2008).

De autores portugueses, para além dos enunciados em cima, merece um registo a compilação da editora LIDEL, *Lendas e Fábulas de Timor-Leste*, fruto do trabalho da Universidade Aberta em parceria com o Centro de Ensino à Distância, em Díli, que contou com a direcção da Professora Helena Dias e com a colaboração de vários professores timorenses, compilação editada em 2009. Também a Professora Maria Cristiana Casimiro (2007), na região de Baucau, reuniu junto dos seus formandos um conjunto de lendas, contos e fábulas. Por último, assinala-se a edição de *Timor – Histórias com lendas*, da Professora Ana Luz, docente da Universidade de Aveiro e que conta com cinco lendas, adaptadas, em 2002, das obras *Textos da Literatura Timorense*, do padre Artur Basílio de Sá (1961), e *A Alma de Timor vista na sua Fantasia*, do padre Ezequiel Enes Pascoal (1967).

Os estudos do património cultural timorense, mais concretamente da sua literatura, são como dissemos escassos, havendo outros de natureza histórica, antropológica, etnológica ou sociológica que por vezes a ela se referem. Não conhecemos, no entanto, nenhum que faça uma interpretação aprofundada dos seus infindáveis relatos orais. Estudos aqueles importantíssimos para as nossas análises, já que só através deles e usando uma metodologia interdisciplinar poderá ser possível uma análise do imaginário e dos seus relatos fundacionais. Existem também investigações destacadas de teor antropológico e etnológico de autores que viveram no território timorense, aquando da administração portuguesa como Correia de Campos (1973) que publicou *Os mitos e a imaginação contista no estudo das origens do povo timorense*, Alberto Osório de Castro que lançou o título *A Ilha Verde e Vermelha de Timor* (1ª edição em 1943) ou José Rodrigues com o seu famoso *O Rei de Nári* (1962), só para citarmos alguns a título de exemplo. Ruy Cinatti merece uma referência especial pela qualidade dos seus trabalhos, pela incessante busca de divulgação de muita da riqueza cultural timorense. São seus os estudos mais aprofundados da arquitectura tradicional, dos elementos e motivos presentes nas diferentes manifestações artísticas e respectivas simbologias. A sua poesia reflecte também aquilo que foi vendo e experienciando, aquando da sua prolongada estadia no território, poesia que é a sua objectiva grande angular a dar conta dos hábitos, costumes e diversidade cultural das gentes timorenses. Mas não é apenas a poesia de Cinatti que reflecte a visão mitológica e naturalista do imaginário timorense, também outros poetas e romancistas contemporâneos como Xanana Gusmão, Pedro Rosa Mendes ou Luís Cardoso transportam para os seus textos uma grande carga de fantástico e mitológico: “Com um magnífico fundo de

magia, e um universo fantástico, povoado de mitos e rituais, a poesia oral/tradicional manifesta-se a cada passo na literatura contemporânea timorense.” (Antunes, 2014: 36)

Já os padres portugueses a que aludimos em cima fizeram compilações de relatos orais. Merecem nota de destaque as obras *Textos em Teto da Literatura Oral Timorense*, de Artur Basílio de Sá, que data de 1961, e *A Alma de Timor vista na sua Fantasia – lendas, fábulas e contos*, de Ezequiel Enes Pascoal, publicada em 1967. Na primeira, o autor reuniu sete lendas, apresentando-as em língua tétum, com a respectiva tradução em língua portuguesa, assim como notas linguísticas explicativas que enquadram as temáticas e elementos presentes em cada uma delas. Apresenta ainda apontamentos de cariz antropológico e etnográfico fundamentais para uma melhor compreensão daquelas. *A Alma de Timor vista na sua Fantasia* é talvez a obra que melhor resume e retrata o imaginário timorense, reflectindo a sua riqueza e diversidade, contendo nove lendas mitológicas (importantes para o nosso estudo), lendas totémicas, «contos mestiços», fábulas e outras lendas e contos. No final de cada narrativa, o autor faz pertinentes anotações, apresentando ainda valioso glossário. No total são mais de trezentas páginas que mereciam uma cuidada atenção e divulgação. Obra que dada a sua fortuna foi a nossa maior fonte. A propósito de lendas mitológicas – nosso terreno privilegiado - escreve o padre Ezequiel Pascoal:

Encontram-se em Timor, um pouco por toda a parte, uma espécie de cosmogonia *sui generis* que vem, com certeza, de recuadas eras. Nela figuram homens e animais, dotados de recursos e poderes inconcebíveis com os quais dominam as forças da natureza desencadeadas em proporções ciclópicas. (Pascoal, 1967: 23)

Curioso o facto destes catequizadores, destes padres portugueses que trouxeram a palavra de Cristo, serem os maiores divulgadores do imaginário ancestral timorense, carregado de lendário ficcional, de narrativas conectadas com uma religião tradicional considerada animista. Este lendário foi recolhido e passado para o papel primeiramente por eles, mas não deixando de procurar uma aproximação entre os textos nativos e as sagradas escrituras. Aproximações dos dois textos resultantes da sua condição de sacerdotes católicos, conhecedores dos textos bíblicos, investigadores atentos, é certo, do universo cultural maubere, mas oriundos e formados na potência colonizadora, e com um objectivo de vida e uma visão do mundo filha de Vieira, da sua ideia do *Quinto Império* e da ideologia *Lusíada*, que passava por aculturar uma cultura nativa considerada inferior, que era preciso *modernizar* com uma educação que teria por base a catequização do maubere inculto primitivo. Daí também a sua necessidade de estabelecer relações, de conectar narrativas de hemisférios diferentes, mas com elementos comuns, dilúvios e cataclismos, onde o universo resulta da obra de Deus e de forças telúricas.

Há, aliás, narrativas recolhidas por estes clérigos, uma intitulada *Curiosa Lenda* (Pascoal, 1967: 223-225) e duas de Sá, *O Primeiro Missionário entra em Timor* e *Entra em Timor o primeiro sacerdote* (Sá, 1961: 90-103), lendas que são versões do mesmo conto, em que esta perspectiva aculturadora e imperialista é claramente percebida, sendo os protagonistas das narrativas os primeiros missionários a pisar solo timorense, os enviados por Deus para salvar os mauberes das trevas e do obscurantismo. As histórias resumem-se em duas ou três linhas: chegados a Timor numa embarcação e recebidos pelos povos nativos, depressa pedem para aportar, pedido recusado pelos chefes tribais. Insistem dizendo que necessitam de água, pedindo para que lhes seja dada permissão para que alguns dos nautas possam sair numa pequena embarcação para recolherem água. Entretanto, o chefe tribal fica fascinado com a figura de um sacerdote missionário, a quem apelida de *na'i lúlik* (senhor sagrado), não sem antes se ajoelhar aos seus pés. Lendas nas diferentes versões que são também uma forma de justificar a evangelização de Timor por sacerdotes portugueses e os laços de fraternidade entre os seus povos.

Tendo voltado todos a casa, aquele homem vestido de batina, vendo que todos se retiravam e o local ficava deserto, ordenou aos marinheiros que fossem buscar água e enterrassem bem a âncora do barco na fonte, esticando quanto pudessem a corrente da mesma [...] o chefe ordenou então ao intérprete que gritasse para o barco e perguntasse ao capitão: «Por que razão vieram eles mergulhar a âncora na fonte e dar trabalho a ele e à sua gente? Que pretendem eles mostrar com isto?» No barco todos se calaram; apenas o senhor vestido de batina preta respondeu: «Nós fizemos isto para rebocar a vossa terra para Portugal, porque não quereis receber os mandamentos de Deus, a Sua Revelação, trazida por nós de longes terras, para vos comunicar, para vos distribuir.» (Sá, 1961: 96-98)

O chefe tribal não ficando convencido desafiou o clérigo português e pôs em causa as suas palavras: «Aqui estou eu a desafiar-te. Sempre quero ver como é que vocês vão rebocar a nossa terra para Portugal.» O clérigo ouvindo o chefe tribal “subiu à ponte da proa, de modo a que todos vissem bem a sua atitude inspirada; depois ajoelhou, pôs as mãos, ergueu os olhos para o céu durante algum tempo [...] O barco começou a deslizar; de repente, todos sentiram como que um terramoto, um cataclismo que fazia a terra deslizar também.” Estava consumado o milagre e os chefes tribais e as suas gentes não tinham alternativa que não fosse aceitar o desembarque e a palavra evangelizadora daqueles missionários sob pena de serem rebocados até Portugal. A fantasia popular e o imaginário das gentes timorenses e dos missionários portugueses justificam assim a chegada de tão ousados marinheiros e missionários, vindos de além mar, enviados por Deus para lhes dar a conhecer o Seu Verbo. Marinheiros apelidados de senhores dos oceanos, senhores das ondas, filhos do mar (cf. Sá, 1961: 110) e missionários chamados de *na'in lúlik* (senhor sagrado), não fossem estes relatos próprios de uma ideologia imperialista, que via os portugueses como povo eleito por Deus para evangelizar o mundo novo. O facto de o padre Artur Basílio de Sá apresentar duas versões da mesma lenda, recolhidas pelos seus ajudantes de campo e mestres de tétum, na sua colectânea *Textos em Teto da Literatura Oral Timorense*,

colectânea que inclui apenas sete narrativas, mostra bem que o clérigo português até na divulgação e preservação do património oral timorense não esquecia o seu trabalho de evangelização. A este propósito, o clérigo português refere nessa mesma colectânea:

A documentação até hoje reunida, omissa quanto a este facto inicial da evangelização da ilha, apesar de certas descrições pseudo-históricas, fruto da fantasia, deixa subentender, desde os primeiros contactos, uma recepção acolhedora e entusiasta aos arautos do Evangelho, em desacordo com o contexto da lenda, que descreve, com notável vivacidade, a desfavorável agitação que se levantou no indígena ao saber da chegada de tais inesperados emissários de Deus. (Sá, 1961: 88)

Estará a lenda mais próxima da realidade dos factos? Ou fazendo fé nos relatos de Pigafetta teriam os primeiros portugueses chegados a Timor sido bem recebidos? Vicente Paulino, comentando aquela *Curiosa Lenda* do padre Ezequiel Pascoal, refere: “Importa sublinhar ainda que a história da conversão dos reis timorenses e seus respectivos povos ao Cristianismo também foi contada de uma forma parcial, pois foram caracterizados como povos incivilizados que encontraram a luz de Cristo.” (Paulino, 2012: 11) Aliás, o final desta *Curiosa Lenda* mais parece um texto apologético de profeta saído da pena do padre António Vieira: “A nau cortou então a amarra e fez-se ao largo. A âncora, porém, ficou presa nas entranhas desta terra e presa continua. Por Deus a enterraram. Jamais a poderá alguém arrancar.” Paulino conclui a sua leitura apelidando esta visão de “discurso missionário colonialista”, o que não deixa de ser verdade, se observarmos este discurso e estas narrativas lendárias numa perspectiva de aculturador e de aculturado, próprias de sistemas coloniais, de que foi exemplo paradigmático o do antigo regime. Aliás, foi, talvez, Salazar aquele que melhor cumpriu as ideias de Vieira, servindo-se da Igreja para impor um Império, de papel é certo, mas que ia do Minho a Timor -, ideário contrário e muito distante do preconizado pelas correntes neomodernistas mais respeitadoras das culturas ancestrais enquanto culturas diferentes e únicas (daí a sua riqueza) e não por critérios de superioridade/inferioridade, em que o europeu é considerado o mais culto, aquele que traz a palavra de Deus, a salvação e a civilização ao nativo selvagem:

Os «conquistadores» espanhóis e portugueses tomavam posse em nome de Jesus Cristo dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A erecção da Cruz equivalia à consagração da região, portanto, de certo modo, a um «novo nascimento». Porque, pelo Cristo, «as coisas velhas passaram; eis que todas as coisas se tornaram novas» (II Coríntios, 5, 17). A terra recentemente descoberta era «renovada», «recriada» pela Cruz. (Eliade, 46: 2002)

A cultura timorense possui características invulgares, resultantes da sua multiplicidade e da sua beleza ancestral. Cultura que assenta numa tradição oral - que passa de geração em geração -, verdadeira guardiã de tesouros escondidos, que apesar de toda a aculturação e contaminação preserva toda a sua originalidade, e tem nos *lia na'in* (senhores da palavra) os seus emissores privilegiados. São eles os filhos da *Lua*, do *Sol* e das

Estrelas que fazem viver mitos, lendas e rituais que se perdem no tempo, mas que continuam bem presentes no quotidiano dos timorenses das montanhas *lúlik* (sagradas).

No imaginário timorense existem também explicações lendárias ou mitológicas para o surgimento de lugares, de nascentes ou de montanhas. Será que os elementos desencadeadores dessas mudanças, desse devir, são coincidentes nos diferentes relatos? Será que os elementos catalisadores de mudança possuem a mesma simbologia nesses contos? Quais as unidades simbólicas predominantes? Quais as que têm carácter sagrado? Quais as que fazem parte do património identitário timorense?

Uma tão grande empresa requer que convoquemos estudos de natureza literária, mas também sociológica, psicanalítica e, sobretudo, antropológica, porque é ao Homem enquanto ser total, capaz das mais nobres criações e manifestações, mas frágil defronte do Cosmos, do *Maromak* (Deus, Ser Luminoso) e do *Rai Na'in* (Senhor da Terra) que pretendemos chegar, mesmo que se trate de labirinto obscuro. Durand no seu brilhante *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* afirma:

Gostaríamos, sobretudo, de nos libertar definitivamente da querela que, periodicamente, põe uns contra os outros, culturalistas e psicólogos, e tentar apaziguar, colocando-nos num ponto de vista antropológico para o qual nada de humano deve ser estranho. Para tal, precisamos nos colocar deliberadamente no que chamaremos o *trajecto antropológico, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjectivas e assimiladoras e as intimações objectivas que emanam do meio cósmico e social.* (Durand, 2002: 40-41)

Neste labirinto surgem as lendas e mitos como explicações primeiras para a origem do Cosmos, do Homem e das suas relações com a Natureza e com os seus vários fenómenos. Em Timor são muitos esses relatos fundacionais que, apesar de conhecidos e presentes em algumas publicações, não foram ainda objecto de um estudo aprofundado enquanto todo. Para que não caiam no olvido e para os colocar no lugar de destaque que merecem, fizemos a análise de alguns dos já publicados, assim como recolhemos e estudámos outros ainda desconhecidos e que estão no imaginário dos mauberes da pequena, mas colorida de simbologia *ilha do crocodilo*.

O CROCODILO, AVÔ ANCESTRAL, QUE SE TRANSFORMOU EM TERRA PÁTRIA

Proliferam os relatos fundacionais entre os diversos grupos étnicos e linguísticos que fundamentam a origem da ilha de Timor. Entre todos a *lenda/mito do crocodilo* ocupa lugar destacado no imaginário timorense e na sua literatura oral, que é sua primeira expressão. Podemos mesmo afirmar que, dada a sua importância e reconhecimento, estamos perante um relato considerado como nacional, sendo conhecido por grande número de timorenses. Relato que galgou fronteiras e é até motivo de publicação noutros países e continentes, nomeadamente em colectâneas de contos representativos da lusofonia. O que estará na base dessa relevância? Será o facto de o território de Timor possuir formas que se podem assemelhar com as de um crocodilo? Será por existirem múltiplas versões dessa lenda ou mito? Será que a presença do crocodilo nas mais variadas manifestações artísticas desde a escultura, passando pela tecelagem ou pela pintura, contribui para o seu enraizamento, para o tornar elemento assimilado e inculcado no imaginário colectivo? Ou será que o facto de ser símbolo totémico e *lulik* (sagrado) e motivo de rituais dentro de algumas etnias e comunidades o consagrou como elemento distinto? Estamos em crer que as questões enumeradas têm todas uma resposta afirmativa e estão na génese da elevação da lenda à condição de mito, porque imagem simbólica em que a maioria se revê, narrativa que foi ganhando contornos de história sagrada, logo identitária e distintiva.

Nas próximas linhas procuraremos responder às questões em cima apresentadas, tentando encontrar pistas interpretativas para o complexo labiríntico traçado por relatos e rituais em que o crocodilo ou jacaré timorense é protagonista e herói. O nosso ponto de partida será a *lenda/mito do crocodilo*, narrativa bastante divulgada entre as gentes timorenses. Dadas as múltiplas versões desta lenda/mito¹, optamos pela do padre Artur Basílio de Sá, publicada primeiramente no *Seara*, boletim eclesiástico da diocese de Díli, e mais tarde na colectânea *Textos em Teto da Literatura Oral Timorense*, em 1961, entre as páginas 12 e 23, a que nós recorremos para este estudo. As razões da nossa escolha prendem-se com o facto de o autor desta versão apresentar explicitações de conceitos e simbologias presentes no mito que nos parecem bastante pertinentes.

1 Existe uma versão *romanceada* e de diferentes matizes do escritor timorense Luís Cardoso que tem por protagonista, não um rapaz, mas uma rapariga: “[...] Uma voz surgiu do ainda crocodilo quase terra: - Sou velho e vou morrer. Tu és linda e habitarás este corpo onde foram enterrados os teus pais. Brevemente chegarão os estrangeiros. Uns príncipes em busca da tua beleza, e outros, mercadores de sândalo [...]” Confronte-se suplemento da *Revista Visão*, nº 480, de 16 de Maio de 2002.

O mito começa por apresentar o protagonista da estória, o velho crocodilo, em dificuldades para obter alimento: “Em tempos idos, lá para as terras de Macaçar, um desolado crocodilo saiu do seu coito, com a mira de se alimentar”. O sol ia já alto e o velho crocodilo não conseguia voltar à foz da ribeira, valeu-lhe um rapaz que por ali passava e que o arrastou para a água: “O infeliz crocodilo gemia e contorcia-se, sentindo que a morte se aproximava. A sua angústia era imensa! Um rapazito, que por acaso passava perto, a tomar o seu banho, ouviu aqueles gemidos lancinantes [...] Ao ver o pobre animal prestes a morrer, disse para consigo: «Coitado deste netinho crocodilo, uns minutos mais e morrerias!» Tentou depois levantá-lo e, vendo que não pesava muito, transportou-o para a água.” Começa aqui a estabelecer-se uma relação fraternal entre o velho crocodilo - que surge adjectivado com características tipicamente humanas, personificação humanizante característica dos relatos orais: “um desolado crocodilo [...] a sua angústia era imensa” - e o bondoso rapaz que o salva da morte certa. O velho crocodilo fica, deste modo, em dívida para com o seu salvador, facto que marcará o seu comportamento e destino futuros: “O crocodilo, ao sentir-se de novo dentro da água, recobrou ânimo, exultando de satisfação, sem saber como agradecer ao seu benfeitor. Mas, passados os primeiros momentos, disse, movido de gratidão: «De hoje em diante seremos grandes amigos. Ai do crocodilo que ousar molestar-te! [...] Desejando passear pelas ribeiras ou pelos mares, basta que me chames e digas: amigo, lembra-te do bem que te fiz; e eu virei logo oferecer-te o meu dorso para viajares por onde te aprouver [...]” A relação dos novos amigos foi-se fortalecendo, levando o velho crocodilo o rapaz a passear por ribeiras e mares, até que, num desses passeios, o crocodilo sentiu o desejo animalesco de comer o rapaz: “Mas um dia o crocodilo deslizou com o amigo para o alto mar, e aí o seu instinto sentiu grande tentação. Teve ganas de tragar o seu amigo. Mas resistiu a tão feia tentação.” O mito comporta uma forte carga moralizadora, pois confronta razão com emoção - um crocodilo que é salvo por um rapaz, mas que mais tarde se esquece e tem um momento de fraqueza animalesca, olvido resultante do seu instinto, tentação animal, algo que é também intrínseco à condição humana, sempre no dilema de seguir coração (emoções e sentimentos) ou razão (moral e ética). O comportamento do crocodilo oscila aqui entre a sua condição natural de animal e, por isso, predador, e a de amigo do rapaz, logo tendo assimiladas características tipicamente humanas, num processo de metamorfose que transforma um dos mais terríveis predadores – animal dos mais ancestrais que a terra conhece – num ser capaz de compaixão e gratidão, de capacidade em reconhecer o bem e até de bondade para com o homem.

O velho crocodilo resolveu aconselhar-se com outros animais para averiguar se devia ou não comer o rapaz. Todos foram unânimes em repreender-lhe os instintos, aconselhando-o a tratar bem aquele que o salvara da morte: “Resolveu aconselhar-se francamente com os peixes do mar e, por fim, também com um cachalote: «A uma pessoa que nos valeu devemos fazer bem ou mal?» Todos responderam que devemos fazer bem [...] Finalmente, deseja saber a opinião do macaco [...] que lhe prega esta reprimenda mestra: «Tu não tens

vergonha?! Tu, a quem, um dia, estando prestes a morrer, à torreira do sol, este jovem desconhecido ergueu e transportou para o mar; tu queres agora, em paga, devorá-lo?!»

O macaco ganha aqui contornos de voz de oráculo, de espécie de coro do teatro trágico grego, de elemento simbólico dotado de razão que condena os instintos animais do crocodilo, fazendo com que ele perceba racional e moralmente o comportamento correcto a seguir, tratar bem quem o tanto ajudara.

Reconhecendo que a morte se aproximava e grato por tudo o que o rapaz por si fizera, o velho crocodilo ofereceu-se para o levar para Oriente em direcção ao Sol: “Mas, levando-o, um dia, em direcção ao oriente, e entrando no mar de Timor, disse-lhe reconhecido: «Meu bom amigo, o favor que me fizeste jamais o poderei pagar. Dentro em breve eu devo morrer; deves voltar para terra, tu, os teus filhos, todos os teus descendentes, e comer a minha carne em paga do bem que me fizeste.»

O crocodilo imerge² na água³ do mar, fonte de purificação, local onde expia o seu pecado (pensar em comer o rapaz) e onde paga com a morte e consequente transformação em terra (ilha) o favor inicial que o rapaz lhe prestou. Água elemento primordial, presente na maioria das narrativas mitológicas (sejam europeias, americanas, africanas ou asiáticas), onde existe acto criativo, origem de novos cosmos, de dilúvios fundadores de uma nova ordem, e neste caso caminho condutor por onde o crocodilo se dirigiu e local onde se transformou em terra mãe (Timor). Crocodilo que imerge e morre, mas com o seu sacrifício ou metamorfose origina o nascimento, a emersão, o levantar da terra. É do choque, confronto ou fusão entre estes dois elementos, água e terra, que resulta, muitas vezes, o brotar de novas realidades, o aparecimento de outros cosmos ou microcosmos, como confirmaremos mais à frente, quando nos debruçarmos na análise de outros relatos.

Numa outra versão do mito - “O primeiro habitante de Timor” (Pascoal, 1967: 258-260) - no final da estória o crocodilo transforma-se em terra e o rapaz torna-se no seu primeiro chefe tribal: “O crocodilo andou, andou [...] transformou-se em terra [...] sem perder, por completo, a configuração do crocodilo. O rapaz foi o seu primeiro habitante e passou a chamar-lhe Timor, isto é, Oriente.” Este rapaz começa a usar como símbolo do seu poder e da sua nobreza um fio e uma medalha (*bélak*) em forma de sol ao pescoço, que o crocodilo idealizara existir

2 A imersão na água surge em múltiplos relatos e rituais das mais diversas culturas e religiões. Essa imersão ou mergulho está na maior parte dos casos associada à purificação ou baptismo, passagem ou entrada numa nova etapa ou ordem. A propósito de imersão ou mergulho nas águas confronte-se François Delpech, “Le plongeon des origines: variations méditerranéennes”, in *Revue de l’histoire des religions*, 217-2/2000, PUF, p. 203-256.

3 Mais adiante analisaremos a simbologia da água, elemento destacado nos relatos orais timorenses.

perto do sol. Ainda hoje, os *liurais* (nobres locais) de Timor o usam. O valor simbólico do Sol⁴ merece também ser realçado, já que Timor é conhecido por Timor *Loro Sa'e* (Sol Nascente), local para o qual o crocodilo se dirigiu, fonte de nova vida, de criação sagrada, de fundação de uma nova realidade, ou *refundação* do cosmos. O Sol, que está presente em muitos dos relatos orais, é fonte de vida, de luz que permite a saída das trevas, da obscuridade da noite, que possibilita o acesso ao fogo e, com isso, a criação de ferramentas, a possibilidade do trabalho agrícola. Sol que é elemento estático, ao contrário da Lua, mas que dado o seu renascer diário e permanente, ganha estatuto de Deus, a grande Estrela, de quem muitos timorenses se dizem descendentes:

Na Indonésia e na península de Malaca, o culto solar é esporádico [...] A ilha de Timor e os arquipélagos vizinhos são os únicos que representam excepção. Se bem que a vida religiosa nela seja dominada, como de resto em toda a Indonésia, pelo culto dos mortos e dos espíritos da Natureza, o deus solar conserva ali uma posição importante. Em Timor Usi-Neno, o «Senhor Sol» é o esposo da «Senhora Terra» Usi-Afu, e o mundo inteiro nasceu da sua união. (Eliade, 2004: 178-179)

Sol que neste mito dada a força do seu calor transforma o velho crocodilo em ilha, milagre só ao alcance de Deuses, processo que desencadeia a criação primordial, a origem de Timor e do seu primeiro habitante. Há, aliás, uma dança guerreira timorense, cuja letra foi recolhida pelo padre Jorge Barros Duarte e em que os vencedores cantavam: “Sobre nós raiou o sol-homem, / Brilhou sobre as nossas cabeças / Em vós poisou o sol-mulher, / Sobre vós tombou. / Por isso neste dia, / Nesta data / Devastámos vossas terras / decepámos vossas cabeças...” (Menezes, 2006: 232) *Sol-Homem* aqui como fonte e força protectora (*lúlik*) que permitiu desde sempre a vitória dos guerrilheiros seus filhos.

O crocodilo sacrificando-se pagava a sua dívida para com o rapaz, dando lugar a uma nova ordem, a um novo Cosmos, a sua morte é fonte de uma nova realidade que resulta no nascimento do clã timorense, o qual lhe concede honras de *avô*. É o processo de transformação em terra, numa ilha com as suas formas, que garante ao crocodilo o seu estatuto totémico singular dentro do imaginário colectivo timorense, daí também ser o motivo artístico mais representado na tecelagem, na pintura ou na escultura:

Baseados nesta lenda, os velhos afirmam que a ilha de Timor, principiando em Lautém e acabando em Cupão, é esguia como o corpo dum crocodilo, e a parte central assemelha-se à barriga.

Timor quer dizer Oriente; muitos timorenses chamam ao crocodilo *antepassado* ou *avô*. (Sá, 1961: 20)

Hoje falamos em *Ilha do Crocodilo* porque uma simples narrativa se foi consolidando ao longo de séculos em Mito, enraizou-se no imaginário colectivo como nenhuma outra, seja entre os povos do litoral de Baucau, Manatuto ou Lospalos, seja entre as povoações das regiões montanhosas de Maubisse ou Ermera. Também o

4 Também o elemento Sol terá direito a atenção especial da nossa parte num outro capítulo.

rapaz passa por um processo de metamorfose que o leva à idade adulta. A viagem ou travessia em cima do velho crocodilo é o seu rito iniciático, a sua demonstração de coragem, tal como acontece com os rapazes de algumas comunidades africanas que são sujeitos a duras provas até serem considerados verdadeiros homens, também aqui o *labarik mane* (rapaz) se transforma em chefe, em *liurai* que passa a ostentar o *bélak* disco em ouro em forma de sol ao pescoço. Rapaz que se separa aparente e definitivamente do velho crocodilo, mas que nunca mais o perde do seu imaginário, passando a designá-lo por *bée na'in* (senhor da água), tornando-o totem, presenteando-o com narrativas, pinturas, esculturas e rituais.

O padre Artur Basílio de Sá conhecedor ímpar da literatura oral timorense e, concomitantemente, redactor de uma das versões desta lenda/mito observou bem as características desta narrativa, as razões do seu enraizamento e prestígio entre as gentes timorenses:

Esta lenda é uma pura ficção do espírito imaginativo do homem timorense, para explicar a si próprio os motivos da crença supersticiosa que venera o crocodilo como um ente ancestral, a quem chama *avô* ou *antepassado* [...] E quando as lendas provêm dos confins do mito, quem poderá desvendá-las ou contradizê-las? [...] Ora nesta lenda timorense do crocodilo vislumbram-se, com certa nitidez, características essenciais do mito: a ideia do tempo inicial, na locução adverbial *hourik uluk*; as gestas transcendentais dos heróis, na travessia fantástica dos mares; o facto da revelação, no enredo mirabolante, que leva ao povoamento da ilha; o fenómeno religioso, no culto totémico prestado ao crocodilo. (Sá, 1961: 9-10)

Lenda porque comporta todas as qualidades de um relato ficcional que passou de geração em geração, o que a leva a ser conhecida não só pelos *lia na'in* (*senhores ou donos da palavra*), mas por novos e velhos, tornando-a mais inculcada no imaginário timorense. Lenda onde o fantástico e a metamorfose se conjugam e lhe conferem tonalidades de irrealidade encantadora: “o crocodilo andou, andou, andou. Exausto, parou, por fim, sob o céu turquesa, e –oh! prodígio – transformou-se em terra e terra foi para todo o sempre...” As imprecisões temporal (*Hourik uluk* que o padre Basílio traduz por “Em tempos idos”) e espacial (“lá para terras de Macaçar”) são também características ficcionais que ornamentam a narrativa, tipicamente lendárias, que a embelezam e a tornam mais atractiva. Lenda epopeica em que o crocodilo é a embarcação sacrificial transportadora do herói, o rapaz que possibilitará o povoamento da ilha, o seu fundador. O enredo e desenlace do relato traduzem-se num encontro ocasional entre crocodilo, velho e esfomeado, e um rapaz que o ajuda na sua aflição por encontrar comida e água. Encontro que possibilita a viagem para Timor Timor, o Oriente do Oriente, onde se funda uma nova terra, fruto da metamorfose do crocodilo. Ficção de enredo prodigioso que se aproxima da História na medida em que justifica o momento primordial, uma viagem inicial que permite a criação, a origem de vida, a fundação de uma nova realidade, e aqui estamos já perante o Mito, a explicação ancestral para um fenómeno que aconteceu *in illo tempore*.

Durand entende o mito como um esboço de racionalização, pois utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias, mito enquanto explicação primeira que ganha contornos religiosos e históricos. (cf. Durand, 2002: 63) O *mito do crocodilo* resulta de uma fabulação, de uma narrativa lendária, de um processo de racionalização acerca da origem da ilha e do aparecimento do seu primeiro habitante, que se enraizou e se solidificou no imaginário das gentes timorenses. Mas a sua elevação à condição de mito nacional deve-se também às imagens simbólicas que o representam e são suas expressões artísticas, formas de o manter vivo e de o actualizar permanentemente. Daí a expressão *os mitos não morrem*. Não morrem porque o imaginário popular não os deixa morrer. As suas figurações são também formas de o tornar verosímil, presente no quotidiano ainda que representado por imagens, esculturas, bandeiras, porta-chaves e outros objectos decorativos. O *avô crocodilo* permanece assim bem vivo como se o acto originário se tornasse intemporal, porque permanentemente revelado. Algumas povoações continuam a prestar-lhe homenagem através de rituais ancestrais, como a comunidade de Séçal, que lhe faz oferendas em forma de tributo:

[...] o povo de Séçal reúne-se uma vez por ano no sítio de Boro-Uai e aí abate, em honra do «avô Liba Mau», um cão e um carneiro [...] os animais são depois retalhados, cozinhados com arroz e molho, e distribuídos em pratos de folhas entrançadas de aquediro, que se alinham ao longo da praia, a cerca de quatro metros da babugem.

Atraído pelo fumo das fogueiras, um jacaré, que costuma rondar as proximidades, vagueando para cá e para lá, enquanto o «dono do lulic», que se posta de cócoras junto das oferendas, redobra nos apelos:

- *Dada Lai Liba, mau; seu ere; náua!* Avô Lai Liba, vem cá; a carne está aqui; come! (Sá, 1961: 209-210)

Ritual marca visível de uma lenda, segundo a qual o nativo Lai Liba apareceu, após uns dias do seu falecimento, ao seu irmão sob a forma de um crocodilo, tendo-lhe atirado uma pedra e pedido um cão como oferenda: “Toda a gente da aldeia acorreu à praia para assistir à satisfação dos desejos do réptil, que não tardou a aparecer. Finda a ingestão das viandas do cachorro, o crocodilo atirou nova pedra para o litoral, ordenando que, para o futuro, o irmão ficava obrigado a celebrar anualmente um «estilo».” (Almeida, 1994: 497)

Também da região montanhosa de Ainaro nos surgem relatos e rituais em que é possível observar a proximidade existente entre crocodilo e homem e, simultaneamente, verificar que o imaginário timorense coloca a metamorfose homem/animal como geradora de novas realidades, fundadoras de espaços delimitados e diferenciados, que se sacralizam a partir desses contos e rituais. Conta a lenda⁵ que os heróis Bato-Bere e Súir-Bere procuravam escoar as águas que cobriam toda a terra, com excepção do Tata-Mai-Lau: “Bato-Bere

5 Lenda *Cai-Búti* em Pascoal, 1967: 111-112

cavava e Súir-Bere ia afastando a terra cavada.” As águas libertas arrastaram Súir-Bere até Se-Dato-Rain-Méan, zona litoral, tendo ele aí se instalado, vivendo da pesca. Certo dia, uma jovem, de nome Cai-Búti, adormeceu junto à fonte Boé-Tua, na zona montanhosa de Ramelau. As águas da fonte e as da ribeira Bé-Luli arrastaram os seus cabelos até à praia onde Súir-Bere pescava, tendo aqueles ficado presos nas suas redes. Intrigado e espantado com o estranho mistério, Súir-Bere resolveu enrolar os cabelos ribeira acima, a fim de descobrir a quem pertenciam. Quando chegou junto de Cai-Búti, Súir-Bere transformou-se num crocodilo: “Foi subindo, subindo sempre, até que, ao chegar ao pé de Cai-Búti, se transformou em crocodilo de que ela teve muito medo, mas de que não pôde fugir por estar presa pelos cabelos.” O nosso conto termina com um final feliz, Súir-Bere volta à condição humana e casa com Cai-Búti: “Entretanto Súir-Bere, certo de que ela cumpriria a promessa, deixou-a e afastou-se. Passado algum tempo, voltou, com quanta gente pôde reunir em Se-Dato-Rai-Méan, de que era *liurai*, a fim de a levar para lá, com grande aparato, na sua companhia, e lá com ela se casou.”

Pascoal refere ainda um ritual conotado com o conto apresentado, e em que alguns habitantes de origem nobre, de povoações de Ainaro (Hátu-Udo, Núnu-Mogue e Hátu-Mera-Bóe-Tua) se dizem descendentes deste herói Súir-Bere, comunidades que consideram o crocodilo como totem. Crocodilo ancestral ligado às casas *lúlik* dessas povoações:

É por isso que os representantes dessas famílias se associam, anualmente, no mês de Fevereiro, ao *estílu* que a gente de Se-Dato-Rai-Méan faz aos crocodilos do coilão ou lagoa da aldeia de Loro. Loro é também o nome dumas das casas *lúlics* da aldeia. Enquanto o *estílu* dura, é nela que se hospedam os liurais de Ainaro, Núnu-Mogue e Hatú-Mera-Boé-Tua. Chama-se Babeno a outra casa *lúlic*. Reservam-na, durante o *estílu*, para os *liurais* do litoral. Cabe a uma mulher de cada uma dessas casas o cuidado dos crocodilos. As que são designadas para isso não se podem casar. (Pascoal, 1967: 114)

António de Almeida apresenta várias lendas⁶ das regiões de Manatuto, Baucau e Lautem em que o crocodilo é herói, sendo também, por isso, considerado figura totémica para estes povos, ancestral fundador de onde brotou a própria ilha: “Figura como protagonista principal em muitos mitos, lendas e fábulas regionais, atribuindo-lhe origem marítima; a própria ilha de Timor é tomada por alguns naturais como gigantesco jacaré petrificado que, em tempos imemoriais, emergiu do fundo do oceano.” (Almeida, 1994: 495)

Almeida faz, nestas páginas, alusão à existência de diversas versões de um mito da região de Viqueque, segundo o qual o primeiro habitante chegou à ilha de Timor num crocodilo voador, acompanhado pela ave protectora, no imaginário timorense protótipo de todas as aves, o *manu aman* (o galo). Outras versões do mito

6 Confronte-se Almeida, 1994: 494-508

apresentam o crocodilo como vindo e transportando os primeiros habitantes das entranhas da Terra, do mundo das trevas, sua primeira morada, e a sua ascensão seria catalisadora de vida na terra como hoje a conhecemos, daí o seu estatuto de mito cosmogónico. A escultura timorense, nomeadamente a da região de Viqueque, faz o registo desse mito em peças construídas a partir de chifre de búfalo ou de madeira⁷. Peças que representam esse crocodilo voador transportando no seu dorso os primeiros habitantes de Timor, um homem e um galo.

Na região de Fohorem, distrito de Covalima, na inauguração da casa sagrada (*uma lúlik*), há uma cerimónia chamada *Tatek Meda*. Nesta cerimónia, as pessoas enfeitam a mesa com arroz misturado com carne de porco, que se parece com um crocodilo a nadar. Ao comer, os clãs de classe social mais alta comem na parte da cabeça. (cf. Gomes, 2008: 147-148)

Crocodilos ou jacarés que funcionavam, aquando da administração portuguesa, como verdadeiros juizes em casos de difícil resolução, particularmente quando havia mais do que um suspeito de determinado crime. Nestes casos, os réus ou suspeitos eram colocados dentro ou junto de ribeiras e os anfíbios tratavam de tragar o verdadeiro culpado: “De Lautem, é citado um ordálio curioso (1920) com que o régulo da região resolvia as justiças da sua gente. Os indivíduos em litígio eram levados até à margem de uma lagoa infestada de crocodilos e atirados à água; o que fosse devorado era o que não tinha razão.” (Cinatti, 1987: 154)

Os exemplos enunciados mostram bem da importância que o crocodilo tem entre as gentes de Timor, e os motivos porque ganhou estatuto totémico e sagrado. Acontece também que quando alguma pessoa morre vítima da sua ferocidade, é frequente justificar-se o ataque com questões de moralidade, dizendo que a vítima tinha praticado o mal ou tinha sido cruel para com o animal:

Diz-se em Manatuto, e quase toda a gente o sabe, que um japonês, durante a guerra, roubou na praia um pano Timor. O dono amaldiçoou-o, dizendo que o jacaré lhe faria mal. E assim sucedeu: um dia esse japonês andava na pesca do camarão e desapareceu na ribeira. (Sá, 1961: 225)

Nos dias de hoje, continuamos a ouvir este tipo de narrativas, justificando-se a crueldade dos crocodilos com o comportamento anterior das vítimas. Vemos também que, se muitas comunidades lhe dão caça como na região de Viqueque, outras há que não o fazem com medo de represálias e porque o consideram sagrado, seu antepassado, logo intocável. Se um crocodilo devora alguém, é porque, dizem, este lhe fez ou disse algo de mal. Ou quando uma pessoa é apanhada por aquele, costuma gritar: *Antepassado ou avô! Maldição! Maldição!*

⁷ Veja-se exemplo dessa escultura em Almeida, 1994: 421. Leia-se também a propósito Menezes, 2006: 242.

Quando entram ou passam uma ribeira onde haja crocodilos, costumam atar uma fita verde de folha de palmeira na cabeça, numa perna e, algumas vezes, também na mão e chamam para junto de si o cão. Assim, o crocodilo sabe, e não os morde. (cf. Sá, 1961: 20-22) Em muitos locais da ilha há ainda vários rituais dirigidos a este animal, alguns chegam a fazer festividades, onde oferecem carne e outras oferendas para o satisfazer, em jeito de homenagem e de culto da sua sacralidade. Na região de Manatuto muitas pessoas têm o apelido Lulai, o qual diz-se tem origem nas gerações descendentes do primeiro habitante que chegou no dorso do crocodilo. (cf. Sá, 1961: 225)

É muito provável que alguns dos primeiros habitantes da ilha de Timor sejam oriundos da região das Celebes, mais precisamente de Macassar. O imaginário ancestral também coloca o crocodilo e o menino como provenientes dessa zona, o que comprova que a fantasia do povo remete muitas vezes para um fundo de verdade, que a ciência dos laboratórios demonstra mais tarde. À falta destes e de documentos escritos, o homem timorense tratou de criar narrativas que explicassem a origem dos seus antepassados e do momento primordial, *ab initio*, a partir do qual pode construir e desfiar a sua história: “O mito conta uma história sagrada, quer dizer um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*”. (Eliade, 2002:107) Mito de origem este do crocodilo e do rapaz porque os situa num espaço determinado, construindo a partir daí uma explicação fabulosa que determina como tudo aconteceu:

Mito de origem, porque nomeia Macassar como sítio de naturalidade do antepassado mítico dos habitantes de Timor – de facto possível étimo relacionado com a etnia Macassae do concelho de Baucau e, sem dúvida alguma, com a denominação Pante Macassar dada à sede de concelho de Ocussi. Alegoricamente, o mito comprova-se ainda pelas inúmeras relações havidas entre Macassar e Timor, de natureza migratória, militar e económica, a partir do século XVI. Os reis de Tolo, na Célebes, consideravam-se soberanos de Timor... (Cinatti, 1987, 156).

O crocodilo é personagem viva que representa metaforicamente essas primeiras embarcações provenientes da região de Macassar e que trouxeram as ancestrais vagas migratórias para a ilha de Timor. Curiosamente, na região de Lautem, existem casas tradicionais (da comunidade *dagadá*) que têm a forma de um barco invertido. Casas que dada a sua relevância e beleza, aparecem, muitas vezes, na imagética e nas artes, pintura, ourivesaria e outras formas artesanais como a escultura em madeira, e que são vendidas depois aos turistas nas lojas e mercados, constituindo uma recordação da ilha muito apreciada.

Em jeito de síntese, procuramos, nas linhas anteriores, desfiar, a partir do imaginário timorense, os motivos e razões que originam uma relevância extrema atribuída ao crocodilo pelas gentes timorenses de diferentes regiões. A relação existente entre o timorense e estes animais pode parecer estranha ao visitante ou estrangeiro desconhecedor de relatos ou rituais que provam uma íntima e ancestral ligação. Pascoal (1967)

apresenta o mito *Léqui-Tai e Lauai-Tai*, irmãos do reino de Bé-Háli, que em busca de terra para se fixar encontram um ameaçador crocodilo. Atendamos a este pedaço narrativo, retirado desse mito, que justifica bem a remota e cordial união entre homem timorense e o terrível predador:

Ao vê-los em seus domínios, um crocodilo, de nome Mali-Quere, arremessou-se contra eles para os tragar. Espavoridos e não sabendo que fazer, os dois bateram no mar. O mar ficou, imediatamente, quase seco. Sem água suficiente em que pudesse viver e certo, por isso, de morte iminente, o crocodilo disse-lhes:

- O melhor é sermos tão amigos daqui em diante que nem eu vos mate nem vocês a mim.

Satisfeitos com a proposta, Lauai-Tai e Namo-Táec bateram, de novo, na pouca água que restava. O mar voltou a encher-se e o crocodilo trouxe-os para terra. (Pascoal, 1967: 252-253)

Filiação assumida e vivenciada que faz com que lendas/mitos passem de *estórias* ou espécie de *bandas desenhadas* a histórias intrínsecas, verdadeiras porque comunitariamente aceites, como que nos querendo dizer: “estas narrativas são fabulações inventadas e obra do imaginário fantasioso, mas é delas que descendemos.” É essa a força do mito, o homem ao erigi-lo por etapas vai consolidando-o de tal forma no seu imaginário que, a dada altura, o assume como real. É também esse o poder da literatura oral, o de fazer acreditar, o de criar novas realidades e de as justificar com a mais nobre e fantástica criação humana, a palavra.

ANIMAIS – PROTAGONISTAS, ALIADOS DO HOMEM E CATALISADORES DE MUDANÇA

No Mundo Ocidental, a relação Homem/Animal manifesta-se de diferentes formas, seja nas romarias de miúdos e graúdos à Disneyland, em Paris, na adopção de animais para símbolos de clubes desportivos – veja-se clubes da águia, do leão ou do dragão – ou de partidos políticos, como é o caso dos E.U.A., onde os partidos democrata e republicano recorreram ao burro e ao elefante para os representar. Frequente na publicidade, no imaginário infantil, mas também no mundo académico, basta ver importância do mocho, a imagética animal tem no quotidiano humano uma carga simbólica singular, ao ponto de Durand afirmar: “De todas as imagens, com efeito, são as imagens animais as mais frequentes e comuns. Podemos dizer que nada nos é mais familiar, desde a infância, que as representações animais.” (Durand, 2002: 69)

O Homem relaciona-se com os animais no seu dia-a-dia, relação de predador/presa, na alimentação e na caça, mas também de forma lúdica, afectiva ou agressiva, basta vermos o caso das corridas de cavalos, os rituais do mundo tauromáquico ou a simpatia por gatos e cães. Esta relação amistosa ou de fidelidade, esta tentativa ancestral de domesticação (nem sempre bem sucedida) do mundo animal vem de longe, pois conhecemos o Fórum Romano como local de espectáculo e de luta entre gladiadores e feras – antecedentes do circo que, tal como as touradas são rituais de domínio e domesticação. Também sabemos da ligação religiosa entre homens e animais seja no sacrifício de animais, no cordeiro sacrificial, na análise das entranhas de aves ou no seu voo anunciador de fortuna ou de tragédia. Por outro lado, constatamos o temor humano para com serpentes, escorpiões ou aranhas e, notamos, concomitantemente, a crença e a superstição associada a morcegos, gatos pretos e corujas. No mundo académico, o mocho está conotado com a sabedoria, enquanto a cultura popular vê o macaco associado à esperteza e o burro à estupidez, a título de exemplo. Conhecemos também múltiplos relatos orais, onde surgem animais como protagonistas, sendo, em Portugal, a *Lenda do Galo de Barcelos*, talvez, o mais conhecido e divulgado¹.

¹ Em 2002, ficamos surpreendidos quando almoçamos, em Kuala Lumpur, num restaurante de nome *Nando's*, cadeia internacional, possivelmente, de proprietários com raízes portuguesas, e observamos nas paredes do restaurante a *Lenda do Galo de Barcelos* traduzida para língua inglesa.

O fascínio ocidental pelos animais e a sua relevância nos contos tradicionais é ancestral. Na heráldica² europeia são frequentes as figuras animais, sejam em brasões com leões ou águias, até a estandartes que incluem animais representativos de exércitos invencíveis como o romano, o napoleónico ou o alemão, só para citarmos alguns.

Também no Oriente, o mundo animal é parte integrante das diferentes culturas, religiões e actividades quotidianas. No zodíaco chinês, falamos em ano do rato, do búfalo ou do porco, a religião hindu tem como heróis e deuses diferentes animais ou seres misto de homens e animais. Aliás, nas culturas orientais – como veremos no caso particular da literatura oral timorense – são frequentes as antropomorfizações e as metamorfoses de animais em homens e vice-versa.

Em Timor, os povos ancestrais sempre reverenciaram a Mãe Natureza, reverência que, como vimos, se traduz numa busca de proximidade com os seus elementos animais ou vegetais, seres a que recorrem nas suas actividades diárias, tratando-se da sua própria sobrevivência (alimentação, lazer), mas, também aquando das suas expressões religiosas e artísticas. Seres que pelas suas características ou virtudes³ ajudaram e continuam a ajudar na luta pela sobrevivência humana, exercendo influências várias, sejam medicinais, lúdicas, alimentares e até no domínio do supersticioso, do esotérico ou da feitiçaria dos *buan*⁴ e *matandók*⁵, basta ver as crenças à volta de gatos pretos, milhafres, lacraus, morcegos e outros animais. Se observarmos as pinturas rupestres da região de Tutuala, leste de Timor – aliás como as de Foz Côa, no noroeste de Portugal – encontramos diferentes cenas com animais. Em Timor não temos uma heráldica à europeia, com emblemas, brasões ou estandartes, mas encontramos facilmente figuras zoomórficas presentes em casas sagradas, em habitações tradicionais ou em portas de madeira, imagens de crocodilos, galos, búfalos ou águias, animais

2 A propósito de heráldica europeia confronte-se os estudos de Michel Pastoreau, nomeadamente em *Traité d'héraldique* (1979), ou *Figures de l'héraldique* (1996).

3 «Virtude» - Há seres que, segundo crêem muitos timorenses, exercem a seu favor determinada influência a que chamam *beretude* – corrupção da palavra portuguesa *virtude*. Ao ser que a exerce, seja insecto, animal, ave ou planta, chamam, igualmente, *beretude*.

4 *Buan* (s.) Feiticeiro; bruxa. // Indivíduo que, servindo-se de meios sortilégos, mata o seu semelhante, comendo-lhe a alma. (Costa, 2000: 61-62).

5 *Matandók* (s.) Curandeiro; feiticeiro; adivinho; vidente; médium (lit. olho longe). // O curandeiro, geralmente homem, é conhecedor de muitas plantas medicinais. Também significa aquele que denuncia ou confirma a acusação que fazem do *buan*, depois de consultar as vísceras de animais. (Costa, 2000: 244) Para uma melhor compreensão dos conceitos *buan* e *matandók* veja-se Menezes, 2006: 100-103.

totem e *lúlik* porque lhes atribuem poderes mágicos e favoráveis, capazes de bom augúrio e de bonança e, também, por isso, representantes ancestrais de clãs ou reinos. Os rituais animistas reflectem essa imagética e adoração, havendo sempre sacrifício de galos, cabritos, porcos ou búfalos: “Os quatro concordaram mas, afinal, só lhes entregaram um búfalo que foi logo morto no *estilu* feito a Lóe-Mau.” (Pascoal, 1967: 82)

A literatura oral, sendo também uma manifestação artística ancestral, revela, muitas vezes, este encantamento e proximidade entre o Homem e os elementos naturais. O povo timorense, praticante de cultos animistas e vivendo em permanente comunhão com a natureza, sente grande atracção e fascínio pelo mundo animal. Não surpreende pois que, na literatura oral timorense proliferem contos, lendas e fábulas em que é frequente encontrarmos a presença de diferentes animais.

Vimos em cima o que representa o crocodilo, antepassado e, por isso, chamado de *avô* entre os timorenses, ao ponto da ilha de Timor ser conhecida por *Ilha do Crocodilo*. Mas, apesar do crocodilo ocupar lugar destacado, não é o único a ter atenção especial entre os povos de Timor. Outros animais são protagonistas, verdadeiros seres *lúlik* (sagrados) ou totem como veremos nos relatos fundacionais que analisaremos.

A imaginação fantasiosa dos povos timorenses coloca mesmo pequenos animais, como a codorniz ou o rato, a ajudar o Homem nas *guerras* contra invasões primeiras de águas marinhas, não se preocupando com essa *irrealidade* que é ver animais de tamanho reduzido a enfrentar tamanhos cataclismos:

O mar invadira a terra e cobrira, por completo, até os montes mais altos. O pouco que ainda restava do Tata-Mai-Lau – o maior de todos – ficaria também submerso na imensidão das ondas que, de todos os lados, bramiam, revoltas, se Queo – uma codorniz – e Laho – um rato – não tivessem arremetido contra elas, obrigando-as a retroceder. (Pascoal, 1967: 54)

Durand cita Bachelard para dizer que os símbolos não podem ser vistos na perspectiva da sua forma, antes da sua força. (cf. Durand, 2002: 47) O ancestral timorense vê os animais – mesmo os mais pequenos - como seus aliados nesses combates contra os invasores da terra, recorrendo a eles e chamando a si muitas das suas características como a força, a velocidade, a destreza ou a argúcia, só assim conseguindo equilibrar contendidas à partida perdidas. A ajuda desses aliados é pois determinante e crucial para o homem combater e repelir essas forças ciclópicas avassaladoras. A aliança homem/animal equilibra o jogo e salva a Terra dos primeiros cataclismos e dilúvios. Reconhecido por esses favores, o homem timorense chega a ornamentar o corpo com pêlos de carneiro ou de cão e penas de galo, de forma a atrair para si as qualidades desses animais:

As ondas não cediam. Arremessaram contra elas dois pássaros e um mocho chamado Maca-Leto-Paca-Lor a ver se assim as venciam. Contra elas açularam, também, o cão Maca-Tóni e a cadela Dua-Ló que os tinham acompanhado na fuga. Só então

as ondas começaram, finalmente, a ceder, enquanto os homens e as mulheres pulavam e gritavam, os cães ladravam, os dois pássaros e o mocho piavam.

Os homens tinham amarrado, nos tornozelos, pêlos da cauda dos cães e, na cabeça, levavam penachos de penas de que não se tinham esquecido na fuga. (Pascoal, 1967: 65-66)

Tratando-se de contos, lendas ou mitos imergimos no domínio do fantasioso e, por isso, tudo é possível. Ainda assim, nos nossos dias, vemos nas festas tradicionais, nas recepções de pessoas importantes, nas danças tradicionais, homens com penachos de penas de galo e pêlos de cabrito presos aos tornozelos. Será essa ornamentação consequência desses acontecimentos primordiais?

O homem timorense, observador atento das características desses animais, transporta-as para as suas narrativas, associa-se a elas, adoptando-as para si, num processo de metaforização que pode estabelecer paralelos entre as relações humanas e as dos animais, como nos mostra este fragmento:

E não tardou muito tempo que o Mau-Berek visse o príncipe transformado num grande crocodilo malhado, vagueando repousadamente no meio da ribeira.

Depois, o real crocodilo ordenou ao Mau-Berek que se metesse na água e desse às mãos e pernas, como ele fizera. Pouco a pouco o Mau-Berek foi-se transformando, por sua vez, num lagarto. Ao homem a quem isto aconteceu chamam-lhe uns *lafaek rai maram*: outros, *laku-taru*, e outros *mau-berek*. (Sá, 1961: 40)

Terá o termo *maubere* referente a cidadão timorense origem no vocábulo Mau-Berek? Verá o ancestral timorense nesta relação de vassalagem do lagarto para com o crocodilo, similitudes entre o homem maubere e os povos colonizadores, os avôs ancestrais (os *crocodilos* vindos de outras paragens)? Durante o período colonial português, *maubere* tinha uma conotação pejorativa, associado a primitivo, selvagem ou gentio, para depois, no período revolucionário e anticolonial, representar o nacionalismo imergente, a luta contra o colonialismo e, por isso, sendo sinónimo de identidade nacional que era necessário assumir como elemento diferenciador. Por outro lado, no período colonial, o regime político, administrativo, social e jurídico assentava num sistema de classes sociais de natureza aristocrática, com pessoas de origem nobre (*liurais*) aqui simbolizados pelo crocodilo e escravos (*ata*), representados pela personagem do lagarto Mau-Berek:

Notemos, entre outros, o nome de pessoa, *Mau-Berek*, dado ao lagarto.

Em teto há nomes próprios heráldicos, que só à nobreza é dado usar; e há os plebeus, humildes, que designam, só por si, a baixa condição da pessoa a quem foram dados.

Mau-Berek é um destes, e dos mais generalizados. Qualquer indígena que diga chamar-se Mau-Berek identifica-se logo como submissa criatura humana, cujo fadário na hierarquia social timorense é servir.

Ora o lagarto, em relação ao crocodilo, é *mau-berek*, porque dada a sua ínfima espécie de réptil matroco, não passa dum escravo daquele.

Esta ideia de relação entre súbditos e senhores, escravos e soberanos, *atas e liurais*, expressa pelo indígena por símbolos vários, colhidos na sua flora, na sua fauna, na sua toponímia, constitui o dogma supremo da sua mentalidade e a linha mestra da sua conduta. (Sá, 1961: 34)

Christopher Tilley (1999), em *Metaphor and Material Culture*, resume bem estas analogias e similitudes entre as relações humanas comparativamente às animais, em que muitas das vezes o Homem se observa a partir do mundo animal, espécie de espelho capaz de reflectir sensações, condutas ou pensamentos próprios do ser humano, quando afirma:

It would seem to be quite inappropriate to posit any universal cultural principle as regards the directionality of the symbolism, whether human beings turn 'naturally' to each other to derive analogies with animal species, or use animal species to understand themselves. By far the most significant point is that the construction of principles of metaphoric analogy between the domains of humans and the domains of animals forms a fundamental basis for self-understanding and the construction of meaning in all known societies. Animals are key source domains and target domains of metaphors through which culture is constituted. (Tilley, 1999: 49-50)

Os relatos fantasiosos comportam assim algo de mental, que se traduz em metáforas e analogias, resultantes da observação de fenómenos naturais, de acções do quotidiano, da relação do ser humano com o meio circundante, com as suas espécies vegetais e animais. O homem busca no mundo natural explicações para o seu comportamento, maneiras de ser e de estar, estabelecendo simetrias e paralelos, que se expressam depois em linguagem simbólica, em metaforizações, linguagem ancestral, desde sempre usada pelo Homem, de que é exemplo o fragmento acima transcrito relativo ao crocodilo e ao lagarto.

Na literatura oral timorense, o imaginário fantástico pode até colocar uma simples enguia a bater com a sua cauda e a provocar um terramoto, capaz de abrir fendas na terra e a originar as ilhas de Ataúro, Alor, Veter e Lirang:

Conseguiram, assim, que as águas descessem. Alor, Véter, Lirang e mais ilhas que se vêem de Ataúro estavam-lhe unidas. Eis, porém, que um estremeção da cauda de uma enguia, que estava no cimo do Mânu-Cóco – e que ainda lá está! – provocou tremendo terramoto e todas essas terras se separaram. (Pascoal, 1967: 45)

Animal sagrado para muitas comunidades timorenses, casos de Ataúro ou Loihuno/Viqueque, onde a enguia é alvo de veneração e culto. Este fascínio e veneração pelo mundo animal relaciona-se também com a proximidade das comunidades com determinados animais. Ou melhor, naturalmente que o ataúro,

profundamente ligado ao mar, vê nos seus seres, enguia, golfinho, tubarão, tartaruga, polvo ou caranguejo motivo de adoração. Seres aquáticos que, como constatamos neste excerto do romance *Crónica de uma Travessia*, do escritor timorense Luís Cardoso, são objecto de temor e respeito:

De manhã, acordava-me na altura em que se dirigia à fonte e levava consigo ovos que recolhera na véspera para dar de oferenda à enguia que vivia na fonte e protegia o caudal mantendo os aquíferos limpos. Anos mais tarde, um parente destemido viria a ficar imobilizado do lado esquerdo por ter ousado matar a enguia, impedindo desta forma o escorrer das águas e secando a fonte. (Cardoso, 2010: 41-42)

Animal aquífero singular, a enguia tem pela sua morfologia afinidades simbólicas com a serpente e, no universo timorense, proximidades com o crocodilo, também *bé na'in*⁶ (*dono das águas*) sendo objecto, como vimos, de rituais e temor: “Dado que as enguias existem também em locais onde a água nunca seca, igualmente julgam os timorenses que este peixe possui a mesma virtude do crocodilo.” (Campos, 1973: 68) O desrespeito de normas há muito estabelecidas pode pagar-se, na crença destes povos, com a própria vida, ou com sofrimento e tragédias várias. Enguia que é considerada *lúlik* (sagrada) ou totem em algumas comunidades, como nos revela esta passagem de uma narrativa, da região de Lautem:

Ao alvorecer o jovem retirou-se e, sem que ninguém o visse, saltou para a nascente de Comi-Lafa: Pois ele era uma enguia que se havia transformado em homem [...] Desde então os seus descendentes jamais comeram enguias, sempre as venerando como *tei*. (Gomes, 1972: 64)

Este relato mostra bem do carácter totémico e sagrado (em fataluku, *tei*) da enguia, animal capaz de se personificar, de adquirir faculdades humanas e nobiliárquicas. Os povos timorenses vêem os animais dotados, muitas vezes, de forças misteriosas e secretas, pequenos deuses, a reencarnação de espíritos antepassados, o que é perceptível em muitos dos contos e lendas, quando animais se metamorfoseiam em homens ou mulheres e vice-versa:

A pequena *Li-Li* (avezinha) aparecia, pois, todos os dias na horta de Pik-Rêssi, onde sempre encontrava amendoim em abundância para o seu sustento diário. Um dia, Pik-Rêssi converteu-a em mulher e tomou-a por esposa, dando-lhe o domínio da Terra, reservando para si o governo «alto». A nova divindade passou a ter o nome de *Bi-Túru* (senhora de baixo). (Duarte, 1984: 103)

⁶ A este animal, geralmente a enguia, são atribuídos poderes sagrados, sendo considerado o protector da nascente. (cf. Costa, 2000: 53)

Outros contos apresentam aves de grande porte, por exemplo, milhafres (*makikit*, em tétum) como capazes das mais terríveis tragédias, reencarnando, por vezes, em feiticeiros (*buan*, em língua tétum) ou vice-versa: “Embora os seus cadáveres tivessem sido enterrados em Lebe-Tuto, na encosta dum monte a leste de Tuga-Rema, os dois feiticeiros e respectivos sequazes transformaram-se em milhafres e fugiram para Bobonaro, Ai-Aça e Sanírin.” (Pascoal, 1967: 56) Ou neste excerto em que os milhafres se transformam em homens com o intuito de roubar: “Quando voltaram, já os milhafres tinham levado, pelos ares, as duas crianças que se chamavam Bui e Lale [...] Se encontravam milho ou arroz, transformavam-se em gente para os roubar.” (Pascoal, 1967: 249)

Ave ligada a presságios⁷, augúrios e desgraças, o milhafre tem para o timorense, por exemplo, da região manbae, conotações negativas porque ligadas a roubos de almas de defuntos, como nota o Padre Pascoal:

Ainda hoje, quando algum milhafre de qualquer das três espécies que existem em Timor – e a que, em manbae chamam, respectivamente, *Nau-Fai*, *Loco-Méo* e *U-Nir* – ronda sobre as aldeias que conhecem a lenda, os gentios, donos das casas onde há doentes, colocam à porta um *lafátic* (açafate achatado) com comestíveis, dispostos de certa maneira, a fim de que tais aves aziagas devolvam, em troca desse repasto deixado ao seu dispor, a alma dessas pessoas que começaram a devorar. (Pascoal, 1967: 62-63)

Certos contos associam também o milhafre ou a águia (símbolo aéreo ligado ao Sol e ao Céu) à serpente (símbolo terrestre e do mundo subterrâneo e senhora das águas): “Uma outra expressão da dualidade céu-terra aparece com a oposição águia-serpente, mencionada nos *Vedas*: com o pássaro mítico *Garuda*, que é, originariamente, uma águia. Pássaro solar [...] *Garuda* é *nagari*, inimigo das serpentes...” (Chevalier et Gheerbrant, 1994: 47)

Um conto do padre Pascoal coloca milhafres como inimigos de uma jibóia de quatro patas (e que, por isso, poderá ser associada à imagem do dragão), dotada de faculdades humanas, querendo comer os filhos, entretanto raptados e adoptados por aqueles:

À hora do costume chegaram os milhafres. Disseram à jibóia:
- Aproxima-te mais para receber as duas crianças. Abre a boca.

⁷ Também na cultura da Grécia Antiga, o milhafre estava associado a presságios e associado ao Deus Apolo. Quando o Olimpo foi atacado por Tífon, foi em milhafre que Apolo se transformou. O milhafre, voando alto no céu e com uma vista penetrante, é observado pelos augúrios nas suas evoluções significativas, e normalmente ligado a Apolo como símbolo da clarividência. (Chevalier et Gheerbrandt, 1994: 452)

A jibóia subiu para umas pedras e abriu a boca. Os milhafres despejaram-lhe dentro uma panela de água e cera, misturadas com farelo a ferver. A jibóia caiu e fugiu... (Pascoal, 1967: 250)

Cobra profundamente ligada à terra, à mulher e à vida, também no imaginário ancestral timorense, onde a cobra verde (*samodo*) é talvez a mais temida, dado a sua picada ser muitas vezes mortal: “Quando esperava um filho – e com que alegria, apesar de ser um filho do acaso – dera à luz uma *samodo* – a mais venenosa de todas as cobras...” (Pascoal, 1967: 271)

Cobra ou serpente também capaz de criar dentro de si, de dotar de força e nobreza como nos mostra esta passagem: “Conta-se que em Lautem havia um rapazinho de compleição débil, que um dia a grande serpente devorou. Ao fim de sete dias foi vomitado, mas já feito homem, forte e com todos os atributos da chefia.” (Cinatti, 1987: 146)

Da região de Viqueque chegou-nos às mãos um belíssimo texto com o título *A Lenda do Homem-Cobra*⁸ que narra a estória do velho Leki que vivia com as suas sete filhas. Certo dia a sua única vizinha, a velha Hare, tendo ido buscar lenha ao mato encontrou uma grande cobra que lhe pediu encarecidamente que a levasse para sua casa. A velha, primeiro amedrontada, anuiu e levou a cobra para sua casa. Cobra que se transformou num belo e forte jovem, o qual cuidou, agradecido, com esmero da horta da velha Hera. Jovem que viu as filhas do velho Leki, tendo pedido à sua hospedeira que intercedesse junto do velho para que ele permitisse o casamento com uma dessas filhas. Claro que o velho Leki não aceitou a proposta, sentindo-se até ofendido, pois era de classe superior. No entanto, uma das suas filhas, de nome Bui Iku resolveu indagar quem era o jovem pretendente, vindo depois a apaixonar-se por ele. O jovem trabalhou ainda mais e foi ganhando o respeito de todos, tendo até viajado para conseguir roupas e outras necessidades para o seu futuro filho. No entanto, as irmãs de Bui Iku tudo fizeram para a prejudicar e acabar com o enlace. Uma das irmãs, chamada Kassa, chegou até a aconselhar a sua irmã a deixar o seu marido, pois ele fora uma cobra e podia a qualquer momento voltar a sê-lo. Vendo que Bui Iku continuava firme na intenção de manter o seu casamento, Kassa resolveu aproveitar o momento em que tomava banho com a sua irmã para a afogar. Bui Iku, no entanto, apenas perdeu os sentidos e conseguiu salvar-se, tendo depois vivido com o seu marido e filho. Este seguiu o exemplo do pai e viria a tornar-se o chefe da aldeia: “Por aqueles tempos, o jovem já tinha a fama entre as pessoas da aldeia. Todas o admiravam porque era trabalhador, muito inteligente, gostava de ajudar as pessoas, dava sempre o que lhe restava aos necessitados e, sobretudo, nunca foi ambicioso de ter mais do que o suficiente para o sustento da família. A sua fama levou-o a ser escolhido como chefe da aldeia quando o velho chefe morreu.”

8 Lenda recolhida, redigida e gentilmente cedida pela senhora Sílvia Soares (confronte-se apêndice).

Dada a extensão do conto procuramos resumi-lo, transcrevendo algumas das suas partes fundamentais, aproveitando ainda para dizer que o jovem exerceu com justiça a administração da aldeia, transmitindo os seus conhecimentos de medicina tradicional e sendo até adivinho do clima que iria fazer, tendo assim o povo boas colheitas. Dizia-se até que a sua sabedoria lhe provinha do facto de ter ascendência de cobra. Chegada a hora da morte do seu velho pai, este chamou-o e disse-lhe: “Sinto a minha hora a chegar, é o meu instinto de cobra que mo diz. É a lei da natureza e nenhum animal e nenhum homem o pode evitar [...] Mais tarde, conta-se que a sua descendência governou aquela terra durante gerações e sempre havia prosperidade porque os chefes e o povo estimavam e cuidavam da natureza que sempre lhes dava o necessário para viverem.”

Conto fabuloso este que explica a justiça, o respeito, o amor pela natureza e conseqüente prosperidade, na existência de um encontro *casual* de uma mulher com uma cobra⁹. Cobra que se transforma no ascendente de toda uma terra e de uma comunidade, que possibilita uma refundação ao transformar-se em homem e ao casar com Bui Ikun, podendo ser conotada com a fertilidade, quer da mulher quer dos campos de cultivo. Cobra intimamente ligada à sexualidade – veja-se mito cristão de Adão e Eva – pois aqui é o casamento do *rapaz cobra* com Bui Ikun que permite a descendência, o florescimento de uma comunidade onde viviam, apenas, dois velhos, Hare e Leki (com as suas sete filhas), logo impedidos de procriar:

A serpente é, com efeito, símbolo de fecundidade. Fecundidade totalizante e híbrida uma vez que é ao mesmo tempo animal feminino, dado que lunar, e também masculino, porque a sua forma oblonga e o seu caminhar sugerem a virilidade do pénis: a psicanálise freudiana vem aqui completar mais uma vez a história das religiões. (Durand, 2002: 318)

Encontramos um relato que sintetiza bem esta simbologia da serpente, a morte, mas também a vida, a capacidade de metamorfose¹⁰ e a sua íntima relação com a mulher: Um gigante recolhe ao seu leito nupcial, tendo a sua noiva recolhido mais tarde. Esta assusta-se quando vê na cama e entre os dois uma jibóia gigante, pegando numa catana de guerra do marido e matando a jibóia, vendo, mais tarde, que acabara de matar também o seu noivo. (cf. Campos, 1973: 85)

9 Confronte-se contos tradicionais europeu em que *animal noivo* (ave, cobra ou outros) é protagonista. Terá havido contágio dos contos tradicionais timorenses por influência europeia?

10 Esta capacidade de metamorfose e de eterno retorno remete para a simbologia de Uruboro: “serpente que morde a cauda e simboliza um ciclo de evolução fechada sobre si própria. Este símbolo encerra ao mesmo tempo as ideias de movimento, de continuidade, de autofecundação e, em consequência, de eterno retorno...” (cf. Chevalier et Gheerbrant, 1994: 670)

Um outro conto, recolhido por Correia de Campos (1973) explica a origem das sementeiras, como sendo obra de um combate travado entre um príncipe e o seu periquito - talvez se tratasse de um lorico, ave de enorme carga simbólica em Timor-Leste - com os pais de uma princesa, desejada pelo príncipe, que era guardada por uma cobra de sete cabeças:

Porém a princesa, furtando-se ao encanto do maravilhoso enlevo, exclama, cheia de pavor: - «Foge, príncipe, salva a tua vida, que os meus pais não tardarão!» Mal acabara de proferir estas palavras, ouve-se um trovão reboando pelas quebradas das serranias [...] E depois de meter os dois no papo, voa acto contínuo em direcção a Timor.

Logo em seguida, dando a serpente das sete cabeças por falta da princesa, abana furiosamente a árvore [...] O combate terrível em breve se iniciou. (Campos, 1973: 106-108)

O relato termina com a anuência dos pais da princesa em casar a filha com o príncipe, desde que a partir daí se fizessem as sementeiras logo que aparecessem, em cada ano, os primeiros trovões, relâmpagos e chuvas.

Cobra ou serpente que Durand (2002) considera como “um dos símbolos mais importantes da imaginação humana.” Já Bachelard salienta a sua capacidade em se regenerar, em se metamorfosear, sendo símbolo bipolar porque pode representar a dialéctica da vida e da morte. (cf. Durand, 2002: 316) Serpente que participa nos relatos fundacionais timorenses, aquando dos dilúvios primeiros, como observamos num mito da região de Lautem, onde depois do cataclismo, os únicos sobreviventes, dois irmãos, ao descer das árvores salvadoras, encontram um amontoado de serpentes: “Conta-se também, em Lautem, que, quando as águas se retiraram e os dois irmãos – rapaz e rapariga – remanescentes desceram do coqueiro e da arequeira, onde se tinham refugiado, só viram carcaças de serpentes empilhadas como se fossem os montes de Mua-Pitine.” (Cinatti, 1987: 146)

Se a cobra é claramente um símbolo lunar e terreno que goza de grande simpatia e culto no imaginário timorense, a águia, animal real em diferentes culturas e latitudes, tem, também, entre os povos timorenses atenções especiais, já que profundamente conotada com os céus e os astros, daí a sua sacralidade e nobreza:

Vários clãs adoram, por exemplo, a constelação Rahu ou Ra (Órion, Plêiades ou Ursa Maior). No tempo das chuvas, os Kátiratu costumam sacrificar-lhe nove cabras e um porco. Para estes, uma das sete estrelas da constelação personifica a águia. (Gomes, 1972: 65)

Os povos da região de Lautem viram na águia faculdades de terrífico predador, de ave de grande porte, animal singular – único a voar a altitudes extremas – motivos mais do que suficientes para lhe prestar grandes devoções, ao ponto de o tornarem seu ascendente, conseguindo, assim, chamar a si as suas qualidades e

instinto guerreiro: “E logo desceu do céu uma águia que lhe ligou a cabeça ao tronco e, batendo as asas, lhe comunicou o sopro da vida.” (Gomes, 1972: 29)

Aliás os povos timorenses, conhecidos ancestralmente pela sua força, bravura e coragem, admiram e colocam no seu panteão de predilectos, os animais que reflectem esse espírito bélico como o galo, o cão, o búfalo ou a águia. Em cima já fizemos referência ao facto dos homens timorenses, nas festas tradicionais, ornamentarem, ainda nos nossos dias, o corpo com penas ou pêlos de galos ou cabritos. No período da guerrilha contra o invasor indonésio temos registo¹¹ de que os guerrilheiros bebiam sangue de galo, para assim ficarem dotados da força e da coragem dos mesmos. Francisco Gomes apresenta na sua tese (1972) a descrição de um cântico e ritual da região de Lautem chamado *Seemai*: “Seemai é cântico, dança e rito de características assaz macabras com que os guerreiros Fataluku coroavam uma vitória sobre o inimigo.” (Gomes, 1972: 96) Gomes avança ainda com a hipótese do vocábulo *mai* (águia) estar na origem de *Seemai*, e isso parece-nos muito provável se tivermos em conta os seguintes versos do cântico: “Eu sou como a águia, sou como a águia! / Voei em queda sobre a encosta do monte e fulminei o galo matador!” (Gomes, 1972: 104)

Águia enquanto representante solar que aparece muitas vezes ligada à serpente, símbolo terrestre por excelência. Descobrimos um relato fundacional *fataluku* que justifica a descendência de todos os seres do universo como tendo origem numa águia e numa jibóia:

no princípio, uma águia e uma gibóia teriam surgido sobre a massa inerte do Universo. A primeira pôs sete ninhadas de sete ovos cada uma, e a segunda tê-los-ia, depois, chocado. Da primeira ninhada nasceram seis rapazes e uma rapariga. De cada uma das outras teriam nascido cada uma das várias espécies de entes que povoam o mundo: aves, peixes, répteis, mamíferos, insectos e plantas. E os elementos de cada grupo de sete diferiam entre si em certos pormenores, dando origem às famílias da mesma espécie.

É de frisar que, por força do culto prestado à águia, a lenda refere que da ninhada incubadora dos seres alados nasceram sete qualidades de águias. (Gomes, 1972: 47)

Grandes predadores, dotados de características ímpares, a águia e a jibóia representam a união entre céu e terra, são os seus reais representantes, surgindo como protagonistas de contos, quer do mundo ocidental, quer entre as civilizações orientais. Animais ancestrais que congregam características como a velocidade, a coragem, a força, a imponência, mas também a crueldade, a esperteza ou a determinação. Faculdades que levam o ancestral timorense a fabular e a ver a criação primeira, a origem do mundo como o conhecemos,

11 Vimos no Arquivo e Museu da Resistência Timorense um documentário, de 1996, Arquivo RTP, em que o comandante David Alex e os seus homens bebem sangue de galo antes de enfrentar o inimigo indonésio, numa emboscada na região montanhosa entre Baucau e Viqueque, a fim de comemorarem o dia das FALINTIL.

constituído por seres vivos de diferentes espécies, como resultantes da acção destes seres distintos, capazes de gerar o *ovo reprodutor* da Natureza. Curiosamente, encontramos no *Dicionário dos Símbolos* a seguinte transcrição:

Assim, o Códice de Dresna apresenta *a ave de rapina enfiando as suas garras no corpo da serpente para dela tirar o sangue destinado a formar o homem civilizado: o deus (serpente) vira aqui contra si mesmo o seu atributo de força celeste, de ave solar, para fecundar a terra dos homens...* (Chevalier et Gheerbrandt, 1994: 596)

O ancestral timorense concebe também o mundo animal como capaz de influir na marcação do tempo, sendo a determinação em um dia e uma noite obra de uma assembleia de animais, os quais depois de muito discutir e ponderar chegam à sábia decisão:

Havia um grupo de animais que desejava que a um dia se seguisse uma noite e assim sucessivamente. Mas havia outro grupo que preferia a divisão do tempo em sete dias consecutivos, seguidos de sete noites [...] Assim, resolveram ter uma reunião geral [...] Aquele aglomerado de animais, em coro unísono, juntou-se ao *kako'ak* e gritou num ritmo bem marcado e decisivo:

- Um dia, uma noite!... Um dia, uma noite!... Um dia, uma noite!... Um dia, uma noite!...

Este grito tão forte, tão compacto, tão firme e tão decidido estendeu-se pelas florestas densas, ecoou pelos montes e vales, fez estremecer a Terra e abalou o Firmamento. A Natureza ouviu e acedeu. O Sol, a Lua, as Estrelas anuíram. Saiu então o veredicto que havia de prevalecer pelos tempos fora: Um dia e uma noite. (Dias, 2009: 21-24)

Narrativa fantástica esta que coloca a definição do tempo em um dia e uma noite, resultantes de uma acalorada assembleia do mundo animal, e a sua voz e deliberação a serem ouvidas e acatadas pela Natureza e pelos Astros, dada a sua justeza e razoabilidade, diríamos nós. Esta personalização do mundo animal, este dotar os animais de faculdades humanas é também muito frequente e particular da literatura oral timorense.

Um outro conto atribui ao galo, esse mensageiro temporal ancestral, a responsabilidade pela divisão da noite em partes:

Há uma lenda que documenta a divisão da noite em partes. Segundo esta, haveria um galo no cimo do monte Paitchau chamado Krutchu-Malai, haveria outro no monte Kelicai chamado Tchairu-Malai, e outro no Ramelau de nome No-Malai. Quando canta Krutchu-Malai, responde Tchairu-Malai e, seguidamente, No-Malai. Depois, todos cantam sete vezes intervaladas até ao amanhecer. (Gomes, 1972: 200-201)

A ideia ocidental de que os galos cantam apenas ao nascer do Sol, no Oriente, não tem qualquer fundamentação, aliás, como comprovamos todas as noites que passamos em Timor e como bem assinala o

período transcrito em cima. Galos¹² que em Timor-Leste são alvo de grande atenção e estima pelos seus donos, pois na sua grande maioria trata-se de galos de combate. Verdadeiro desporto nacional, a luta de galos é um grande espectáculo, com assistência de centenas de pessoas e onde se fazem grandes apostas em dinheiro.

Existem também muitas lendas que explicam a origem de topónimos e em que animais como o búfalo¹³ ou o cão têm papel preponderante. A título de exemplo veja-se os topónimos *Uatocarbau*, subdistrito da zona leste do distrito de Viqueque, explicado com base numa narrativa que coloca um búfalo (karau) a transformar-se em pedra (*uato*, na grafia actual *fatuk*). Búfalos que estão entre os animais predilectos dos povos timorenses que os associam à capacidade de trabalho, à força e à riqueza. Por isso, surgem lendas e mitos em que o búfalo surge misteriosamente da água ou debaixo da terra:

O búfalo é personagem altamente qualificada no folclore local. Os timorenses animistas atribuem-lhe origem sobrenatural: no parecer de alguns da costa meridional da ilha, chegaram ali, após terem surgido, miraculosamente, no mar de Timor; para outros, estes animais nasceram em poço, nascente de água doce ou depósito de água salgada; finalmente, há naturais que crêem terem os búfalos aparecido de covas subterrâneas. (Almeida, 1994: 490)

Búfalos usados em grande número de sacrifícios, animal dos mais queridos e de alto valor, seja pelo seu labor e força nas actividades agrícolas, enquanto objecto de troca simbólica de prendas, em alianças de casamento (onde os de maiores chifres surgem como mais preciosos). Aquando dos sacrifícios de animais como o búfalo ou o porco, há normas rituais pré-definidas que são cumpridas de forma estrita. A carne comida nessas ocasiões é distribuída consoante o papel social e religioso de cada membro da comunidade ou clã, sendo que os de classe mais alta comem normalmente a parte da cabeça ou do fígado, a título de exemplo¹⁴.

12 Cinatti diz-nos que “o galo quando destinado a combate é, entre os timorenses, quase um alter-ego, companheiro indispensável na casa em que faz poleiro ou, debaixo do braço, a caminho do bazar. Os timorenses infantis consideram-no como prova de maturidade que todo o homem deve aspirar. Possuir um galo é, como a circuncisão, um rito de passagem que confere ao dono atributos de força, coragem e fertilidade.” (1987: 146)

13 Em Timor-Leste ter muitos búfalos é sinónimo de riqueza e prestígio. É frequente observarmos chifres de búfalos espetados em paus e colocados em cemitérios ou outros lugares sagrados. Nos dotes de casamentos são pedidas cabeças de búfalo de acordo com a nobreza da noiva: “Todas as cabeças de búfalos abatidos serão espetadas num pau e colocadas à cabeceira da sepultura. Quanto mais elevado for o número delas, mais palpável é o indício do prestígio do morto. Crêem que a alma desses animais acompanharão e transportarão para o Além a alma do morto. E, no outro mundo, pastarão sob o seu olhar.” (Gomes, 1972: 130)

14 Veja-se a propósito Tilley (1999: 52) em que o autor apresenta uma imagem de um búfalo onde cada parte do animal corresponde a um grupo social da comunidade Dinka, sendo que no sacrifício da besta a parte da cabeça cabe às pessoas mais velhas da aldeia.

Quanto ao cão, a sua destreza e sagacidade fazem com que o homem fabule a seu respeito e o veja como seu aliado nas actividades do dia-a-dia, principalmente com as de ar livre, ligadas à caça ou à defesa do lar. No imaginário timorense, o cão aparece também como animal dotado de inteligência capaz de ajudar o homem na obtenção de melhores condições de vida. *Áçu-Lau*¹⁵, na região de Ermera, como conta a lenda com o mesmo nome, segundo a qual uns cães foram responsáveis pela descoberta do capim, enquanto material de construção de casas, tendo os homens como forma de agradecimento colocado o nome de *Áçu-Lau* ao local onde tudo aconteceu:

Foram encontrá-los entre capim tão alto e tão espesso que, por debaixo deles, nos sítios em que estavam tombados, se mantinham inteiramente secas, por muito que chovesse, largas manchas do chão.

Daí em diante, os habitantes de *Áçu-Lau* passaram a fazer palhotas cobertas de capim em vez de cabanas de barro. (Pascoal, 1967: 139)

Cães neste caso a assumir o papel de heróis civilizadores, de condutores de desenvolvimento, levando o homem a criar novas técnicas de construção de casas, depois da visualização de determinado comportamento animal (neste caso de cães). Interessante este relato na forma como o imaginário ancestral timorense fabula à volta do acto criativo, não o vendo como obra unicamente humana, antes fabricação oriunda de mimetismo, de capacidade de aprendizagem a partir do meio natural envolvente.

Concluindo, pretendemos neste capítulo não fazer uma análise exaustiva e pormenorizada do contributo de cada um dos animais presentes na literatura oral timorense, antes destacar o seu protagonismo enquanto elementos desencadeadores de mudança, forças que, independentemente do seu tamanho ou força, são determinantes porque auxiliadoras do Homem nas mais diversificadas situações de cataclismo. Animais que possibilitam a sobrevivência e o ciclo da vida, animais que possuem muitas características comuns ao ser humano, fazendo com que este fantasie em processos de metaforização ou de analogia. Animais senhores da Natureza dado o seu poder e ferocidade, a sua ancestralidade e sacralidade, sendo, por isso, alvo de temor e reverência humanas:

15 “*Áçu-Lau* – A uns doze quilómetros a sudoeste da sede da circunscrição administrativa de Ermera, encontra-se Fátu-Besse, plantação de café de muitos milhares de hectares. Uma das numerosas feitorias em que a mesma se divide chama-se *Áçu-Lau*, topónimo que se poderá traduzir em português por Cabeço dos Cães (*lau*-alto ou cabeço – *áçu*-cão). Como toda a região à volta, a feitoria de *Áçu-Lau* é constituída por extensa área montanhosa.” (Pascoal, 1967: 140)

As Pythons não são veneradas, se bem que temidas, mas as gentes de Lautem, do extremo leste, adora umas pequenas cobras escuras, a que chama *Rai-náin*, senhoras da terra [...] Estes macacos maiores, me conta, não podem ser caçados e comidos como os pequenos, porque são *lúlic*. Aparecem raramente, erguem-se em posição vertical ao defrontar-se com o homem, e por ordem deles, que são reis dos macacos pequenos, *Rai-náin*, Senhores da terra, vão os súbditos devastar as plantações, roubar os frutos das aldeias da gente. (Castro, 1996: 129-130)

Animais que povoam o imaginário ancestral dada a estreita relação com o Homem, a dependência que um tem do outro e as suas similitudes comportamentais e existenciais, as quais originam muita da produção artística humana seja na literatura oral, na escultura ou na pintura. Mundo animal que é muitas vezes a chave para a compreensão de determinados fenómenos nas mais diversas áreas – veja-se caso da ciência que a ele recorre para encontrar a solução de muitos dos problemas humanos, havendo experiências com ratos, símios e cães (de que é exemplo a experiência dos estímulos/reacção de Pavlov).

CAPÍTULO V

TIMOR – EIXO CENTRAL ONDE NASCEU A ORDEM CÓSMICA ACTUAL

Em todas as civilizações ancestrais foram os Astros motivo de adoração e fascínio, seja nas ocidentais casos da Greco/Romana, Maia ou Inca, ou nas orientais de que são exemplo a Indiana ou a Chinesa. O homem ancestral na procura de harmonia, de compreensão dos fenómenos naturais, foi estudando e adorando os Astros, tratando-os como deuses que permitiram a sua origem e sobrevivência. Na Europa Ocidental conta o mito que os Olímpicos derrotaram os Titãs, ficando Zeus a chefiar o universo e os deuses. Zeus que significa *a luz do dia* – em língua tétum Deus diz-se *Maromak*, que se pode traduzir por *o mais luminoso*. Conta também o mito que a Terra, Geia, gerou um filho, Úrano (o Céu) e fez dele seu marido. São os seus doze filhos, os Titãs, que combatem e são derrotados pelos Olímpicos. É daqui também que resulta o Mito de Prometeu, Titã que rouba o fogo aos deuses para servir os homens, sendo, por isso, castigado e eternamente agrilhado. É deste Caos que nascerá o Cosmos, onde Zeus impõe a sua ordem e a sua lei, a *Harmonia* tão necessária a deuses e a homens.

Há também no prodigioso imaginário ancestral timorense, mais especificamente entre a etnia galolen, um mito cosmogónico que coloca Timor no centro do universo, explicando como se formaram e organizaram os seus diversos constituintes. O mito é retirado do livro *Radiografia de Timor Lorosae*, do padre Francisco M. Fernandes, timorense falecido em Macau, em 2005, tendo o livro sido editado postumamente em 2011. Mito que o padre intitula de “A lenda do *Uran Uáki* ou *Grande Panela* – A lenda de Origem do Mundo” (pp. 80-85). Segundo este relato fundacional - contado pelos *lia-na’ins* da região de Lacló, de onde o padre Fernandes e sua família são oriundos - no início dos tempos, Timor era o centro do Universo, estando o Céu e a Terra aí unidos, assemelhando-se Timor a uma panela gigantesca (*uran-wake*, em língua galolen). Era em Timor que viviam todas as criaturas, homens, animais, campos e montanhas. O céu era o tecto ou tampa dessa grande panela e era suportado pelas montanhas Cúri e Maneo (do Reino de Lacló), Maubere (do Reino de Laclúbar), Matebian (do Reino de Baguia), Ramelau (do Reino de Same) e Mano Coco (do Reino de Ataúro).

Neste mundo, Deus colocou a reinar o casal Lacoloik e Cololoik, que devia manter um clima de paz e harmonia. Para tal, Deus ordenou-lhes que cada habitante devia comer apenas um grão de arroz por dia, para além das frutas disponíveis, sendo que o arroz devia ser descascado à mão, mas não em grandes quantidades, a fim de ser preservado para os dias seguintes. Havia uma velha cozinheira do Liurai Amak, chamada Birúbi, a qual tinha muitos familiares que alimentava diariamente. Como o descasque do arroz se tornou um trabalho penoso, a velha Birúbi resolveu arranjar forma de o facilitar. Foi ao mato e cortou um tronco

delgado, do qual fez um pilão (*alo*) e um almofariz (*nessun*), onde colocou grande quantidade de arroz que começou a pilar. Ao levantar o pilão, Birúbi atingiu o céu, a tampa da panela. E eis que um simples acto quebrou a harmonia do Universo e foi responsável pelo desprendimento do céu, o qual se separou para sempre da terra. A lua resulta do buraco feito pela ponta do pilão de Birúbi. O sol é uma antiga fogueira que servia para transmitir mensagens entre os habitantes e as estrelas são os grãos de arroz saídos do almofariz da velha cozinheira, os quais se espalharam pelo firmamento. Grãos de arroz que com a pancada dada pelo pilão foram arrastados pela tampa da panela (o céu), que provocou também a desordem, o desequilíbrio do universo, já que muitas montanhas foram deslocadas do seu lugar original, como foram os casos do Matebian que foi para Lorosae (nascente) e do Ramelau que se transferiu para Loromonu (poente). Apenas os montes Maubere, Cúri e Maneo permaneceram nos seus locais originais, nas regiões de Laclubar e Lacló, tendo o Manu Coco ido formar a ilha de Ataúro. A *Grande Panela* ao tombar ficou com a boca dirigida para Loromonu. Panela que ao partir-se em vários bocados deu origem a Timor Loromonu (do Sol Poente), o bocado maior, a Timor Lorosae (do Sol Nascente), pedaço menor, tendo os bocados mais pequenos originado as ilhas de Ataúro, Alor, Kissar, Weter, Dalahito e as outras ilhas do mundo. Será por isso que muitos habitantes das ilhas de Ataúro, Kissar e Dalahito ainda hoje falam a língua galolen?

Nas zonas de Manatuto e Laclubar, de onde surgiu e se enraizou este mito e onde se fala galolen, as suas gentes são especialistas em cerâmica, fazendo ainda hoje grandes panelas e outras peças de loiça. Será o mito uma narrativa construída e moldada pelos primeiros artesãos? Ou resultará o conto desse mundo de fabricação, onde o barro escuro se transforma em panelas gigantes e onde se erigiu um novo cosmos e homens primeiros?

Ainda segundo a lenda os barcos estrangeiros que aportavam a Timor entravam pelo Subão (desfiladeiro da costa norte, situado entre Manatuto e We-hauk):

O topónimo Subão etimologicamente deriva da palavra *suban* que, em língua galolen, pode significar esconder-se e esconderijo ou impedir alguém de ver alguma coisa (a ideia de *matan-helik*). Daí que os barcos saídos de Díli com destino ao estrangeiro acabassem todos por regressar a Timor, entrando pelo Suban para retornarem ao interior timorense. (Fernandes, 2011: 84)

Este mito vem colocar mais uma vez Timor no centro do Universo, lugar onde tudo começou há muitos milhões de anos. Mito fantástico dado o seu enredo, a forma pormenorizada como aponta explicações para uma nova harmonia, para a criação do Universo, para a origem das estrelas, da lua, do sol ou das diferentes ilhas que se vêem das montanhas de Laclubar e de Lacló, lugares míticos e sagrados, pois foi aí que se deu o acontecimento primordial, lugares que permaneceram inalteráveis, mesmo depois do Céu se desprender da

Terra, mesmo depois da *Grande Panela* ter tombado. Mito belíssimo porque atribui a um simples acto do quotidiano de uma velha mulher o despoletar de uma nova ordem. A velha Birúbi, que ao pilar o arroz desobedece a Deus e às suas leis, provocando com o seu *pecado*, com a sua falta o caos, mas também uma nova ordem, um novo e maravilhoso cosmos cheio de *grãos de arroz* no Céu. Mito, explicação científica dos velhos *lia na'in* de Lacló, a sua teoria fantástica do *Big Ban*, o seu conto original que foram transmitindo até aos nossos dias, e que o padre Fernandes em boa hora publicou, se bem que sejam poucos, infelizmente, os que conhecem este maravilhoso, a todos os níveis, relato.

Mito que à semelhança de outros acontece num lar, numa casa, lugar central da vida timorense, onde se desenvolvem as actividades diárias, que passam pelo cultivo de plantas e criação de animais, actividades ligadas à alimentação e sobrevivência. Casa enquanto microcosmos, universo singular, metáfora e imagem do mundo, sendo a sua cobertura associada ao céu e o seu pilar central espécie de eixo do mundo, como bem notou Ruy Cinatti:

Na estrutura da habitação revela-se o simbolismo cósmico: a casa é a imagem do mundo, a sua cobertura é o Céu, o pilar ou poste principal é assimilado ao eixo do mundo que sustenta o tecto celeste e desempenha um papel ritual importante: é na sua base que têm lugar os sacrifícios em honra do ser supremo, Marômac. (Cinatti et al, 1987: 34)

Normalmente, o processo de construção e inauguração de uma casa tradicional obedece a um conjunto de rituais pré-estabelecidos e que é seguido com extremo rigor sob pena de mau agouro. Esses rituais estão relacionados com o culto do Sol e da Lua entre a etnia fataluku, onde o pilar central (chamado de coluna *tuku-kaka*, irmão mais velho) da casa fica virado para o nascer do Sol (cf. Gomes, 1972: 204) Ainda entre esta etnia, vemos um pau de madeira com valor sagrado, denominado *eteorua*, colocado, muitas vezes, fora das habitações e que simboliza essa procura de ascensão, a ligação entre dois mundos, o pau genealógico, onde o clã está representado desde o início, *in illo tempore*. Há até um cântico alusivo a essa simbologia: *Eteurua! Eteurua! Uru, sikua! Batchu, sikua!* (ó Lua, ó Sol), cântico que tem por objectivo a protecção dos astros, pois o cântico continua com os seguintes versos: “Guarda os meus cavalos, guarda os meus búfalos, guarda as minhas aves”. Paus sagrados – hierofanias - que são colocados também em cemitérios e lugares sagrados e que personificam os avós, a longevidade e fecundidade dos seus povos e que muitas vezes estão adornados com chifres de búfalo. (cf. Gomes, 1972: 61-62)

A casa tem entre os timorenses um valor simbólico tremendo, basta ver que em praticamente todas as aldeias há uma chamada *uma lúlik*¹ (casa sagrada). Nestas acontecem os encontros dos membros do clã, aquando das cerimónias religiosas nativas, os rituais ligados à agricultura, aos nascimentos ou à morte, a título de exemplo. Há entre os grupos étnicos timorenses uma grande preocupação em manter as tradições, em defender o passado da sua linhagem e os seus símbolos, objectos que adquiriram valor *lúlik*. Não admira, pois, que muitos mitos e lendas tenham por espaço privilegiado a casa e os seus componentes. Como vimos em cima, a casa representa o universo, lugar fundacional de uma nova ordem e de um novo tempo, mas também eixo central que liga o mundo terreno ao mundo do alto. Casa enquanto espaço teatral onde confluem e se misturam sagrado e profano:

Na sua dimensão mais esotérica, (as casas) ligam concepções da origem do mundo, dos seres e da humanidade [...] À casa está associado o primeiro campo que foi objecto de cultivo e também era o local por onde se podia aceder ao céu onde se encontrava o domínio do Sol e da Lua. (Sousa, 2007: 198-210)

Constatamos esta relação metafórica das casas com o cosmos entre as etnias tétum e atoni. O lar é corpo representativo do homem e do cosmos, meio de passagem do mundo inferior ao espaço celeste do alto:

Os Tétum possuem também uma arquitectura sagrada, plasmada nas casas que simbolizam o cosmos e que surgem noutros povos do sudeste asiático e, inclusive, na Colômbia, e entre as comunidades da Amazónia. Para os Atoni o céu está representado nas suas casas pelo tecto em forma de cúpula que alberga simbolicamente os astros do firmamento. Segundo o antropólogo David Hicks, as “casas cósmicas” da localidade de Vikeke, onde habitam os Tétum, têm forma rectangular e simbolizam vários membros do corpo humano como olhos, ossos, cabeça, pés e pernas (Hicks, 1973). A Antropologia concede, em geral, que estas casas traduzem um microcosmos: a metade do lugar é “fêmea” e simboliza o mundo sagrado subterrâneo; a outra metade é “macho” e representa o mundo celeste. (Fernandes et Mausó, 2006: 89-90)

Seguindo esta linha interpretadora, esta dinâmica simbólica, teríamos a *casa* enquanto unidade representativa do universo e do corpo humano. Este esquema conceptual tripartido em *corpo/casa/universo*, esta bipolaridade entre mundo subterrâneo, ligado à fertilidade feminina, e mundo celeste, conotado com o universo masculino, é muito característica do imaginário e da imagética timorenses. Este confronto entre *animus* e *anima* que depois transparece nas formas artísticas e literárias e se traduz em diversas unidades simbólicas. Dualismo que é transferido para a representação que o timorense faz do mundo e, por isso, é normal que ele busque uma aproximação entre essas realidades aparentemente tão distantes. Assim, no seu quotidiano há um contacto ou imersão com o sagrado, com o celeste ou cósmico, resultante de uma necessidade intrínseca de diminuição

1 Veja-se a propósito estudo de Rui Centeno e Ivo Sousa (2001) *Uma Lulik Timur – Casa Sagrada de Oriente*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

das distâncias. Através da simbologia cósmica dada ao seu lar, o timorense vive, permanentemente, entre os deuses, entre os astros, procura o seu favorecimento, para que lhes conceda fortuna, revestindo-se, concomitantemente, de sacralidade, em estreita simbiose com os seus antepassados:

A disposição da casa tem uma significação mitológica: a casa é um microcosmos, em que o sótão corresponde à morada dos antepassados, a parte residencial ao mundo dos vivos e a parte inferior ao dos espíritos infernais. (Thomaz, 2008: 268)

David Hicks confirma esta perspectiva quando refere que os antepassados começam no mundo inferior (*rai husar* – umbigo da terra) e ascendem ao mundo superior e masculino controlado por *Maromak*. Daqui estão destinados a regressar ao mundo inferior novamente. (cf. Hicks, 1987) A casa é o lugar de passagem, o elemento de ligação, a ponte entre esses dois mundos. Lugar onde o homem faz as suas actividades diárias, em regime diurno ligado à fertilidade, à agricultura e à criação de animais, recolhendo-se, à noite, à sua lareira, ao interior, ao mundo do fogo místico, regime nocturno onde a lua é protagonista.

O pilão, o almofariz e a panela, objectos de uso doméstico e protagonistas da lenda do *Uran Uáki*, podem, também, ser conotados como utensílios ligados à fertilidade, à produção, representativos desse dualismo sexual, o primeiro associado ao campo masculino, enquanto os segundos em relação com o elemento feminino. Aliás, a mulher (veja-se o caso de Birúbi) é, muitas vezes, personagem principal de muitos mitos e lendas de origem – a mulher e os seus pertences ou ferramentas são, neste caso, personagens catalisadoras de mudança, de nascimentos, seja na transformação dos grãos do milho em farinha, ou neste caso na metamorfose dos grãos de arroz em estrelas. O pilão que na sua ascensão desencadeia o deslocamento do céu, originando com a sua pancada o nascimento da lua, também ela símbolo intimamente ligado à fertilidade e à mulher.

Por último, uma referência aos grãos de arroz, alimento basilar da gastronomia timorense. Ruy Cinatti (1974: 93-95) tem um poema intitulado “Mito do Arroz”, transpondo para verso o mito do nascimento do arroz, processo que só o seu talento singular de poeta antropólogo poderia consubstanciar. O Mito começa por anunciar “Um príncipe nasceu”, apontando de seguida o local desse nascimento, “Terras do Suai [...] reino de Bé-Hali”, compreendendo o leitor mais abaixo quem é esse nobre ser: “Um príncipe nasceu, / cresceu – e todos lhe chamaram / filho do Sol! [...] Rompeu o arroz!” Arroz príncipe, filho do Sol, que habita o quotidiano timorense desde *Loro Sae* (Sol Nascente) até *Loro Monu* (Sol Poente) e está espalhado sob a forma de estrelas no límpido céu de Timor.

NO TEMPO EM QUE A TERRA E O CÉU ESTAVAM LIGADOS

Não deixa de ser interessante e misterioso o facto de as diferentes etnias que compõe o território de Timor terem todas uma explicação mitológica para a origem do mundo, onde o seu lugar surge como primordial, sagrado porque primeiro, de onde tudo partiu. Mistério que pode ser entendido se pensarmos no isolamento em que estes povos (clãs) viviam, guerreando-se muitas vezes, mas também celebrando alianças entre si (veja-se casos dos clãs fataluku da região actual de Lautem). Estudo de Gomes (1972) apresenta narrativas onde vemos claramente esses conflitos ou uniões entre povos primitivos que povoaram a zona leste da ilha. Há certamente contactos que provocaram contaminações culturais, sociais e que passaram para os relatos orais que explicam o nascimento do mundo, do homem e da ilha. Não deixa, porém, de ser evidente esta procura incessante pela origem primeira, colocando o seu lugar como porto onde aportaram ou nasceram os seus avós, lugar onde tudo aconteceu *ab initio*, lugar onde teceram e moldaram mitos e lendas singulares que sacralizaram a sua terra, a sua montanha ou a sua lagoa. No mito do *Uran Uáki* vimos que o universo se assemelhava, inicialmente, a uma grande panela, sendo que as montanhas timorenses suportavam o tecto ou céu. No imaginário ancestral timorense e nos seus relatos fundacionais é frequente esta proximidade entre Céu e Terra. Apesar de o Céu estar normalmente associado a Deus (Maromak), vemos lendas e mitos a descrever uma relação entre estes astros até de natureza sexual, o primeiro ligado ao sexo masculino (ao *animus*) e o segundo ao lado feminino (ao *anima*):

Conta uma muito intrigante lenda que Maromak baixou à terra para copular¹ com Rai Lolon e voltou aos céus antes que o seu filho nascesse dentro de uma cratera. Este ser humano primogénito, Rubi Rika, Lera Tiluk ou ainda Cassa Sonek, foi aquele que deu origem aos habitantes da povoação de Vikeke. Os Tétum imaginam o interior da Terra como um grande útero, um mundo subterrâneo fonte de vida donde os seus progenitores emergiram. Por isso, consideram a existência da “Mãe Terra”, ou seja, uma entidade feminina associada às forças telúricas. Já entre os Atoni – que habitam o sector ocidental da ilha – predominam os deuses masculinos, como o Senhor do Céu (uis neno), e o Senhor da Terra (uis pah). (Fernandes et Mausó, 2006: 89)

1 A cópula de Maromak com a deusa Rai Lolon (Terra) que originou o ser humano primogénito, Rubi Rika, tem curiosa semelhança com o nascimento de Dionísio, também ele filho de uma relação ocasional e adúltera de Zeus com a princesa Semele. Se Maromak voltou aos céus antes que o seu filho nascesse, também Zeus foi obrigado a esconder e a criar na própria coxa Dionísio sob pena da sua esposa (Hera) descobrir a sua traição, o que viria a acontecer mais tarde.

Mas, não é só o grupo tétum que se diz descendente da Terra, de um grande útero subterrâneo, também entre a etnia katiratu, oriunda do distrito de Lautem, mais precisamente na zona de Tutuala, encontramos mitos que nos mostram essa ascendência da Terra Mãe sobre os seus progenitores. Francisco Gomes na sua tese de licenciatura *Os Fataluku* (1972) apresenta a *Lenda Pairara* que narra a origem da etnia com o mesmo nome, e onde e como se processou o nascimento da Terra Mãe. Segundo a lenda, no princípio havia céu e mar, donde emergia uma pequena extensão de terra, o centro do universo, denominado de “Mua-ulu-mua”, ou *cabeça da terra*. Aqui, moravam os primeiros habitantes Paunu, Navar-Lonu e Mau-Lonu, homens primeiros que não tinham pernas nem braços. Os katiratu (povo autóctone) acreditam que a mãe terra cria os filhos à sua imagem e semelhança e que após a sua morte os engole. No princípio do mundo surgiu, também, Shilafai, o relâmpago, que com sucessivas descargas cortou e afastou as águas do mar para que a terra aparecesse em toda a sua extensão. A terra assemelhava-se a um ser humano, falava, barafustava e até mexia uns braços rudimentares, pelo que Shilafai ordenou que se fixasse a terra com mutações de pedra. Os katiratu puderam, então, espalhar-se por toda a terra (ilha), denominada agora de Lau-Tchenu. Resolveram partir e ver os limites palpáveis do mundo e subir por eles acima até ao Céu. Subiram e tiveram muitos filhos, mas quando voltaram encontram a terra submersa pelo mar. Imploraram novamente a Shilafai, que, com sucessivos golpes separou o mar em dois (Livore e Lavore), agora chamados de Tahi-Tupuru, mar-mulher, e Tahi-Tchalú, mar-avô. Shilafai fulminou, simultaneamente, um grande mamífero aquático de nome Rai-Rai-Lolo, animal em que a terra se tinha transformado e, com essas descargas, cortou-lhe a cabeça (ilhéu de Jaco), amputou com essa descarga, também, as orelhas aos jacarés que por lá andavam, seres que ficaram com o nome de Telu-Vali-Furu (seres sem orelhas). Rasgou igualmente ribeiras e vales. Shilafai exclamou, então: “- A Terra está fixa!” Mas a Terra teve ainda uma manifestação de vida e gerou um filho, chamado de Miki-Maka, hoje ainda venerado por vários clãs. Shilafai cortou-lhe a cabeça e arremessou-a contra a própria mãe, ficando esta para sempre inerte. E foi-lhe arrancado o rabo, a ilha de Ataúro. E Shilafai concluiu:- «A Terra está fixa! E nela entrou, então, toda a criação!» (cf. Gomes, 1972: 10-12)

Mas voltando a essa proximidade entre a Terra e o Céu, há vários relatos de diferentes grupos étnicos que falam de uma trepadeira ou gondoeiro que ligava os dois astros e que permitia o rápido acesso ao mundo do Alto. O poeta João Pedro Mésseder, pseudónimo usado pelo professor da Escola Superior de Educação do Porto, José Pedro Gomes, escreveu um poema com o título *Céu e Terra* (Mésseder, 2009: 99), certamente inspirado nestes mitos, onde vemos a trepadeira (*kaléik*, em língua tétum) a fazer essa união: “Como estavam perto, nesse tempo, / Céu e Terra. Para tocar o azul, / bastava escalar a trepadeira.” Nos versos seguintes encontramos a explicação para a forma como se processou o desprendimento do Céu em relação à Terra, desprendimento mais uma vez resultante do *pecado* de uma mulher, a qual provoca a ira de seu marido, pois tendo ido buscar lenha ao céu, por lá se demora. Demora da mulher lá no alto que deixa o homem à beira de

um ataque de nervos, ao ponto de cortar a trepadeira: “E não têm conta as vezes que a mulher, / em busca de lenha, subiu pela *calêic*. / Uma tarde porém o azul reteve / por mais tempo o seu olhar, e não descera / ainda, quando o homem, de esperar, / se embraveceu e cortou a trepadeira. / De amarras soltas, logo o Céu se despenhou / nas alturas, apartando-se da Terra.”

Como dissemos anteriormente, existem múltiplos relatos de diferentes origens, que narram a existência de uma árvore, que possibilitava o acesso ao mundo do alto, tal a proximidade em relação à terra. O poeta conseguiu sintetizar bem esse facto nestes versos: “Mas a raiz da *calêic* ainda mora / na montanha de Darolau. Para os / do sul, há uma pedra, uma pedra / em Ria-Tu, repousando no lugar / da trepadeira. Tudo se passou / em Quelicai – os de Matebían reclamam - / onde a raiz se encontra à vista. E os de leste: / era em Mua-Pitini, isso sim, que ao Céu / se podia subir.” O poeta remata com a conclusão de que naquele tempo Céu e Terra estavam próximos, ao contrário dos dias de hoje: “Certo é que, naquele / tempo, estavam perto Céu e Terra. / E já não estão.” Esclareça-se que Darolau pertence ao distrito de Aileu, enquanto Quelicai fica situado na encosta da montanha do Matebian, dentro do distrito de Baucau. Já Mua-Pitini está na zona geográfica do distrito de Lautem. Falamos de zonas geográficas bem distantes e fazendo parte de grupos étnicos distintos. Como explicar então este estranho fenómeno, o da existência de uma trepadeira a ligar céu e terra? E por que motivo reclamam diferentes povos a origem dessa árvore sagrada? Curiosas estas aproximações de imaginários diversos, que procuram chamar a si o tempo primeiro, o nascimento da ordem universal actual. Terá havido contaminação? Ou o facto justifica-se pela necessidade do homem ancestral procurar uma explicação, um relato original que fundamente a sua existência, o seu tempo e o seu espaço?

Este *estranho fenómeno* está também bem documentado num mito maravilhoso, intitulado “O Príncipe Mau Lelo” (cf. Dias, 2009: 25-28), que relata de forma *sui generis* como o universo actual se formou. Também aqui vemos a existência de uma trepadeira a ligar o Céu e a Terra, pertencendo o governo desses mundos ao Príncipe Mau Lelo (Sol): “Em tempos remotos, conta-se que o Céu e a Terra estavam ligados por uma trepadeira, chamada Kaleik Talin. Só o Príncipe Mau Lelo sabia da sua existência e podia subir e descer para visitar os seus povos, tanto na Terra como no Céu.”

O Príncipe Mau Lelo reinava no Céu, onde desposara a Princesa Dau Hula (Lua) e na Terra, vivendo maritalmente com Dau Rai, Princesa da Terra. Apesar de muito respeitado nos dois reinos, o Príncipe não contava com a simpatia dos dois povos, dado que cobrava muitos impostos sob a forma de ouro e géneros: “O Príncipe Mau Lelo era muito respeitado e governava os seus povos com justiça, embora sem grande afabilidade.”

Para visitar as duas princesas, o príncipe utilizava a trepadeira, por ele apenas conhecida, subindo e descendo consoante o caso. Os povos e as princesas dos dois reinos não se conheciam e desconheciam, como dissemos, a existência da trepadeira. Ora, certo dia, o príncipe foi visto por pastores, durante a noite, a subir a trepadeira, os quais achando tudo muito estranho foram contar à sua princesa: “Foi então que viram o Príncipe subir a trepadeira como se esta tivesse degraus e fosse uma escada que se ia sumir no céu azulado. Como acharam aquilo muito estranho, foram contar à Princesa Dau Rai o que tinham visto.” A Princesa mandou logo três valentes homens investigar o que fazia o Príncipe Mau Lelo, indagando o que fazia ele lá no alto. Os corajosos homens subiram a trepadeira e puderam assistir a uma festa, no reino do Céu, ouviram música e viram que o Príncipe Mau Lelo dançava com uma bela princesa. Rapidamente desceram e foram contar a novidade à sua princesa. Esta convocou o seu conselho de anciãos, que foi unânime na tomada de decisão, a qual passava pelo corte da trepadeira e pelo fim da relação com o Príncipe Mau Lelo, pondo fim às suas maldades, a traição à Princesa Dau Rai e os exagerados impostos tributados aos habitantes terrenos. O corte da trepadeira levou ao afastamento do Céu em relação à Terra: “Todos acharam que a trepadeira deveria ser cortada. Assim o Príncipe não poderia voltar à Terra e o povo poderia ficar livre dos impostos pesados que pagava. A Princesa mandou então cortar a trepadeira [...] Quando os homens cortaram a trepadeira, sentiu-se um forte esticção seguido de uma descida vertiginosa. Foi o momento em que o Céu se separou da Terra! A partir de então o reino de Dau Hula (Lua) ficou para sempre separado do reino Dau Rai (Terra) e o Príncipe Mau Lelo (Sol) divorciou-se das duas princesas!”

Belíssimo e fabuloso este mito, fantasiando e atribuindo ao pecado, à bigamia de Mau Lelo, o afastamento das suas princesas, pois a sua traição provoca o ciúme da Princesa Dau Rai (Terra) e o conseqüente clímax consumado no corte da trepadeira que dá lugar a uma nova ordem, a um Cosmos distinto. A harmonia aparente, suportada pelo segredo do Príncipe, é quebrada com a sua revelação. O ciúme, tão presente nas tragédias clássicas e nos romances de corte, está também aqui na origem do terrível cataclismo, na sentença da Princesa e na sua conseqüente emancipação.

Correia de Campos apresenta uma outra versão do *mito da trepadeira*, em que neste caso é um filho que irritado pela mãe se ter demorado no céu, onde tinha ido buscar o fogo, corta a trepadeira: “Certa velha costumava todos os dias ir ao céu buscar o fogo. Um seu filho, de mau génio, irritado por se ter demorado mais do que era hábito, cortou a trepadeira por onde a sua mãe subira. Isto deu em resultado que o céu, até ali seguro pela trepadeira e mantido desta forma num nível mais baixo, se soltou e foi ocupar o lugar que hoje tem, subindo no espaço.” (Campos, 1973: 89)

Do imaginário dos tachailoru (região actual de Lautem) nasceu a *Lenda Tchailoru* (cf. Gomes, 1972: 25-32), onde também há referência a uma trepadeira ou corda a ligar a terra ao céu. Segundo este relato, Tchailoru-Ratu, conhecido também por Noipi-Tchai, é o duplo de Noipi – o planeta Vénus. Este ao chegar a Timor provoca o afastamento do mar e fez surgir a terra de suas entranhas. Tchailoru-Ratu subiu ao céu com todos os seus búfalos e outros animais domésticos, por uma corda, trepadeira, chamada Mumina-Nailu. No entanto, os súbditos de Tchailoru-Ratu cortaram-lhe, à sua revelia, a corda sagrada. Ele regressa à terra, amaldiçoa-os a todos e divide-os em vários clãs, voltando, novamente, ao céu. Mais tarde, Tchailoru-Ratu volta à terra em forma de estrela para fecundar uma filha de Latuloo-Ratu, de nome Loi-Assa. Vendo a sua filha grávida, apesar de fortemente vigiada, Latuloo-Ratu castiga-a e coloca-a numa gruta. Tchailoru-Ratu dirigiu-se à gruta e apontou o dedo indicador lá para dentro e, na extremidade deste surgiu uma estrela. Loi-Assa veio cair-lhe nos braços. Depois dirigiu-se a Latuloo-Ratu e admoestou-o, dizendo-lhe que Loi-Assa iria dar à luz um filho seu. Loi-Assa deu à luz Rissa-Soru, que trazia na testa o Sol, a Lua no peito e estrelas nas costas.

O SOL, A LUA E AS ESTRELAS – DEUSES E PROGENITORES DOS TIMORENSES

Rissa-Soru, filho dos astros, tal como seu irmão Pere-Soru, que se lhe veio juntar depois de Latuloo-Rotu ter assassinado Rissa-Soru, acto trágico que não só provocou a ressurreição deste como o nascimento de seu irmão, que trazia também os astros a decorar-lhe o corpo. Curiosamente, como veremos mais em baixo, na ilha de Ataúro, muitos sacerdotes de religião tradicional ornamentam o corpo com tatuagens de astros.

Apolo é entre a civilização da Grécia Antiga o deus da luz, sendo por isso objecto de cultos vários, até entre os artistas que lhe pedem inspiração. Em língua tétum, *dia* diz-se *loron*, enquanto *sol* é referido por *loro*, forma de aproximação linguística e semântica, associação entre o astro e a luz do dia. *Maromak* ou *Marômac*, Deus, é como vimos *o Ser mais luminoso* e, pode, por isso, ser associado ao Sol. Entre a etnia macassae Deus diz-se *Uruato* (*Uru* – Lua – e *Uato* – Sol), enquanto os fataluku se lhe referem pelo vocábulo *Uruvátchu* que tem o mesmo sentido do primeiro. Os povos das regiões vizinhas, que falam as línguas uaimá, nauéti e midic dão a Deus o nome de *Laraula* (*Lara* – Sol – e *Ula* – Lua). O padre Ezequiel Pascoal refere que é a estes astros que os timorenses suplicam boas sementeiras, fazendo para tal rituais e dizendo fórmulas mágicas ao pé de fontes, pedindo chuva em abundância (cf. Pascoal, 1967: 352). Não surpreende pois que entre os timorenses estes astros tenham o estatuto de deuses, de onde até, segundo mitos e lendas, saíram os primeiros habitantes de muitas das etnias, por exemplo a manbae.

Em Timor, os Astros foram ao longo dos tempos foco de atenção e questionamento, razão de culto e rituais, havendo no imaginário fantasioso timorense múltiplas explicações para a sua origem e poder. O exemplo mais paradigmático é o da pequena ilha de Ataúro, situada a apenas uma hora de barco de Díli. Habitada por uma comunidade piscatória e, também por isso, dedicada ao culto dos Astros, sendo estes os condutores dos seus corajosos pescadores nas suas lides nocturnas, realizadas em pequenas embarcações tradicionais e rudimentares chamadas de *beiros*. Entre os ataúros, o Sol, a Lua e as Estrelas são objecto de temor, adoração e culto: “o ataúro jura também pelo Sol e pela Lua, cujas vinganças teme, se há quebra de juramento.” (Duarte, 1984: 182)

A mitologia timorense espelha esse temor, essa reverência, mas também uma adoração consubstanciada em rituais e orações dedicadas a esses fabulosos e enigmáticos astros que é preciso conhecer e adorar, sob pena de castigos e tragédias de que o homem será vítima, dada a sua pequenez quando comparado com aqueles gigantes enigmáticos e poderosos. Conhecimento e proximidade que são mais visíveis entre as comunidades

piscatórias da ilha de Ataúro e das montanhas do Ramelau. Por acaso, já fomos afortunados com a visibilidade estonteante dos céus nocturnos das duas, e podemos afirmar que não nos espanta de forma alguma o fascínio e influência que o espaço cósmico - povoado de estrelas que mais parecem luzes de uma árvore de Natal de dimensões infinitas - exerce sobre essas comunidades:

As conexões dos mitos timorenses com o mundo celeste e extraterrestre reflectem-se no conhecimento que eles demonstram sobre os corpos astronómicos. Os Ataúros acreditam numa influência sobrenatural exercida pelos astros sobre as suas vidas, especialmente por parte do Sol (Lea), de Hula (Lua) e de Vénus (Ku-Méak). É em nome do Sol e da Lua que os ataúros fazem muitos dos seus juramentos. Em contrapartida, Ku-Méak, o planeta Vénus é invocado por ocasião de pragas e maldições, já que surge associado a eventos mal afortunados. (Fernandes et Mausó, 2006: 91-92)

Entre as comunidades residentes no Tata-Mai-Lau, as descendentes dos sobreviventes do dilúvio primordial, criaram uma verdadeira estação de observação astronómica, de forma a puderem orientar-se nas suas jornadas agrícolas, nas sementeiras, a prevenirem-se de ventos e fortes chuvas, invocando, por isso, o favor dos astros e das estrelas:

[...] os homens que se salvaram do dilúvio que esteve prestes a tragar ou pelo menos a submergir inteiramente o Tata-Mai-Lau estabeleceram, numa das suas encostas, aquilo a que poderíamos chamar um observatório astronómico. De lá seguiam o andamento do Sol, da Lua e das estrelas. O local ficou a chamar-se Blé-Hítu-Blé-Lélo, lugar sagrado [...] (Pascoal, 1967: 353)

Foi para Blé-Hítu-Blé-Lélo (em língua manbae, *Blé* – observar – *Hítu* – estrela – *Lélo* – sol) que transportaram o cadáver do herói Lóe-Mau, que combateu, bravamente, ao serviço da Terra contra as águas invasoras do mar, saindo vitorioso, como vimos no mito Líhu-Mó. Já no mito Loro-Laca e Tai-Laca, o grande general Lóe-Mau morre vítima de um inoportuno enxame de abelhas, que provoca a sua queda numa ravina e conseqüente morte. Herói que nestas epopeias fundacionais se assemelha a Aquiles¹ tal a sua valentia e triste fortuna. Foi também neste local que se construiu a primeira casa depois do terrível cataclismo:

Foi para Blé-Hítu-Blé-Lelo que levaram Lóe-Mau – o mais importante chefe desse tempo – depois da sua morte [...] Foi em Blé-Hítu-Blé-Lelo que se levantou a primeira casa depois do cataclismo. O próprio Abo-Sá – um dos principais sobreviventes de quem partiu a iniciativa – levou para o local o prumo do canto virado para o Oriente.

São oito os prumos das casas lúlics. Ri mane («prumos homens» - os mais altos), quatro. Ri hine («prumos mulheres» - os mais baixos), quatro. (Pascoal, 1967: 85-86)

1 Aquiles tinha no seu escudo representados a Terra, a Lua, o Sol, o Mar e as Constelações Oríon e Plêiades, símbolos da sua nobre origem e do seu poder e força.

O padre Jorge Barros Duarte em *Timor – Ritos e Mitos Ataúros* (1984) refere que os habitantes de Ataúro têm entre os motivos mais frequentes na tatuagem do seu corpo desenhos da Lua em quarto crescente, na base do lado esquerdo do peito, acrescentando, sob a Lua, duas estrelas, uma grande chamada Ku-méak-nia (equivalente ao planeta Vénus) e outra mais pequena. Destaca ainda que um dos principais sacerdotes animistas (*mata-blolo*), Koba-Kila, da povoação de Massi-Líhu, ostentava um grande conjunto de tatuagens, onde sobressaíam uma serpente, um crescente e uma estrela, um peixe e uma árvore, elementos naturais místicos de extrema simbologia para o nativo ataúro.

Esta grande relevância do mundo cósmico entre o ataúro é também muito comum nas comunidades polinésias, donde saíram desde tempos remotos grandes navegadores.

O próprio nome pelo qual era conhecido Timor-Leste era o de *Timor Loro Sae*, ou seja Timor do Sol Nascente, verificando-se logo aqui uma relação de intimidade com o rei dos astros, aquele que permite a vida na terra: “na ilha de Timor, alguns chefes intitulam-se, de resto, «os Filhos do Sol» e pretendem descender directamente do deus solar.” (Eliade, 2004: 180) Aliás, em Timor, a zona leste é referenciada como *loro sae* (do sol nascente) enquanto a zona oeste é chamada de *loro monu* (do sol poente).

Num livro de Pedro Rosa Mendes, *Madre Cacau*, que tem por base o quotidiano e o imaginário timorenses, o autor relata uma cerimónia de inauguração de uma casa sagrada (*uma lúlik*), na zona de Letefoho (Ermera), onde ouviu da boca de um *lia na'in* as seguintes palavras: “Nós somos os filhos do sol e da lua!” (Mendes, 2004: 39) Inauguração da casa que é um novo começo, um acontecimento primordial que o *lia na'in* quer aproximar ao nascimento primeiro do cosmos, num transpor para o tempo dos avós que vieram do Sol e da Lua, num dotar de sacralidade desse mundo novo que é a casa, morada dos descendentes dos astros reis. Casa situada numa região montanhosa (com vista para o Tata-Mai-Lau, o avô primeiro), espaço também por isso privilegiado porque mais próximo do mundo do alto. A comunidade Bunaq, originária da região de Bobonaro, também se diz filha do Sol e da Lua:

O primeiro jardim que surge no mito recitado em público é chamado de *kintal Laq Lawar*. A sua localização não corresponde a nenhum local referenciável, mas parece situar-se até então no mundo do Alto, onde se encontram ainda antepassados dos *Bunaq*, frequentemente designados através da expressão *os filhos da sua mãe sol e do seu pai lua*. (Friedberg, 2011: 53)

Entre esta comunidade (Bunak) há um mito, intitulado *O Céu e a Terra* (cf. Gomes, 2008: 85), onde é também expressa essa filiação deste povo em relação ao astro-rei. Segundo o relato, em tempos idos, os primeiros seis habitantes habitavam juntos numa montanha chamada Bekalai Annola. Ora como viviam miseravelmente, não

tendo luz e água para sobreviver, subiram ao céu para pedir ajuda a Hot Gol (Filho do Sol), o qual lhe deu três feixes de lanças para lutarem contra o mar. Curioso que também no mito *Bagnut*, que analisamos no capítulo relativo à simbologia da água, observamos que é do Sol que saem estas armas de guerra, estes martelos (*Bagnut*) e estas espadas ou lanças (que têm também grande valor afectivo e simbólico entre os timorenses) tão decisivas depois nos combates que se travam contra os cataclismos da natureza, as forças caóticas: “Hot Gol ofereceu-lhe mais sete feixes de lanças. Levou-os para combater, o dono do mar, e finalmente o mar começou a acalmar, eles ganharam a batalha.” (Gomes, 2008: 85) Como continuavam a viver na miséria foram novamente pedir a Hot Gol para lhes oferecer a luz do dia e passaram a ter noite e dia. Como só tinham uma fonte de água e como o céu e a terra estavam demasiado perto, Sesu Mau e Dudu Mau empurraram o céu e, assim, o céu separou-se da terra.

Hot Gol que com o seu calor leva à origem do fogo, que depois permite a feitura de armas de ferro, com as quais os primeiros homens derrotaram o Caos e as Trevas. Hot Gol, *mãe* dos primeiros homens e do Cosmos actual, geradora de luz, fonte de vida e de fertilidade.

Ainda na dissertação de mestrado de Gomes (2008), o autor faz também referência a esta descendência fantasiosa, neste caso em relação aos habitantes da zona de Fohorem, oeste da ilha de Timor, mas falantes de tétum terik:

Por exemplo, a lenda *Manumatadador* é a história do surgimento do clã ou suco, *Uma Metan Fohorem* que reside há muito tempo na zona de Fohorem. Os habitantes deste suco acreditam que são descendentes do *Loro Oan* (Filho do Sol). A comunidade acredita que *Loro Oan* é o embrião do Rei (liurai) [...] Esta lenda é considerada como uma forma de contos muito séria, porque tem a ver com a realidade histórica cujo apresentador recebe o poder mágico de um antepassado. (Gomes, 2008: 70-71)

Interessante o facto de, também na Europa Absolutista, dos séculos XVII e XVIII, os reis se considerarem descendentes de Deus e serem conhecidos por Rei-Sol², como foi o caso de Luís XIV em França. Também os faraós do Egipto se diziam descendentes do Sol.

Em Timor-Leste, os seus chefes, conhecidos por régulos ou liurais, ostentaram desde sempre uma corrente ao pescoço, de onde pende um *bélak*, medalhão dourado ou de prata em forma de lua cheia: “é frequentemente oferecido pela noiva ao noivo, visto a forma circular do medalhão lembrar a lua cheia que embeleza as noites e

² Veja-se a este propósito uma pintura “Louis XIV en habit solaire”, Ballet royal de la nuit, 23 février 1653, Bibliothèque Nationale, Paris (cf. Dubois, 2009: 375).

simbolizar a beleza feminina.” (Costa, 2000: 53) Segundo o *mito do crocodilo*, o jovem transportado por este seria o primeiro habitante de Timor. Desde o primeiro dia passou a ostentar esse *bélak*, presente possivelmente oferecido pelo Deus Sol, dada a sua coragem e valentia por ter viajado no velho crocodilo em direcção ao Sol Nascente, ao Oriente, terra abençoada pela luz e, por isso, morada dos deuses. Também entre os hebreus, os seus sacerdotes usavam um disco de ouro ao peito: “é preciso acrescentar ainda que o Sumo Sacerdote dos Hebreus usava sobre o peito um disco de ouro, símbolo do sol divino.” (Chevalier et Gheerbrant, 1994: 611)

Durand sintetiza e caracteriza bem esse simbolismo solar, sinónimo de imperialismo e de realeza, de justiça e de fecundidade, presente em várias culturas e civilizações de diferentes tempos históricos:

É a ascensão luminosa que valoriza positivamente o sol [...] é no Oriente que se situa o Paraíso terrestre e é lá que o salmista coloca a Ascensão de Cristo e S. Mateus o regresso de Cristo [...] o Oriente designa a aurora e possui o sentido de origem, de acordar, na ordem mística Oriente significa iluminação [...] Assim aparecem ligados num impressionante isomorfismo o Sol, o leste e o zénite, as cores da aurora, o pássaro e o herói guerreiro que se levantou contra as potências nocturnas [...] ao simbolismo solar liga-se, por fim, o da coroa solar, da coroa de raios, atributo de Mitra-Hélios, que aparece nas moedas romanas desde que César adopta o título *comes solis invicti*, e culmina na iconografia do nosso Rei-Sol. (Durand, 2002: 150-151)

Há na mitologia timorense, mais precisamente na região de Fohorem, um relato denominado *Fini* (Semente) em que é possível ver o Sol, a Terra e a Árvore Sagrada associados à fertilidade e às águas das chuvas, normalmente, mais conotadas com a simbologia lunar.

Segundo o mito, os habitantes de Fohorem pediam comida ao seu avô Loro Oan (Filho do Sol) porque não tinham sementes para semear, o que originava carência de alimentos. Dois dos seus habitantes, Suri e Mauk resolveram apostar a ver quem era o primeiro a pedir semente a Loro Oan. Suri foi o primeiro a pedir, tendo subido sete vezes ao céu, mas Loro Oan deu-lhe apenas arroz cozido, que ele não podia, obviamente, semear. Mauk tentou também ser bem sucedido, mas aconteceu-lhe o mesmo que a Suri. Mauk tentou várias vezes roubar as sementes (de milho, arroz, feijão e painço), até que conseguiu, escondendo-as depois na cova do braço. Conseguidas as sementes, faltavam agora as águas das chuvas. Suri voltou a subir ao Céu, pediu a Loro Oan mas este não lhe satisfez a vontade. Até que Mauk subiu ao céu e no regresso contou a Suri: “Há alguém inteligente / há alguém com olhar crítico, / inteligente para ceifar a árvore / inteligente para cortar a árvore, / ceifar a árvore cheio de lágrimas / cortar a árvore cheio de lágrimas / as lágrimas da árvore molharam a terra / as lágrimas da árvore humedeceram o chão.” Este ritual não deu resultado, pelo que Mauk recitou novas e poderosas palavras dirigidas ao seu Deus (Loro Oan): “Palmeira de longo cuidado / Palmeira de longa cautela. / Cortar o cordão e cortar a escada / sofremos em conjunto. Depois disto, Mauk apanhou sete pedras

fininhas, colocou uma a uma e disse: És We Sei / És We Hali / És dono do We Sei / És o senhor de We Hali, / És o dono do mar / és o senhor do oceano, / és o dono da água / és o senhor de todos os líquidos / és o dono dos nevoeiros / és o senhor das nuvens / (venham!) por este e oeste / norte e sul / (passar) pelo topo da ribeira / no fundo do mar / Pelo mar mulher / pelo mar homem / nevoeiro do sul / nevoeiro do norte, /Agarrar uns aos outros / Pegar com os outros. / Estas são as verdadeiras lágrimas / este é o choro verdadeiro. Depois de ter falado assim, deu um pontapé no chão e disse: És a mulher com sede / és o homem com muita sede. Faz cair as tuas lágrimas na terra. Depois disto, caiu muita chuva, as sementes germinaram e os Homens nunca mais foram ter com o Loro Oan para pedir a comida.” (Gomes, 2008: 92-94)

Mito representativo da imagética timorense, pois congrega elementos simbólicos como o sol, a água, a terra e a árvore sagrada: “Wesei e We Hali é o palácio do império Wehali. Literalmente, we é água e hali, gondoeiro. Portanto, we hali é a fonte de água que se encontra debaixo do gondoeiro.” (Gomes, 2008: 92-94) We Hali foi um dos primeiros e mais poderosos reinos de Timor, que conseguiu subjugar pelo seu poderio muitos dos seus povos. Há portanto aqui uma alegoria que transpõe para este reino a força e o privilégio de conseguir obter a água através do gondoeiro, árvore sagrada, que num processo místico e com a conivência do Deus Loro Oan (Sol) e da sua Mãe Terra fazem cair as águas das chuvas, tão importantes para o desenvolvimento das sementeiras e conseqüente fonte de vida e subsistência humanas. Mito que comporta também *hamulak*, orações narrativas, ainda hoje usadas em rituais animistas para pedir o favor dos Deuses na dádiva da chuva.

Embora o nosso objecto de estudo não sejam os rituais, não podemos deixar de fazer referência a alguns deles, intimamente conectados com a astrologia. Francisco Gomes (1972) destaca alguns ligados aos eclipses do sol e da lua e a tremores de terra. Entre os fataluku, o eclipse do sol é sinónimo de algo trágico, já que associa o sol à vida. Quando tal acontece, o fataluku julga tratar-se de uma artimanha da lua que o persuade de que já não existe gente na terra. Então, o sol resolve apagar-se para não gastar os seus raios. É neste momento que a lua se aproveita para descer sobre as copas das árvores e devorar as almas de algumas pessoas, voltando depois para o alto. Os fataluku estabelecem assim profunda relação entre a morte, a lua e este estranho fenómeno do eclipse solar. Enquanto dura o eclipse, batem ruidosamente em tambores para que o sol os oiça e não se esqueça da sua existência. Gritam, também, desesperados: “- Estamos vivos! Estamos vivos!” Continuam com os cânticos até que surja o sol.

Já o eclipse da lua é conotado com a ira do sol, zangado com os seus actos de crueldade nocturna. Outros há que explicam o eclipse da lua com a sua queda num charco profundo de nome Pilimou. Existe uma lenda recolhida pelo padre Ezequiel Pascoal (1967: 359) que narra ao pormenor como se processou esta queda e como pode a lua depois ocupar, novamente, o seu lugar. Segundo o relato Hul-Mou-Rema (planície-*rema-lua-*

hul-caiu-mou), “certo dia a Lua caiu em Hul-Mou-Rema e transformou-se num colossal búfalo branco. Todos os animais tiveram medo e trataram de repô-la no seu lugar. Só as aves se poderiam incumbir dessa missão.” Depois de várias tentativas infrutíferas protagonizadas por milhafres, corvos e outras aves, os pardais (*mânu-liin*) juntaram-se aos milhares e conseguiram recolocar a Lua no seu lugar. Como prémio pelo seu trabalho hercúleo exigiram uma recompensa dos outros animais: “Se comem, desde então, nas várzeas, quanto nele (arroz com casca) lhes apetece, nada mais fazem do que usar de um direito conquistado honestamente.”

Pascoal (1967: 360) refere, ainda, que são várias as terras que chamam para si esta estranha queda da Lua. Por exemplo, em Maubara, há um lugar chamado Ula-Manáho (a Lua-*ula-caiu-manáho*). Na região de Maliana existe um local apelidado de Rema Boot que suportou a queda da Lua. Já as gentes de Ainaro têm um provérbio que reza assim: “Bóco lió sio hulai (*boco lió*-passarinhos-*sio*-levam-*hulai*-a Lua)” Provérbio que se pode traduzir por “o chefe (régulo) sozinho, sem a ajuda de todos, ou de muitos, nada pode fazer.”

Quanto aos tremores de terra, ainda hoje presenciamos - quando eles se verificam, e são muitas as vezes, já que Timor está situado numa zona altamente sísmica (entre duas placas) – o ritual dos timorenses baterem com paus ou pedras em objectos ou postes de ferro de forma a acordar os deuses, dizendo “estamos vivos”, aliás um pouco à semelhança do que acontece com o ritual fataluku quando há eclipses do sol.

Vimos em cima que o imaginário galolen atribui a origem das estrelas ao tombar da *Uran Uaki*, ou Grande Panela, que provocou o espalhamento dos grãos de arroz no espaço. As Estrelas têm também valor simbólico significativo nos imaginários dos diferentes clãs. Vénus é apelidada de Noipi, entre os fataluku, tendo estado, como vimos em cima, na origem do clã Tchailoru:

Os tchailoru afirmam que o primeiro ser a surgir em Timor foi Tchailoru-Ratu, o qual teria vindo de além-mar por uma estrada milagrosamente aberta entre as alterosas vagas do mar. Trazia uma coruscante estrela na testa, patenteando a sua índole divina.

Tchailoru-Ratu, também denominado Noipi-Tchai, é o duplo de Noipi (*No*, antigo, sagrado, *tipi*, estrela), o planeta Vénus. Ao chegar ao local onde actualmente está Timor, o mar afastou-se, submisso, a um gesto seu. E a terra surgiu de suas entranhas. (Gomes, 1972: 25-26)

Vénus ocupa lugar destacado não só entre os clãs da região de Lautem, já que também na ilha de Ataúro, ou na região central de Timor, dominada pela cordilheira do Ramelau, encontramos mitos e ritos intimamente ligados a esta Estrela. É ela que surge nas tatuagens de muitos sacerdotes animistas de Ataúro ou no corpo de príncipes de Lautem: “Loi-Assa deu à luz Rissa-Soru, que trazia o Sol na testa, a lua no peito e estrelas nas costas.” (Gomes, 1972: 28)

Se nos detivermos num dicionário de símbolos e procurarmos aí as diferentes representações de Vénus, concluímos do seu carácter trágico ligado à morte e às tempestades, mas também motivo de renascimento, já que acompanha o movimento do Sol e pode ser vista pela manhã e ao fim da tarde: “A associação de Vénus com o Sol, pelo facto de serem semelhantes as suas trajectórias diurnas, faz por vezes deste astro divinizado um mensageiro do Sol, um intercessor entre este último e os homens.” (Chevalier et Gheerbrant, 1994: 681). Talvez advenha daí o seu culto e a sua natureza divina entre os timorenses.

Na mitologia egípcia há um mito belíssimo que conta a história de Osíris, o Sol, que no seu Poente lutou contra Set, deus das Trevas, tendo este vencido o combate, partindo o grande astro em bocados, originando assim as estrelas colocadas na abóbada celeste situada nos confins do Nilo. Ísis não se conforma com o destino do seu amado Osíris e reúne os bocados espalhados, formando com o seu gesto um novo Sol que surge a nascente (Hórus), sendo o dia o reflexo, a repetição desse gesto – de manhã aparece Hórus, ao meio-dia surge na sua magnitude, enquanto ao entardecer Osíris enfraquece e luta com Set. Segundo Gomes (1972) o mito de Rissa-Soru e seu irmão Pere-Soru – a que já aludimos em cima - assemelha-se ao conto egípcio. Pere-Soru morre, mergulhando na Terra, acontecimento que pode ser confundido com o desaparecimento de Vénus (Noipi) ao anoitecer. Destaque-se o facto de Rissa-Soru ter sido enterrado em Nofitu (*no*-sagrado; *fitu*-sete, em fataluku, pois em tétum *fitu* significa estrela) no momento em que Vénus surge no horizonte. Aliás, os Tachailoru enterram os seus mortos de madrugada. Para este povo Vénus poente é Mau-Raka e Noipi quando surge pela manhã, o que corresponde a Hórus nascente e a Osíris Poente. Entre o povo aborígine australiano (Austrália setentrional) Yolngu, há um ritual que consiste numa reunião de pessoas depois do pôr do Sol para esperar pelo aparecimento de Vénus, que eles denominam de Barnumbirr. Quando este se aproxima, nas primeiras horas antes de o amanhecer, traça atrás de si uma corda de luz ligada à Terra, e os Yolngu acreditam que podem comunicar com os seus antepassados através dessa corda.

Osíris desfeito por Set, e depois reanimado por Ísis, corresponde a Pere-Soru decapitado, a quem uma águia descendo do céu, reuniu a cabeça ao tronco, fazendo renascer, deste modo, este divino ser que trazia no seu corpo o sol, a lua e as estrelas, elementos presentes na lenda egípcia. Os Tachailoru têm um hino de vitória que representa metaforicamente essa desforra de Ísis contra Set, representante das trevas, que este e outros povos timorenses também conotam com maus e funestos espíritos: “Como folha de acadiro! / Lá está ele a brilhar! / Como folha de acadiro! Ei-lo a brilhar!” (cf. Gomes, 1972: 32)

Haverá aqui uma ligação entre o numeral sete (*fitu*, em fataluku) e a constelação Órion, as Plêiades, a Ursa Maior ou outra que comporte sete estrelas? Estrelas que representam os sete primeiros avós dos povos

fataluku (*No-antigo-fitu-sete*), correspondência directa entre os seus ascendentes e as estrelas, forma mitológica de divinizar a sua génese. Como vimos estrela em tétum diz-se *fitu*, enquanto *hitu* designa o número sete, fazendo com que o Sete-Estrela, nome popular para Plêiades, seja apelidado de *Liurai-Hitu*, os sete chefes ou régulos. Há aqui muitas similitudes e contaminações curiosas entre diferentes imaginários e correspondentes línguas, numa estreita união entre signo e símbolo, uma íntima conexão entre o numeral sete e as constelações com esse número de estrelas, carregando-os de sacralidade e de poder majestoso, fusão entre terreno e sobre-humano.

Correia de Campos (1973) recolheu o mito *A espada ou catana de guerra que cortou a cabeça às estrelas*, em que vemos forças divinas, as estrelas, a guerrearem homens que afrontam Deus:

Deus, por seu lado, deu ordem às estrelas, que eram reis, para combaterem os homens com todas as forças de que dispusessem. Essas forças eram todos os animais da criação [...] Destruídos desta maneira os animais inimigos dos homens, os quatro heróis, Berloi, Carloique, Beicolicáteri e Beibercoli, comandando as suas inúmeras hostes, subitamente apareceram no céu e cortaram a cabeça às estrelas. Desde então, quando a noite surge, o sangue borbota daqueles corpos decapitados a reluzirem no firmamento. (Campos, 1973: 89-91)

Deus não se vingara daquele corte de cabeças, antes, voltando-se para os heróis, serenamente, disse-lhes: - «Vós, que fostes mais fortes que as estrelas, levai para a Terra essas colunas e pedras redondas» (figuras 1 e 2).” O autor apresenta imagens de sacerdotes nativos responsáveis pela guarda e conservação dessas pedras sagradas e também da espada que cortou a cabeça às estrelas. Correia de Campos exhibe ainda uma imagem (fig. 3, p. 95) da suposta trepadeira que ligava o céu à terra, e da qual a velha se servia para ir buscar o fogo ao céu.

Mais uma vez a ousadia e coragem humanas levam ao confronto com Deus. Homens que cortam a cabeça às estrelas e com isso conseguem a luminosidade nocturna. Tal como Prometeu ousou roubar o fogo aos Deuses, dando-o, em seguida, aos homens, também aqui os quatro heróis Berloi, Carloique, Beicolicáteri e Beibercoli conseguem decapitar os soldados de Deus e, assim, derrotar as Trevas e iluminar noite após noite a Terra. Luz que não é dádiva divina, antes esforço, sacrifício e coragem de homens de carne e osso que lutaram incessantemente para conseguir o Cosmos actual, agora preservado por anciãos timorenses, que na ânsia de perpetuar os feitos de seus avós guardam as provas (espadas, pedras e trepadeira) desses combates ancestrais.

Ezequiel Pascoal, na sua fantástica colectânea de lendas e mitos, verdadeira enciclopédia do imaginário ancestral timorense, apresenta um conjunto de contos que explica a origem de muitas das estrelas. Contos de

um lirismo encantador, colocando as estrelas como sendo de origem humana, resultantes da metamorfose de crianças, de que é exemplo o relato *Hun'Uáin*: “Eram sete irmãos [...] – Se forem, também eu vou. Não quero ficar sozinha. Os irmãos responderam-lhe: - Não venhas. Estaremos, brevemente, de regresso mas se voltarmos e tiveres, um dia, um filho, manda que olhe para o céu. Se vir lá sete estrelas juntas, somos nós. Como os sete irmãos nunca mais voltassem, Bui-Méçac disse, um dia, ao único filho que, entretanto, tivera, que olhasse para o céu. Ele olhou e apontou, precisamente, para o Sete Estrelo, as Plêiades, os *Sete Liurais*. – São os teus tios – disse-lhe a mãe.” (Pascoal, 1967: 363)

Se no caso de alguns clãs de Lautem há uma assumida descendência astrológica, aqui vemos as estrelas a ter origem numa briga de crianças que depois viajam para o mundo celeste. Crianças estrelas que num processo inverso serão depois os avós dos povos de Timor. Lirismo pueril e fascinante este, que explica o aparecimento de corpos celestes, como fazendo parte de um fenómeno do quotidiano infantil: “Eram sete irmãos. Na'i-Buro, o mais novo, trabalhava de sol a sol. Os outros nada faziam e até o maltratavam [...] Na'i-Buro resolveu ir só para uma terra distante, tentar fortuna. Por muito mal que lá se desse, sempre estaria melhor do que entre os irmãos. Ao terem conhecimento deste seu intento, os irmãos quiseram acompanhá-lo, à viva força, talvez por compaixão ou remorso.” (Pascoal, 1967: 363)

O desfecho já o apresentámos em cima, a compaixão e remorso dos irmãos de Na'i-Buro leva-os a acompanhá-lo nesta viagem sem regresso, numa epopeia cósmica que os torna combatentes das trevas, deuses nocturnos e pais e tios das crianças timorenses: “- São os teus tios – disse-lhe a mãe.”

Um outro conto, *Bua-id*, (Pascoal, 1967: 362) coloca também a origem de três estrelas num conflito de três crianças com os seus pais. Na base desta zanga está a fome das crianças, depois de o seu pai ter comido o *cunbília* sozinho: “Certa vez, ao meio dia, o pai arrancou *cunbília* para assar. Depois de assado, comeu-o sozinho, sem nada dizer aos filhos. Antes de o comer todo, ficou inteiramente preto. Os filhos disseram: - O pai comeu, só, o *cunbília* e ficou preto. Deixemo-lo e voltemos para casa.” Voltaram para casa, mas a mãe não lhes matou a fome: “-Estamos com fome. Queremos comer. A mãe nada lhes quis dar [...] – O vosso pai é quem trata do porco. Quando vier, peçam-lhe. Tristes e zangados, os três irmãos treparam e subiram a uma arequeira e puseram-se a cantar assim: “Bua id, bua id, (arequeira, arequeira) / mnaro sa'e la'a! (sobe para o ar!) / Tugo ina, tugo ama. (Pedimos à mãe, pedimos ao pai.) / Ba né. Ama ni. (Disse que era dele. Não quis dar.)”

Foram cantando esta cantiga até que à nona vez a arequeira tocava já o céu e os três pequenos se transformaram em estrelas: “A arequeira foi-se elevando, elevando sempre. Ao ser a cantiga repetida pela nona vez, já a arequeira tocava no céu, mas tão longe dos três pequenos que os pais nunca mais os tornaram a ver,

embora se tenham mudado também em estrelas.” A que estrelas corresponderão? Serão as Três Marias que integram a Constelação Órion?

A fome está também na base do enredo de mais um conto de Pascoal, *Quéhè-Áli* (1967: 356-357), onde, mais uma vez, a míngua provoca um desfecho trágico e insólito, quando dois irmãos, Mabe-Mau e Cua-Mau, esfomeados comem a pouca comida que suas mães lhes deixaram antes de irem para a horta, matando, em seguida, os seus dois irmãos mais novos: “Os dois filhos cozinharam-nas, de facto, mas eles próprios as comeram, de esfomeados que andavam. A seguir, mataram os dois irmãos mais pequeninos, Mau-Cua e Bi-Cua.” O hediondo crime ficou consumado, depois de deceparem e esquartejarem os corpos de seus irmãos e terem colocado a carne no cesto que os pais destinavam à comida diária. Quando os pais voltaram da horta acabaram por cozinhar ao engano a carne dos próprios filhos, que depois comeram: “Os pais cozinharam-na e comeram-na. No fim, a mãe disse a Mabe-Mau e a Cua-Mau que lhes levassem os dois irmãozinhos para os amamentar. Já foi de cima de uma trepadeira, por onde iam fugindo, que os dois rapazes lhe responderam assim: - Foram os pais que os mandaram cozinhar. Acabaram de os comer e agora perguntam por eles? Continuaram a subir diante do espanto dos pais que não sabiam o que fazer.” Os irmãos continuaram a subir, e não pararam nem quando Cua-Mau ficou cansado e o seu irmão o teve de carregar às costas: “Quando Cua-Mau, de cansado, estava na disposição de parar, Mabe-Mau pô-lo às costas – *quéhè* – e continuaram, assim, até ao céu. Desde então, à noite, lá está Mabe-Mau, transformado em estrela, com o irmão às costas, mudado em estrela, também.” Serão estas estrelas Alfa e Beta, pergunta pertinentemente Pascoal. Está este canibalesco conto na origem do topónimo Hítu-Ria, onde estava a raiz da trepadeira por onde subiram os dois pequenos, aldeia das estrelas, pois também os seus pais se transformaram em estrelas.

O último conto da colectânea de Pascoal, chamado de *Lú dun* (Pascoal, 1967: 364-365), é uma narrativa fabulosa, atribuindo também a uma birra de crianças a origem das Plêiades. Apesar de a mãe desejar que os filhos trabalhassem na horta, estes teimavam em brincar ao jogo do pião: “Diante da mãe, nunca faziam a mínima referência à horta [...] Semelhante silêncio levou-a a suspeitar que os filhos talvez não andassem ocupados nela [...] Viu, depressa, confirmado o seu receio. Já não tinha dúvidas sobre o modo como os filhos ocupavam o seu tempo. Passavam horas a fio entretidos com os seus piões.” Furiosa a mãe não só partiu os piões como os colocou nos pratos de refeição dos seus filhos. Estes retiraram-se zangados para o lugar onde jogavam ao pião e à falta deste começaram a dançar o *tébe* (dança tradicional timorense). A sua dança, que consistia em bater com os pés (*tébe*) no chão levou a que a terra seca se transformasse em lama e mais tarde em água que foi crescendo, acompanhando o crescente movimento da dança: “De água que ia brotando debaixo dos seus pés e crescia, crescia sem arrefecer o ardor desse *tébe* insólito que, iniciado de dia, entrara pela noite dentro.” Nem mesmo quando apareceu a sua irmã que lhe rogou que voltassem para casa, a pedido

de sua mãe, os rapazes pararam com a sua dança: “Deixa-nos e volta para trás. Quando nos vires aparecer no céu, juntos como estamos, para os lados do Oriente, chegou o tempo de fazeres a horta.” Pagavam deste modo o seu pecado, a sua preguiça, o facto de passarem o tempo a jogar pião, longe da horta, pecado que era agora reparado com a sua aparição nos céus, aparição indicadora do momento de semear a horta. O relato termina com um remate poético e enternecedor, com a alusão a Bere-Loic, *átan*, escravo da família, a quem a mãe pediu que fosse à procura de seus filhos. Este na ânsia de os apanhar, de recuperar os seus meninos, de cumprir o seu papel de amo, atirou-se à água e também ele se transformou em estrela: “Bere-Loic já não os encontrou no local onde tinham estado mas só água, muita água, para a qual se atirou, na mira de os chamar ou de os seguir. Nunca mais ninguém o viu a não ser no céu, ao pé dos sete irmãos, transformado, também, em estrela como o bambu que levava. Lá continua, atrás do Lúdun o dedicado *tua átan* Bere-Loic-Laleva-Nau.” *Fitun ludun* traduz-se em língua tétum por constelação denominada Plêiades, Sete-Estrela. (cf. Costa, 2000: 234)

CAPÍTULO VIII

A LUA – ELEMENTO MUTÁVEL TECEDOR DO TEMPO

A Lua exerceu ao longo dos tempos e entre todas as civilizações e povos grande fascínio, seja pela sua mutabilidade desencadeadora de novos e estranhos fenómenos naturais, seja pela sua beleza e luminosidade na noite, motivo, por isso, de culto entre poetas e apaixonados. Se o Sol é sinónimo de força e poder real, a Lua tem íntima relação com a paixão e o amor, com a mulher e a terra e os seus períodos mais ou menos férteis.

Lua que com a sua inconstância permitiu ao homem primitivo guiar-se nas suas actividades quotidianas, já que, se o Sol no seu movimento diário imutável permitia a contagem das horas, a Lua com os seus quatro diferentes estádios contínuos possibilitou a contagem das semanas e dos meses:

o Fataluku divide o ano em luas, correspondendo a cada uma um mês. E os seus nomes são assaz elucidativos. Assim, por exemplo, Metchi-Uru (lua do metchi) e que corresponde ao mês de Março. Não se fazia a divisão em horas, mas sim em sol nascente, sol do meio dia e sol poente. (Gomes, 1972: 200)

Lua também associada ao misticismo e às energias, ao interior e sentimento humanos, fonte inspiradora de artistas e poetas mais ou menos românticos.

Na fantástica mitologia fataluku, de que já apresentamos alguns mitos, encontramos um belíssimo exemplo de um relato revelador desse fascínio e dessa mutabilidade lunar, da sua conexão com a fertilidade e com o tempo. A narrativa, retirada de uma colectânea de textos de literatura oral do universo lusófono, reunidos por Maria Soares e Maria Tojal (2003: 136-138), começa por expressar essa ausência de devir e de vida: “No princípio do mundo, nada nascia”, tudo era imutável, sem consciência de origem e sem percepção, as pessoas, montanhas e rios permaneciam estáticos. Esta imutabilidade, esta falta de praxis levava a ausência de pensamento, a um niilismo constrangedor, a uma existência inconsciente e sem razão de ser: “As pessoas não sabiam [...] Nem se era bom ou não o estar assim num tempo parado.”

Eis que surge a Lua, elemento catalisador de tempo e de vida, de mudança no cosmos. Curioso que em língua tétum (língua nacional), o vocábulo *fulan* serve para designar *lua* e *mês*, caracterizando simultaneamente o astro e o tempo, fundindo-os, pois as fases da Lua coincidem mais ou menos com o tempo de um mês:

A lua aparece, com efeito, como a primeira medida do tempo. A etimologia da lua é, nas línguas indo-europeias e semitas, uma série de variações sobre as raízes linguísticas significativas da medida [...] o homem pré-histórico teve de contar o tempo unicamente por lunações [...] a lua sugere um processo de repetição, e é por ela e pelos cultos lunares que um tão grande relevo é dado à aritmologia na história das religiões e dos mitos.” (Durand, 2002: 285-287)

Lua que “fazia sinais que nunca eram os mesmos”, Lua que marca os tempos de colheitas, de partos, de sementeiras, de melhores ou piores momentos, consoante a sua *cara*, o seu desenho. E as pessoas de Lautem colocaram a primeira questão (“O que é aquilo?”), problematizaram e, com isso, nasceu a capacidade de agir e de provocar alterações no cosmos. O devir dos dias e das noites, o tempo que envelhecia e trazia a morte era o mesmo do nascimento das crianças: “Este eterno retorno às suas formas iniciais, esta periodicidade sem fim, fazem com que a Lua seja, por excelência, o astro dos ritmos da vida [...] As fases da Lua revelaram ao homem o tempo concreto, distinto do tempo astronómico, que só posteriormente foi descoberto.” (Eliade, 2004: 205)

Os Homens saíram de um paraíso de ausência temporal, de um quadro de imagens estáticas, para um cosmos multidimensional, gerador de vida e perceberam “que isso era bom”, pois ganharam a capacidade de pensar, de fazer, de amar e de rir, entraram num novo paraíso.

O facto de este mito fundacional se passar em Lautem deve também ser analisado de uma forma antropológica, isto é, importa perceber onde fica Lautem, qual a sua história, quais as características das suas terras e das suas gentes, questões importantes para contextualizarmos o conteúdo deste relato. Lautem é o distrito mais a leste de Timor, a sua forma geométrica, diz a lenda (veja-se *mito do crocodilo*), tem a forma da cabeça de um crocodilo, por analogia, a cabeça da nação, e em alguns mitos fundacionais, como vimos, também cabeça da terra, lugar mítico de resistência contra a ocupação indonésia e, em tempos longínquos lugar de vida paleolítica, onde chegaram os primeiros povos vindos de além mar - as casas típicas de alguns dos seus clãs têm até a forma de um barco invertido. É neste lugar, mais precisamente na região de Tutuala, subdistrito de Lautem, que encontramos as famosas grutas de Ili Kère Kère e de Léne Hára, grutas que encerram no seu interior imagens rupestres de tempos ancestrais e, por isso, motivo de sacralidade (*lúlik*) e de guarda e culto permanente pelos seus sacerdotes (*lia na'in*):

Ili Kère Kère – Nesta escarpa encontraram-se igualmente sinais de celebração de cerimónias: muros de pedra solta, e um pequeno altar. Próximo, surgem pinturas de figuras humanas estilizadas, em dança guerreira [...] *Léne Hára* – Nesta gruta estão representados um peixe, quatro crescentes lunares. (Almeida, 1994: 38)

António de Almeida refere um facto significativo: desde tempos remotos, ninguém ousava tocar nas pinturas, com receio de adoecer e morrer, o que mostra com eloquência o forte poder mágico investido a essas pinturas pela população autóctone. (cf. Almeida, 1994: 239)

O nosso mito “A Saída do Paraíso” é fabricado neste ambiente mágico e místico, numa terra eleita para lugar fundador (*cabeça da terra*), sagrado pelas marcas naturais e humanas. Mito que termina com a consciencialização humana do devir temporal, do envelhecimento dos seres vivos, da ideia de movimento, da morte e da vida: “[...] nasceu o tempo e a vida e entenderam o movimento. Saíram do paraíso. As pessoas já envelheciam e, por outro lado, nasciam crianças. As mulheres e os homens notaram as suas diferenças e souberam que isso era bom. Nascia o amor. E riam.” Vemos aqui também claramente a Lua associada à sexualidade e ao amor, com os homens e as mulheres a aperceberem-se das suas diferenças morfológicas: “souberam que isso era bom”. Ainda hoje o período fértil da mulher está associado à contagem do tempo lunar, aliás, também o tempo de gestação do feto se pode contar por luas.

DO MÂNU-CÓCO AO GÊNESIS - APROXIMAÇÕES DAS LENDAS MITOLÓGICAS TIMORENSES A OUTROS TEXTOS SAGRADOS

No princípio, quando Deus criou os céus e a terra, a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas [...] Deus disse: «Reúnam-se as águas que estão debaixo dos céus, num único lugar, a fim de aparecer a terra seca.» E assim aconteceu. Deus chamou terra à parte sólida, e mar, ao conjunto das águas. E Deus viu que isto era bom. (Bíblia. Génesis, 2009: 24)

O SENHOR disse, depois a Noé: «Entra na arca tu e toda a tua família, porque só a ti reconheci como justo nesta geração [...] porque dentro de sete dias, vou mandar chuva sobre a Terra, durante quarenta dias e quarenta noites, e exterminarei na superfície de toda a Terra todos os seres que Eu criei.» [...] Ao cabo de sete dias, as águas do dilúvio submergiram a Terra. (Bíblia. Génesis, 2009: 33)

Os exemplos em cima apresentados retirados da Bíblia parecem-nos representativos da força e simbologia das águas nos textos bíblicos. As águas são entre os cristãos elemento natural primordial, dotado de capacidades curativas, regeneradoras e mágicas, como bem provam as águas baptismais que permitem a entrada no mundo do Senhor, veículo de acesso à Igreja de Deus, sendo, por isso, condição para a vida eterna no Reino dos Céus – isto perdura ainda na convicção relativamente ao poder e virtudes de determinadas águas, frequentemente associadas a locais de devoção mariana – veja-se água de Fátima ou água de Lourdes. As Águas podem também ser um elemento purificador capaz de lavar as almas e os corpos do Homem, pecador e impuro por natureza. Nos relatos orais timorenses há também passagens onde podemos observar esse papel purificador da águas, onde a simples imersão significa uma redenção, um dotar de sacralidade, logo de força e imunidade: “Se queres que nada aconteça nem a ti nem ao teu filho, deves ir banhar-te na fonte.” (Pascoal, 1967: 274) Águas que precedem tudo, até a própria Terra, águas na origem da criação do Mundo, matéria onde tudo é possível, já que fonte de vida, força que antecede a própria criação, mundo subterrâneo, mas força imergente e emergente, onde se dá a criação, a purificação e o fortalecimento, daí a sua sacralidade. Águas que assolam a terra também como castigo divino, podendo neste caso ser sinónimo de morte e de tragicidade, como vemos no texto referente a Noé ou nos relatos orais timorenses, onde a acção penalizadora da força de *Rai Na'in* (deus animista, senhor (na'in) da terra (rai) se faz sentir. Curiosamente esta simbologia e força das águas é comum a todas as civilizações, culturas e religiões, pois não é só na cultura e religião cristãs que as águas são matéria nuclear, também nos mundos hebraico, árabe, hindu ou nas civilizações da Roma e da Grécia Antiga as águas eram e continuam a ser matéria primordial, elemento vital de forte carga simbólica porque na base da origem do Mundo e da sua permanente renovação, fonte de todas as possibilidades: “A

tradição das águas primordiais, onde os mundos tiveram a sua origem, encontra-se um grande número de variantes nas cosmogonias arcaicas e «primitivas».” (Eliade, 2004: 247)

No lendário popular timorense as águas diluvianas possuem também forte carga simbólica, muito similar às de outras latitudes e culturas, nomeadamente a cristã ocidental, dada a influência colonial portuguesa - se bem que já antes dessa colonização a presença do elemento natural água na sua literatura oral popular, particularmente nas narrações que explicam a origem do mundo (cosmogonias) e da ilha, fosse já muito frequente. Mas será que podemos relacionar – como sugere o título em cima - os relatos orais timorenses com textos de outras culturas ou religiões? Poderá existir uma aproximação entre o paganismo animista timorense e os textos da Bíblia? Ou houve aqui uma contaminação dos textos bíblicos na literatura oral timorense, motivada pela influência evangelizadora dos missionários portugueses, particularmente daqueles que se dedicaram a estudos de natureza literária, etnológica e linguística? Sinteticamente, responderíamos afirmativamente a estas questões, mas como mostraremos de seguida, partindo da recolha e análise que fizemos, parecem-nos muitas as similitudes, salvaguardando é claro todas as diferenças ambientais, conjunturais e contextuais. Aliás o paganismo nativo timorense só o é na perspectiva de outras religiões, particularmente da católica, ou melhor, o missionário português ao trazer a *boa nova* encontrou a oposição de outro mundo sagrado, apelidando-o de pagão ou de gentio, mas como temos vindo a notar, o imaginário e o dia-a-dia do maubere está carregado de *lúlik*, de aproximação e imersão no sagrado. Assim, em vez de paganismo animista timorense, devemos falar antes de uma religião primitiva, que podemos caracterizar como animista, tremendamente carregada de força natural, já que é na Natureza e nos seus elementos que surge a sua génese e concretização. Religião ancestral, dado seu enraizamento, a sua perpetuidade, a sua presença no quotidiano, mesmo depois de quinhentos anos de evangelização católica. Foi-nos até contado por um timorense (senhor Luís da Costa) que os nativos de Viqueque, de onde é natural, faziam os seus cultos animistas às escondidas das autoridades portuguesas. Este contacto multissecular provocou até fenómenos interessantes de *mesclagem* entre religiões, como bem provam os chifres de búfalo que vimos à entrada da igreja de Maubisse ou nos cemitérios de Lautem, fenómenos perfeitamente inculcados e que os locais entendem como naturais. Pretendemos, assim, neste ponto tratar dessas aproximações, dessa intertextualidade entre narrativas tão distantes na latitude e na essência, mas que, como veremos, se podem cruzar dada a quantidade de pontos em comum, principalmente no respeitante às unidades simbólicas, neste caso na simbologia das águas, pois é através dessa simbologia que poderemos entender a sua força e significação:

Em qualquer conjunto religioso que as encontremos, as águas conservam invariavelmente a sua função: desintegram, abolem as formas, lavam os pecados, purificadoras, e, simultaneamente, regeneradoras. O seu destino é preceder a Criação e reabsorvê-la [...] Tudo o que é forma se manifesta por cima das águas, destacando-se das águas. Um traço é essencial

aqui: é que a sacralidade das águas e a estrutura das cosmogonias e dos apocalipses aquáticos não poderiam ser reveladas integralmente senão através do simbolismo aquático, que é o único sistema capaz de integrar todas as revelações particulares das inumeráveis hierofanias. (Eliade, 2002: 141)

Passando à análise dos casos de intertextualidade que vimos apontando, e procurando observar essas *inumeráveis hierofanias* no imaginário ancestral timorense, chamou-nos atenção um mito recolhido pelo padre Ezequiel Pascoal, na ilha de Ataúro, que o clérigo deixou para a posteridade com o sugestivo nome “Do Mânu Coko ao Génesis” tal a aproximação que viu entre este relato e o texto bíblico:

Haverá reminiscências das primeiras páginas do Génesis na narração desconexa feita por homens numa ilha praticamente isolada da Civilização há muitas centenas – talvez milhares – de anos? Servirá ela para melhor garantir a autenticidade do dilúvio universal – esse de que nos fala o Génesis; esse de que falam as tradições dos mais antigos povos históricos e a que não se opõe a ciência? Será, simplesmente, a lembrança diluída, esfumada, lendária, dum acontecimento positivamente certo – pavorosas convulsões vulcânicas que ergueram acima das ondas esta ilha (de Ataúro) em cujo topo há vestígios incontestáveis de ter sido, um dia, um pedaço do fundo do oceano? (Pascoal, 1967: 45-46)

Terá certamente razão o clérigo português em observar algumas similitudes (o dilúvio que quase tudo consome, os poucos sobreviventes, os seres humanos acompanhados de animais na fuga aos cataclismos) e as questões que coloca são de todo pertinentes, estando a fantasia popular carregada de artefactos ficcionais, não deixa também de surgir imbuída de fundos de verdade. Há, no entanto, uma questão que podemos colocar e que passa pela antiguidade dos dois textos, ou melhor, será que podemos afirmar o Génesis como anterior ao mito ataúro? Não será também para o ataúro este mito correspondente ao início do Mundo, aquilo que aconteceu *in illo tempore*, a sua explicação da origem, a sua verdade? O padre situa o Génesis como texto fundador, explicação verdadeira, palavra do Seu Deus, e o mito do Mânu-Cóco como uma versão nativo timorense, rudimentar e desconexa, que a ele se assemelha, que reforça e confirma a sua veracidade na medida em que dele se aproxima. A visão do clérigo não coloca os dois textos em pé de igualdade, esquece que os dois textos são fundadores, e como mitos de origem que são, não podem ser catalogados numa perspectiva histórica, antes como acontecimentos e fenómenos atemporais porque sagrados. As semelhanças e os paralelos podem ser estabelecidos – como podiam ser feitos com outras narrativas de outras religiões e culturas - já que quer num caso quer no outro observamos águas diluvianas a ameaçar a vida, o Cosmos e, por isso, a gerar o Caos, sendo poucos os sobreviventes de tamanhos cataclismos. Afortunados que passam por muitas privações e só acontecimentos milagrosos ou mágicos, do domínio do sobrenatural ou do divino, permitem essa salvação: “No princípio era tudo mar. Só existia o cimo do Mânu-Cóco [...] Choveu, choveu sem parar. Toda a gente fugiu para o Mânu-Cóco, mas só lá chegaram três irmãos.” (Pascoal, 1967: 44-45)

No caso do texto bíblico referente a Noé, é Deus quem ameaça e cumpre a promessa de fazer submergir a terra com chuvas torrenciais, fazendo com que só a Arca de Noé se salve, arca que transportava apenas Noé, seus familiares e uns poucos exemplares das espécies animais.

Paulino cita António Carvalho (Seara, 1955, ano 7, nº 3: 159) para dizer: “O primeiro homem que segundo a tradição, desceu nestas terras de encanto não trazia espada [...] *Fomos conquistados pela água e pelo sal* – dizem ainda hoje os timorenses – as guerras, essas vieram depois.” (Paulino, 2012: 11)

Já aqui fizemos referência ao facto da lenda referir que o primeiro missionário português mandou colocar a âncora do barco onde viajava numa fonte ou num poço (consoante a versão), de forma a arrastar a ilha de Timor para Portugal, conseguindo desta forma quebrar a resistência dos nativos timorenses à sua entrada. “Fomos conquistados pela água e pelo sal”, dizem ainda hoje os timorenses. Mas que água era esta? A água baptismal que originava um *novo nascimento*, onde muitos chefes nativos, homens cultos e funcionários públicos se deixaram baptizar depois de catequizados. A água purificadora capaz de operar milagres e cataclismos, capaz de unir povos com culturas tão distantes e tão diferentes, elemento agregador, onde todos se revêem e de que todos necessitam. Água fonte de uma nova ordem, mesmo que colonizadora, geradora de novas e lendárias histórias, de mitos que se perpetuaram no imaginário ancestral. Água que muito antes da chegada dos portugueses já povoava o imaginário popular timorense, como o de outras civilizações ou culturas. Água enquanto matéria vital e original, donde descendem todas as criaturas, elemento primeiro, donde brotou toda a criação dos Deuses, seja o Deus cristão, sejam os Deuses hindus. Numa pesquisa rápida por um dicionário dos símbolos podemos constatar isso mesmo de forma sintética:

As significações simbólicas da água podem reduzir-se a três temas dominantes: fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência. Estes três temas encontram-se nas tradições mais antigas e formam as combinações imaginárias mais díspares, ao mesmo tempo que mais coerentes.

As águas, massa indiferenciada, representam a infinidade dos possíveis, contêm todo o virtual, o informal, o germe dos germes, todas as promessas de desenvolvimento, mas também todas as ameaças de reabsorção. (...) A água é a matéria-prima, a Pakriti: Tudo era água, dizem os textos hindus; as vastas águas não tinham margens... diz um texto taoista. Brahmanda, o Ovo do mundo, é chocado na superfície das Águas. De igual modo, o Sopro ou Espírito de Deus, no Génesis, pairava sobre as Águas. A água é Wou-ki, dizem os chineses, o Sem-Topo, o caos, a indistinção primeira [...] A noção de águas primordiais, de oceano das origens, é quase universal. Encontramo-la até na Polinésia, e a maior parte dos povos austro-asiáticos coloca na água o poder cósmico. (Chevalier et Gheerbrant, 1994: 41-42)

No imaginário timorense e no seu lendário é também frequente a presença do elemento natural água, tido como primordial já que na base da origem da ilha, de muitos dos seus lugares, da sua orografia e dos seus múltiplos cursos aquáticos. São muitas as narrativas que associam o nascimento da ilha a chuvas diluvianas e

à montanha do Ramelau, zona onde tudo começou há muitos milhares de anos. Zona de cataclismos, de dilúvios e onde se travaram violentos combates entre forças opostas. Curiosamente nestas narrativas – tal como o episódio bíblico de Noé – também vemos a subida das águas dos mares, o quase aniquilamento da espécie humana e o nascimento de uma nova ordem, só possível depois da acalmia das águas. À semelhança dos textos bíblicos vemos também nos relatos fundacionais timorenses a acção de Deus (*Maromak*, em língua tétum) a colocar o Homem na Terra, a qual se relaciona com o elemento água, como veremos, nem sempre de forma pacífica. Veja-se, a título de exemplo, estes fragmentos, o primeiro retirado da lenda *Ná'i-Híric*: “Toda a terra estava inteiramente submersa. Não se via senão água. Deus mandou um seu filho, de nome *Ná'i-Híric*, pescar nesse grande mar com um anzol e uma rede.” (Pascoal, 1967: 70) O segundo da lenda *Do Mânu-Cóco ao Génesis*: “No princípio era tudo mar. Só existia o cimo do Mânu-Cóco [...] Veio Deus e disse-lhe: - Plantei aqui um gondão. Dava sombra. Quem o fez desaparecer? Dito isto, Deus feriu o porco e pendurou-o no tronco do gondão...” (Pascoal, 1967: 44)

Correia de Campos apresenta, em síntese, na sua obra *Os Mitos e a Imaginação Contista no Estudo das Origens do Povo Timorense*, um “Mito da Formação da Água e do Sangue”, narrativa que explica como surgiu primeiramente a água na Terra. Deus desce à terra para convidar Maliloique a governar os homens. Tudo corria pelo melhor até que surge uma desordem e uma conseqüente guerra entre os homens. Maliloique fica indignado e pede explicações a Deus, julgando ser Ele o causador da perturbação: - «Sim, senhor: bonita coisa! Pedir-me que governasse os homens, para depois me pregar a partida de ter semeado a desordem no mundo...» (Campos, 1973: 73) Como Deus nega ser ele o causador de tal desordem, Maliloique exclama: - «Mas há uma maneira fácil de saber a verdade: se teu filho se ferir com um golpe que lhe vou dar, é porque eu tenho razão; caso contrário, és tu quem a tem». Subitamente, sem que Deus o pudesse evitar, saca da espada (catana), aponta-a ao pescoço do divino filho, e decepa-lhe, acto contínuo, a cabeça.” (Campos, 1973: 74)

Maliloique depois deste acto tremendamente violento e ousado (que supera até a afronta de Prometeu que rouba o fogo aos Deuses, sendo depois agrilhado *ad eternum*), ainda desafia Deus, dizendo-lhe, com ares triunfantes, que tinha razão. Deus responde-lhe: «Já que cortaste a cabeça do meu filho, leva-a para a Terra juntamente com esta pedra. E uma agradável surpresa irás ter, se procederes como te vou indicar: põe no chão, em frente da tua casa, a pedra, e em cima dela, nunca no chão, a cabeça do meu filho». Maliloique seguiu as indicações dadas por Deus e para seu espanto surgiu na terra um enorme lago. Admirado com o que sucedera foi contar a novidade a Deus que lhe disse: «Bebe daquela água, que é sangue de meu filho, em seguida divide-a por todo o mundo para que os homens a tenham!» (Campos, 1973: 74)

Mito *sui generis* este, pois não conhecemos no imaginário timorense nenhum que se lhe equipare, seja na ousadia do homem a afrontar Deus e a tratá-lo como igual (mais parece um texto nietzschiano), e em que ao invés de ser castigado, como acontece, por exemplo, no *Mito de Prometeu*, recebe como prémio pela sua ousadia a água para distribuir pelos homens, seja na explicação para o surgimento da água enquanto resultante do sangue do filho de Deus, possibilidade dada por este ao homem para que pudesse aceder também a um líquido divino (à semelhança do que acontece com o vinho e o sangue nas Sagradas Escrituras, vinho bebido pelos sacerdotes na Eucaristia que é o sangue do Filho). Deus sacrifica aqui o seu filho para dar a água aos homens e com ela a capacidade de fertilizar e cultivar, de criar e sobreviver: “Na tradição cristã heterodoxa, há uma lenda um tanto semelhante, relatada no Evangelho de Nicodemos, que a Igreja considera apócrifo. José de Arimateia recolhera num vaso ou cálix o sangue e a água que escorreram da lança de Longino, quando espetara o lado de Cristo para se certificar da morte de Jesus.” (cf. Campos, 1973: 78)

Relato único também por não revelar cataclismos de origem marítima ou pluvial, mas antes por explicar a origem da água numa desavença entre o líder dos homens e Deus. Água que surge como prémio dado ao homem pela sua ousadia, pela sua coragem em afrontar Deus. O acto cruel – corte da cabeça do Filho de Deus – é compensado com a atribuição de um lago ao homem para sua surpresa, mas note-se que Deus obriga também o homem a colocar a cabeça de Seu Filho em cima de uma pedra e nunca no chão, como forma de coroação, como marca que o homem terá de carregar para se lembrar da sua crueldade e violência, para não esquecer que a água foi dádiva divina, água onde o homem se pode purificar e renascer, ver o seu corpo e alma limpos de pecado. Numa leitura actual e, aproximando este relato da teologia cristã, diríamos que Deus infinitamente bom está aqui, mais uma vez, a perdoar a crueldade humana, deixando sacrificar o Seu Filho, oferecendo a possibilidade de vida terrena ao homem através da água, semente fortificadora donde tudo nasce. Eliade no seu maravilhoso estudo do fenómeno religioso, que é *O Sagrado e o Profano*, chama a atenção para um pormenor poucas vezes destacado, o das religiões ancestrais serem grosseiras e estarem carregadas de violência¹, como é bem notório em passagens da Bíblia ou do Alcorão:

Respondendo a Lafitau e inspirando-se em Hume, Ch. de Brosses considera que se supôs erradamente que os povos tiveram de Deus, inicialmente, uma concepção pura, que fora degenerando pelos tempos fora; pelo contrário, visto que o espírito humano se eleva por graus do inferior para o superior, a primeira forma religiosa só pôde ser grosseira. (Eliade, 2002: 16)

1 A propósito de violência nas religiões vejam-se estudos de René Girard, particularmente *La violence et le sacré* (1972) e *La Bouc émissaire* (1982).

O mito em cima apresentado é um exemplo dessa religiosidade primeira, de uma concepção religiosa grosseira e violenta, que além de colocar, mesmo que por momentos, o homem num plano de igualdade em relação ao seu Deus criador, dá conta de um acto da mais violenta crueldade, um acto difícil de conceber e imaginar, de acordo com a ideia comum de religiosidade. Mas se Deus pode encarnar a condição humana, enquanto Filho, não pode também o homem aspirar a ser Deus, nem que seja por um momento, nem que fique para sempre agrilhado como Prometeu ou lhe queimem as asas como a Ícaro? Não é o homem também Filho de Deus? Existiria Deus sem o homem?

DE LAUTEM AO TATA-MAI-LAU – ONDE TUDO COMEÇOU *IN ILLO TEMPORE*

As tradições de dilúvios ligam-se quase todas à ideia de reabsorção da humanidade na água e à instauração de uma nova época, com uma nova humanidade. Elas denunciam uma concepção cíclica do cosmos e da história: uma época é abolida pela catástrofe e uma nova era começa, dominada por «homens novos». (Eliade, 2004: 268)

O Ramelau é a maior cordilheira montanhosa da ilha de Timor, a sua zona de influência atinge os distritos de Ainaro e Ermera, sendo vários os montes que a constituem. Ramelau que é também dada a sua imponência e importância um caso singular no imaginário e na identidade timorense. Local de culto religioso, seja nas romarias católicas, de que é exemplo uma das maiores procissões a Nossa Senhora – que se realiza todos os anos, em inícios de Outubro -, e em que milhares de fiéis percorrem a pé toda a encosta do monte para prestar culto à sua imagem colocada lá bem no cume do Tata-Mai-Lau, seja entre a religião animista, onde é *lulik* (sagrado) porque lugar mítico, particularmente este seu monte mais alto – o Tata-Mai-Lau, o *Avô dos Avôs ou Avô Primeiro*.

Mas porquê falar da maior montanha de Timor nestas linhas, onde o nosso foco incide nas simbologias da água. Não podia ser de outra maneira, se pensarmos que o elemento *água* surge na maior parte dos casos associado ao elemento *terra*, e a sua fusão ou conflito origina, a maior parte das vezes, o surgimento de uma nova ordem, um novo cosmos, uma renascença. Durand afirma mesmo que: “As águas encontrar-se-iam no princípio e no fim dos acontecimentos cósmicos, enquanto a terra estaria na origem e no fim de qualquer vida. As águas seriam, assim, as mães do mundo, enquanto a terra seria a mãe dos seres vivos e dos homens.” (Durand, 2002: 230)

É da relação destes dois primeiros elementos (água e terra) e da sua fusão que nasce o Primeiro Homem nos imaginários fataluku e macu’a, da região de Lautem. Segundo o mito¹, no princípio a terra era uma grande extensão de lamaçal, vazia e inabitada. Deus colocou o primeiro homem sobre esta terra, mas num local seco. Tendo-lhe ordenado que permanecesse neste lugar, Deus deixou-lhe apenas um copo de água para ele beber durante sete dias. O homem ficou satisfeito, mas quando Deus o visitou, depois de sete dias, pediu-lhe que cobrisse a terra com montes, montanhas e árvores, e que a terra e o mar se enchessem de seres vivos. O homem passou a habitar uma caverna numa montanha. Depois deste segundo encontro, Deus voltou aos céus,

1 Mito recolhido, redigido e gentilmente cedido por Albino da Silva. Veja-se apêndice.

deixando ao homem, como da primeira vez, um simples copo de água. O homem vendo-se só no mundo, resolveu pedir a Deus que lhe desse companhia, ou seja outros homens parecidos consigo. Passados sete dias, Deus apareceu e feito o pedido do homem, desceram a um lugar chamado “Lori”, que significa em fataluku, pântano ou lagoa. Neste local, Deus ordenou ao homem que fizesse lama e amassando-a construísse sete bonecos semelhantes a si. Concluído o trabalho, Deus mandou-o colocar os bonecos dentro de uma mala feita a partir de um tronco. Depois, subiram à montanha e Deus disse-lhe que regressaria ao fim de sete dias, deixando-lhe, como de costume, um copo de água. Passados sete dias voltou Deus como prometera e junto com o homem desceu a montanha, a fim de abrirem a mala e verem os bonecos. O homem abriu a mala e viu que aqueles se articulavam como lombrigas (*latu-poro*, na versão fataluku). Deus ordenou-lhe que fechasse a mala e, depois de subirem a montanha, deixou-lhe um copo de água e disse-lhe que voltaria ao fim de sete dias. Voltou, novamente, Deus e ordenou ao homem que abrisse a mala para que visse que os bonecos se tinham transformado em crianças do sexo masculino. O homem deixou a mala aberta, a pedido de Deus e voltou para o cimo da montanha, tendo Deus, como de costume, deixado um copo de água e dito que regressaria ao fim de sete dias. Por fim, regressou Deus e fez ver ao homem que as crianças eram agora seres humanos perfeitos. O homem ficou contente, mas fez ver a Deus que não havendo forma de comunicarem, seria difícil o entendimento entre eles. Deus compreendeu o pedido e deu ao homem a fala, de forma a puderem comunicar entre si. Essa fala ou língua tem o nome de Macu’a e ainda hoje é falada por muitos habitantes da região. Vendo que tudo estava bem, Deus voltou para os céus.

Uma nova ordem estava estabelecida, estava consumada a criação humana, o Caos dava lugar ao Cosmos, tendo Deus satisfeito todos os pedidos do homem. Homem que habitava agora a montanha, lugar mais próximo de Deus e do Sagrado, e como vimos no capítulo dedicado ao binómio Terra/Céu, lugar sagrado e de culto por excelência.

Curiosa também a similitude, relativa ao número sete, entre o mito em cima apresentado e o texto bíblico que narra a epopeia de Noé. Antes disso, o Génesis, fala em criação do mundo em sete dias, e ao fim de cada criação diária, o relato enaltece as criações divinas fruto de um processo que se prolongou por esse número bem-fadado. No mito timorense, Deus voltava sempre ao fim de sete dias para falar com o Primeiro Homem, enquanto no episódio bíblico relativo a Noé lemos: “Ao cabo de sete dias, as águas do dilúvio submergiram a Terra.” (Bíblia. Genesis, 2009: 33) Aliás há na literatura oral timorense múltiplas passagens narrativas em que o número sete está presente. Número sete que associa o divino (ligado ao número três) ao terreno (associado ao número quatro): “Simboliza a totalidade do espaço e a totalidade do tempo. Juntando o número quatro, que simboliza a terra e o número três, que simboliza o céu, sete representa a totalidade do universo em movimento [...] Nos contos e nas lendas, este número exprime os sete estados da matéria, os sete graus da consciência,

as sete etapas da evolução.” (Chevalier et Gheerbrant, 1994: 603-606) Número sete associado normalmente à perfeição, à plenitude, número muito presente em textos das mais variadas culturas e religiões, sejam a budista, a cristã ou a hindu.

Este tipo de narrativas, muito populares entre os falantes de *Macu'a*, mostra bem da importância da água entre os homens primitivos, primeiro enquanto alimento, forma única de sobrevivência (de que é exemplo o copo de água deixado por Deus ao homem), depois na união, no casamento com a terra a dar origem à lama, de onde surgem os companheiros do primeiro homem, moldados por si à sua semelhança com a anuência de Deus. As semelhanças entre este relato e os textos bíblicos são também muitas, a começar com a forma como surgiu a terra, o mar e as suas criaturas e também na concepção dos primeiros homens, pois se no mito timorense o homem é feito a partir da lama, na Bíblia lemos que o homem foi concebido do pó (barro) da terra:

Quando o SENHOR Deus fez a Terra e os céus, e ainda não havia arbusto algum pelos campos, nem sequer uma planta germinara ainda, porque o SENHOR Deus ainda não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para a cultivar, e da terra brotava uma nascente que regava toda a superfície, então o SENHOR Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo. (Bíblia. Genesis, 2009: 26)

Os fataluku são um povo orgulhoso da sua cultura, origens e costumes. Dizem-se descendentes dos primeiros homens e possuem lugares míticos e ancestrais como as grutas de Irakerekere, onde se encontraram vestígios de vida humana com mais de 35 mil anos (veja-se gravuras rupestres). Macu'a seria a língua primitiva, falada pelos primeiros habitantes da região leste da ilha, que se chama “Mua-Txau” ou a *cabeça da terra*. É nesta língua que surgem os primeiros relatos fundacionais, muitos, como vimos, a associar a origem da ilha com a origem do mundo. Ainda em relação à língua, diga-se que o fataluku é uma língua mais recente, e que significa a língua/fala correcta (*fata*=correcta, *luku*=língua), por oposição ao macu'a, língua primitiva, imperfeita porque incapaz de expressar um novo e crescente mundo. A propósito de línguas timorenses (línguas nativas), línguas rituais para falar com os antepassados, línguas locais (familiares), línguas de trabalho, e falando da diversidade linguística e dos contextos em que ela é notória, escreve Paulo Castro Seixas:

Tal situação é clara, por exemplo, no leste, onde o “Maku'a” funciona como língua ritual entre, pelo menos, alguns clãs que falam Fataluku no quotidiano. A relação entre a língua Fataluku e a língua Macu'a é uma relação de centro vs margem (“macu'a” é uma palavra fataluku que significa “fala que não se entende”) em que o quase desaparecimento da segunda a levou a transformar-se em língua ritual central, possibilitando, assim, noutro contexto linguístico, a inversão da hierarquia. (Seixas, 2006: 195)

Há um outro relato recolhido pelo padre Ezequiel Pascoal, “O Dilúvio na tradição de Lautém”, em que vemos associada a origem do mundo a este local e que apresentamos em resumo: O mundo estava envolto em trevas. Quando se dissiparam só se via um mar de lama. Deus moldou um homem a partir da lama. Desse homem surgiram outros homens e mulheres. Horrorosa tempestade aniquilou por completo a nascente humanidade. Deus povoou a terra com pigmeus. Outro dilúvio tratou de os destruir. Salvaram-se apenas dois irmãos. Ele foi salvo por um coqueiro, ela refugiou-se numa arequeira. Tiveram sete filhos, responsáveis pelo repovoamento da Terra. Deles descendem os habitantes da Terra dos Gemidos, em Lautem. (cf. Pascoal, 1967: 50-51)

Também aqui assistimos ao facto de Deus moldar um homem primeiro a partir da lama. Também aqui existem cataclismos, o caos a dar origem a um mar de lama (fusão de terra e água), e só a partir daqui há a possibilidade criadora de uma nova ordem, de gerar a vida humana. Também aqui há a presença do número sete, com sete homens a repovoar a Terra. Terra que tem origem num cataclismo que acontece, mais uma vez, na região de Lautem, *na cabeça da Terra*, lugar privilegiado por Deus, que ouve as súplicas e os *gemidos* dos homens e acalma a fúria da natureza, permitindo a vida humana e o povoamento da terra.

No imaginário timorense, principalmente entre a etnia manbae, a terra tem no monte Tata-Mai-Lau, com os seus quase três mil metros de altitude, o seu símbolo mais poderoso e o mais impregnado na sua literatura oral. É aqui que chegam, normalmente, os povos vindos de outras paragens em embarcações, que tal como Noé vagueiam perdidos nas tempestuosas águas, sob chuvas torrenciais: “Em tempos idos, choveu tanto, tanto, que todas as terras ficaram imersas sob imenso lençol de água. Era tudo um mar sem praias. Sobreviventes de tamanha tragédia, metidos num barco, vogando ao deus-dará, impelido por violentas e opostas correntes, chegaram a Timor [...] Levados ao sabor da corrente tiveram a dita de ir dar ao Ramelau...” (Pascoal, 1967: 37-38); é aqui que se travam grandes combates² entre forças terrestres e marítimas: “Táci-Rada expulsou de Bé-Malai os homens da terra com o auxílio das ondas do mar [...] Lóe-Mau e a sua gente só pararam no Tata-Mai-Lau. Neste último reduto, dispostos a tudo [...] Lóe-Mau serviu-se, então, da azagaia que herdara do pai e com um só golpe degolou Táci-Rada...” (Pascoal, 1967: 75); é aqui que os sobreviventes de cataclismos se salvam milagrosamente: “De cima do Tata-Mai-Lau não se via senão água em toda a volta [...] Nessas circunstâncias, convencidos de que não lhes restava esperança alguma de se salvarem, taparam os olhos para não verem as ondas que continuavam a avançar em turbilhão. Era inútil fugir mais. Precisamente

2 Foi também aqui que os guerrilheiros das FALINTIL combateram as forças indonésias. Xanana Gusmão conta um episódio passado consigo nesta montanha, onde quase foi morto por soldados indonésios – a este propósito veja-se documentário de Diana Andringa (2004) – *Timor-Leste: O Sonho do Crocodilo e a Resistência Timorense*. Lisboa: Fundação Mário Soares, Fado Filmes e Revista Visão (DVD e CD-ROM).

quando contavam com uma morte certa, caíram-lhes, aos pés, vindos do sol, um bloco de ferro e um *bagnut...*”
(Pascoal, 1967: 65)

FORÇAS TERRESTRES COMBATEM FORÇAS AQUÁTICAS: O NASCIMENTO DE UMA NOVA ORDEM

Há também no lendário timorense e na sua cosmogonia mítica explicações para a origem de terras, montanhas e lugares, onde o elemento água desempenha papel fundamental enquanto veículo gerador de caos, mas simultaneamente possibilitador de uma nova ordem, já que catalisador de vida humana e animal. Vimos em cima a forma fantasiosa como surge uma nova ordem, a origem de nova vida, resultante de estranhos fenómenos, envolvendo seres que se transformam para dar lugar à ascensão do elemento água, fruto vital para qualquer ser vivo. Águas que não surgem muitas vezes sozinhas, nessa nova ordem reflectida nas narrativas lendárias, onde tal como nos exemplos em cima apresentados vemos forças antagónicas (que se metamorfoseiam muitas das vezes) em combate, forças animais e/ou humanas que povoam o imaginário, e que nos surgem também no caso timorense sob a forma de feiticeiros, homens, animais e plantas dotados de especiais poderes. Estes feiticeiros, em língua tétum designados por *buán* ou *buak*, são representantes das forças malélicas e destruidoras, de certos espíritos maus:

Não tardou, porém, que desabasse nova desgraça sobre a terra que acabara de livrar-se das águas calamitosas que a tinham invadido. Viu-se infestada por uma verdadeira praga de feiticeiros da pior espécie. Os mais temíveis eram Toro-Lôhi e Leo-Dáci a quem todos obedeciam. De peixes que eram, antes, tinham-se transformado em homens, dotados de poderes malélicos. (Pascoal, 1967: 55)

Imaginário que é capaz de colocar simples e pequenos animais, como uma codorniz ou um rato, a empurrar a força tempestuosa dos mares:

“O mar invadira a terra e cobrira, por completo, até os montes mais altos. O pouco que ainda restava do Tata-Mai-Lau – o maior de todos – ficaria também submerso na imensidão das ondas que, de todos os lados, bramiam, revoltas, se Quéo – uma codorniz – e Laho – um rato – não tivessem arremetido contra elas, obrigando-as a retroceder.” (Pascoal, 1967: 54)

Se nos textos bíblicos vemos a acção de Deus a impor a sua lei e a fazer uso das águas enquanto sua criação, lugar onde Noé sofreu para garantir a continuidade da espécie humana, nos relatos fundacionais timorenses são frequentes os combates entre forças opostas sob os comandos de *Rai Na'in*: “seres invisíveis que dominam os fenómenos da natureza, como senhores (*na'in*) da terra (*rai*). Susceptíveis de forma palpável, tanto se podem manifestar sob a aparência humana como a de um bicho ou animal qualquer. O timorense teme os *rai na'in* e, para os tornar propícios, oferece-lhes sacrifícios.” (Pascoal, 1967: 338) Existem muitas narrativas

que colocam frente a frente forças terrestres e marinhas. Apresentamos em baixo três exemplos que nos parecem paradigmáticos. O primeiro relato com o título *Líhu-Mó*:

O mar invadira a terra e cobrira, por completo, até os montes mais altos. O pouco que ainda restava do *Tata-Mai-Lau* – o maior de todos – ficaria também submerso na imensidão das ondas que, de todos os lados, bramiam, revoltas, se *Quéo* – uma codorniz – e *Laho* – um rato – não tivessem arremetido contra elas, obrigando-as a retroceder [...] Não tardou, porém, que desabasse nova desgraça sobre a terra que acabara de livrar-se das águas calamitosas que a tinham invadido. Viu-se infestada por uma verdadeira praga de feiticeiros da pior espécie. Os mais temíveis eram *Toro-Lôhi* e *Leo-Dáci* a quem todos obedeciam. De peixes que eram, antes, tinham-se transformado em homens, dotados de poderes maléficos. (Pascoal, 1967: 54-55)

Neste caso são dois pequenos animais aqueles que primeiro enfrentam a força das águas e as obrigam a retroceder. Vemos depois as forças aquáticas, peixes que se transformam em terríveis feiticeiros a tomarem o comando das operações e a provocar grandes baixas entre as forças terrestres: “Toro-Lôhi, Leo-Dáci e os seus sequazes espalharam-se por Díru-Báti, Si-Lêso, Rai-Lau, Olo-Fana, Sau-Ria e Ho-Hul. Comiam a alma dos seus habitantes, que morriam uns após outros sem que nada os salvasse.” (Pascoal, 1967: 55) Só a perspicácia e audácia de um homem e de uma mulher que convidam estes terríveis feiticeiros para uma festa (*estilu* anual) e os embebedam, consegue pôr fim a tamanha desgraça: “Leo-Dáci, que não estava menos bêbado, também foi degolado sem perda de tempo.” (Pascoal, 1967: 55)

O segundo trecho, retirado da lenda *Bagnut*:

Nessas circunstâncias, convencidos de que não lhes restava esperança alguma de se salvarem, taparam os olhos para não verem as ondas que continuavam a avançar em turbilhão [...] Armados deste modo, investiram contra as ondas. Como se estas fossem inimigos de carne e osso, enterravam-lhes as espadas mas verificaram, com terror, que era em vão. As ondas não cediam. Arremessaram contra elas dois pássaros e um mocho chamado *Maca-Leto-Paca-Lor* a ver se assim as venciam. Contra elas açularam, também, o cão *Maca-Tóni* e a cadela *Dua-Ló* que os tinham acompanhado na fuga. Só então as ondas começaram, finalmente, a ceder, enquanto os homens e as mulheres pulavam e gritavam, os cães ladravam, os dois pássaros e o mocho piavam. (Pascoal, 1967: 65-66)

Neste fragmento vemos um grupo de homens e mulheres, sobreviventes da subida dos mares, a combater as gigantes ondas, armados de nove espadas, investindo contra elas como se tratasse de inimigos de carne e osso. Combate infrutífero, já que as nove espadas nada podiam face à força das águas. Só quando arremessaram contra elas animais como um cão, uma cadela, dois pássaros e um mocho, as águas começaram, finalmente, a ceder. Os homens juntaram-se-lhes no combate servindo-se de enfeites de animais, com os quais ornamentavam os corpos, enfeites que acreditavam (e ainda acreditam) lhes davam especiais

poderes, como a coragem ou destreza do cão e dos pássaros: “Os homens tinham amarrado, nos tornozelos, pêlos da cauda dos cães e, na cabeça, levavam penachos de penas de que não se tinham esquecido na fuga. As montanhas submersas em redor foram emergindo, pouco a pouco, até que as águas se detiveram lá muito em baixo...” (Pascoal, 1967: 66)

Da lenda *Ica-Dato-Baluba* apresentamos a seguinte passagem:

Ica-Dato-Baluba era filho do primeiro homem de Timor e ficou preto por ter desobedecido ao pai. Este deu-lhe um machado e pecíolos de bananeira. Deu-lhe, também, papel e lápis. Depois de os ter recebido, Ica-Dato-Baluba foi para o mar [...] Táci-Rada expulsou de Bé-Malai os homens da terra com o auxílio das ondas do mar [...] Sempre em retirada, chegaram ao Daro-Lau onde acamparam à espera dos homens do mar que os perseguiam. A sua demora não foi muita porque não puderam, de novo, resistir ao ímpeto dos homens do mar ajudados pelas ondas. Tiveram que refugiar-se em Lau-Ábi onde, não se sentindo seguros, se retiraram, mais uma vez, diante dos homens do mar que lhes foram no encalço apoiados, como sempre, pelas ondas. Lóe-Mau e a sua gente só pararam no Tata-Mai-Lau. (Pascoal, 1967: 75-76)

Neste último exemplo apresentado, observamos forças terrestres sob o comando de Lóe-Mau em guerra com o exército marítimo, encabeçado por Taci-Rada, combate que conhece várias etapas: “*Táci-Rada* expulsou de *Bé-Malai* os homens da terra com o auxílio das ondas do mar.” Lóe-Mau refugia-se no Ramelau, para reunir forças a fim de voltar a enfrentar Táci-Rada. Apesar dos seus esforços e das armas reunidas, foi-lhes impossível aguentar os ímpetos das ondas e os homens de Táci-Rada, tendo que refugiar-se mais do que uma vez: “A sua demora aí não foi muita porque não puderam, de novo, resistir ao ímpeto dos homens do mar ajudados pelas ondas.” Só a azagaia de Lóe-Mau, herdada de seu pai, Ica-Dato-Baluba, foi capaz de pôr fim à violenta guerra: “*Lóe-Mau* serviu-se, então, da azagaia que herdara do pai e com um só golpe degolou *Táci-Rada*.” Lóe-Mau mais parece um herói homérico, um Ulisses encurralado a derrotar o Ciclope, a força humana terrestre com a beneplácito dos Deuses a derrotar as forças do mal, responsáveis pelo Caos instalado.

O imaginário timorense também vê nesta narrativa a explicação para o facto de existirem nas regiões da costa sul de Timor duas épocas das chuvas, enquanto as do litoral norte têm apenas uma. Com efeito, na região sul (que comporta, principalmente, os distritos de Lautem, Viqueque, Manufahi e Covalima) banhada pelo *Taci-Mane* (Mar-Homem) há duas épocas pluviais, a primeira de Novembro a Maio e a segunda de Julho a Setembro. Aliás este Taci-Mane, este *mar-homem*, ficou com o nome (Taci) do herói guerreiro e turbulento, adquiriu-lhe as qualidades. A justificação para este estranho fenómeno encontra-o o imaginário timorense no facto de Lóe-Mau e os seus irmãos, seguindo um ritual dos guerrilheiros *asua'in* (guerreiro; o que já cortou alguma cabeça na guerra), terem levado a cabeça do inimigo degolado, Táci-Rada, para uma gruta e a terem colocado virada para sul: “*Lóe-Mau* e os irmãos apoderaram-se da cabeça do inimigo vencido e puseram-na

numa caverna, em *Ró-Ulun* (Barco-Cabeça), com a cara virada para o sul. Desde então, os povos que vivem do lado do «mar-homem» passaram a ter duas épocas de chuva, duas sementeiras e duas colheitas. *Lóe-Mau* e os seus descendentes, que foram viver para os lados do «mar-mulher», continuaram a ter uma só época de chuvas, uma só sementeira e uma só colheita.” (Pascoal, 1967: 75-76)

Em conversa com o senhor Alexandre, natural de Hato-Builico, sopé do Tata-Mai-Lau, compreendemos que ainda hoje, cada clã ou *uma-lúlik* (casa sagrada) tem um *estilu* (ritual) que consiste em buscar água da sua fonte para depois durante esse *estilu* a oferecer aos seus Deuses, pedindo-lhes boas colheitas. É também do Tata-Mai-Lau, segundo as lendas mitológicas, de onde partiram os primeiros homens para povoar a ilha. É neste lugar mágico e sagrado que as almas se transformam em passarinhos, almas que vão para o mar, sendo as que regressam chamadas de *malai mutin* (estrangeiros brancos):

Foi no Tata-Mai-Lau – segundo as lendas mitológicas de que ele é o centro – que irradiaram para toda a ilha, ainda desertam, os primeiros homens – fundadores de aldeias e tronco de genealogias (*liçan*). Depois de se lavarem nas fontes de Era-Bissa, em Uro-Bó, ou de Er-Crito, para os lados do Hátu-Bui-Lico, ambas próximas do Tata-Mai-Lau, as almas são recebidas, segundo uns, por um velho e uma velha chamados Mau-Cuca e Bi-Cuca ou, segundo outros, por dois velhos de nome Loro-Tai e Ai-Tai. Uma vez no Tata-Mai-Lau, as almas transformam-se em passarinhos. Todas as vezes que se realiza em sua honra alguma das festas usuais da pragmática pagã, o *cuco* vai lá buscá-las, trazendo-as pelo mesmo caminho por onde foram. Depois da festa de taça rate, que é a última, as almas vão para o mar, donde as que regressam é como *malai mútin* que voltam [...] Como quer que seja, há para eles no mar – donde teriam vindo seus avós, em sucessivas migrações – algo de misterioso e indefinível. Nesse mar que lutou com a terra e se prolonga, sem que saibam como nem até onde, para além do horizonte visual. É ainda de ter em conta que os timorenses admitem, dum modo ou doutro, a metempsicose. (Pascoal, 1967: 78)

Esta passagem do clérigo português é elucidativa do carácter mítico do Tata-Mai-Lau, mas também das suas fontes, onde se purificam as almas, onde vão os *lia na'in* buscar água para nos seus *estilus* a oferecer aos Deuses, procurando, assim, obter destes a fortuna das chuvas e das colheitas favoráveis. Curiosa também a explicação para o facto de as almas irem para o mar e de lá voltarem enquanto novos seres, os *malai mutin*.

ÁGUA FONTE DE NOVA VIDA E NOVA ORDEM TAMBÉM AO NÍVEL DOS MICRO-COSMOS OU RECRIAÇÃO DO ACONTECIMENTO PRIMORDIAL – ETERNO RETORNO

A água está presente em grande parte dos relatos fundacionais timorenses. Água que se assume como elemento de primordial importância, geradora de nova vida, germen de fertilidade não só de um novo cosmos (como vimos em cima), de origem e criação do Mundo, mas também de microcosmos (nascimento de uma aldeia, fonte ou nascente), de devir para uma nova realidade. Água bem presente no quotidiano timorense, seja a do mar que rodeia a ilha, seja a de muitas fontes, ribeiras, lagoas ou cascatas espalhadas um pouco por todo o território. Veja-se a título de exemplo o caso da lagoa *Bé-Malai* (*Água Estrangeira*, numa tradução literal), topónimo resultante de uma narrativa com o mesmo nome que apresentamos em baixo de forma sumária:

Loho-Rai, natural de Bé-Hali e casado com Nona-Bica, filha do liurai, de Cova, estabeleceu-se na região onde é, hoje, Bé-Malai [...] Não teve outro remédio senão fazer uma horta onde cultivava, de preferência, areca e bétel, devido à abundância de água que havia no local [...] – Vai faz um beiro (barco). Quando estiver pronto e escondido de modo que ninguém o veja, vem dizer-me [...] Ao amanhecer já estavam todos na praia, dentro da água transformados em crocodilos, excepto Bili-Loba, que foi levado por uma ordenança da rainha, também crocodilo como ela. Chegados à Lóes (a maior ribeira de Timor), subiram-na e, depois, a Bé-Bai até à confluência da mesma com as águas da fonte Cor-Lúli-Bau-Sai [...] – Se a jovem que trouxeres for, de facto, a tua filha, a água da fonte, ao senti-la perto, há-de erguer-se em altos cachões de espuma. Se não for, continuará a correr na mesma [...] Recebida, com agrado, pela rainha e seu séquito, Baú tirou, em mais de um sítio, água da fonte. A corrente continuou a deslizar, fresca e límpida, sem que a encrespasse um só floco de espuma [...] A rainha disse, então, a Bili-Loba: - Já te podes vingar dos teus irmãos. Toma esta cabaça cheia de água dotada de novo poder. Bili-Loba recebeu-a com respeito e dirigiu-se, com ela, para a aldeia dos irmãos. Em Cútu-Baba, tropeçou ao pé do imenso capinzal sagrado de Dam-Lara. Vasta lagoa se espraiou, num momento, no sítio em que da cabaça, caiu uma gota de água. Foi com surpresa que os irmãos o viram chegar à aldeia. A surpresa foi maior quando, mostrando-lhes a água da cabaça, lhes disse: - Daqui em diante, nem no rigor do verão voltará a haver falta de água. Vai aparecer uma fonte grande e nova que nunca se há-de secar. É preciso que façam, primeiro, uma festa em que todos tomem parte e dure dias. (Pascoal, 1967: 132-135).

A lenda termina com a vingança de Bili-Loba que magoado com o mal que seus irmãos lhe fizeram, cumpriu à risca o plano traçado e conseguiu escapar no seu barco ao cataclismo desencadeado:

Pendurou dum lado a cabaça com a água que trouxera de Cor-Lúli-Bau-Sai. Do outro, ossos de búfalos abatidos. Já era a sétima noite da festa, que estava no auge. Como Bili-Loba previra, os cães atiraram-se aos ossos, disputando-os, com fúria, em ruidoso tumulto. A cabaça caiu. Derramou-se a água, por completo. A terra tremeu. Rasgou-se, numa grande extensão, com tremendo estampido. As ondas do mar invadiram, em tropel, a fenda imensa. (Pascoal, 1967: 136)

Milhares de pessoas morreram, salvando-se o herói desta história Bili-Loba e o irmão que não lhe fizera mal, Ica-Bi, juntos conseguiram escapar ao cataclismo através de seu pequeno beiro, dirigindo-se para a ribeira de Lóes e estabelecendo-se na actual região de Hatolia, onde as pessoas ainda hoje consideram esta narrativa como a mais “verídica das histórias”.

Os pedaços narrativos que transcrevemos, são exemplo típico do imaginário timorense e do seu lendário, onde não faltam heróis e vilões, metamorfose de pessoas em animais, crueldade e vingança e, onde é notório mais uma vez o poder e força das águas, origem de uma nova ordem, elemento primordial na base de grandes mudanças e transformações, explicação popular para fenómenos naturais doutra forma não entendidos, mesmo contendo roupagens e simbologias do domínio imagético. Vemos também o motivo por trás do topónimo, no caso *Bé-Malai*, a água vinda de fora, água estrangeira. Este tipo de relatos surge frequentemente entre a religião animista, enquanto explicação primeira para a origem de lugares, montanhas, lagoas e nascentes. A festa pagã de que fala a lenda ainda hoje é celebrada, vindo pessoas de outras paragens comemorar na lagoa, realizando grande pescaria, festejando ao som de batuques e comendo e bebendo durante sete dias. Cerimonial que é também a recriação, o renascimento anual do fenómeno primordial, o agradecimento humano pela dádiva divina, tempo de baptismo, de imersão no sagrado:

Todos os anos, no pino do verão, realiza-se uma grande pescaria em Bé-Malai em cujas águas, fartas de peixe e camarão, se alapardam crocodilos. Depois de espectacular *estílu* (ritual animista), feito na margem, em que se abate um búfalo e um porco e que se evoca uma das lendas tecidas à volta da lagoa, invade-a grande número de beiros e de gente vinda das regiões vizinhas, munida de garrafas, de cestos e de varapaus [...] As lendas de Bé-Malai, ou em que a lagoa figura, dizem até que ponto ela impressionou, sempre, a imaginação popular. Bé-Malai – água estrangeira. Quem sabe se este nome não é mais do que um vestígio, que o tempo não diluiu, de pegadas de estranhos, de todo irreconhecíveis mas, como quer que seja, impressas, de facto, um dia, à volta daquelas águas? (Pascoal, 1967: 79-80)

Pegadas de estranhos vindos de outras paragens – talvez a explicação para uma das muitas migrações que a ilha acolheu - que permaneceram no imaginário ancestral, passando de geração em geração, fixando-se de forma irreversível e indiscutível, e que ainda hoje são evocadas, continuando hoje em dia a festejar-se esta tradição, mesmo que estes topónimos surjam nos mapas da ilha sem que alguém questione o porquê de tão estranhos nomes.

Água elemento simbólico no imaginário timorense associado à origem, à purificação, a um novo tempo, a uma nova vida ou cosmos, ao devir catalisador de nova ordem. Em *Tratado de História das Religiões* podemos ler:

Numa fórmula sumária, poder-se-ia dizer que as águas simbolizam a totalidade das virtualidades; elas são *fons et origo*, a matriz de todas as possibilidades de existência! [...] Na cosmogonia, no mito, no ritual, na iconografia, as águas desempenham a mesma função, qualquer que seja a estrutura dos conjuntos culturais nos quais se encontram: elas precedem qualquer forma e qualquer criação [...] A criação inteira nasce de um receptáculo e apoia-se nele. Em outras variantes, Vishnu, na sua terceira reencarnação (um gigantesco javali) desce ao fundo das águas primordiais e tira a Terra do abismo. Este mito, de origem e de estrutura oceânica, também se manteve no folclore europeu. A cosmogonia babilónica também conhece o caos aquático, o oceano primordial, *Apsû* e *Tiamat*: o primeiro personificava o oceano de água doce no qual, mais tarde, flutuará a Terra; *Tiamat* é o mar salgado e amargo povoado de monstros. (Eliade, 2004: 243-247)

Vemos também no imaginário timorense simples narrativas que explicam a origem de fontes e nascentes como é o caso de “A lenda da nascente Lika-Lale” (Dias, 2009), relato de um homem idoso, chamado Keri Loi, que ao procurar água, depois de muito andar, ouve uma árvore dizer-lhe o que fazer para encontrar água para a sua aldeia, que tinha problemas de seca prolongada:

“Quando lá chegou, fez como a voz da árvore lhe tinha dito: bateu com a bengala no chão até fazer um pequeno buraco, deitou para lá a água que levava dentro do bambu e disse: - Neste lugar aparecerá uma grande fonte de água cristalina [...] Mas, muito antes de lá chegar, viu, com enorme espanto, que a água corria num caudal cada vez maior no meio daquela terra que, na véspera, era ainda tão seca! [...] Assim apareceu a nascente de Lika-Lale que ainda hoje existe e alimenta toda a população da aldeia.” (Dias, 2009: 29-33)

Relatos como este existem um pouco por todo o território para explicar a origem, para desvendar como se processou a criação de algo novo, para explicitar como tudo aconteceu, não faltando pormenores, as personagens participantes e o enredo na base dos factos. Existem até relatos que nos mostram como surgiram vales, fendas ou estradas. É disso exemplo a lenda *Bi Sore*, que narra como surgiu a estrada que liga Díli a Taci-Tolu, Liquiça, Ermera, percurso com o nome curioso de *Rai-kotu* (terra dividida). Segundo a lenda, tudo começou quando o chefe de Kasait constatou a enorme carência de água de mais de 1000 famílias que viviam naquela aldeia. Sentindo-se na obrigação de resolver este grave problema, vivia amargurado na procura de uma solução, até que um dia lhe apareceu em sonhos o *Rai Na'in*. Este prometeu-lhe resolver o problema da água, fazendo nascer uma fonte ali perto, caso o chefe da aldeia lhe desse a mão da sua bonita filha Lia em casamento:

O chefe do suco pediu à sua filha que se sentasse de cócoras e comesse a escavar na areia para fazer uma nascente e que enchesse a bilha com a água que encontrasse. A menina, na sua inocência, obedeceu fazendo o que o pai lhe pedia. Sentou-se, pôs a bilha ao lado e começou a escavar com a mão fazendo um pequeno buraco na areia... Mas, eis que de repente brotou água e jorrou com tanta força que mais parecia um enorme repuxo cobrindo a menina e a bilha. Ninguém mais viu a menina, mas as pessoas, cheias de alegria, dançaram em volta da nascente durante sete dias e sete noites [...] A nascente ainda hoje existe e o povo continua a ir lá buscar água na maré baixa. (Dias, 2009: 34-36)

Estava consumado o milagre, provocado pela força de *Rai-Na'in*, fruto do sacrifício da bela Lia, vemos o nascimento de uma nova ordem, de um pequeno cosmos, uma repetição do que aconteceu no início dos tempos. Ainda segundo esta lenda, a estrada que liga Díli a Taci-Tolu, Liquiça e Ermera terá origem numa zanga do *Rai-Na'in*, que descontente com o facto de o chefe da aldeia não concordar com o casamento do seu neto com a filha de seu irmão mais novo, terá enxotado manadas e rebanhos para norte, os quais na sua fuga seriam responsáveis pela abertura dessa estrada, onde antes só havia montanhas e planaltos.

Não admira pois que os timorenses se preocupem com os humores deste *Rai-Na'in*, senhor da terra e da natureza, espírito das trevas, e tudo façam para o acalmar, oferecendo-lhe *estilus* – rituais animistas, que consistem na maioria dos casos em oferendas de animais, como porcos ou búfalos, ou suas partes, variando de região para região (havendo casos em que estes ou outros animais são totem) e do objectivo que se pretende alcançar, pois os timorenses vêem no *Rai-Na'in* o responsável por esses fenómenos da natureza, sejam secas ou chuvadas prolongadas. A propósito de *estilus*, o padre Ezequiel Pascoal fala de um dedicado à água, o chamado *Ai húlun*. Ouçamos o clérigo:

A água – elemento tanto ou mais essencial do que a luz – não podia deixar de merecer dos primeiros homens atenção muito particular. Ao ver diminuir o caudal das fontes nos derradeiros meses da época seca, o receio de que se extinguísse tê-los-ia levado a pedir, ao pé delas, ao *Rai Na'in* que mandasse chuva a fim de aumentar o seu volume. Deste modo terá nascido o *estilu* da fonte que se foi popularizando e se repete, agora, em todas as aldeias principais... (Pascoal, 1967: 91)

Ainda segundo Pascoal este *estilu* terá tido origem num mito (“Loro-Loca e Tai-Laca”) da zona de Maubisse, segundo o qual Loro-Loca e Tai-Laca encontraram-se em Blé-Hítu-Blé-Lelo com Lóe-Mau, Dada-Mau e outros companheiros, que como vimos noutra narrativa tinham combatido e repellido as águas do mar que tinham invadido a terra. Lóe-Mau morre, depois de tentar tirar um enxame de abelhas de uma árvore, caindo de uma zona muito alta. O cadáver de Lóe-Mau foi conduzido a um local distante a que passaram a designar, desde esse dia, por Hátu-Lóe-Mau. Cadáver que viria a ser homenageado com *estilus* e festas: “Em face disso, Loro-Laca e Tai-Laca fizeram a mesma proposta a Mau-Bisse e Mau-Loço, Si-Dau e La-Coda, *datos* (senhores nobres) de Selate-Tu-Dada-Rema. Davam-lhes arroz por búfalos e cabritos. Os quatro concordaram mas, afinal, só lhes entregaram um búfalo que foi logo morto no *estilu* feito a Lóe-Mau.” (Pascoal, 1967: 82) O relato termina com a referência a Mau-Bisse e a Mau-Loço como sendo os primeiros a fazer a festa das nascentes – *ai húlun*.

Há também lendas a associar a água a outros seres ou a utensílios de actividades domésticas ligadas a géneros alimentícios como o milho, caso da lenda *Bia-Laku*, *Bia-Oro*, *Bia-Alu*, sendo que *Bia* significa água;

Laku é uma casa tradicional na região de Maubisse, podendo também significar (em tétum) um pequeno animal mamífero parecido a uma raposa; *Oro* é um tronco escavado para pilar, tronco para bebedouro ou comedouro; *Alu* é o pau do pilão. Conta a lenda que na região de Aituto, perto da montanha Loe-Laku, no distrito de Bobonaro, um jovem nativo casou com uma rapariga da parte sul da ilha. Certo dia, tendo ficado sozinha em casa, dada a saída de todos para a horta, a rapariga, decidida a preparar o almoço para os seus, viu com espanto que tinha apenas para o fazer alguns grãos deixados pela sua sogra. Não estando satisfeita com tamanha míngua, resolveu subir ao cimo da *laku* (casa tradicional) para tirar milho para pilar. Procurou o pilão (*oro*) e o pau do pilão (*alu*). No exacto momento em que começava a pilar, reparou que a cerca da casa se abria e que a *laku*, o *oro* e o *alu* escorregaram, descendo a um local chamado *Gunili*, tendo-se transformado em três fontes de água profunda. Uma tomou a forma de *laku* (casa); a outra a forma de *oro* (pilão) e a terceira a forma de um *alu* (pau de pilão). Conta a lenda que estas três fontes surgiram quando aconteceu este acidente e as pessoas residentes na região continuam a chamar as fontes de *bia-laku*, *bia-oro* e *bia-alu*. (cf. Dias, 2009: 41-42)

Uma outra lenda da região de Baucau, “Bee Matan Wailia”¹ (Olhos de água), associa o nascimento de uma fonte à morte de um velho pastor, que andava com as suas cabras na região, acompanhado de seu cão. Certo dia, tendo-se esquecido de levar água, ficou cheio de sede. O seu cão descobriu uma pequena nascente, onde bebeu. O seu dono teve pior sorte, pois quando tentava saciar a sede, escorregou e caiu no buraco da nascente. Apesar dos esforços da sua velha esposa para o retirar com vida do local, o velho pastor viria a falecer. Foi neste local que surgiu uma grande fonte que abastece até hoje a cidade de Baucau de água límpida e fresca. Fonte resultante da metamorfose ou transfiguração desse velho pastor, da sua imersão baptismal. O velho pastor morre para dar lugar a uma nova realidade, fecha-se um ciclo, mas abre-se um novo. Os seus olhos iluminam agora com água essa fonte vital para aquela povoação. Estes são mais dois exemplos da prodigiosa fantasia popular timorense, incansável na forma como encontra explicação para o surgimento de novas realidades.

O imaginário popular timorense vê no formato de lagoas e fontes, muitas vezes, a imagem de outros seres ou objectos, estabelecendo os devidos paralelismos e desfiando as narrativas de como tudo aconteceu *ab initio*, não deixando escapar pormenores, tecendo é certo esses relatos com roupagem ficcional. No entanto, não podemos esquecer que esses topónimos se perpetuaram no tempo até aos nossos dias e ao traduzi-los constatamos essas similitudes e associações.

1 Lenda recolhida, redigida e gentilmente cedida por José Baltazar Tasi. Confronte-se apêndice.

Há também relatos com nomes singulares como “A origem de *Bé-Dois*” (Água que cheira mal), nome dado a uma fonte da região de Caimauc. Local místico, numa zona deserta, e que provoca terror nas gentes da região, pois dizem habitá-lo os espíritos de *Rai-Ná'in*. Foi neste local que o imaginário ancestral, dotado de tremenda capacidade inventiva, teceu uma singular lenda que associa o nascimento desta fétida fonte a milhafres, duas crianças e a uma jibóia esfomeada. Dois milhafres da região de Cai-Cassa, perto de Turiscain pretendiam a todo o custo adoptar duas crianças. Procuraram muito e encontraram-nas na região de Venilale. Puseram-lhes os nomes de Bui e Lale e levaram-nas para o cimo de uma árvore. Para as alimentar procuravam milho e arroz, transformando-se em gente para os roubar. Eis que surge uma grande jibóia, que se apoiava em quatro patas e tinha uma cabeça humana e falava. A jibóia esfomeada pediu às crianças que descessem da árvore. Estas temendo a fúria da jibóia puseram-se a chorar, valendo-lhes um vespão que avisou os milhafres. O vespão e os milhafres urdiram um plano maquiavélico que passava pela feitura de um líquido contendo água fervida, cera e farelo de milho. Chegados ao local pediram à jibóia para abrir a boca para receber as duas crianças e despejaram o poderoso veneno, composto de água a ferver, misturada com farelo e cera. A jibóia caiu e fugiu, e no percurso percorrido foi deixando cair as suas patas que se transformaram em fontes de água:

A jibóia caiu e fugiu, passando por Nau-Bote, Ai-Luli, Fatu-Cassa até que lhe caiu uma das patas em Au-Tu, onde brotou, logo, uma fonte de água quente. Continuou a fugir a caminho de Mali-Bíar. Subiu pela nascente de Lacló até Ba-Luca-Hátin. Como não pudesse trepar mais, lá lhe ficou outra pata e, nesse mesmo lugar, irrompeu, do chão, outra fonte. Desceu, então, no sentido da ribeira, até Da-Iri, onde perdeu a terceira pata e surgiu outra fonte. Num supremo esforço, galgou Bai-Bé-Coa e Tuu-Coa. Derivou para Nau-Lolo. Ao desprender-se-lhe, aí, uma coxa, começou a borbulhar nova fonte. Já sem rumo, desesperada, precipitou-se por um riacho até Bere-Meta-Mate e Mali-Dáet. Escalou Ai-Leto e, rolando, foi dar a Lua-Náin, onde apodreceu. Aí é Bé-Dois, a maior das fontes. (Pascoal, 1967: 250)

Fantástica lenda esta, carregada de fantasia e prodigioso enredo capaz de explicar o que está na origem do mau cheiro da água de Bé-Dois. Neste caso vemos os milhafres a transformarem-se em pessoas (por vezes acontece o contrário), em mais uma transmutação entre mundo animal e seres humanos, muito frequente no imaginário animista timorense. Assistimos também à criação de uma estranha jibóia de quatro patas, responsáveis pelo nascimento das quatro fontes e o apodrecimento do seu corpo a levar ao mau cheiro da água (Bé-Dois). Jibóia normalmente a simbolizar uma força maléfica, ameaçadora da ordem estabelecida, aliás, Deus castigou a jibóia ou cobra, colocando-a a rastejar: “Por teres feito isto, serás maldita entre todos os animais domésticos e entre os animais selvagens. Rastejarás sobre o teu ventre, alimentar-te-ás de terra todos os dias da tua vida.” (Bíblia. Genesis, 2009: 28-29) Jibóia aqui com cabeça humana e com faculdades humanas, personificação muito frequente neste tipo de relatos, como vimos no capítulo relativo à simbologia animal.

Do imaginário atáuro chega-nos o mito *É-Bua* (cf. Duarte, 1984: 123) que associa o nascimento de uma fonte a um polvo. Segundo o relato, *Mau-Bua* e *Rita* (polvo), naturais de Beloi, Ataúro, foram, certo dia, à povoação de Makíli, onde *Mau-Bua* viria a falecer. Sua mulher, *Rita*, mascarou umas folhas e bagos de bétel e uma noz de areca, em jeito de ritual fúnebre, tendo depois colocado essa mascarada na boca do defunto, antes de o sepultar. Passados sete dias nasceram à cabeceira da sepultura um pé de bétel e uma arequeira, à qual surgiu amarrado um *la'u* (em tétum conhecido por *láku*, pequeno mamífero que se assemelha a uma raposa). Um sacerdote tradicional (*mata-blolo*), surpreendido por o animal falar, perguntou-lhe o que desejava. O *la'u* respondeu que era a encarnação de *Mau-Bua* e, enquanto seu mensageiro, vinha dizer aos habitantes daquele lugar, que o mesmo devia passar a chamar-se de *É-Bua* (água+areca) e que, a partir daquele momento, se devia usar *málus* (bétel) e *bua* (areca) em todos os rituais.

Mito carregado de fantasioso, apontando à acção de um polvo – animal totem e sagrado entre as populações de Ataúro – a origem, por artes mágicas, de uma fonte. A acção de *Rita*, ao colocar bétel e areca na boca do seu defunto marido, faz brotar, também, uma árvore de areca e um pé de bétel. Símbolos de vida e de festividade, tremendamente inculcados no quotidiano e imaginário timorenses, a areca e o bétel são objecto de culto, já que presentes em praticamente todos os rituais, cerimónias tradicionais e actos festivos. A água e a árvore intimamente ligados neste mito, assim como noutros relatos, fazem parte do imaginário e imagética timorenses como formas de possibilitar a criação, o nascimento ou renascimento de uma nova ordem ou realidade. Registe-se ainda o facto de todos os anos se festejar um ritual (rito da chuva) em honra de *Rita*, divindade protectora da fonte de *É-Bua*.

Concluindo, vimos neste capítulo a simbologia das águas em diferentes relatos, águas associadas à origem e criação, que resultam, primeiramente, de um tempo de caos, um tempo de desordem, com forças antagónicas em conflito. Simbologias das águas e suas hierofanias presentes não só nos relatos fundacionais timorenses, mas em todos os textos sagrados das variadas culturas e religiões, observando-se muitas similitudes, o que nos levou a uma aproximação intertextual que nos parece de assinalar. Águas matéria primordial, fermento criador e sagrado, porque obra dos deuses, na base da origem do universo, de uma ilha, lugar ou nascente. Águas em permanente contacto com o elemento terra, resultando dessa união ou conflito uma nova ordem, um novo nascimento. Águas onde é preciso imergir para se nascer ou renascer, para se purificar e obter novos e mágicos poderes.

A SAGRADA FAMÍLIA: FOGO, ÁRVORE E PEDRA

A descoberta do fogo foi, seguramente, uma das maiores proezas da história da Humanidade. Basta pensarmos que a partir daí um mundo novo foi possível, com novas e grandiosas descobertas e toda uma imensidão de ferramentas em ferro que possibilitaram um trabalho agrícola mais produtivo numa primeira fase e, muito mais tarde, a produção industrial, com o desenvolvimento da combustão e do motor.

Antes de descobrir como podia obter o fogo, o Homem vivia mergulhado nas trevas, era um entre muitos animais, uma besta que lutava por sobreviver entre feras, alimentando-se do que a Natureza lhe oferecia. Nesta perspectiva podemos afirmar que a descoberta do fogo foi a grande alavanca do progresso humano, foi o clique que permitiu a elevação do Homem, a sua emancipação do mundo primitivo e animalesco: “O emprego do fogo marca, com efeito, “a etapa mais importante da intelectualização” do cosmos e “afasta cada vez mais o homem da condição animal”. (Durand, 2002: 174) No Mundo Ocidental, a possibilidade de o Homem aceder ao fogo está associada ao *pecado* de Prometeu, titã que teve a ousadia de o roubar aos Deuses, pagando a sua desfaçatez com o agrilhoamento perpétuo, sendo amarrado a uma rocha por toda a eternidade, enquanto uma grande águia lhe comia durante o dia o fígado, o qual lhe crescia durante a noite para no dia seguinte ser novamente devorado. O Homem Ocidental, consciente da enormidade cometida pelo Titã, dedicou-lhe grandes obras literárias e artísticas, elevou-o a mito eterno, recompensa mais do que justa para gratificar quem tanto ousou e sofreu.

A literatura oral timorense também reflecte a importância da descoberta do fogo e as suas diversas valências. Neste capítulo pretendemos dar conta da simbologia do fogo no imaginário timorense, observando nas narrativas a forma como o homem timorense descreve essa descoberta, associada, na maior parte dos casos, como veremos, à árvore. Durand (2002) chega a dizer que o fogo é filho da árvore: “e desse Filho por excelência que é o fogo. Toda árvore e toda a madeira, enquanto servem para confeccionar uma roda ou uma cruz, servem, em última análise, para produzir o fogo irreversível.” (Durand, 2002: 345) Registe-se o facto de em língua tétum se usar o vocábulo *ai* para designar árvore, enquanto fogo, lume, fogueira e luz se expressa por *ahi*, o que representa, por certo, afinidades de carácter linguístico e semântico. Procuraremos, concomitantemente, assinalar as relações do fogo com outros elementos simbólicos, nomeadamente a árvore e a pedra. Estas ligações justificam-se porque se inserem numa religiosidade fundamentada na Natureza, que tem por templos árvores como o gondoeiro (*háli*, em língua tétum) e pedras onde se procedem à maioria de

rituais e sacrifícios. No imaginário timorense, particularmente entre o grupo manbae, a árvore e a pedra representam a união suprema entre Céu e Terra, os elementos primordiais, símbolos da criação divina, logo os que importa preservar e adorar:

Once having ordered the realm, their ancestors simply grow old and weary; they sit down to look after the rock and watch over the tree, retaining their ritual function. Mambai ritual authorities who claim precedence as the original sovereigns are categorically associated the inside, the sphere of rock and tree. As old mother/old father ritual leaders evoke the cosmic couple, whose union they ritually secure, while their relative age also evokes the silent rocks and trees, whose immobility and fixity they share. (Traube, 2011: 123-125)

As árvores são associadas ao homem pelas suas características de verticalidade, de mutabilidade, de durabilidade, de capacidade de regeneração e de expansão. Aliás esta relação muito íntima entre os dois leva a processos de metaforização e de paralelismo que se traduzem em expressões como: “Criar raízes”; “Tem dado frutos”; “Tronco familiar”.

Por outro lado a pedra pode ser conotada com solidez, imutabilidade, eternidade, propriedades que o homem associa ao sagrado, aos Deuses imortais. Eliade fala mesmo em pedras sagradas (hierofanias), seres absolutos que permanecem sempre iguais e que exercem enorme fascínio no homem primitivo:

Nada de mais imediato e mais autónomo na plenitude da sua força, nada de mais nobre e de mais terrificante do que o majestoso rochedo, o bloco de granito audaciosamente erecto [...] O rochedo revela-lhe qualquer coisa que transcende a precariedade da sua condição humana: um modo de ser absoluto. A sua resistência, a sua inércia, as suas proporções, tal como os seus contornos estranhos, não são humanos: eles atestam uma presença que fascina, aterroriza, atrai e ameaça. Na sua grandeza e na sua dureza, na sua forma ou na sua cor, o homem encontra uma realidade e uma força que pertencem a um mundo diferente do mundo profano de que ele faz parte. (Eliade, 2004: 227)

Nos relatos fundacionais timorenses observamos essa centralidade da pedra, a sua força protectora, a sua simbologia como objecto de culto ou de recompensa, lugar sagrado onde se reza antes ou depois do combate, troféu recebido depois de grandes façanhas ou amuleto¹ (*bíru*) usado como escudo protector aquando de combates:

1 Os timorenses acreditam ainda hoje nestes amuletos. Durante a ocupação indonésia, os guerrilheiros das FALINTIL usavam-nos, pois confiavam na sua protecção, referindo mesmo que com estes amuletos ficavam imunes ao fogo inimigo. Pascoal faz referência a estes *bíru* que podem ser pedras, raízes, medalhas ou qualquer outro objecto considerado sagrado, numa nota explicativa relativa à lenda *Bíru-Hassouro-Mânu-Meta*: “*Bíru* é o nome dado, em tétum e outros dialectos, a um amuleto constituído, geralmente por uma pequena pedra. Atribuem-lhe o poder de tornar invulneráveis os que, na guerra os levam consigo. Possui, ainda, a virtude de os livrar

Era uma vez dois homens, um chamado Dasi Tae Lorok e outro Dasi Suri Lorok. Os dois moravam num lugar chamado Fatuk Fohorem. Um dia, Deus visitou-os e disse-lhes: “Vocês dois vão ter uma guerra contra Tasi Na’in e Meti Na’in (o dono do mar) [...] Depois de ganharem a batalha, Bei Betok e Bei Lamusu transformaram-se em duas pedrinhas. Dasi Suri Lorok e Dasi Tae Lorok apanharam estas duas pedrinhas, uma lança e uma espada de guerra. Estes materiais ainda se conservam como objectos de guerra. (Gomes, 2008: 111-112)

Os templos da grande maioria das religiões são construídos em pedra, sejam igrejas, dólmene ou menires. A própria Igreja Católica foi erigida a partir de uma primeira Pedra na pessoa do discípulo Pedro. Os altares onde se procedem a rituais são também, muitas vezes, erigidos em pedra, quer se tratem de cristãos ou animistas. Petrificação conotada intimamente com o sagrado, com o sair do tempo humano, a eternização de heróis ou de santos para que os seus feitos perdurem na memória colectiva para além do seu tempo de vida terrena.

Também em muitas religiões são colocadas pedras² sobre os corpos dos mortos, como que a erigir uma *nova casa* para as suas almas não andarem errantes: “A pedra funerária torna-se assim num instrumento protector da vida contra a morte. A alma «habita» a pedra...” (Eliade, 2004: 280) Muitos dos relatos orais timorenses sejam lendas, contos (*ai knanoik*) ou *hamulac* (orações narrativas) manifestam a importância da pedra no universo imaginário dos timorenses. Aliás, muita da toponímia está profundamente conotada com essa profunda ligação do ancestral timorense com as suas montanhas e pedras. Cinnatti resume bem a religiosidade timorense assente em três níveis cósmicos, representados simbolicamente pela árvore e pela pedra³:

doutros malefícios e perigos.” (Pascoal, 1967: 121) O autor refere ainda que o grande e destemido D. Aleixo Corte-Real, conhecido pela corajosa resistência à ocupação japonesa, de que viria a ser vítima, não ia para combate sem levar o seu *bíru*.

2 Pascoal apresenta um mito em que a cabeça cortada de um herói (Toro-Lôhi) se transforma em pedra sagrada, colocando em nota de rodapé a seguinte explicação: “Na vasta região de Timor onde se fala manbáe e noutras, quando morre alguém, o *lia ná'in* (*cuco*, em manbáe) coloca uma pedra aos pés do defunto, mediante certo ritual. Feito o enterro, essa pedra conserva-se em casa do falecido. Quando algum membro da família adoecer, oferecem ao morto – com intuitos propiciatórios – comestíveis, areca, bétel e raspa de uma moeda, ou então, dedicam-lhe, de tempos a tempos, cerimónias fúnebres [...] a última das quais – realizada, às vezes, dezenas de anos depois da morte – é a do *taca rate* (fechar a sepultura). Ao terminá-la vão deitar a pedra em cima da sepultura, para que aí fique de vez, e deitam fora certos objectos que pertenceram ao morto e estavam guardados com ela. Estes nativos admitem [...] que existe uma relação qualquer entre o defunto e a pedra que o personifica. Verão nela um símbolo da durabilidade inerente ao morto além-túmulo?” (Pascoal, 1967: 62)

3 Para uma melhor percepção destes templos religiosos vejam-se belíssimas fotografias de Ruy Cinatti (1987: 30-57), em *Motivos Artísticos Timorenses e sua Integração*.

O pequeno mundo timorense, a aldeia, está organizado num sistema inteligível: o lugar, sacralizado, provocou uma rotura na homogeneidade do espaço tornando possível assim a comunicação dos três níveis Cósmicos entre si: Céu, Terra e regiões inferiores, através de uma abertura, casa cultural, altar ou poste (eixo do mundo). Tal eixo cósmico situa-se no próprio centro do Universo porque a totalidade do mundo habitável estende-se à volta dele. Os “ai-arabaudiu” grandes postes de seis e sete metros, que se encontram nas aldeias “mambai” das montanhas, são colocados em sítios dominantes, assentes sobre enormes sacos de pedra, em grupos de dois e três, ornamentados com numerosos chifres de búfalos abatidos quando da morte de personagens importantes, testemunhando o seu prestígio social.

Estes postes assumem, em alguns casos, feições antropomórficas mais acentuadas, mas podem, também, reduzir-se a um simples tronco de árvore ou a um esteio de pedra. A permuta destes elementos ou a sua coexistência sobre o mesmo altar, não oferece dificuldades à mentalidade Timorense porque qualquer deles simboliza a união entre os vivos e os mortos ilustres. (Cinatti, 1987: 31)

Encontramos na lenda “O gondoeiro sagrado” a síntese perfeita do que representam a árvore e a pedra no imaginário e na religiosidade timorenses, elementos que possuem alma, espíritos detentores de força mágica e símbolos de fertilidade a que recorrem ciclicamente e em horas de aflição. A narrativa diz-nos que, certo dia, tendo um velho parado debaixo de um gondoeiro para descansar lhe apareceu um vulto. Vulto ou anjo que depois de bater com um bambu no tronco do gondoeiro, logo surgiram alimentos com que presenteou o velho cansado, o qual recuperou assim as suas forças. Mas o favor daquele vulto não terminara aqui, pois depois de o velho lhe agradecer, deu-lhe ainda uma pedra, dizendo:

- Espero que o caminho seja mais fácil agora e que encontres os teus filhos em casa e com saúde. Quando sentires fome ou sede fala com esta pedra. Ela responder-te-á e fará o que for preciso. Deves conservar esta pedra sempre contigo e, quando estiveres para morrer, entrega-a ao teu filho mais velho ou a alguém de quem gostes muito e que seja da tua inteira confiança. (Dias, 2009: 49)

Cinatti fala de regiões inferiores da Terra, de onde surgem em muitas narrativas os primeiros habitantes do mundo terreno, de que é exemplo este *pedaço* de um mito manbae:

Foi em Lêço-Rema-Dlêssu-Háti, no coração do Soro – montanha situada entre o Cablac e o Suro-Lau, mas de menor altitude e de pendores mais suaves, ainda que eriçada, aqui e além, de enormes rochedos ou cortada de alcantis abruptos – que surgiram, do interior da terra, os seguintes homens – Bato-Bere, Súir-Bere, Rai-Bérec, Baça-Bérec, Sera-Bérec e Sia-Bérec e uma irmã deles de nome Dau-Bérec. (Pascoal, 1967: 116)

Terreno montanhoso o timorense por excelência, sendo, por isso, objecto de grandes fabulações à volta de grutas⁴, de rochedos, pedras de grandes dimensões, antropomorfizadas e zoomorfizadas, já que em muitos dos relatos orais vemos heróis, humanos ou animais, a transformarem-se em pedras que depois se consideram como *lúlik* (sagradas), sendo preciosamente guardadas e veneradas:

Pouco depois de chegar ao sítio a que chamam, hoje, Bandeira-Hum, subiu a um gondão que ali havia. Como não voltasse a descer, alguns dos seus homens treparam à árvore, à sua procura. Apenas encontraram uma pedra em que ele se transformou. Deram-lhe o nome de Bau-Meta e continua, ainda hoje, nessa localidade, guardada numa casa *lúlic* onde a adoram. É um dos maiores *lúlics* de Aileu. (Pascoal, 1967: 237)

Pedras em que personagens humanas de narrativas se transformam, às vezes, também como castigo de violação do espaço sagrado (*lúlik*). Petrificação aqui enquanto castigo, colocação fora do tempo, impossibilidade de avançar, de desenvolver, ficar em suspenso, forma de esterilidade. Pecado e profanação que originam uma nova ordem, mas também um novo espaço de adoração personificado nessas pedras⁵, para as quais o homem timorense tem uma explicação de quando e como surgiram:

Comeram e beberam. Puseram então o cesto e o bambu de lado e preparavam-se para o coito. Mas, neste instante, transformaram-se em estátuas de pedra, que ainda hoje lá se podem ver, junto ao cesto e ao bambu, igualmente petrificados. E isto sucedeu, porque, inadvertidamente, profanaram um local que era sagrado.

Os descendentes abeiraram-se das ditas estátuas para fazer imolações e oferecer as primícias das colheitas. (Gomes, 1972: 69)

Pedra com a qual também o homem timorense constrói as suas casas e lareiras, onde passa o seu tempo nocturno, onde cozinha os alimentos e faz os seus sacrifícios de animais, recorrendo para isso ao fogo. Homem timorense que atribui grande importância às lareiras construídas em pedra dentro das suas habitações,

4 Grutas nas montanhas que serviram também de abrigo aos guerrilheiros das FALINTIL durante a ocupação indonésia. A montanha de *Matebian* (*mate* = morto; *bian* = espírito) mitificou-se por ser lugar onde morreram muitos timorenses em combate: «Vale dos Caídos», por decisão da Direcção. A maior parte dos elementos escapou. O Generalíssimo, porém, ficou para trás. A ruína da gruta entalou-o entre duas massas de rocha. Não o matou. Prendeu-lhe o braço e parte do tronco. Para libertar o Generalíssimo, só abrindo um corte no *Matebian* e, se acontecer um dia, só a Natureza ou *Marômak* têm força para tanto. De certa forma, vejamos, o Generalíssimo foi absorvido pela montanha. O corpo dele faz parte do corpo do *Matebian*. As feridas do tronco fecharam na carne da rocha.” (Mendes, 2010: 81) Neste trecho transparece bem o valor das montanhas no imaginário timorense que vê na fusão do corpo humano com a pedra a eternidade conseguida, a concretização do solo como seu, a luta pela libertação da Pátria faz-se na sacralização da pedra onde tombaram os heróis.

5 Pedras que podem ter valor sagrado porque personificam os ancestrais: “Embora raras, há, no entanto, pedras personificando os avós mas em que, pelo menos aparentemente, se nota menos o labor do homem...” (Gomes, 1972: 62)

onde as coloca em lugar destacado. É lá que acende o fogo purificador, é lá que sacrifica animais ao *Rai Na'in* (Senhor da Terra) e é lá que comunica e alimenta os seus antepassados: “Eles, porém, sustentam os seus finados quer no sepulcro quer em casa, deitando petiscos dentro do *leu* (cesto do finado) colocado na lareira sagrada.” (Gomes, 1972: 142)

Mas nem sempre foi assim, como nos relatam contos e mitos, pois o ancestral timorense faz referência ao tempo em que não conhecia o fogo, em que comia os alimentos crus:

Os quatro fixaram-se perto de Fátu-Ícun, sobre o Lían-Bau, um dos muitos montes dessa região. Era local muito frio mas ainda mais frio lhes parecia por não terem fogo para cozinhar e para se aquecerem. Comiam tudo cru, até a carne que lhes dava a caça a que se dedicavam, diariamente, com o auxílio de Tado e de Dau-Hulo, casal de cães trazidos de Bé-Háli. (Pascoal, 1967: 251)

É na pedra ou bigorna onde o homem timorense consegue o milagre da produção de ferro, e onde interagem árvore e pedra, como nos mostra o padre Ezequiel Pascoal que descreve com pormenor o fole do ferreiro timorense:

Toha, em manbáe, e *tatóhe* em tétum, o fole de ferreiro timorense, velho de séculos, é constituído por dois grossos bambus, colocados verticalmente, um ao pé do outro, dentro dos quais giram dois êmbolos, feitos de penas de galinha. De um orifício, na base de cada um deles, parte um *fafúlu* (bambu delgado) que leva o ar comprimido às brasas. As duas varas a que, numa das pontas, estão presos os êmbolos, são movidas por um homem. Uma pedra rija serve de bigorna. (Pascoal, 1967: 67)

Na mitologia timorense podemos perceber a filiação do fogo em relação à árvore, destacada por Durand (2002), já que as personagens de muitos relatos conseguem obter o fogo através da fricção de dois bambus: “Ocorreu-lhes a ideia de friccioná-lo com outro bambu, também seco, a ver se levantavam chamas. Foram bem sucedidos.” (Pascoal, 1967: 116)

Este movimento de fricção de dois paus que origina o fogo pode ser observado numa dimensão sexual e de fertilidade. Filósofos, mitólogos e psicanalistas como Bachelard⁶, Jung, Eliade ou Durand vêem na fricção de dois paus a imagem do acto sexual:

A tecnologia do fuzil permite-nos ligar o movimento circular ao vaivém primitivo. Ora, esse esquema do vaivém tão importante para o futuro técnico da humanidade, dado que é o pai do fogo, não tem um protótipo no microcosmo do corpo humano, no

6 Bachelard dedica dois terços da sua *Psicanálise do fogo* a destacar as ligações psicológicas e poéticas do fogo elementar e da sexualidade. (cf. Durand, 2002: 334)

gesto sexual? O fogo, como o *araní* ou o seu emblema, a cruz, não é a direta ilustração desse gesto orgânico que é o ato sexual dos mamíferos? (Durand, 2002: 333)

Noutros casos vemos a árvore a permitir o acesso ao mundo do alto, num tempo em que a Terra estava próxima do Céu e do Sol, funcionando como veículo para a obtenção do fogo. As personagens de muitas narrativas tinham apenas que subir por uma trepadeira que ligava os dois mundos para conseguir lá em cima o fogo, que traziam depois para as suas actividades diárias, cozinhar os alimentos, a título de exemplo:

São os fundadores das casas de Biss-Mau e Dáci-Côli, as segundas em importância na hierarquia real do Suro. Mal se viram à superfície, os seis irmãos precisaram de fogo.

Incumbiram a irmã de o ir buscar ao sol, ainda muito perto da terra, nesse tempo, e a que se subia, sem esforço, por uma trepadeira... (Pascoal, 1967: 116)

Encontramos um relato que nos mostra como foi desvendado esse segredo de obtenção do fogo e que tem, também, como protagonista uma pedra sagrada, altar ou templo, onde são feitos sacrifícios, sendo, por isso, local disputado por diferentes povos. Segundo a lenda, o povo Bulerek sabia já como conseguir o fogo e exigiu aos seus vizinhos Kairui centenas de búfalos como contrapartida por tão valiosa revelação:

Há uma lenda, sobremaneira eloquente, que nos relata a entrega de tal segredo pelos povos Bulerek aos povos de Kairui (não Fataluku). Estes comprometiam-se a pagar tão preciosa revelação por centenas de búfalos, mas os de Bulerek não estavam pelos ajustes. Estes, para o efeito, reclamavam aos de Kairui a devolução dos seus antigos domínios, onde se encontrava a pedra sagrada denominada Hatu. A esta pedra iam fazer sacrifícios povos de várias partes da ilha, tendo, certa ocasião, um dos búfalos, que ia ser-lhe sacrificando, fugido para o meio duns arrozais. O agricultor lesado, desconhecendo que se tratava dum animal destinado ao “tei”, cortou-lhe a cauda. Ora ainda hoje se podem ver, numa concavidade da pedra, caudas esculpidas.

Os de Kairui aceitaram a proposta. Então os de Bulerek deram-lhes um pedaço de ferro e um seixo vermelho bastante rijo. E ensinaram que se friccionassem, velozmente, estes sobre aparas de “gamuti” obteriam o desejado. (Gomes, 1972: 194-195)

A descoberta do fogo que entre os povos atáuros é revelada pela *Lenda de Pikassa*. Segundo o relato Kera-Kia e Kíri-Kosse, pescadores oriundos de Makdádi e Makíli, respectivamente, trabalhavam em sociedade, mas não se entendiam na repartição do pescado. Certo dia, encontraram o caçador *Pikassa*, o qual passou a funcionar como árbitro, ajudando os novos amigos a dividir os peixes pescados. Peixe que era comido cru, pois não conheciam ainda a forma de obter fogo, até que *Pikassa* notou na existência de uma pedra vermelha e num bocado de ferro:

Aproximou-se e, inadvertidamente, deu com o pé no ferro que, no impacto com a pedra, feriu lume!... Isto despertou em *Pikassa* uma ideia luminosa. Experimentou tirar gamute da gamuteira e colocá-la sobre a pedra, com uma das mãos,

enquanto, com a outra, segurava o ferro e com ele percutia a pedra [...] *Pikassa* acabara de descobrir uma maravilha: o fogo!
(Duarte, 1984: 221-222)

Segredo que pode ser revelado em sonhos, dádiva de Deus ou do Grande Veles, Deus primeiro de alguns dos povos de Lautem. Conta um mito que depois de grande cataclismo, apenas ficaram na Terra os descendentes de Títílári-Ratu, os irmãos Mau-Ona e Pui-Ona. Estes depois de se deslocarem até Nári resolveram aí pernoitar. Foi nesta terra sagrada que Mau-Ona sonhou como havia de fazer fogo e, quando acordou, resolveu contar a grande novidade ao irmão: “- Olha, o grande Veles mandou que fosse buscar dois bambus secos e friccionasse um no outro para obter fogo!” (cf. Gomes, 1972: 16)

O imaginário timorense, tremendamente criativo, coloca mesmo animais como a vespa, a abelha ou a mosca varejeira a serem decisivos e a ajudarem o Homem nesse processo complexo e difícil de obtenção do Fogo:

Certa manhã, Dau-Táec e Namó-Táec viram uma varejeira voar, com tamanha rapidez, à roda dum *ai rábic* que este, às tantas, se incendiou. Elas sopraram, imediatamente, as chamas que se atearam mas estas foram de pouca duração. O fogo apagou-se de todo. Daí a pouco, a mesma varejeira tornou a esvoaçar, do mesmo modo, à volta do arbusto. O fogo reacendeu-se com maior intensidade [...] Não tardou que se casassem e passasse desde então a aproveitar aos quatro o fogo que nunca mais se apagou, de vez, em Laclúbar. (Pascoal, 1967: 251)

Fogo eterno de Laclúbar, região central e montanhosa, que tem grande carga simbólica para os timorenses, pois vêem-no como chama e espírito que nunca se apagou, representando, por isso, a luta pela independência, a identidade maubere que ali, nas grandes montanhas, se inflamou e se propagou. Cada etnia timorense fabrica, como temos vindo a observar, relatos orais em que o seu lugar surge destacado numa procura de centralidade, lugar primordial onde aconteceram factos de extrema relevância para a humanidade ou para determinada comunidade e, por isso, objecto de culto e de devoção. Os habitantes de Laclubar reclamam para si a origem do mundo, daí que considerem a sua terra *lúlik* (sagrada). Essa sacralidade expressa-se por rituais e pela adopção de uma linguagem metafórica que compara a terra a um corpo humano, sendo aqui *umbigo* referente a Laclubar, o centro desse corpo, dessa terra, surgindo também metaforizações como *tronco*, conectando a árvore, enquanto ser especial primeiro, à criação humana:

People in Laclubar create a sense of centrality through various idioms. Some house groups express this through the common Austronesian botanical metaphor of likening their ancestral origin house to a banyan tree, whose ancestors are the ‘trunk’ or ‘base’ (Idaté: uun) and whose descendants are the tips or flowers of the tree (Idaté: hunan) (cf. Reuter 2006:25). The sense of centrality is also expressed through bodily metaphors according to which Laclubar is ‘the navel of the land, the liver of the land’ (larek usar, larek nau). The west of Timor-Leste represents the tail of the land (Idaté: hiak) and the east the head (Idaté: ulun). The navel land, called Balulin, refers to a hole in the ground, which is situated at the bottom of Mount Maubere near Laclubar

Centre. This lulic site represents the place where the original ancestors of Laclubar were buried and it is thought to be the entrance to the world of underground spirits. The claim to be the navel of the world is a way of expressing that Laclubar is the origin place of humanity. (Bovensiepen, 2011: 50-51)

Também os Kemak chamam para si a origem do mundo e interpretam como lugar central a montanha de Darlau. Montanha onde os primeiros homens terão obtido o fogo primeiro e onde estavam as árvores sagradas, usadas agora na construção de casas, ritual de reactualização permanente do mito:

Darlau is also claimed as the site of origin for all sacred trees that, ordinarily, were not allowed to be cut down. In the ceremonial context of building origin houses, however, these trees are specifically utilised: *ua, ora, taha buci* and *goru* trees. In the myth of the origin of fire, the ancestor brings fire from the top of Darlau with a *taha* branch. Identification with Darlau is thus a significant aspect of Atsabe Kemak identity and a means by which they distinguish themselves in relation to other groups. (Molnar, 2011: 87)

Fogo também associado à pedra, elementos decisivos *ab initio*, aquando da formação da Terra, surgindo como aliados do homem timorense na contenção do avanço das águas, importantes no estancar do cataclismo primeiro. Conta um mito da região de Lautem que no princípio não havia fogo e que por isso a terra continuava molhada⁷, então os avós Latuloo e Notchau fizeram um buraco num bambu seco e deitaram para lá raspas de *gamuti* e com outro bambu friccionaram até que as aparas se tornaram incandescentes. Em seguida, de forma a que o mar não invadisse a terra, os dois avós adoraram duas pedras distantes entre si, as quais se transformaram nos montes Paitchau-Ili (*pai* = porco + *tchau* = cabeça + *ili* = monte) e Ili e Ilimaku, tendo, desta forma, impedido o avanço do mar. (cf. Gomes, 1972: 36)

Outros mitos explicam como o homem pode conter a força ciclópica das águas, usando para tal espadas feitas a partir de ferro vindo do Sol, lugar de onde se obteve o fogo primordial: “Precisamente quando contavam com uma morte certa, caíram-lhes aos pés, vindos do sol, um bloco de ferro e um *bagnut* (martelo) [...] com que fizeram espadas e puderam enfrentar a fúria das ondas...” (Pascoal, 1967: 65) Mitos que referem a inexistência de luz, um tempo de trevas e de cataclismos primeiros, que obrigaram o homem a uma luta desigual e a consequentes pedidos de ajuda ao Deus Sol. Mitos que demonstram que o homem desconhecia como fazer fogo, logo impedido de fabricar armas, conseguidas aqui com ajuda divina:

7 Pascoal apresenta um outro mito da ilha de Ataúro onde Deus dá fogo e uma forja aos protagonistas para que estes pudessem secar as águas do mar: “Deus mandou-lhe que ficasse na terra. Passados cinco dias, ela deu à luz dois filhos – Bui e Mau. Quando estes cresceram, Deus deu-lhes fogo e uma forja cujo calor e brilho foram secando o mar.” (Pascoal, 1961: 44)

Naqueles tempos idos, quando o mar ainda era bravo, só havia seis pessoas. Bui Sirak e Mau Sirak, Bui Guzu, Sésu Mau e Dudu Mau moravam juntos numa montanha chamada Bekalai Annola. Eles viviam miseravelmente, porque ainda não havia luz, a terra era seca só existia aquela montanha, e não havia água para beber. Por isso, Mau Sirak subiu ao céu para pedir ajuda ao Hot Gol (Filho do Sol), que lhes deu três feixes de lanças para resistirem ao dono do mar. (Gomes, 2008: 85)

Inferimos também o fogo enquanto agente regenerador, conotado com a moral, a ética e o comportamento humanos. Fogo na religião católica associado ao Inferno, elemento purificador das almas – veja-se, a título de exemplo, acção do Tribunal do Santo Ofício que usava, no império português, durante os séculos XVII e XVIII, a fogueira como local de punição daqueles que não trilhavam os caminhos de Deus ou eram considerados infiéis. Jorge Barros Duarte (1984) apresenta um juramento *sui generis* entre os povos atáuros, onde é usado fogo aqui conotado com a divindade *Támu-Koma-Ria*. Para concretizar este solene juramento, o atáuro retira da lareira um tição que segura numa mão e profere então a promessa. Entre os atáuros, o fogo tem papel purificador, mas também associado a práticas mágicas e de feitiçaria:

Porém o juramento mais solene é, sem dúvida, o do fogo (*ihmôri*). A divindade tutelar deste juramento é *Támu-Koma-Ria*. Os dois primeiros elementos deste composto antroponímico são implicativos de um vínculo ou «parentesco» que liga os que juram à deidade a que chamam avô. O elemento final *Ria* significa «vínculo», laço, e reforça a ideia de compromisso tomado, ou que se vai tomar.

Támu-Koma-Ria é divindade antropomórfica, armada de unhas muito compridas nas mãos e nos pés, e de uma língua flamejante. É nesta que se concentra toda a virtude vindicativa de *Támu-Koma-Ria* que, na prática, é identificado pelo indígena com o próprio fogo. (Duarte, 1984: 181)

Támu-Koma-Ria personifica o fogo diabólico que castiga aqueles que não praticam o bem e, por isso, pode também metamorfosear-se e aparecer como morcego (*ni'i*), em gato bravo (*memamo*) e em *la'u* (pequeno mamífero semelhante a uma raposa). Não surpreende que os atáuros confundam este Diabo com o *ihmôri-i'i* (feiticeiro) que eles receiam poder surgir em certas árvores. Certos *pecadores* recorrem ao *mata-blobo* (sacerdote animista, adivinho, bruxo) para que este os ajude a expulsar estes maus espíritos personificados pelo *Támu-Koma-Ria*, o que só é conseguido através do fogo purificador e regenerador:

Para alguém se libertar do pecado de perjúrio, terá que recorrer a um *mata-blobo* que, para afastar o castigo merecido pelo perjuro, levará umas folhas de *knia*, para as queimar em casa do «pecador», já arrependido. Enquanto as folhas de *knia* estão a arder, o *mata-blobo* dirige à divindade a seguinte prece: «Avô, não nos castigues a nós que confessamos o pecado da nossa boca. Permite que regresse ao nosso corpo a nossa alma.» [...] Quando o fogo em que queimaram as folhas de *knia* se apaga completamente, é sinal de que *Támu-Koma-Ria* se retirou já aplacado. (Duarte, 1984: 182)

Profundamente enraizados nas práticas religiosas e mágicas, os povos ancestrais timorenses viram no fogo e na pedra elementos dotados de propriedades capazes de lhes causar fortuna ou infortúnio. Os feiticeiros

ataúros, os *ihmôri-i'i*, recorrem a eles nas suas actividades prestidigitadoras. O próprio vocábulo *ihmôri-i'i* resulta de um composto de *fogo* + *corpo*, o que comprova que o ataúro usou um processo de metaforização em que coloca o feiticeiro como um *corpo quente*, alguém dotado de especiais poderes, capaz, tal como o fogo, de *queimar*. Duarte refere mesmo um ritual de bruxaria conhecido por *hátu-buissole* (pedra + feitiço): “Trata-se de uma pequena pedra facetada à qual se atribuem virtudes secretas.” (Duarte, 1984: 210)

Concluindo, pretendemos nestas páginas não apenas destacar as formas como os ancestrais timorenses viram o processo de descoberta do fogo e as suas simbologias, mas também salientar as suas íntimas conexões com a pedra e a árvore, já que estamos na presença de três componentes maiores do imaginário ancestral timorense, nos quais assenta grande parte dos rituais religiosos tradicionais, mas também bastante inculcados na sua literatura oral, daí os qualificarmos de *Sagrada Família*.

A ÁRVORE SAGRADA - RAÍZES E TRONCOS DOS POVOS TIMORENSES

O ancestral timorense percepcionou bem as múltiplas faculdades da árvore e, vivendo em perfeita comunhão com a Natureza, não admira que a coloque no panteão dos seus elementos simbólicos mais destacados. É dela que retira o seu sustento diário, os frutos de sabor tropical, as folhas e flores com propriedades terapêuticas, a lenha com que cozinha ou combate as madrugadas friorentas nas montanhas, a madeira com que constrói as casas e os barcos tradicionais (*beiros*) e esculpe as estátuas antropomórficas representativas dos seus avós.

Existem em Timor múltiplas espécies arbóreas, umas de onde se colhem suculentos frutos, outras de onde se retiram belíssimas flores, havendo até algumas como é o caso da madre cacau (do grupo das casuarinas) que funcionam como protectoras, por exemplo das plantas de café. Transcrevemos de *A Ilha Verde e Vermelha de Timor* estas palavras de Alberto Osório de Castro, ilustradoras do fascínio que a esplêndida e diversificada flora timorense exerce nos *malai* (estrangeiros) que visitam pela primeira vez a ilha, neste caso a cidade de Díli, mas podia ser de qualquer outro local:

Passados os tamarindos, os coqueiros, as mangueiras e as árvores do pão do bairro pitoresco do Farol, a vegetação do *Mangrove*, ou Mangal, idêntica ao «Mangrove» indiano ou africano, com as flores azuis dos *Acanthus ilicifolius*, as *Sonneratia acida*, as perfumadas *Spathodea rhedii*, bignoniáceas; depois as tão lindas e róseas *Kleinovia hospita*, as *Erithrinas* índicas, os *Pândanus*, as purpurescentes *Terminalia catappa*, que dão amêndoas delicadas (os mirabolanos do bom Garcia da Horta), as *Vitex negundo* e *trifolia*, os formosíssimos e perfumadíssimos *Calophyllum inophyllum*, que lembram magnólias, até à foz da ribeira Motael, esmaltada de *Cyperus* e *Junceas*, florida de *Vinca rosea*.

Ladeada a ribeira, em que bóiam como flores de esmeralda as *Pistia stratiotes*, alinha-se a encantadora Estrada das Palapeiras, cortada através da impenetrável floresta de *Coryphas* umbraculíferas, ou *Corypha gheband*, que dão em Timor o *gabão*, matéria prima de esteiras e outros artefactos, podem dar vinho de palma e algum sagú ordinário.

A força da vegetação do palmar de *Coryphas* é paradisíaca... (Castro, 1996: 39-40)

Castro apresenta na passagem acima transcrita diversas espécies de árvores e plantas¹, muitas delas também presentes na literatura oral timorense, de que é exemplo este fragmento da lenda *O Príncipe Tamarindo*: “As seis raparigas, que ouviram a conversa, perguntaram a BI: «Com quem estás a falar?» BI respondeu: «Hoje eu não recolhi camarão, apenas um tamarindo entrou na minha rede. Agora, ele

1 Luís Costa no seu *Dicionário Tétum-Português* refere que existem em Timor mais de mil plantas com características medicinais. (cf. Costa, 2000: 35)

transformou-se num homem.» As sete raparigas queriam casar com o Príncipe (tamarindo)...” (Gomes, 2008: 106)

O exemplo apresentado, relativo à árvore de tamarindo, é representativo da presença deste símbolo na literatura oral timorense, e mostra claramente a sua co-relação com o homem timorense, que chega a ser de metamorfose, sendo a árvore elemento ascendente de classe aristocrática, de que é exemplo o *príncipe tamarindo*. A árvore será talvez o símbolo mais dinâmico entre o imaginário dos povos timorenses, elemento permanente no seu quotidiano dada a sua multiplicidade de funções. Funções tão abrangentes que passam pelo seu uso na culinária, na medicina, na religiosidade que se concretiza em rituais ligados ao nascimento, à morte ou às colheitas, mas também lugar mítico onde se reúnem as comunidades e onde os guerrilheiros colocavam as cabeças decepadas dos inimigos derrotados.

Vimos em cima que a trepadeira é personagem habitual de narrativas de diversos grupos, funcionando como canal de ligação entre mundo terreno e mundo do alto, mas também lugar de socorro aquando dos dilúvios primordiais:

Nunutchêno, nome de trepadeira que parece significar *local onde se agarrou* e está numa pequena elevação dominando a planície que lhe fica vizinha. Neste lugar, segundo a tradição, refugiaram-se os únicos sobreviventes do Dilúvio Universal, que depois repovoaram a Terra; existem lá, ainda, sepulturas da família do rei e a única arequeira da região, árvore sagrada que todos veneram. (Rodrigues, 1962: 37-38)

Este registo de *O Rei de Nári*, obra do sacerdote salesiano José Rodrigues, reflecte bem a importância da árvore – a arequeira, a trepadeira, o coqueiro, o sândalo² e muitas outras espécies da rica flora timorense - dentro do imaginário dos povos de Timor. Ainda neste livro encontramos um mito similar ao de Adão e Eva, em que o fruto proibido não é a maçã, antes o fruto de uma *capulai* e, onde algumas versões atribuem a responsabilidade pelo pecado do homem a uma serpente, chamada *Aca*, enquanto noutros é a Lua que o persuade a comer o fruto. Como castigo Deus deu ao homem uma catana para trabalhar e o fruto ingerido ficou-lhe atravessado na garganta – entre nós, maçã de Adão, para os habitantes de Nári fruto da *capulai*, designado por *cocol-cáfu*, *capul-cáfu* ou *rau-mana-cáfu*. O pecado do homem leva a que a trepadeira (*Ceitáru*), que ligava o céu à terra, se parta, o que inviabiliza a comunicação entre terra e céu. (cf. Rodrigues, 1962: 41-43) Haverá aqui também uma *mesclagem* entre os contos primeiros e os mitos bíblicos? O próprio José Rodrigues recolhe um mito do Dilúvio, em que o Rei de Nári se diz descendente de Noé, não deixando

² Segundo um documento de Tomé Pires, *Suma Oriental*, (1ª edição: Malaca-Goa, 1514-1515), os mercadores malaios diziam que Deus fizera a ilha de Timor a partir de sândalos (cf. Loureiro, 1995: 76)

de questionar: “Será uma tradição recebida de missionários que aportaram a esta ilha há quatrocentos anos? Ignoro.” (Rodrigues, 1962: 47)

Fazendo uma leitura cuidada de *O Rei de Nári*, vemos que se trata de uma narração da história de vida do rei e da sua família, do povoado, dos seus costumes e rituais, mas uma história em que o autor é protagonista dada a sua aproximação interessada e que passa por converter ao cristianismo os habitantes de Nári: “Alguns dos filhos e netos são já cristãos e, como parece simpatizar com a nossa doutrina, não deve estar longe o dia em que ele abrace o Cristianismo.” (Rodrigues, 1962: 24) E mais adiante não deixa dúvidas quanto ao seu objectivo principal - converter o Rei de Nári: “Na minha imaginação via uma sepultura para o Perecoro, diferente da dos outros por ser encimada pela Cruz em vez das cabeças de búfalo. A minha alma esperava que ele, antes de morrer, encontrasse o caminho redentor da Fé Cristã. (Rodrigues, 1962: 233) Cruz que se pode aproximar da árvore enquanto madeiro cravado no chão com braços a representar os *ramos*.

Conta o mito que depois da chegada a Timor de quatro tribos foram plantadas três árvores. Essas árvores foram guardadas por três *ulun* ou cabeças, todos irmãos que as haviam trazido de Malaca e conservado religiosamente durante todas as peripécias da jornada e, depois plantado no local onde a tribo respectiva primeiro acampou. A do mais idoso dos comandantes era um gondão (na língua tétum, *ai-hali*) e ficou no meio de uma larga planície de terra fecunda e suaves dobras. A de outro era um *ai-bico*, a qual foi posta a oeste daquela, e a do mais novo, que levou a sua gente para o norte, era um *ai-timo* ou *catimo*. Assim se constituíram os reinos de Uai Hali, Uai Hico e Uai Timo cuja existência, sobrevivendo através de variadas formas, se prolongou até aos nossos dias. Quanto aos homens da quarta tribo, esses, foram instalar-se numa montanha, à beira e a norte de Uai Hali, e vieram depois de receber como liurai uma das vergõntes do mais velho dos três irmãos, com o qual se foram concentrar em Fato-Aruin, onde fundaram um novo e poderoso reino. (cf. Cinatti et al, 1987: 180-181)

O mito apresenta os povos timorenses como descendentes dessas primeiras tribos, desses primeiros *troncos*, dessa primeira árvore genealógica. Esta ascendência da árvore nos timorenses foi-se *enraizando* ao longo dos tempos, pois tal como o homem, também a árvore é um elemento ascendente e vertical, de amadurecimento progressivo e duradouro. Mito que tem como fundo de verdade o facto de muitos dos grupos étnicos timorenses serem oriundos da região da península de Malaca, a norte de Java, o que pode ser comprovado com similitudes linguísticas, étnicas e raciais. Não esquecer também que o reino de Uai-Hali foi dominador de outros reinos e o seu poderio estendeu-se a grande parte do território da ilha de Timor: “Com o decorrer do tempo o reino de Uai Hali veio a alcançar grande prestígio e hegemonia entre os povos vizinhos.

Aos seus reis, que se intitulavam Filhos de Deus (Maromac-Oan) atribuíam-se poderes sobrenaturais; a eles dirigiam os povos as suas preces.” (Cinatti et al, 1987: 12)

Gondão (*ai-hali*) que também é protagonista de mitos e de lendas da região de Ainaro, e também aqui, é a partir da sua plantação que se organiza, se funda e se enraíza uma nova comunidade:

Com medo de que aí lhe roubassem as jóias, enterrou-as e sobre elas plantou um gondão que levava do Suro-Lau. Este pegou e cresceu. Ainda hoje existe e chama-se Háli-Suro. É *lúlic* [...] a gente de Nó-Úlu acompanhou Mali-Suro até Nam-Tu-Lau e levou material suficiente para lhe fazer a casa nesse sítio – a casa a que, depois de pronta, deram o nome de Pu-Côli-Sarim. Foi Mali-Suro quem plantou o enorme gondão que ainda hoje se vê ao pé dela. (Pascoal, 1967: 93-94)

Esse protagonismo do gondão consubstancia-se depois no dia a dia timorense, quando as suas gentes buscam a sua sombra para descansar ou para fazer reuniões comunitárias e, tratando-se de árvore sagrada, é debaixo dela que se fazem muitos dos sacrifícios e oferendas a *Rai Na'in* (o Senhor da Terra). Sacrifícios e rituais que são também extensões do mito, a sua permanente actualização e perpetuação.

A árvore está também conotada com o poder terreno, pois ter muitos pés de coqueiro, de arequeira, de teca ou de outra qualquer árvore é sinónimo de domínio e riqueza. Ainda antes da restauração da independência (2002) em que o sistema político, administrativo e religioso seguia uma ordem tradicional e aristocrática, assente em reinos, os senhores (régulos ou liurais) impunham a sua ordem e poder também porque possuíam muitas cabeças de gado e grandes extensões de terra, muitas vezes dotadas de diversas espécies vegetais. Alguns destes liurais guardavam uma espécie de ceptro, que no tempo colonial português lhes era atribuído pelo governador português, havendo até uma festa para esse fim, bastão conhecido por *rota*³, pau de madeira intimamente conectado com a árvore, como podemos comprovar neste excerto da *Lenda Katiratu*:

Trouxe consigo o “lusu-lafai” (totem) e a “rota” com que guardara o rebanho. “Rota” tem actualmente o sentido de pau, mas, entre os antigos, significava ceptro, símbolo de poder.

Durante a travessia, soprou sobre ele a inspiração divina, ordenando-lhe que, uma vez chegado a Timor, plantasse a “rota”. Assim fez. Saiu em Laiir (ou Lair) ao pôr-do-sol e plantou o cajado, junto à praia. Acto contínuo, deitou-se e descansou à sombra duma palmeira, juntamente com os animais.

Quando despertou, a “rota” era já uma árvore crescida, entre cujas folhagens nada faltava de apetecível e maravilhoso. Subiu até aos ramos e ficou estonteado entre tanto ouro... (Gomes, 1972: 23)

3 A propósito de *Rota* (bastão) usado por liurais e régulos e sua relação com poder/vassalagem, veja-se ensaio de Ricardo Roque, “José Celestino da Silva e o Relatório sobre os usos e costumes de Timor”, in *Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*, AHU, 24 e 25 de maio de 2011, pp. 01-10.

Fantástica esta passagem referente a um nobre pastor, que por ter uma pequena deficiência fica incumbido de cuidar do pastoreio do gado e que, depois de andar perdido nos mares, volta ao seu lar dotado de poder e de riquezas, colhidas a partir da plantação do seu simples cajado, a sua “rota”, o ceptro real com que impõe uma nova ordem, já que só ele pode aceder a essas maravilhas, ao “ouro” da árvore nascida de um simples pau.

O ancestral timorense assimilou bem as propriedades da árvore, compreendeu que nela encontrava tudo o que necessitava para sobreviver, e num processo de metamorfose nela se filiou. Ainda na *Lenda Katiratu* podemos antever essa associação homem/planta, nascendo a vegetação a partir de carne humana, num processo imagético singular:

Corroborando ainda a sua supremacia, os katiratu alegam que, além de terras, foram distribuídas a tais povos carnes de dois membros do seu próprio clã: Mau-Tchalu e Maka-Tchalu, para as semear em suas hortas e delas nasceram milharais [...] Lançando as carnes à terra, os povos constataram, maravilhados, que não só nasceu milho, mas também toda a espécie de vegetação. E assim explicam e especificam a criação do mundo vegetal: as veias e as tripas transformaram-se em aboboreiras e feijoeiros, os ossos em tuaqueiras, os cabelos em “gamuti”, a cabeça em coco, os ossos digitais em bambus, as rótulas em “sei” (fruto parecido com a castanha), o fígado em cogumelos, a pele em pijeiras, a bília em feijão bravo, os testículos em amendoins... (Gomes, 1972: 22)

No mundo ocidental falamos em árvore genealógica para enquadrar os nossos ascendentes e descendentes, um tronco comum com seus ramos sempre em extensão, com novos nascimentos, mas também com a queda de suas folhas, a morte inevitável, num processo de contínua renovação. Em Timor, os seus habitantes recorrem também a troncos de árvore para representar a linha ancestral, para se ligarem à árvore da vida, a uma raiz comum, como observamos até nos seus objectos simbólicos com que ornamentam o corpo, de que é prova uma imagem de Ruy Cinatti, onde se pode ler: “Rapariga de Suai, na costa sul, em traje de festa. O diadema representa a “árvore da vida”, símbolo religioso que, para os Timorenses, estabelece comunicação entre os três mundos que compõem o Universo.” (cf. Cinatti et al, 1987: 131)

Esse enraizamento é facilmente perceptível até na organização social das comunidades que se agrupam muitas vezes ao redor da árvore sagrada: “O povoamento disperso predomina. Em determinados sucros, porém, as casas agrupam-se em densos aldeamentos e distribuem-se ao longo de caminhos de pé posto que convergem irregularmente para o esboço de centro social definido pela árvore sagrada.” (Cinatti et al, 1987: 55) Este fragmento de *Arquitectura Timorense* refere-se ao distrito de Bobonaro e os autores apresentam mais à frente (idem: 66) uma imagem da povoação de Loro-Bá, onde vemos claramente o ajuntamento das casas e a presença da árvore sagrada em lugar destacado. Mas, não é só no distrito de Bobonaro que a árvore

sagrada funciona como eixo central, à volta da qual a vida comunitária, social e religiosa, se organiza. Na maioria dos distritos, aquando da construção das habitações vemos que os pilares centrais são colocados com extremo cuidado, e depois até de alguns sacrifícios ou rituais, pois o timorense percebe aqui mais do que uma simples tarefa de sobrevivência, antes uma forma de ligação com o sagrado, com o seu antepassado, com o mundo do alto. Por isso, a escolha da madeira não é aleatória, antes de árvores previamente seleccionadas.

Além destes pilares interiores das habitações tradicionais timorenses, observamos em muitas regiões paus antropomórficos⁴, colocados no exterior de casas, em matas, lagoas ou em cemitérios, muitas vezes ornamentados com chifres de búfalo. Serão estas escadas que o ligam aos seus ancestrais e aos seus deuses? Representações das *trepadeiras* de que falam os mitos? Serão certamente forma de perpetuação da ancestralidade, forma de comunicação com o mundo do alto, com os seus antepassados.

A árvore, tal como a casa, tem entre o timorense um valor sagrado incomensurável. É eixo central cósmico que sintetiza bem a ordem natural que o homem busca incessantemente:

O tronco da árvore simboliza o gondeiro sagrado que se erguia no centro da aldeia afundada [...] o esteio que, a meio da lagoa, irrompe verticalmente das águas. É a extremidade superior, dizem os timorenses locais, do porte principal da casa sagrada que, outrora, se situava no centro da aldeia, moradia da comunidade e, também, segundo eles, eixo do mundo. (Cinatti et al, 1987: 08-09)

Esse lugar destacado da árvore é também facilmente perceptível em diversas passagens de relatos fundacionais, em que a mesma funciona como tampão, e em que os heróis do combate travado entre forças terrestres e marítimas, depois do dilúvio inicial devastador, ficam com a missão de plantar árvores no litoral, fronteira entre terra e mar, a fim de estancar futuros cataclismos, de que é exemplo este fragmento do mito que tem por título *Bagnut*: “Para que o mar não voltasse a invadir a Terra, Tai Leu e Mânu-Ler, Usso-Meta, e

4 Veja-se a respeito de paus antropomórficos tese de licenciatura de Francisco Gomes, *Os Fataluku*, 1972, pp. 60. O autor faz referência a estes paus, considerados objectos sagrados e chamados de *eteurua*, *sikua* e *saka*, objectos feitos a partir de madeira e símbolos de longevidade, fertilidade, força e protecção contra calamidades.

Confronte-se também Nordholt, *The Political System of the Atoni of Timor*, 1971, p. 144. O autor apresenta duas imagens de paus antropomórficos. Numa das imagens pode ler-se: “The masculine post on this photo is three-forked, its prongs having the appropriate length, though there are more than three stones at its base.”

Também em Ruy Cinatti et al, (1987: 36), se lê: “Nas hortas e cultivos é vulgar os agricultores colocarem os *ai-tós*, que são troncos de madeira em forma antropomórfica e simbolizam os antepassados de linhagem. Estes cipós assentam em socos de pedra soltas sobre os quais, antes das colheitas, se dispõem as espigas de milho ou de arroz.”

Lelo-Meta, Olo-Bono e Lóe-Bono foram incumbidos de plantar palmeiras, piteiras e acadiros ao longo do litoral.” (Pascoal, 1967: 66)

Ou neste excerto da narrativa *Ica-Dato-Baluba*:

Escarmentados, Lóe-Mau e os irmãos resolveram separar, para sempre, a terra do mar, vedando o caminho às ondas. Para esse fim plantaram palmeiras e *fau* ao longo das praias do «mar-homem» e do «mar-mulher». Deram a essas plantas os seguintes nomes – Colo-Mau-Colo-Tanéti e Balo-Mau-Balo-Ornai. Recomendaram-lhes que sussurrassem sempre que ouvissem as ondas sussurrar. (Pascoal, 1967: 76)

Belíssimo este segundo excerto, revelador da prodigiosa imaginação timorense de que Pascoal é porta-voz, e que mais parecem versos saídos das penas de Sophia, Camões ou Pessoa (confronte-se poema “D. Dinis”, de *A Mensagem*), pois também inclui figuras como a personificação ou a aliteração de forma a estabelecer uma conexão entre mar e árvore, como se a sua intimidade fosse sinónimo de acalmia e harmonia que o homem se esforçava por manter.

A religiosidade ancestral timorense tem, normalmente, como palco uma árvore sagrada e um altar de pedra, símbolos da criação primeira, da união e confronto entre Terra e Céu, da regeneração perpétua conotada com a árvore e da imutabilidade e durabilidade próprias da pedra, como bem nota Elizabeth Traube:

In ritual speech, the primordial union of Heaven and Earth is evocated by the image of a mutilating collision between a rock and a tree [...] The cosmic union redistributes the cosmos and transforms the relationship of the deities into one of complementary opposition. Out of their union are born the parents of trees, rocks, and grasses. The ancestral trees and grasses leave their seeds for future progeny and donate their bodies to Heaven and Earth, who use them to build the first house. (Traube, 1986: 37)

Aquando de dilúvios e invasões marítimas, cataclismos primeiros *ab initio*, é à árvore que recorrem as personagens humanas dessas narrativas fundacionais, na procura de salvação de uma morte que anteviam como certa, como observamos nesta passagem de *O Dilúvio na tradição de Lautém*:

Outro dilúvio se encarregou de os destruir. Apenas um irmão e uma irmã se conseguiram salvar. Trepando, de árvore em árvore, no mais denso das florestas, viveram longas horas de angústia, a roçar com a morte que subia em seu encalço, no tumulto das águas que cresciam. Ele refugiou-se, por fim, na copa de altíssimo coqueiro. Ela segurou-se, ao lado, entre as folhas duma esguia arequeira. As águas redemoinhavam por baixo, cada vez mais perto. A certa altura, viram, com indescritível espanto, duas colossais massas de água precipitarem-se, ruidosamente, em sua direcção. Gritaram, transidos de medo, como se o seu grito pudesse despertar a compaixão dos elementos: - Agora estamos perdidos! Mas longe de se

submergirem, o coqueiro e a arequeira foram subindo à medida que se avolumavam, numa ascensão célere, as duas ondas gigantescas que se fundiram, numa só, sob vastíssimo véu de refervente espuma. (Pascoal, 1967: 51)

Perdidos e amedrontados, os dois irmãos salvam-se depois do afortunado encontro com o coqueiro e a arequeira, árvores que nem o dilúvio primordial foi capaz de destruir, antes cataclismo que realçou a sua força, a sua ascensão milagrosa defronte das gigantes ondas.

O coqueiro e a arequeira não são, contudo, apenas simples elementos naturais presentes nos relatos fundacionais, estão também fortemente inculcados no quotidiano timorense. O primeiro é talvez a espécie mais frequente nas vastas planícies, sendo dele que as crianças, jovens e idosos colhem os cocos para matar a sede. Cocos que servem para fins medicinais e para a indústria da copra, de onde se extrai óleos e que tem depois diferentes fins (culinários, estéticos). Já a arequeira pertence ao grupo das árvores sagradas, pois é dela que o nativo timorense colhe a areca (*bua*), fruto com o qual prepara uma masca, a que junta cal e uma folha (*malus*), que leva depois à boca para mascar durante praticamente todos os rituais, sacrifícios, cerimónias importantes ou no dia a dia dos mercados e dos campos: “A seguir, sobre um bógus – altar circular de pedra solta -, se há algum por perto, ou, não havendo, na base dum gondão, é oferecido um sacrifício de areca, bétel, arroz ou milho e carne duma rés abatida antes.” (Pascoal, 1967: 91) Areca que surge muitas vezes associada a bétel, como podemos constatar em muitas passagens de lendas e mitos – como vimos em cima no mito *É-Bua* – sendo também motivo de oferta na recepção de figuras importantes: “Em tamanha aflição, partiram de Tuga-Rema um homem e uma mulher levando, cada qual, um cesto com uma casca de bambu, cortada em forma de lua, e areca e bétel. Tratava-se duma oferta destinada a Toro-Lôhi e Leo-Dáci, de quem iam à procura, a fim de os apaziguar.” (Pascoal, 1967: 55)

Este hábito da masca está bem descrito na já referida obra *A Ilha Verde e Vermelha de Timor*, de Alberto Osório de Castro:

Homens e mulheres limam os dentes com uma pedra dura. E como os Malaios, mais que os Hindus, mascam quase constantemente a saborosa folha picante da pimenteira Betle (*Chavica betle* ou *Piper betle*, em malaio *siri*, em tétum *máluss*), embrulhando na folha não só, como na Índia, a cal apagada de conchas de ostras e a noz de arequeira (*buá*, em tétum) seca em verde, e não como na Índia o cardamomo, o cravo, o almíscar, o *cate* da acácia arábica, mas folhas secas de tabaco. E não se engole o sumo como na Índia. Cospe-se por onde calha. Também como na Índia se oferece o betle às visitas. (Castro, 1996: 168-169)

A árvore está, como vimos, associada a muitos dos rituais ancestrais timorenses, referentes, por exemplo, à súplica por boas colheitas:

Em Manufahi [...] durante a sementeira do milho, se oferecem ao espírito da terra (*rai-lulic*) alimentos que se colocam junto da árvore ou da pedra sagrada existente na horta [...] em Viqueque espargem as culturas de milho e arroz com uma mistura de sangue de frango e água e depõem, perante a árvore secular ou junto dos pertences dos antepassados, um pouco de milho ou de arroz para que a colheita seja boa e os espíritos dos antepassados os ajudem. (Cinatti et al, 1987: 45)

Também aquando do nascimento de bebés de classe nobre existem costumes ligados à árvore sagrada: “A mãe arranhou sete meninas de sete anos, o pai pendurou o cordão umbilical do pequeno na árvore sagrada destinada a estes fins e uma irmã do Perecoro, velhota de mais de sessenta anos, mandou apanhar um coco para a cerimónia.” Rodrigues, 1962: 196) Árvore também relacionada com a morte e o enterro: “... é nos seus ramos que ainda hoje em determinados locais, como Fatu-Makereke, se dependuram os corpos dos falecidos antes do seu enterramento definitivo.” (Cinatti et al, 1987: 162) Ou em Ataúro, onde os mortos jazem em folhas de acadiro: “Durante todo o tempo que estão na «ruma-pera'ik» o morto jaz deitado numa esteira tecida de folhas de acadiro (não pode ser de outro material), com os pés para o poente.” (Duarte, 1984: 60)

Outra árvore *lúlik* para os timores é o bambu, árvore com múltiplas utilidades, seja para fazer fogo a partir da fricção de dois paus: “Não se enganaram porque, daí a instantes, viram um bambu seco, que havia perto [...] Ocorreu-lhes a ideia de friccioná-lo com outro bambu, também seco, a ver se levantavam chamas. Foram bem sucedidos. Assaram, logo, o *cunbíli*.” (Pascoal, 1967: 117) Bambu que surge, também, como oferta de Deus ao Homem para que secasse a terra aquando dos primeiros dilúvios: “Deus deu-lhe casca de *bêtun*, de bambu bravo, de bambu manso e de *fafúlu* para fazer um *lafátic* destinado a receber terra do céu para secar a água.” (Pascoal, 1967: 70)

Encontramos em *Timor – Ritos e Mitos Ataúros*, de Jorge Barros Duarte (1984), um mito ligado ao topónimo *Luli*, referente a um dos montes da montanha Manu-Coco. Segundo o mito, três irmãos (Makdádi, Manrôni e Makíli) mataram, quando faziam uma caçada, um *la'u* (pequeno mamífero semelhante a uma raposa). Para o cozinhar cortaram um bambu, tendo ficado surpreendidos quando encontraram dentro deste uma criança que lhes disse que aquele bambu cortado era *lúlik* (sagrado) e que, por isso, não deveria ser cortado. Manrôni, no entanto, não se importou com essa admoestação da criança de nome Támu-Koma e continuou a cortar bambu. Então a criança voltou a aparecer aos irmãos, dizendo-lhes: “Uma vez que vós destruístes minha mãe e meu pai, tenho que me ir embora daqui. Volto para donde vim.” (Duarte, 1984: 165) Do mito resta o facto do monte em que se encontrava o bambual (ainda hoje existente) se chamar *lúlik* (sagrado) e um rito expiatório para aqueles que como Manrôni ousarem cortar aí bambu. Duarte associa o facto de o lugar ser hoje praticamente desabitado a esse pecado: “O facto de a narrativa lendária atribuir a Manrôni o sacrilégio de

haver cortado bambus do bambual sagrado afigura-se ser um processo mental, para explicar a quase extinção do outrora suco de Manrôni, hoje praticamente reduzido a uma insignificante povoação.” (Duarte, 1984: 166)

Mais uma vez fica provado que o pecado do homem, a quebra de interditos, a violação de normas da Natureza resulta numa nova ordem, num estabelecer de novas regras, despoletando o nascimento do *lúlik* (sagrado). Desrespeito neste caso para com a árvore de bambu, pai do menino e ascendente das gentes do suco de Manrôni e que passa assim à classe de totem e de *lúlik*. O homem timorense na sua ânsia de explicação, que se traduz na sua interpretação mítica dos fenómenos da natureza, busca permanentemente uma imersão no sagrado, procurando assim o favor dos deuses e um enquadramento harmonioso no cosmos que o rodeia.

Podemos concluir este capítulo, dizendo que a sacralidade da árvore entre os povos timorenses resulta não só das suas múltiplas finalidades, mas também do facto do maubere ver nela um símbolo ascensional privilegiado, de conexão entre os três mundos que ela consegue ocupar com suas raízes, (o mundo subterrâneo), e com seu tronco e ramos sempre em crescimento fazendo a ligação entre mundo terreno e mundo do alto (veja-se trepadeira). Para além destas características, não esquecer que a árvore consegue concomitantemente renovar-se, mas dada a sua durabilidade, o homem timorense vê nela o único elemento capaz de representar o seu *tronco* ancestral e, por isso, trata de a antropomorfizar, seja nos pilares das casas, seja nos *ai-tós*, onde faz os seus sacrifícios e rituais. Não admira assim, que seja expressamente proibido cortar ramos ou troncos destas árvores sagradas, sob pena de se sofrer a ira dos deuses: “As árvores nesta colina, que chamam *lúlik* (sagrada) (fig. 5), morrem de velhice. Apenas para poderem abrir um pequeno carreiro que os leve ao templozinho, é lícito aos nativos desviar com cuidado os ramos do arvoredo e as trepadeiras, evitando parti-los.” (Campos, 1973: 96) A religiosidade ancestral timorense tem na árvore, assim como na pedra, os seus símbolos mais fecundos.

É com eles que o timorense constrói os seus templos, espaços de ritual, de imersão no sagrado, de comunicação com o mundo extraterreno⁵.

5 Veja-se em *Timor – Ritos e Mitos Ataúros*, de Jorge Barros Duarte (1984), a respeito destes santuários o seguinte comentário: “«Abrir a porta» é expressão ritual que quer dizer entrar em comunicação com o mundo extraterreno. Note-se que se chama «porta» ao intervalo entre duas árvores de grande porte, que se erguem à entrada do recinto sagrado de Mau-Lele. É por essa «porta» que nele se penetra (Fig. 7).

A identidade de um povo, antes de ser construção política permanentemente inacabada, é sobretudo reflexo da sua cultura, do seu imaginário e das suas manifestações sociais, culturais e religiosas que fazem com que determinado povo e cultura se distingam dos demais. No caso de Timor-Leste essa identidade¹ consubstancia-se e enraíza-se numa cultura ancestral marcada por uma grande multiplicidade de formas regionais, levando alguns até à feliz expressão de *mosaico*² cultural. Daí ser preferível, talvez, falar em culturas e imaginários dos variados grupos étnicos que se expressam numa grande diversidade e riqueza de expressões artísticas. Não procuraremos destacar essas diferenças, antes encontrar elementos comuns que se traduzem, é certo, em várias raízes que desaguam num único tronco, em formas artísticas que representam a identidade nacional timorense.

No discurso de tomada de posse, em 19 de Maio de 2002, Xanana Gusmão afirma: “Quisemos ser nós mesmos, quisemos orgulhar-nos de ser nós próprios, um Povo e uma Nação. Hoje somos efectivamente o que quisemos ser...” Esse orgulho é sentido, vivido e espelhado numa cultura ancestral, que foi sendo preservada em *continuum* através de um secretismo mantido também como forma de fechamento, de procura de eternização, de defesa para que não houvesse contaminação externa. Só assim foi possível manter rituais, costumes e artes tão antigos que se perdem no tempo, que mantêm a sua originalidade e pureza, já que, mesmo sofrendo mais de quatrocentos anos de colonização, estes povos foram defendendo as suas raízes ancestrais, o seu território, as suas montanhas, as suas grutas que escondem pinturas rupestres dos seus primeiros avós, as suas árvores genealógicas, as suas orações, cânticos guerreiros, lendas e mitos. Foi esta preservação, este cuidar das raízes ancestrais, este culto e orgulho de pertença a determinado grupo que erigiu também a identidade timorense.

1 São poucos os estudos sobre a identidade timorense e a interessante temática merecia já um trabalho mais aprofundado e abrangente. Veja-se a propósito o ensaio de José Mattoso (2001) – “Sobre a Identidade de Timor Lorosa’e”. *Camões – Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, nº 14. Jul-Set 2001. Lisboa: Instituto Camões. Confronte-se também trabalho de Geoffrey Gunn (2001) – “Língua e Cultura na Construção da Identidade de Timor-Leste”. *Camões – Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, nº 14, Jul-Set 2001. Lisboa: Instituto Camões.

2 Veja-se ensaio de Ricardo Antunes (2014), “Língua Portuguesa e identidade timorense: que relação?”

Nestas linhas buscaremos encontrar elementos de conexão entre as formas artísticas identitárias timorenses, o seu artesanato, pintura, escultura ou ourivesaria³ com a sua literatura oral. Trata-se de perceber o que está na génese das expressões artísticas, do património cultural material, de compreender a sacralidade que determinados objectos têm entre os timorenses. Para atingirmos os nossos propósitos recorreremos ao património imaterial, ou melhor, imergimos no extenso baú da literatura timorense, particularmente nas lendas e mitos, tentando encontrar aí a chave dessa sacralidade, desse mundo *lúlik*, pois entendemos que as representações artísticas timorenses nascem num imaginário ancestral de que a literatura oral é retrato privilegiado, como bem notou Cinatti:

E assim por diante, numa sucessão cognitiva, em que a linguagem visual se transforma em linguagem de signos e símbolos. O artífice timorense funciona como repositório e veículo de uma cultura especificamente afeiçoada ao esquema mental do grupo a que pertence. (Cinatti, 1987: 66)

Se fizermos uma incursão num mercado tradicional de artesanato veremos *esteiras*, *tais* (panos tradicionais), *surik* (espadas), *belak* (espécie de grande medalhão em forma de lua), *kaibauk* (diadema em forma de crescente lunar) *keke* (pulseira grossa), entre outros. Estes objectos tradicionais são também usados no chamado *barlaque*⁴ - troca de presentes entre as famílias dos noivos.

Também as *uma lúlik* (casas sagradas) guardam objectos *lúlik* – espadas, objectos em ouro ou prata, pedras, *tais* – que foram sendo preservados de geração em geração e que representam determinado clã ou família, são forma material identitária, expressão que garante o perpetuar da cultura dos avós, não os deixando morrer:

A *uma lúlic* é uma das casas mais importantes de qualquer localidade de Timor. Os objectos nela depositados são os testemunhos materiais da memória histórica do local e dos seus habitantes e na qual se entrelaça a protecção espiritual. (Oliveira, 2003: 46)

Aliás há famílias de origem aristocrática que possuem, também, este género de relíquias antigas, muitas vezes, extremamente valiosas, pois, no passado, possuí-las era sinónimo de poder, riqueza e nobreza: “Um homem nobre, bem como um guerreiro, deviam exhibir esse estatuto através das jóias usadas no corpo. Na cabeça usaria um *kaebauk*, um diadema em forma de crescente, no peito um ou mais *belak*, um disco metálico, nos

3 Em 1522, o italiano António Francisco António Pigafetta, cronista da Armada de Fernão Magalhães, descreveu o encontro com os chefes nativos de Amaban e Balibó (Timor Ocidental), referindo que as mulheres andavam nuas e que possuíam adornos e amuletos de ouro e bronze e que os homens exibiam ainda mais jóias de ouro que as mulheres. (cf. Carlos Ximenes Belo, 2013, *Os Antigos Reinos de Timor-Leste*, Porto: Porto Editora).

4 Veja-se a este respeito artigo de Vicente Paulino (2014), “Da composição multiétnica de Timor-Leste”.

braços braceletes e manilhas de prata.” (Oliveira, 2003: 49) No entanto, muito deste importante património foi adquirido por militares e funcionários portugueses, indonésios e australianos⁵. Cinatti afirma que, em 1962:

a Casa de Timor exibia um variado mostruário: panos de Ocussi, cestaria (as disputadas cigarreiras), objectos em corno de búfalo e em latão (o crocodilo voador de Viquéque, as figurinhas de Lolotoi), ourivesaria de Atsabe e de Suai, barcos de tartaruga e madeira made in Tutuala e Atauro, pentes-diadema de Bazar Tete. (Cinatti, 1987: 15)

Muitas destas peças de artesanato podem, agora, ser vistas nos Museus do Oriente, em Lisboa, das Civilizações Asiáticas, em Singapura, em museus australianos ou em lojas de antiguidades indonésias.

Haverá alguma relação entre essa panóplia de objectos ancestrais e alguns elementos das narrativas orais? As lendas e contos timorenses apresentam, muitas vezes, alguns desses objectos – por exemplo, espadas - como protagonistas de batalhas ancestrais, enquanto aliadas do homem na sua luta pela sobrevivência, no seu combate contra cataclismos, mas, também elementos figurativos ou decorativos – veja-se casos de penas de galo ou pêlos de animais, cabritos ou cães, a título de exemplo. Importa pois perceber essa íntima relação, já que essa conexão não surgirá do acaso, antes fruto de um imaginário sempre à procura de explicações para a origem das coisas, pronto a fantasiar e a revelar o porquê de certos fenómenos ou acontecimentos. Estaremos perante um processo de simbiose, de articulação harmónica entre as artes – ourivesaria, escultura, pintura e literatura - que agrega toda essa simbologia, que é expressão e resultado de um imaginário que pode ser delimitado e marcado enquanto timorense? Ou serão a pintura e a escultura artes retrato de uma literatura oral primeira onde surgem as estórias, as narrações que têm como protagonistas esses seres, paisagens e objectos *lulik*? Ou como destacou Paulino, no seu resumo da comunicação apresentada na Universidade de Timor Lorosa'e, em Agosto de 2014:

É neste sentido que, todos os objectos *lulic*, os artesanatos e paisagem timorenses foram baptizados como artes ou obras de artes. No entanto, haverá uma escultura, que merece este nome, caracterizadamente timorense? Não pode hesitar a dizer que sim, e aceita controvérsia serena se alguém, mais entendido, pretende convencer o contrário, por isso, não se pode entender apenas a imaginária que comanda a escultura timorense, nem ossatura das obras que a evidenciam, sem se conhecerem os *lulic* que influenciam a alma timorense, a intensidade passional das crenças populares e os seus ritos agrários e fúnebres. (Paulino, 2014, Agosto)

⁵ Confronte-se magnífica edição de Joanna Barrkman (s/d), *Husi bei ala Timor sira nia liman – From the hands of our ancestors – Arte no artesanatu Timor-Leste – The art and craft of Timor-Leste*. Museum and Art Gallery Northern Territory, Austrália, in partnership with Direcção Nacional da Cultura, República Democrática de Timor-Leste, onde podem ser vistas imagens das artes e artesanato timorenses.

Elementos que são a porta que deve ser aberta para se compreender a cultura e identidade timorenses. Elementos que não têm apenas um carácter sagrado, sendo, também objectos de uso prático e frequente, fazendo parte do quotidiano dos timorenses e das suas actividades domésticas, agrícolas e lúdicas: “os timorenses são artistas artífices e a sua arte não é meramente decorativa, mas é uma aplicação que tem uma função prática.” (Cinatti, 1987: 13) Trataremos de apresentar alguns desses elementos, fazendo a sua contextualização social, analisando o seu impacto cultural, tendo por alicerces os relatos orais onde eles estão presentes. No fundo há aqui um imaginário comum que é o grande alimentador da produção artística traduzida em imagens de astros, árvores, crocodilos, búfalos ou aves na tecelagem, ourivesaria, pintura ou escultura e que, concomitantemente, desfia lendas e mitos que agregam também esses mesmos elementos ou motivos como personagens. Narrativas e objectos que pretendem, mais do que deixar na memória dos vivos as tradições dos antepassados, criar uma corrente que ligue ininterruptamente esses dois mundos:

Mas a memória oral do passado distante é complementada por memórias físicas, objectos que relembram a presença constante dos espíritos antepassados na comunidade. Estes denominam-se objectos *lulic* que, numa tradução simples, podemos designar como sagrado, algo em contacto com o outro mundo, mas que pode influenciar decisivamente a vida no mundo real. (Oliveira, 2003: 45)

A Memória individual e colectiva é permanentemente alimentada por esse imaginário ancestral, que se reactualiza quotidianamente, recorrendo, para tal, a expressões literárias e artísticas, veículos simbólicos privilegiados, imagens identitárias de determinada comunidade ou clã. Memória que tem nas artes plásticas, no artesanato e na literatura oral os seus guardiões, imagética carregada de animais como o galo, o búfalo ou o crocodilo, de árvores *lúlik* ou de astros, elementos figurativos presentes em peças de artes como a ourivesaria, a escultura ou a pintura, elementos que o homem timorense usa no vestuário, na decoração, na arquitectura ou aquando de rituais ligados ao sagrado, mas também na dança ou em actos cerimoniais. Objectos ou peças de ornamentação reveladores de um orgulho muito próprio em pertencer a determinado grupo, em descender da Lua e do Sol, da águia, do crocodilo, ou do gondão. Objectos a que daremos especial atenção nas próximas linhas. Objectos, marcas materiais, como o *bélak*, o *kaibauk*, as espadas ou o *tais*, que encontramos também no lendário fundacional, havendo assim uma confluência de elementos simbólicos que podemos considerar, deste modo, marcadamente, identitários.

O *TAIS* – QUADRO MULTICOLOR DO IMAGINÁRIO TIMORENSE

O *tais* é um tecido tradicional timorense feito a partir de fios de algodão de variadas cores e que comporta diferentes elementos (búfalos, galos, crocodilos, árvores, figuras antropomórficas, entre outros), sendo fabricado de forma manual por mulheres, que recorrem a um tosco tear, para levar a cabo uma tarefa que se pode prolongar durante um mês. Os timorenses apreciam muitíssimo estes panos com cerca de dois metros de comprimento, pois consideram-nos como marca identitária quer se trate de *tais* enquanto vestimenta masculina ou feminina, ou elemento decorativo de mesas e de paredes. *Tais* aqui enquanto objecto usual a que se recorre no dia a dia, mas que é também pano quadro que passa de geração em geração, muitas vezes guardado religiosamente, onde o timorense escreve a sua História¹ e traça os fios da sua identidade, ou nas palavras de Seixas: “é a ‘pele’ dos antepassados que continuamente se tece para cobrir os vivos, para os ligar em aliança, e até, para fazer a vez deles.” (Seixas, 2006: 15)

Conta a lenda² que a filha Makasae³ foi a primeira mulher a ter conhecimento de como fazer *tais*. Esta conheceu e casou com um rapaz da tribo de Samalau⁴. O casal teve três filhos, duas filhas e um filho e viveu feliz. A mãe fazia os *tais* de forma tradicional, colocando flores de algodão numa caçarola e proibiu as filhas de a observarem enquanto trabalhava. Ora, certo dia, a filha mais velha, não resistindo à curiosidade de ver o que fazia, às escondidas, a sua mãe, espreitou por um buraco e desvendou o segredo. A mãe, tendo conhecimento do pecado da filha, entregou-lhe uma caixa de tecidos numa caixa, “Dare Assa”, e disse-lhe: “- Filha, tu não

1 Em *A Peregrinação de Enmanuel Jhesus* podemos ler: “A colecção de tais – os panos tradicionais timorenses – não tinha apenas um valor museológico incalculável. A colecção era, também, o registo mecanográfico do genocídio: milhares de tais, com milhares de nomes, metodicamente escritos, alinhados, acumulados, salvos do esquecimento.

Durante duas décadas, as nossas mulheres receberam ordens da liderança para fazer algo mais do que chorar: a instrução era para tecerem o nome do seu choro, escrevendo no tear a redacção do seu luto.” (Mendes, 2010: 297)

2 Confronte-se *Lendas e outras histórias de Timor* (recolha e organização de Maria Cristiana Casimiro (2007) – (lenda recolhida por Irfed, 2001/2002)

3 O vocábulo *makasae* diz respeito ao grupo étnico e sua língua localizado geograficamente nos distritos de Baucau e Viqueque, região leste da ilha de Timor.

4 No texto publicado surge o nome Samalalu. No entanto, em conversa com os nossos formandos da região de Baucau, foi-nos dito que este topónimo não existe, devendo, possivelmente, tratar-se de Samalale.

respeitaste as minhas palavras. Por isso, durante 1000 anos, levará sempre muito tempo para tecer um *Tais*. O processo tornar-vos-á loucas de dor e de pena: as vossas nádegas sofrerão demais, as vossas mãos fortes ficarão cansadíssimas. A filha que tomará conta do meu nome será capaz de fabricar *Tais*, a outra não poderá. O filho só poderá encomendar ou comprar *Tais*. Depois, vocês poderão fazer o que eu fiz: trabalhar muito para fabricar *Tais* com as mãos.” No final, ela deixou as filhas e o filho e tornou-se a *Deusa dos Tais*. Ainda hoje, os descendentes de Samalau acreditam nessa deusa. Quando fazem um *Tais*, eles agradecem à deusa, com sacrifício de animais: um frango e uma galinha de cor branca ou vermelha.

O pedaço narrativo apresentado revela-nos a origem do processo de fabricação dos *tais* entre o universo imaginário *makasae*. Paralelamente, constatamos um secretismo à volta de um processo que é interrompido por uma filha que não resiste à curiosidade, pecando e violando um segredo, um espaço sagrado. Mas essa falta, essa revelação e consequente quebra de interdito motivará muito sofrimento para si e para aquelas que ousam aventurar-se na longa e tormentosa viagem que é fazer um *tais*. Aferimos também que a feitura do *tais* só poderá ser executada por mulheres que respeitem esse segredo, essa técnica ancestral, esse ritual que deverá ser preservado pelas descendentes da *Deusa Makasae*.

Os turistas estrangeiros⁵ que compram *tais* nos mercados de Díli desconhecem por certo esta narrativa, este relato que desvenda um segredo milenar de como conseguir essa preciosidade, esse tesouro maubere que é o *tais*. Mas este conto abre uma janela para o imaginário timorense e, concomitantemente, explica o motivo pelo qual os timorenses consideram o *tais* como seu maior representante identitário cultural, a sua marca distintiva de que muito se orgulham e que tudo fazem para manter, quer no processo de elaboração quer nas cores e motivos. Também por isso gostam de os oferecer aos estrangeiros como prova de consideração, respeito ou agradecimento. Também por isso o usam no *barlaque* como símbolo valioso de determinado clã ou família, oferecido pela família da noiva à família do noivo, corrente ou elemento de ligação de uma nova família que se forma com o casamento: “o *tais* constitui um objecto obrigatório da prenda com que a família da noiva retribui o dote dado pela família do noivo.” (Paulino, 2013: 124) Oferenda ou ritual que engrandece e valoriza o *tais*, que deixa de ser apenas um simples pano ou tecido, para se cobrir e enriquecer de valor simbólico que marca uma data especial, o dia em que duas famílias ou clãs se uniram, o dia em que se fundou um novo ramo, em que se estendeu a árvore genealógica ancestral. *Tais* usados também em rituais ligados ao nascimento e à morte, elemento sempre presente no quotidiano dos timorenses seja nas actividades mais domésticas onde são

5 Os *tais* são um produto de artesanato que os turistas gostam de comprar como recordação da sua passagem pelo território: “o *tais* é um produto nacional de Timor-Leste, que actualmente está na moda para aqueles que, pela primeira vez, visitam o território.” (Paulino, 2013: 124)

usados os panos de menos valor, seja em actos cerimoniais em que actuam os *tais* melhor confeccionados e mais estimados:

A produção de panos (tét.: *tais*) é uma actividade económica relevante no contexto familiar, a grande maioria da produção é posta a circular no mercado em troca de outros bens necessários, outra parte é guardada, sendo considerada como património da linhagem necessário para as trocas rituais em cerimónias de aliança, casamento, nascimento e morte. Só os panos mais gastos e mais pobres artisticamente são usados no quotidiano. Nas zonas rurais, cada timorense guardava os seus panos favoritos para as ocasiões solenes e também para a sua mortalha, pois não era conveniente surgir mal vestido diante dos antepassados. (Oliveira, 2003: 51)

Tais que congregam nos seus motivos animais como galos, crocodilos, búfalos, árvores, também eles símbolos representativos do imaginário timorense, elementos que, como vimos, são personagens e protagonistas dos relatos orais. *Tais* diferentes em cada um dos grupos étnicos que povoam o território, a funcionar como marcos diferenciadores, painéis ou quadros onde o timorense pintou e continua a pintar a sua história e identidade.

A origem do topónimo Lautem⁶ poderá, também, ser a chave para se perceber como surgiram os *tais* entre os povos timorenses. Segundo o mito, alguns dos povos que primeiro chegaram à zona leste de Timor, os Notcharu – assim como os Naija – quando aportaram, encontraram uma terra húmida e enlameada, resultado de dilúvios e cataclismos. Como estavam cansados da longa viagem empreendida, os avós estenderam e sentaram-se numa esteira, que teria secado a terra molhada, daí a explicação para o topónimo Lautchenu (*lau*, pano + *tchenu*, árvore de onde se extraem fibras). Ainda segundo a lenda esses povos construíram as primeiras povoações (casas) na região costeira da ponta leste da ilha onde aportaram e se deu o *milagre*. *Lautchenu* que por corrupção portuguesa dá origem ao topónimo actual Lautem, nome por que é conhecido o distrito mais a leste de Timor e que resulta da evolução lexical e semântica do vocábulo (Lautchenu>Lauteinu>Lautei).

António de Almeida⁷ sugere, também, que o topónimo Lautem terá origem nos vocábulos *lau* (pano) e *tei* (sagrado), o pano em que se sentaram os primeiros avós e que conseguiu secar a terra daí a sua sacralidade de que nos fala o mito enunciado.

6 Confronte-se Gomes, 1972: 169-172

7 “Os Notcháru constituíam um dos clãs que, em tempos remotos, desembarcou em Oco Rei Rei – após os barcos que os transportavam se terem despedaçado contra os rochedos do litoral. Foram salvos e deram a volta à ilha de Timor, montados num jacaré; esta gente diz ter sido a primeira a chegar a Lautem – quando a terra surgiu do mar e ainda estava lamacenta. Ao aportarem, graças a múltiplas e fervorosas orações que recitaram, o terreno em que se sentaram sobre pano sagrado, secou, ficando firme como agora.” (Almeida, 1994: 661)

Curiosamente, encontramos vários topónimos dessa região a partir do termo *Lau*, como Lau-Sepu, Naija-Lau, Serelau ou Lautara – também conhecido por Laurara (*lau*, terra + *ara*, origem), povoação do antigo reino sagrado, porque primeiro, de Nári.

Essa esteira primeira onde se sentaram os avós, e que impôs o nome à terra por ela tocado, é que está na origem da confecção dos panos tradicionais, pois não tendo conhecimento de como fiar algodão, os povos primitivos faziam os seus panos a partir da árvore *tchenu*, de onde extraíam fibras⁸. Era comum homens e mulheres usarem trajes feitos a partir de cascas de árvores, já que a tecelagem é considerada uma actividade recente:

É de presumir que as vestes de “tapa” (casca), conhecida desde a protohistória, e as folhas de palmeira, tenham sido usadas em tempos remotos pelos timorenses que afirmam ser relativamente recente o aparecimento de tecelagem local. Aliás, informaram-me em Oécussi que ainda há uns 40 anos os montanheses usavam tecidos de casca de árvore, acontecendo o mesmo em Ataúro, onde há espécies vegetais apropriadas. (Menezes, 2006: 32)

Ainda hoje os povos timorenses usam estas esteiras para se sentar, dormir, fazer inúmeros rituais, comer iguarias e até fazendo delas mortalhas com que embrulham os mortos.

8 Encontramos no já referenciado livro *Husi bei ala Timor sira nia liman – From the hands of our ancestors*, 2007, página 68, um exemplar de *tais fetu* (vestimenta tradicional de mulher). A acompanhar esse exemplar da região de Com, Lautem, está a seguinte inscrição: “The process of making bark cloth occurred near a natural water source. The bark was cut and stripped from the felled tree and then soaked. Once softened, the bark was hand-beaten repeatedly until the fibres were pliable. This rare bark tubeskirt consists of four bark panels made from the *para wele tree*, stiched together with handspun string. From Lautem, this *tais para wele* (Fataluku language) is the only surviving textile-like object from the pré-independence era in the National Collection of Timor.

ESPADAS, AZAGAIAS E PUNHAIS CONSTRUTORES DA NAÇÃO MAUBERE

Abundam as referências ao carácter belicoso dos timorenses. Vários registos escritos mostram-nos uma ocupação portuguesa da ilha feita à revelia de muitos chefes nativos, sendo muitas as revoltas de que são prova a *Guerra dos Doidos*¹ ou a *Guerra de Manufah*². Ocupação e administração que só foi possível com um sistema de alianças com muitos dos chefes (*liurais* e *datos*) locais, os quais obtinham em troca de fidelidade ao rei português o título nobiliárquico de *Dom* e as patentes militares de brigadeiro, coronel ou tenente-coronel:

No que diz respeito aos quatrocentos e tal anos de luta entre a Coroa e o reino, podemos dizer que os portugueses ficaram a dever a posição conquistada à sua habilidade para cimentar alianças e para impor um sentido de aliança partilhada entre aliados inconstantes. As recompensas e a concessão de graus honoríficos contribuíram para criar uma identidade lusitana imaginária [...] (Gunn, 2001: 21)

Guerras não só contra o ocupante português, mas na maioria dos casos entre reinos nativos que procuravam estender os seus domínios e influência. A pacificação da ilha nunca foi totalmente conseguida, se pensarmos que, mesmo depois da saída dos militares japoneses, aquando do final da 2ª Guerra Mundial, aconteceram revoltas ou insurreições (veja-se caso da revolta ocorrida na região de Viqueque, em 1959³).

As casas sagradas (*uma lúlik*) conservam muitos troféus de guerra, sendo as espadas talvez o mais frequente. Estas espadas representam, por vezes, o início da formação de determinado clã ou, noutros casos, uma aliança entre duas famílias, podendo também ser vestígio documental de uma batalha onde foram cortadas

1 Rebelião que ocorreu na região de Viqueque, no reino de Luca, corria o ano de 1777. (cf. Belo, 2013: 236)

2 Rebelião encabeçada por D. Boaventura, régulo de Manufahi, nos anos de 1911-1912, o qual se revoltou contra a administração portuguesa por ter de pagar elevadas taxas (fintas). Revolta considerada um marco na História de Timor-Leste, já que é assinalada por muitos como o início da revolta contra o colonialismo, etapa crucial no que é considerado como o nascimento (embrião) dum sentimento de identidade e de nacionalismo. A derrota de D. Boaventura e dos seus aliados às mãos das autoridades portuguesas (aliadas a alguns chefes timorenses) não deixou de o elevar à condição de herói nacional pelas razões enunciadas. (cf. Belo, 2013: 203)

3 Veja-se a propósito ensaio de Geoffrey C. Gunn, “Excavating the Future in East Timor – Revisiting the Viqueque (East Timor) Rebellion of 1959”, in *Diversidade Cultural na Construção da Nação e do Estado em Timor-Leste*, Paulo Castro Seixas e Aone Engelenhoven (orgs) Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2006, pp. 27-53.

cabeças. Nestes casos as espadas só podem ser tocadas pelos *lúlik na'in* (sacerdotes ou senhores sagrados), os quais as usam em alguns dos rituais religiosos ligados às colheitas ou sementeiras:

Só o *lúlic-na'in* lhes pode tocar. Só ele ou o seu legítimo representante as usam na guerra. Nas vésperas da colheita do milho, o *lúlic ná'in* oferece às espadas as primeiras maçarocas apanhadas na horta – maçarocas ligadas, ainda, às sete hastes que o próprio *lúlic ná'in* arrancou sem as desfolhar ou partir a panícula. Carne, areca e bétel completam a oferenda. Antes desta cerimónia nenhum gentio se atreve a colher milho ou a comê-lo. (Pascoal, 1967: 68)

Espadas aqui conotadas com a fertilidade, símbolo solar, em que a lâmina é usada para cortar e purificar, estabelecer a criação de um novo tempo e poder. Encontramos uma lenda da ilha de Ataúro em que a lâmina de uma espada apresenta um sulco longitudinal a marcar a divisão existente entre os povos Makdádi e Manrôni. Segundo a *Lenda dos Três Irmãos*⁴, moravam, em tempos idos, na ilha de Ataúro, os irmãos *Makdádi*, *Makíli* e *Manrôni*. Este último terá vendido uma parte da ilha (depois chamada de Beloi e Bikêli) à gente da ilha de Lira, tendo recebido em troca um grande gongo⁵. O seu irmão ficou descontente com o negócio, mas nada pode fazer para o desfazer. Resolveu, então, comprar o gongo de seu irmão, dando-lhe em troca uma espada sagrada (*ôpi lelúli*). A lâmina desta espada apresentava uma marca longitudinal, que simbolizava um veio de água a separar os povos dos sucos Makdádi e Manrôni, marcando a partir daí uma divisão e antagonismo entre esses povos. Povos que falavam a mesma língua, passaram a falar idiomas distintos, deixando mesmo de haver qualquer tipo de intercâmbio e sendo proibidos os casamentos entre pessoas desses sucos. Como prova deste relato resta a espada *ôpi lelúli*, guardada religiosamente na casa sagrada de *Mânroni*, num lugar chamado Pitau. Quanto ao gongo sagrado, pertencente a *Makdádi* é protegido na casa *lelúli* de Rata.

O relato mostra a espada *ôpi lelúli* enquanto elemento material justificativo de rivalidades ancestrais de sucos vizinhos. Espada com lâmina apresentando sulco longitudinal a assinalar essa fronteira, essa guerra entre irmãos originada pelo pecado e cobiça de um deles. A troca do gongo pela espada entre *Manrôni* e *Makdádi* marca também essa falta irreparável (venda da terra nativa), registando o orgulho e honra feridos e o despoletar de um conflito que se eterniza e se faz questão de sobrevalorizar – eram irmãos, faziam parte do mesmo tronco, mas o pecado de um deles origina dois ramos, duas culturas e duas línguas distintas.

4 Confronte-se Duarte, 1984: 215-216

5 Os gongos são instrumento importante da música e dança tradicionais timorenses: “Os instrumentos mais vulgares são os gongos (mais conhecidos em Timor por tantãs) e os tambores [...] As danças mais vulgares em todo o território são a *tebe* e o *tebedai* [...] O *tebedai* é, pelo contrário, ritmado por gongos e tambores...” (Thomaz, 2008: 290-292)

Espadas símbolo ascensional, tal como a árvore e a montanha, o que as liga com o sagrado, com a subida ou aproximação aos deuses. Espadas empunhadas por heróis⁶ que caem sobre o inimigo originando a sua queda, a sua destruição, por isso, símbolo de poder, de força e de virilidade:

Os símbolos ascensionais aparecem-nos marcados pela preocupação da reconquista da potência perdida, de um tónus degradado pela queda. Essa reconquista pode manifestar-se de três maneiras muito próximas, ligadas por numerosos símbolos ambíguos e intermediários: pode ser ascensão ou erecção rumo a um espaço metafísico, para além do tempo, de que a verticalidade da escada, dos bétilos e das montanhas sagradas é o símbolo mais corrente. (Durand, 2002: 145)

Espadas que se vulgarizaram e são agora vendidas aos turistas em diversos mercados da ilha e que apresentam, muitas vezes, pêlos de cavalo ou de outro animal no cabo: “No punho de algumas põem uma franja de crinas de cavalo, pintadas de vermelho.” (Pascoal, 1967: 68)

Em alguns relatos orais encontramos referências a espadas enquanto personagens protagonistas de combates ancestrais, funcionando como aliadas especiais dos homens, das forças terrestres que se opunham ao avanço das ondas. Espadas tributo dos deus Sol que, ao ver o homem em apuros, lhe envia pedaços de ferro e um martelo (*bagnut*, em língua manbae) para que ele assim as pudesse fabricar:

Precisamente quando contavam com uma morte certa, caíram-lhes, aos pés, vindos do sol, um bloco de ferro e um *bagnut*. Voltou-lhes a coragem. Agora, podiam armar-se contra as ondas e obrigá-las a recuar. Qui-Sá e Còli-Sá, que eram ferreiros, tinham levado consigo um fole. Foi o que valeu, porque fizeram, mais depressa do que seria de esperar, as nove espadas seguintes... (Pascoal, 1967: 65)

Espadas que personificam heróis que tombaram em combate, adquirindo desta forma natureza sagrada, troféu de guerra em que o novo possuidor se destacou, cabendo aos seus descendentes a sua preservação e veneração. Nestes casos as espadas ganham o nome desses heróis derrotados, heróis decapitados agora representados pela sua espada, único documento ou prova dessa guerra ancestral:

6 Na mitologia a espada é frequentemente associada ao deus Sol e, na mitologia europeia, ao deus Apolo: “Não nos espantaremos, portanto, de ver a espada, na mitologia, revestir-se sempre de um sentido apolíneo.” (Durand, 2002: 161) São muitas as narrativas que fazem referência às espadas de heróis famosos e intemporais como Aquiles, Teseu ou Ulisses. Confronte-se também as espadas de alguns heróis medievais que têm nomes próprios: Durindana de Rolando ou Tizona e Colada do Cid. Constatamos que na mitologia timorense também surgem heróis que empunharam espadas agora consideradas sagradas (*lulic*). Veja-se a propósito mito “A espada ou catana de guerra que cortou a cabeça às estrelas” e imagem dessa suposta espada, religiosamente guardada, do herói Berloi, o qual se destacou na guerra contra as estrelas, sendo por isso presenteado por Deus. (cf. Campos, 1973: 87-100)

É à luz desta mentalidade bélica, herança de séculos, que se pode compreender a veneração em que foram sempre tidas pelos timorenses e ainda continuam a ser as espadas de guerra – súríc, em tétum. Cada espada tem um nome de homem ou de mulher. Se era Lóe-Laco, o nome do primeiro inimigo cuja cabeça uma espada decepou, Lóe-Laco se fica a chamar essa espada. Se uma mulher de nobre estirpe, chamada Cassa-Léqui, foi levada, na guerra, pelos vencidos e remida, depois, por uns e por outros, em troca de uma espada, essa espada passa a chamar-se Cassa-Léqui. Essas espadas guardam-se nas casas lúlics. (Pascoal, 1967: 68)

Também os ataúros têm em alta estima, como vimos, espadas, azagaias e punhais. Conta o mito⁷ que *Lé-Káli* e *Mimítu* seriam filhos dos deuses *Nussa-Ôbun* e *Rare-Ôbun*, e nascido num lugar considerado sagrado, Idídi. *Lé-Káli* teria encarnado num homem e construído um barco (*beiro*) com que se deslocou até à ilha vizinha de Lira. Aí se estabeleceu e fez amizades, tendo mais tarde regressado a Ataúro para convencer seu irmão, *Mimítu*, a fixar-se também em Lira. Os dois irmãos aí passaram a viver tendo contraído muitas dívidas que os obrigaram a fugir para a sua terra natal. Os habitantes de Lira perseguiram-nos e invadiram Ataúro, onde se travou uma batalha num local chamado Lútu. *Lé-Káli* combateu armado de um punhal timor, mas depois de abater um inimigo apoderou-se da sua baioneta (*turi-dai*) com a qual passou a pelejar, tendo oferecido o seu punhal ao irmão. Este facto levou a que passassem a ser conhecidos pelos nomes de *Túri-Dai* e *Túri-Tímur*, epítetos das armas que empunhavam aquando do combate e que se encontram na casa sagrada (*ruma-lúli*) de Dá-Hnoho.

Os povos de Ataúro acreditam que *Lé-Káli* e *Mimítu* serão, concomitantemente, divindades implacáveis e temem a sua má influência, evitando mesmo pronunciar os seus nomes, vendo aí mau agouro. Imaginam-nas como aves de grande porte ou figura humana dotada de unhas e dentes muito compridos e com mãos cabeludas. *Lé-Káli* é nome de uma ave da família das garças e *Mimítu* deriva do verbo ataúro *rítu* ou *rêtu* que significa *partir* (um fio ou uma corda), e se pode traduzir por “aquele que corta⁸”, no imaginário ataúro, “as vidas”. (cf. Duarte, 1984: 169)

Lé-Káli e *Mimítu* ou *Túri-Dai* (punhal + estrangeiro = baioneta) e *Túri-Tímur* (punhal timor), respectivamente, guardados religiosamente e que simbolizam a natureza guerreira dos povos ataúros, mas também carregados de poder mágico e místico, já que ninguém ousa profanar a sua sacralidade e poder. Quem os ofender pode

7 Confronte-se Duarte, 1984: 169-172

8 Veja-se a propósito de fio da vida e seu corte (morte) as Parcas (Moiras, em grego), Nona, Décima e Morta (esta responsável pelo corte do fio da vida), filhas das Trevas (Érebo). Deusas da mitologia grega temidas porque traçam o destino dos humanos. Também chamadas de Fates, daí os conceitos de fatalismo ou fado (destino, fortuna).

ver o *fio da vida* cortado, sendo que o pecador deve fazer um sacrifício ou rito expiatório na casa sagrada de Dá-Hnoho para aplacar a sua ira. (cf. Duarte, 1984: 170-171)

Um outro mito⁹ da região central e montanhosa de Timor tem como protagonistas a espada *Duusta-Mau-Béci* e uma azagaia, hoje consideradas *lúlik* porque fundadoras de uma nova ordem, de uma nova casa, inaugurada depois de duro combate, travado pelos heróis *Lóe-Mau* e seus irmãos, os quais conseguem derrotar *Táci-Rada*, o herói das tropas marinhas. Espada e azagaia que ganham o nome de heróis dessas guerras ancestrais:

Depois de vencer Tácí-Rada, Lóe-Mau e os irmãos foram estabelecer-se em Fáhi-Lia. Fizeram mais abaixo, em Rai-Bou, uma casa lúlic para guardar a azagaia deixada por Ica-Dato-Baluba, a que deram o nome de Bere-Lame-Lau. Também lá puseram a espada Duusta-Mau-Béci. (Pascoal, 1967: 76)

Conta o mito que *Ica-Dato-Baluba* era filho do primeiro homem de Timor, e que foi castigado por ter desobedecido ao pai, tendo ficado preto. O pai presenteia-o com um machado, pecíolos de bananeira, papel e um lápis. Depois de receber estes presentes e uma azagaia, *Ica-Dato-Baluba* foi para o mar. É esta azagaia que ao morrer *Ica-Dato-Baluba* deixa ao seu filho, também ele herói, *Lóe-Mau*. Azagaia *Bere-Lame-Lau*¹⁰ símbolo catalisador que erigiu uma nova terra, um pedaço *lúlik*, ganho depois dos golpes da espada e da azagaia, das suas ascensões triunfantes sobre as forças invasoras, protagonizadas pelo inimigo *Táci-Rada*, general das tropas do mar (*taci*, em língua tétum), que cai perante a força destas poderosas e míticas armas, originando a derrota das trevas por oposição ao triunfo do bem, personificado por essas armas de guerra.

Não surpreende pois que os descendentes desses primeiros heróis tenham em alta estima as espadas, e que elas sejam sinónimo de prestígio, de nobreza e de bravura, sendo também objecto de oferta aquando de trocas cerimoniais e de alianças entre linhagens:

As espadas rituais são uma peça fundamental na construção do prestígio simbólico masculino. Ciosamente guardadas, transmitidas de geração em geração, as culturas tradicionais timorenses acreditam que estas espadas estão providas de poderes sobrenaturais e sagrados que pautam o destino das pessoas e das comunidades. Muito raramente utilizado para fins

9 Veja-se Pascoal (1967: 75-76)

10 Haverá alguma relação entre o topónimo Ramelau, nome da maior cordilheira montanhosa de Timor - donde provém este mito - e a azagaia Bere-Lame-Lau? Pascoal afirma: "Bere, nome de homem, talvez se refira a alguma das suas vítimas. Lame-Lau é o nome autêntico da montanha designada, vulgarmente, por Ramelau." (Pascoal, 1967: 79)

bélicos, o surik é um objecto de aparato que se destaca nas trocas cerimoniais de casamentos e alianças entre linhagens. A lâmina dita da antiguidade da espada e o seu cabo organiza a simbolização do prestígio. (Centeno et Sousa, 2001: 143)

Neste mito há, ainda, a destacar o facto de *Ica-Dato-Baluba* ter recebido de seu pai um papel e um lápis, símbolos de instrução, de conhecimento e de progresso, necessários para o combate contra as adversidades e cataclismos. No imaginário timorense são vários os relatos que falam destes objectos (livros, papéis, lápis, anzol). Algumas narrativas apresentam até um dos irmãos, normalmente o mais novo, como protagonista de viagens para fora da ilha, como empreendedores de mudança, conseguida através dessa emigração e consequente regressar dotado de riquezas e conhecimentos, representados simbolicamente por elementos como a árvore, o papel, o lápis, a caneta, o livro ou o ceptro:

Há também, em Timor, as histórias sobre irmãos (vários, mas sempre com um mais velho e um mais novo como figuras importantes), sobre a viagem de um deles e sobre o que chamámos um “artefacto de tradução” (anzol, pedra, tronco, carta, livro, cadeira, etc.), ou seja, algo que se vai buscar ou se leva para se trazer de novo mas já transformado. (Seixas, 2011: 73)

Algumas lendas e mitos apresentam o irmão mais novo a levar consigo ou a trazer de longa viagem um livro, um lápis ou outro artefacto, símbolos de conhecimento, de novidade que possibilita o desenvolvimento e o estabelecimento de uma nova ordem, ficando o irmão mais velho responsável pelo poder espiritual, por guardar as palavras, os rituais, a cultura e religião ancestrais da terra *mater*.

Encontramos até contos em que os portugueses surgem como descendentes dos timorenses, filhos que voltam à sua terra, depois de longas viagens, enviados dos deuses para o centro do mundo, para a terra sagrada: “Outrora, os Timorenses, não se apercebendo de que os Portugueses eram a encarnação de seus régulos ou, segundo outros, descendentes do benjamim incumbido de correr o mundo a colher a ciência dos povos.” (Gomes, 1972: 162)

Serão estas narrativas prova de contágio entre culturas? Haverá aqui uma *mesclagem* de contos¹¹, uma *tecitura* feita ao longo dos tempos por diferentes contadores, que o fizeram por razões várias e em momentos diversos? Aquilo que nos chega é o relato escrito e ele é certamente fruto de tudo isso, como o provam os nomes e elementos nele incluídos: “Não é de estranhar que, devido ao contacto dos timorenses com novas culturas, tenham sido adicionados estes novos elementos à lenda.” (Pascoal, 1967: 77)

11 Confronte-se a respeito de contágios o ensaio de Seixas, 2011, “Mundos e Zonas de Contacto da Tradução Cultural em Timor-Leste”, in *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo*, pp. 63-86.

A literatura popular é o repositório desses pedaços narrativos, dessa arte de contar sem a qual o imaginário não floresce. Literatura que apresenta eixos ou vectores fundamentais que Seixas (2011: 74) traduz nas simbologias de “Casas”, “Nomes” e “Irmãos” e que o imaginário timorense reproduz em muitas das narrativas povoadas de espadas, azagaias, figuras antropomórficas e zoomórficas que ganham forma metafórica, fantasiada e construída a partir de imagens e arquétipos que se traduzem em relatos fundadores, provas materiais de origem e marca distintiva do clã ou família.

AS KEKE (PULSEIRAS GROSSAS) E A ORIGEM DO TOPÓNIMO VIQUEQUE

As *Keke*, pulseiras grossas em ouro, prata ou latão, estão entre os objectos decorativos mais destacados da ourivesaria timorense. Muitas famílias aristocráticas conservam-nas religiosamente enquanto sinais de riqueza, ostentação, poder, tradição e marca de ancestralidade. Em muitos casos essas pulseiras apresentam motivos como pássaros, galos, cavalos ou espécie de guizos que emitem um som característico, aquando de danças tradicionais em que os bailarinos movimentam os braços onde as colocam.

O imaginário dos povos de Viqueque apresenta variadas versões de uma lenda que explica a origem do topónimo. Uma dessas versões¹ aponta o nascimento do mesmo como tendo origem na *Guerra dos Doidos*, a que já fizemos referência em cima. Reza a lenda que os povos de Luca e de Bibi-Luto andavam em constantes guerras. As suas forças eram muito semelhantes, mas, no último combate de que há registo, as tropas de Bibi-Luto entraram em força na região de Luca e destruíram de forma violenta grande parte desse reino. Durante a contenda, os soldados de Bibi-Luto cortaram um dos braços da princesa de Luca, chamada Hare Kmanek, e levaram-no até à região que hoje é conhecida por Viqueque. O exército de Luca perseguiu os invasores e conseguiu chegar bem próximo deles e estes, no intuito de se afastarem mais rapidamente, atiraram com o braço para cima de um gondoeiro. Ainda segundo a lenda, o braço da princesa tinha uma grossa pulseira (*keke*). Os soldados de Luca ao vê-la, levaram-na como recordação da grande desgraça que sobre eles se tinha abatido. Conta-se ainda que, aquando da chegada dos portugueses, os de Luca lhes mostraram a ainda ensanguentada pulseira, narrando-lhes a sua triste fortuna. Os portugueses iam passando de boca em boca o trágico acontecimento, dizendo: “Eu vi a *keke*”². Daí resultando a origem do topónimo Vikeke, grafado actualmente na forma portuguesa como Viqueque, nome do distrito situado na costa sul, na ponta leste da ilha de Timor.

Relatos deste género, que explicam a toponímia local e regional, existem um pouco por todo o território de Timor, muitas vezes tendo por base conflitos ou rivalidades entre pequenos reinos. Foram essas contendas catalisadoras de um tecido social, cultural e político diferenciado e multicolor que erigiu a actual estrutura

1 Confronte-se “A origem do distrito de Vikeke”, in *Lendas e Fábulas de Timor-Leste*, dir. de Helena Marques Dias. (2009). Lisboa: LIDEL, pp. 51-52.

2 Também nós vimos uma *keke* em ouro e de origem nobre, actualmente na posse de uma família aristocrática, com raízes na região de Luca e Viqueque. Terá essa pulseira alguma ligação com a *keke* de que fala a narrativa?

identitária tecida ao longo de séculos nesses elementos distintos, mas que congregam, simultaneamente, muitas similitudes.

CAPÍTULO XVIII

OS *BELAK* E *KAIBAU*K OU A UNIÃO DO SOL COM A LUA

Aludimos já em cima ao facto de alguns dos grupos étnicos timorenses se dizerem descendentes do Sol e da Lua. Vimos também que os povos Fataluku e Makasae se referem a Deus pelos nomes *Uruvatchu* (*Uru*, Lua + *Vatchu*, Sol) e *Uruuato* (*Uru*, Lua + *Uato*, Sol), respectivamente. Na altura da criação do mundo esses filhos do Sol e da Lua apareceram vindos do interior da Terra, segundo alguns povos Fataluku, na região de Tutuala, ponto mais a leste de Timor, e em linguagem metafórica do seu imaginário considerada a cabeça do corpo Terra: “Os Maho e Amaíra, filhos do sol, foram os obreiros desse canal que recebeu o nome de Telu-Mire. E, vinda do ovário da terra, a criação humana apareceu em Ili-Kerekere, junto do monte Rossili.” (Gomes, 1972: 44) Os povos Bunak tratam o Sol por Mãe e a Lua por Pai e alguns sacerdotes animistas de Ataúro ornamentavam o corpo com tatuagens de astros, exemplos enunciados que comprovam a filiação e veneração prestada aos astros por estes povos.

Procurando uma aproximação e união constantes aos seus *pais*, ao mundo do alto ou dos astros, os povos timorenses expressam essa reverência e esse fascínio de diferentes formas. Encontramos relatos que nos denunciam isso mesmo, seja o Sol enquanto fornecedor de luz ou de fogo, seja a Lua marcadora do tempo, ou os dois como responsáveis pela fertilidade e boas colheitas. Também na música, na pintura, na escultura ou na dança vemos esses elementos como protagonistas.

Mas é na joalheria e ourivesaria que o imaginário timorense melhor retrata a sua atracção e associação aos astros. O *belac* e o *kaibauk* representam o Sol e a Lua, respectivamente, e estão entre os adornos mais característicos e distintivos da aristocracia timorense. Se olharmos para fotografias do período colonial ou se assistirmos, nos nossos dias, a uma cerimónia oficial, a um dia festivo, encontraremos, certamente, estes dois símbolos no peito e na testa de chefes nativos ou dos seus descendentes. Objectos ainda hoje vendidos a turistas nos mercados tradicionais de Díli. Mas já no século XVII existem referências a esses adornos por parte de mercadores e missionários que visitavam a ilha. Frei Agostinho de S. Pascal obrigado a aportar nas ilhas de Flores e de Timor, descreve assim o vestuário dos povos nativos:

Além disso, os chefes [...] atam ao pescoço uma lâmina redonda de ouro redonda, a maior que puderem trazer; atam o cabelo no cimo da cabeça e aí colocam um pente de bambu, geralmente com umas plumas de galo e outro adorno de flores de seda de variadas cores, que vem a ser a modo de penacho, e depois encastelam na testa uma meia lua de ouro, “de

pontas para cima” e nos tornozelos trazem uma manilha, feita de palmeira, de quatro dedos de largura e por debaixo dos joelhos, umas barbas de bode, que caem sobre as pernas; este é o modo de trajar dos homens. (Menezes, 2006: 32)

Conta o *Mito do Crocodilo*, como vimos, que o menino transportado no dorso do anfíbio, ao vê-lo transformar-se em terra por sobre ela caminha ornamentado com um *bélac* ao pescoço, grande medalhão que simboliza o astro rei, seu pai, aquele que possibilitou a sua existência e nobreza:

o *belak* é um adorno exclusivamente masculino e, apesar de tradicionalmente se designar em português como “lua”, representa de facto o disco solar. Trata-se de um símbolo de prestígio e também de masculinidade, não havendo limites para o número de discos que um timorense pode usar no peito. O mito indica que o primeiro timorense que veio no dorso do crocodilo que se transformou na ilha recebeu um disco brilhante no mesmo momento em que a ilha se criou, sendo isto sinal da sua passagem para a idade adulta. (Oliveira, 2003: 49)

Ainda hoje, mesmo em tempos de democracia e em que restam apenas vestígios da velha aristocracia, o *bélac* caracteriza, talvez, da melhor forma, a realeza, o poder do elemento masculino, a nobreza de quem o transporta ao peito. Era e continua a ser objecto de prestígio e de oferta aquando de casamentos ou como forma de agradecimento ou de elevada consideração: “Vendo que não era possível subjugar Laclúbar, D. Félix foi a Lifau queixar-se de Uci-Léqui-Tuc ao Governador. Levou-lhe de presente uma lua de ouro.” (Pascoal, 1967: 256) D. Aleixo Corte Real, régulo de Suro, Ainaro, quando se deslocou a Portugal, por alturas da Exposição Colonial do Porto, em 1934, levou a sua mais valiosa lua de ouro como adorno, a Pill-Solai (lua-cobra). (cf. Pascoal, 1967: 119) Vemos ainda actualmente esses descendentes de chefes nativos a ostentar essas preciosidades herdadas de tempos ancestrais. Em muitas danças e cerimónias tradicionais ou comemorativas encontramos bailarinos ou figurantes com *belác* ao peito.

Intimamente conotado com a Lua está o *kaebauk*, adorno usado por homens e mulheres, enquanto elemento ligado ao poder ancestral e a rituais mágico-religiosos. Em forma de crescente e muitas vezes com pedras incrustadas ou motivos como crocodilos, pássaros, estrelas, estabelece no imaginário timorense o par exemplar do *bélac*, já que os dois simbolizam os opostos feminino/masculino ou Lua/Sol, a união perfeita, os deuses progenitores dos povos timorenses:

O *kaebauk* é um dos adornos mais característicos de Timor e comporta diversos significados mágico-religiosos. Um *kaebauk* simples apresenta uma forma de crescente que se identifica com a Lua, em oposição ao *belak* no peito que representa o Sol, em conjunto as duas peças simbolizam Deus, *Maromak*, identificado na cosmogonia timorense pelos pares opostos homem-mulher, Sol-Lua. O *kaebauk* é ainda identificado com a representação do barco dos antepassados originais. (Oliveira, 2003: 49-50)

Bélaç e *kaibauk*, elementos de forte carga identitária e cultural, que são os representantes maiores do poder de determinado reino ou clã. Os seus portadores procuraram através deles distinguir-se dos demais e impressionar quem os via com tão belos ornamentos, próprios de figura real, marcando, claramente, poder e nobreza, descendentes assumidos dos deuses celestes.

Concluindo, procuramos aproximar as artes timorenses aos relatos orais, escolhendo aqueles objectos ou artefactos que nos parecem mais característicos e representativos¹, constatando que, apesar das diferenças entre os vários grupos étnicos, há um imaginário comum que se expressa nessas formas artísticas. Imaginário intimamente conectado com a identidade não fosse esta resultante das suas manifestações diferenciadoras, das suas formas materiais e imateriais. Constatamos ainda a existência de uma série de objectos de uso quotidiano, mas, simultaneamente, podendo ganhar carácter *lulik*, dado o seu percurso, a sua participação em facto relevante (mito de origem, guerra geradora de nova ordem, fundação de clã). Objectos, por isso, guardados por sacerdotes, de geração em geração, na *uma lulik*, espaço nuclear do imaginário dos povos timorenses, espaço onde o tempo se funde e onde se comunica com o passado, com os ancestrais, num *continuum* que faz perdurar orações, rituais, genealogias, lendas e mitos, eles sim os verdadeiros pilares da identidade timorense.

1 Não é certamente por acaso que na capa do livro *Os Mitos e a Imaginação Contista no Estudo das Origens do Povo Timorense*, de Correia de Campos (1973), surja um chefe timorense vestido com *tais*, empunhando uma espada e tendo por adornos um *belac* ao peito e um *kaebauk* na cabeça.

O percurso percorrido levou-nos a imergir no mundo da cosmogonia e mitologia timorenses. Caminho labiríntico onde foi necessária uma desconstrução atenta e contínua dos relatos orais, de mitos e lendas carregados de unidades simbólicas, decifradas com recurso a uma metodologia interdisciplinar que parte da Literatura, mas que recorre à Antropologia, à Etnologia, à Sociologia ou à Psicologia. O símbolo foi constantemente obra de análise microscópica, de visualização em diferentes narrativas, buscando aí as suas diversas significações.

A Literatura Oral Timorense insere-se num Folclore tremendamente rico, carregado de rituais, costumes e tradições ancestrais. Os relatos orais estão enraizados e inculcados nas comunidades locais e relacionam-se intimamente com esse ritualismo. Jorge Barros Duarte (1984) denomina mesmo o seu magnífico estudo do folclore atáuro por *Mitos e Ritos Ataúros*, onde o rito possui sempre uma justificação mitológica. É recorrendo ao lendário cosmogónico que o ancestral timorense fundamenta a sua origem, procurando o momento primordial não apenas de edificação do mundo, mas também do seu microcosmos, da sua aldeia, nascente ou montanha. Narrativas preservadas e fechadas como verdadeiros tesouros ancestrais, como documentos vivos, história dos avós, *fio de Ariadne* que as gerações mais novas vão recebendo dos *lia na'in* (os senhores da palavra, os guardiões do património oral).

A sumptuosidade da Literatura Oral Timorense provém de um imaginário permanentemente maravilhado com os espectáculos dos fenómenos naturais, de imagens carregadas de beleza de grutas, cascatas, árvores de dimensões invulgares ou animais. Imaginário que discorre acerca de como foi conseguido o conhecimento e domesticação do meio envolvente. Elemento natural em que o homem timorense se integra e se enraíza completamente, o seu microcosmos é o seu universo, mundo carregado de sacralidade, pois a sua religião é animista e as suas expressões orais são resultantes dessa mundividência e conhecimento. O nosso estudo procurou retratar, contextualizar e promover uma melhor compreensão dessas aproximações, esse folclore povoado de imagens, de rituais e de lendários.

Observamos ainda um regionalismo com raízes ancestrais, motivado por uma história feita de conflitos, de confrontos com o reino vizinho, que se espelham depois num folclore local que tem nas *uma lúlik* os seus museus. Museus que albergam tesouros de batalhas catalisadoras de mudança, de estabelecimento de nova

ordem, de nascimento de clã ou de reino, de um tronco familiar localizado e que possui um relato único, uma genealogia preservada e conhecida apenas por alguns. Património material – espadas, pedras, objectos em ouro ou prata, panos, estatuetas – comum a todos os grupos étnicos, mas com tonalidades distintas o que engrandece sobremaneira a cultura timorense. Objectos que têm, na maior parte dos casos, uma narrativa fabulosa por trás que explica a sua origem e percurso.

O lendário timorense é também diferenciado entre os vários grupos étnicos e o nosso estudo pretendeu dar a conhecer essa singularidade, essa imagética local. Apresentamos relatos de grupos étnicos como os tétum, os manbae, os galole, os fataluku, os makasae ou os bunak, ilustrando assim um lendário fundacional com componentes comuns (fundação do mundo, de um microcosmos ou nova ordem), mas diverso no enredo, no desfecho e no papel de cada um dos actores.

Desejamos que este simples estudo sirva de humilde fonte para o desenvolvimento de outros mais sistemáticos e aprofundados.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, António de (1994). *O Oriente de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente, Centro de Estudos Orientais.
- ANDRINGA, Diana (2004). *Timor-Leste: O Sonho do Crocodilo e a Resistência Timorese*. Lisboa: Fundação Mário Soares, Fado Filmes e Revista Visão (DVD e CD-ROM).
- ANTUNES, Ricardo Jorge (2014). Língua portuguesa e identidade timorese: que relação? *Veritas – Revista Científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e*, nº 3, pp. 27-39.
- AZEVEDO, Mário (2009). *Teses, Relatórios e Trabalhos Escolares (7ª edição)*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- BARRKMAN, Joanna (ed.) (s/d). *Husi bei ala Timor sira nia liman – From the hands of our ancestors – Arte no artesanatu Timor-Leste – The art and craft of Timor-Leste*. Museum and Art Gallery Northern Territory, Austrália, in partnership with Direcção Nacional da Cultura, República Democrática de Timor-Leste.
- BELLO, Carlos Filipe Ximenes (2013). *Os Antigos Reinos de Timor-Leste – Reis de Lorosay e Reis de Lorothona, Coronéis e Dados*. Porto: Porto Editora.
- BERTHE, L. (1972). *Bei Gua, Itinéraire des Ancêtres, Mythes des Bunaq de Timor, texte recuilli à Timor auprès de Bere Loeq, Luan tês, Asa Bauq et Asa Beleq*. Paris: CNRS.
- BÍBLIA. Português. (2009). *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Coordenação de Herculano Alves. Fátima: Difusora Bíblica.
- BOVENSIEPEN, Judith (2011). Opening and Closing the Land: Land and power in the Idaté highlands. *Land and Life in Timor-Leste – Ethnographic Essays*. Edited by Andrew McWilliam and Elizabeth G. Traube. ANU – The Australian National University. E Press, pp. 47-60.
- CAMPOS, Correia de (1973). *Os Mitos e a Imaginação Contista no Estudo das Origens do Povo Timorese*. Lisboa: Edição do Autor.

- CARDOSO, Luís (2001). Timor, os Mitos e as (des) Mistificações. Camões, *Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, 14, pp. 172-174.
- CARDOSO, Luís (2002). O crocodilo que se fez ilha. *Revista Visão*, nº 480, de 16 de Maio.
- CARDOSO, Luís (2010). *Crónica de Uma Travessia – A Época do Ai-Dik-Funam*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- CASIMIRO, Maria Cristiana (recolha e organização) (2007). *Lendas e outras histórias de Timor*. Baucau: Fundação Mariana Seixas.
- CASTRO, Alberto Osório de (1996). *A Ilha Verde e Vermelha de Timor*. Lisboa: Cotovia.
- CENTENO, Rui M. S.; SOUSA, Ivo Carneiro de (2001). *Uma Lulic Timur – Casa Sagrada de Oriente*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Centro Português de Estudos do Sudeste Asiático.
- CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain (1994). *Dicionário dos Símbolos*. Lisboa: Editorial Teorema.
- CINATTI, Ruy (1974). *Paisagens Timorenses Com Vultos*. Braga: Editora Pax.
- CINATTI, Ruy (1987). *Motivos Artísticos Timorenses e a sua integração*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia.
- CINATTI, Ruy; ALMEIDA, Leopoldo de; MENDES, Sousa (1987). *Arquitectura Timorense*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia.
- CORREIA, Armando Pinto (1934). *Gentio de Timor*. Lisboa: Lucas & Ca.
- COSTA, Luís (2000). *Dicionário de Tétum-Português*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Edições Colibri.

- COSTA, Paulo Quintão da (1995). *KNANANUK*. Queensland: A WEBB&SONS PTY LTD.
- DELPECH, François (2000). Les plongeon des origines: variations mediterranéennes. *Revue de l'histoire des religions*, 217-2, PUF, p. 203 - 256.
- DIAS, Helena Marques (dir.) (2009). *Lendas e Fábulas de Timor-Leste*. Lisboa: LIDEL.
- DUARTE, Jorge Barros (1984). *Timor – Ritos e Mitos Ataúros*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – Ministério da Educação.
- DUBOIS, Claude-Gilbert (2007). *Mythologies de l'Occident: les bases religieuses de l'aculture occidentale*. Paris: Ellipses.
- DUBOIS, Claude-Gilbert (2009). *Récits et mythes de fondation dans l'imaginaire culturel occidental*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- DUMÉZIL, Georges (1995). *Mythe et Épopée I. II. III*. Paris: Quarto Gallimard.
- DURAND, Gilbert (1998). *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris: Ellipses.
- DURAND, Gilbert (2002). *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIADE, Mircea (2000). *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70.
- ELIADE, Mircea (2002). *O Sagrado e o Profano – A Essência das Religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- ELIADE, Mircea (2004). *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições ASA.
- ESPERANÇA, João Paulo (2009). Um brevíssimo olhar sobre a Literatura de Timor. In José António Gomes (org.) *Literatura de Timor-Leste em Língua Portuguesa – Aspectos literários, histórico-culturais e relações com Portugal*. Núcleo de Estudos Literários e Artísticos (NELA). Porto: Escola Superior de Educação. Instituto Politécnico do Porto, pp. 3-7.
- FERNANDES, Francisco M. (2011). *Radiografia de Timor Lorosae*. Macau: Saint Joseph Academic Press.

- FERNANDES, Joaquim & MAUSO, Pablo (2006). O Lendário Cosmológico Timorense – Um Roteiro de Representações. In Paulo Castro Seixas & Aone Engelenhoven (org.). *Diversidade Cultural na Construção da Nação e do Estado em Timor-Leste*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, pp. 88-93.
- FIGUEIREDO, Fernando Augusto de (2004). *Timor. A presença Portuguesa (1769-1945)*. Dissertação de Doutoramento em História. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras.
- FRIEDBERG, C. (1980). Boiled Woman and Broiled Man: Myths and Agriculture Rituals of the Bunaq of Central Timor. In: J.J. Fox (ed.). *The Flow of Life: essay on Eastern Indonésia*. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press, pp. 266-289.
- FRIEDBERG, C. (2011). O imaginário e as práticas nas relações com os outros seres. Algumas pistas de reflexão com base em dados timorenses. In Kelly Silva & Lúcio Sousa (Orgs.). *ITA MAUN ALIN... O LIVRO DO IRMÃO MAIS NOVO – Afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri. IELT – Instituto de Estudos de Literatura Tradicional – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, pp. 47-61.
- GIRARD, René (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- GIRARD, René (1982). *La Bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- GOMES, Francisco de Azevedo. (1972). *Os Fataluku*. Tese de Licenciatura em Antropologia. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Polítimas Ultramarinas, Universidade Técnica de Lisboa.
- GOMES, Nuno da Silva (2008). *A Literatura Popular de Tradição Oral em Timor-Leste: caracterização, recolha e modos de escolarização*. Dissertação de Mestrado. Díli: Instituto Nacional de Linguística.
- GUNN, Geoffrey (1999). *Timor Loro Sae 500 anos*. Macau: Livros do Oriente.
- GUNN, Geoffrey (2001). Língua e Cultura na Construção da Identidade de Timor-Leste. *Camões – Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, nº 14. Jul-Set. Lisboa: Instituto Camões, pp. 14-25.

- GUSMÃO, Xanana (1998). *Mar Meu*. Porto: Granito Editores e Livreiros.
- GUSMÃO, Xanana (2002). *Discurso de tomada de posse*. Díli: Presidência da República.
- HICKS, David (1987). Space, Motion and Symbol. In R.S. Kipp & S. Rodgers (eds.). *Indonesian Religions in Transition*. Tucson: University of Arizona Press, pp. 35-47.
- HICKS, David (2004) [1976]. *Tetum Ghosts & Kin. Fertility and gender in East Timor*. Long Grove: Waveland Press.
- HULL, Geoffrey; ECCLES, Lance (2005). *Gramática da Língua Tétum*. Lisboa: LIDEL.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark (2003). *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LOUREIRO, Rui Manuel (coord.) (1995). *Onde nasce o sândalo – Os Portugueses e Timor nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: GTMECDP.
- LUZ, Ana Cristina (2002). *Timor – Histórias com lendas*. Aveiro: Universidade de Aveiro.
- MATTOSO, José (2001). Sobre a Identidade de Timor Lorosa'e. *Camões – Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, nº 14. Jul-Set. Lisboa: Instituto Camões, pp. 06-13.
- MENDES, Pedro Rosa (2004). *Madre Cacao*. Lisboa: ACEP.
- MENDES, Pedro Rosa (2010). *Peregrinação de Enmanuel Jhesus*. Lisboa: D. Quixote.
- MENEZES, Francisco Xavier de (2006). *Encontro de Culturas em Timor-Leste*. Díli: Crocodilo Azul.
- MÉSSEDER, José Pedro (2009). Céu e Terra. In José António Gomes (org.) *Literatura de Timor-Leste em Língua Portuguesa – Aspectos literários, histórico-culturais e relações com Portugal*. Núcleo de Estudos Literários e Artísticos (NELA). Porto: Escola Superior de Educação. Instituto Politécnico do Porto, p. 99

- MOLNAR, Andrea K. (2011). Darlau: Origins and their significance for Atsabe Kemak identity. In *Land and Life in Timor-Leste – Ethnographic Essays*. Edited by Andrew McWilliam and Elizabeth G. Traube. ANU – The Australian National University: E. Press, pp. 87-115.
- NORDHOLT, H. G. Shulte (1971). *The Political System of the Atoni of Timor*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- OLIVEIRA, Alexandre (2003). Objectos timorenses: contextos e significados a propósito da colecção da Fundação Oriente. *Oriente*. Revista quadrimestral da Fundação Oriente. Agosto de 2003, nº6, pp. 44-53.
- PASCOAL, Ezequiel Enes (1949). O culto dos lúlic. *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli*, ano 1, nº1, Díli: Oficina Gráfica da Diocese de Díli.
- PASCOAL, Ezequiel Enes (1967). *A Alma de Timor vista na sua Fantasia – Lendas, Fábulas e Contos*. Braga: Barbosa & Xavier, Lda.
- Pastoreau, Michel (1996). *Figures de l'héraldique*. Paris: Gallimard.
- Pastoreau, Michel (2003). *Traité d'héraldique*. Paris: Picard.
- PAULINO, Vicente (2009). *Identidade e Representação: uma abordagem da cultura timorense*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Comunicação. Lisboa: FCSH-UNL.
- PAULINO, Vicente (2012). *Os vultos de Timor de Manuel Ferreira: entre glorificar e afirmar a identidade lusitana no Timor Português*. <<http://w.w.w.historyanthropologytimor.org>>, consultado em 23/07/2014.
- PAULINO, Vicente (2013). Céu, Terra e Riqueza na Mitologia Timorense. *Veritas – Revista Científica da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e*, nº 1. Díli: PPGP-UNTL, pp103-129.
- PAULINO, Vicente (2014) Da composição multiétnica de Timor-Leste. *Veritas - Revista Científica da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e*, nº 3, pp. 07-25.
- PAULINO, Vicente. (2014, Agosto). *Objectos lúlik, os artesanatos e paisagens timorenses*. Comunicação apresentada na 1ª Conferência Internacional: A Produção do Conhecimento Científico em Timor-Leste, Universidade Nacional de Timor Lorosa'e, Díli.

PEREIRA, Ágio (org.) (1995) – *The Book of the Story Teller*. Cabramatta: Timorese Australian Council Inc.

RICOEUR, Paul (1995) – *Teoria da Interpretação*. Porto: Porto Editora.

RILKE, Rainer Maria (1994) – *Os Sonetos a Orfeu*. Lisboa: Quetzal.

RODRIGUES, José (1962) – *O Rei de Nári: histórias, lendas, tradições de Timor e episódios da vida missionária*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.

ROQUE, Ricardo (2011). José Celestino da Silva e o Relatório sobre os usos e costumes de Timor. *Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*, AHU, 24 e 25 de Maio, pp. 01-10.

SÁ, Artur Basílio (1961). *Textos em Teto da Literatura Oral Timorense*, vol. I, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais.

SANTOS, Eduardo dos (1967). *Kanoik: lendas e mitos de Timor*. Lisboa: Serviço de Publicações da Mocidade Portuguesa.

SEIXAS, Paulo Castro (2011). Mundos e zonas de contacto da tradução cultural em Timor-Leste. In Kelly Silva; Lúcio Sousa (Orgs.). *ITA MAUN ALIN... O LIVRO DO IRMÃO MAIS NOVO – Afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri. IELT – Instituto de Estudos de Literatura Tradicional – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, pp. 63 - 86.

SEIXAS, Paulo Castro; ENGELHOFEN, Aone (Orgs.) (2006). *Diversidade Cultural na Construção da Nação e do Estado em Timor-Leste*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa.

SILVA, Kelly; SOUSA, Lúcio (Orgs.) (2011). *ITA MAUN ALIN... O LIVRO DO IRMÃO MAIS NOVO – Afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri. IELT – Instituto de Estudos de Literatura Tradicional – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa.

SOARES, Maria de Lurdes Tavares & TOJAL, Maria Odete Tavares. (2003). *Histórias de Longe e de Perto – Histórias, Contos e Lendas de Povos que Falam também Português*. Lisboa: Secretariado Entreculturas – Presidência do Conselho de Ministros – Ministério da Educação.

- SOUSA, Ivo Carneiro de (1998). Timor Leste desde muito antes dos Portugueses até 1769, in «Encontros de divulgação e debate em Estudos Sociais», 3
- SOUSA, Lúcio (2007). As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste. *Etnografia* (Actas do III Congresso Internacional). Cabeceiras de Basto, 13 e 14 de Julho, pp.196-227.
- SOUSA, Lúcio (2010). *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro – Timor-Leste*. Tese de Doutoramento. Lisboa: Universidade Aberta.
- THOMAS, Joel (1998) - *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris: Ellipses.
- THOMAZ, Luís Filipe F. R. (1998). *De Ceuta a Timor*. 2ª ed. Algés: Difel.
- THOMAZ, Luís Filipe F. R. (2008). *País dos Belos – Achegas para a compreensão de Timor-Leste*. Lisboa: Instituto Português do Oriente. Fundação Oriente.
- TILLEY, Christopher (1999). *Metaphor and Material Culture*. Oxford: Blackwell Publishers.
- TRAUBE, Elisabeth (1986). *Cosmology and Social Life. Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- TRAUBE, Elisabeth (2011). Planting the Flag. In *Land and Life in Timor-Leste – Ethnographic Essays*. Andrew McWilliam & Elizabeth G. Traube (ed.). ANU – The Australian National University. E Press, pp. 117-140.
- WUNEMBURGER, Jean-Jacques (2003). *L'imaginaire*. Paris: PUF.

ANEXO 1

Resumo dos relatos fundacionais mais representativos analisados na presente dissertação.

TÍTULO	ENREDO (TRAMA)	ELEMENTOS SIMBÓLICOS	PERSONAGENS	ESPAÇO (LOCAL DA ACÇÃO)	FUNDAÇÃO DE:
1. Timor despontou como as folhas do bétele, como o caule da arequeira (Sá, 1961: 12-22)	Em Macassar, um rapaz encontra um crocodilo e, vendo-o em dificuldades ajuda-o a voltar à água. O crocodilo reconhecido do favor que o rapaz lhe fizera, promete ajudá-lo no que precisar e leva-o a passear pelos mares e ribeiras. Num desses passeios o crocodilo sente vontade de comer o rapaz. Antes de o tragar, decide, porém, consultar os outros animais, os quais lhe reprovam os instintos. Vendo que errara, o velho crocodilo convida o rapaz a ir com ele para o Oriente, aonde nasce o Sol. Velho e cansado de tanto andar, o crocodilo transforma-se em terra (ilha de Timor) e o rapaz torna-se o chefe desse território.	- crocodilo - água - sol	- crocodilo - rapaz	- Macassar (Celebes) - Timor	- Ilha de Timor
2. O resto da terra (Pascoal, 1967: 37-38)	“Era tudo um mar sem praias”. “Sobreviventes de tamanha tragédia, metidos num barco” chegam à zona do Ramelau e são salvos por um pó milagroso feito a partir de um ninho de vespão. As águas baixam e dois homens e duas mulheres lançam-se a nado, um para norte e outro para sul, empurrando as águas com tábuas que se transformam nas praias de Timor.	- água das chuvas - vespão - palmeira - montanha do Ramelau	- sobreviventes metidos num barco; vespão; palmeira	- Ramelau	- Ilha de Timor
3. Do Mânu-Cóco ao Génesis (Pascoal, 1967: 43-46)	“No princípio era tudo mar. Só existia o cimo do Mânu-Cóco. Nele apareceu um gondão.” Uma tonina comeu-lhe os frutos. O mar começa a secar. A tonina transforma-se em	- montanha do Mânu-Cóco; - águas do mar; - águas das chuvas; - fogo; - enguia; - gondão.	- Deus; - Uma tonina; - Um gondão (árvore); - Um porco; - Uma mulher e	- Ilha de Ataúro	- Ilhas de Ataúro, Alor, Véter e Lírang.

	<p>porco. Deus feriu o porco e castigou-o. O Porco transformou-se em mulher. A Mulher deu à luz dois filhos. Deus deu-lhes o fogo e uma forja que secaram o mar. Os peixes morreram, só se salvando uma enguia e um polvo. Veio um grande castigo. Choveu, choveu sem parar. Salvaram-se apenas três irmãos. Com três setas conseguiram que as águas descessem. A cauda da enguia provocou um terramoto que separou as terras, dando lugar às ilhas de Ataúro, Alor, Véter e Lírang.</p>		<p>seus filhos Bui e Mau; - Um polvo branco; - Uma enguia; - Três sobreviventes: Man-Dóni, Ma-Quíli e Mac-Dádi</p>		
<p>4. O Dilúvio na tradição de Lautém (Pascoal, 1967: 50-51)</p>	<p>“O mundo estava envolto em trevas”. Quando se dissiparam só se via um mar de lama. Deus moldou um homem a partir da lama. Desse homem surgiram outros homens e mulheres. Horrorsa tempestade aniquilou por completo a nascente humanidade. Deus povoou a terra com pigmeus. Outro dilúvio tratou de os destruir. Salvaram-se apenas dois irmãos. Ele foi salvo-se por um coqueiro, ela refugiou-se numa arequeira. Tiveram sete filhos, responsáveis pelo repovoamento da Terra. Deles descendem os habitantes da Terra dos Gemidos, em Lautem.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Mar de lama; - O primeiro homem - Tempestade de vento e chuva (dilúvios); - Um coqueiro; - Uma arequeira 	<ul style="list-style-type: none"> - Deus; - Um homem moldado por Deus - Pigmeus; - Dois irmãos e seus sete filhos - Um coqueiro; - Uma arequeira; 	- Lautem	- O mundo
<p>5. O Primeiro Homem Primitivo (Albino da Silva)</p>	<p>No princípio a terra era uma grande extensão de lamaçal, vazia e inabitada. Deus colocou sobre esta terra num sítio seco o primeiro homem e deixou-lhe um copo de água. Nas visitas que foi fazendo a este primeiro homem, Deus deu-lhe a seu pedido montanhas, homens, árvores e todas as espécies animais e uma fala para comunicar.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - primeiro homem; - Lamaçal; - Copo de água; - Montanha; - Pântano (lagoa); - Tronco de árvore; 	<ul style="list-style-type: none"> - Deus; - O primeiro homem; - Sete crianças; 	- Lautem	- O mundo

	Vendo que o homem estava satisfeito, Deus voltou para os céus.				
6. Líhu-Mó (Pascoal, 1967: 54-56)	“O mar invadira a terra e cobrira, por completo, até os montes mais altos.” Uma codorniz e um rato empurram as ondas, impedindo-as de cobrir o pico do Tata-Mai-Lau. Duas jovens (Sara-Búti e Sara-Meta) empurram também as águas ao som de um gongo e um tamboril. Dois homens (Hátu-Tei e Mau-Tei) ajudam as mulheres a levar as águas até ao mar. Surgem feiticeiros (que eram peixes) – forças marítimas que tudo matam... É organizado um estílu (festa animista) para embebedar os feiticeiros e lhes cortar a cabeça. Cabeça que se transforma em pedra lúlik (sagrada). Os feiticeiros mortos transformam-se em milhafres...	<ul style="list-style-type: none"> - Monte Tata-Mai-Lau; - Águas do mar; - Um rato (laho); - Uma codorniz (quéo); - Peixes que se transformam em feiticeiros; - Pedra <i>lúlik</i> (sagrada) - Cesto com casca de bambu em forma de lua, areca e bétel 	<ul style="list-style-type: none"> - Uma codorniz; - Um rato; - Duas jovens (Sara-Búti e Sara-Meta); - Dois homens (Hátu-Tei e Mau-Tei); - Dois homens (Lóe-Mau e Dada-Mau); - Feiticeiros (Toro-Lôhi e Leo-Dáci); - Dois homens (Côli-Sala e Mau-Lico) 	- Ramelau (Tata-Mai-Lau)	- Ilha de Timor
7. Bagnut (Pascoal, 1967: 65-66)	“... a terra e o céu estavam ligados por uma trepadeira [...] De cima do Tata-Mai-Lau não se via senão água a toda a volta.” Nesse resto de terra refugiaram-se alguns casais. A trepadeira afundara-se nas águas, não deixando esperança de sobrevivência. Mas, eis que lhes cai aos pés, vindos do Sol, um pedaço de ferros e um <i>bagnut</i> (martelo). Com estes fazem nove espadas com as quais lutam contra as ondas. Ondas que não cedem e só a acção conjunta de homens e animais (cães, pássaros) faz com que as águas acalmem. Os sobreviventes de tamanho cataclismo ficaram escuros, dado o seu contacto com as águas turvas...	<ul style="list-style-type: none"> - Águas diluvianas; - Montanha; - Trepadeira; - Bloco de ferro e martelo; - Dois pássaros; - Um mocho; - Um cão e uma cadela; - Pêlos de cães e penachos de penas de galos. 	<ul style="list-style-type: none"> - Alguns casais de sobreviventes; - Dois pássaros e um mocho; - Um cão e uma cadela 	- Ramelau (Tata-Mai-Lau)	- Ordem cósmica actual.
8. Ica-Dato-Baluba (Pascoal,	Ica-Dato-Baluba ficou preto por ter desobedecido ao pai.	<ul style="list-style-type: none"> - Águas; - Terra; 	- Ica-Dato-Baluba e Lóe-Mau, o mais	- Ramelau	- Épocas das chuvas

<p>1967: 75-76)</p>	<p>Este deu-lhe um machado, peçololos de bananeira, papel e um lápis e uma azagaia para a guerra. Ica-Dato-Baluba deu antes de morrer esta azagaia ao seu filho Lóe-Mau. Certo dia aparece Táci-Rada que pede em casamento a sua filha Bui-Cuco. Foi uma desavença entre Bui-Cuco e seu pai que provocou uma guerra entre as forças do mar e da terra. Só com a azagaia que era de Ica-Dato, e após retiradas estratégicas e árduos combates, é que Lóe-Mau consegue derrotar Táci-Rada e as suas forças. A cabeça de Táci-Rada foi colocada como troféu numa gruta virada para sul. É por esta razão que dizem que os povos do sul têm duas épocas da chuva ao contrário da região norte onde há apenas uma.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Espada; - Azagaia; - Palmeiras 	<p>velho dos seus cinco filhos;</p> <ul style="list-style-type: none"> - Táci-Rada; - Exércitos de Lóe-Mau (forças terrestres) e de Táci-Rada (forças marítimas) 		
<p>9. Loro-Loca e Tai-Laca (Pascoal, 1967: 81-84)</p>	<p>Loro-Loca e Tai-Laca encontram-se com Lóe-Mau, Dada-Mau e seus homens que repeliram as águas para o mar. Lóe-Mau morre vítima de um enxame de abelhas. Loro-Loca e Tai-Laca procuram fazer um enterro condigno a Lóe-Mau, procurando reunir mantimentos e outros bens necessários para as cerimónias fúnebres. Loro-Loca e Tai-Laca mudam de lugar, mas vão procurar fazer <i>estilus</i> (rituais animistas) a Lóe-Mau. Aqueles que ofereceram animais (búfalos e cabritos) para os <i>estilus</i> são depois presenteados com a possibilidade de escolher um lugar para reinar e de pedir um presente: “- Queremos caules de bananeira e cabos de machado.” “- Queremos ir para Lebo-Tuto-Cássi-Mi-Dei,</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Sete bambus; - Enxame de abelhas; - Búfalos e cabritos; - Cobras e lagartixas; - Caules de bananeira e cabos de machado; - Relâmpago e trovão; - Chuva e vento; - Luz; - Galo e cão; - Lua, Sete-Estrelo e Sol; 	<ul style="list-style-type: none"> - Loro-Loca e Tai-Laca; - Lóe-Mau, Dada-Mau e outros homens que repeliram as águas que invadiram a terra; - Mau-Quia e Mau-Cáti; - Bíti-Aço e Máit-Aço; - Abo-Sá; - Mau-Bisse e Mau-Loce e Si-Dau e La-Coda; - Meta-Bau e Cai-Bau; - Téti-Huno e Rai-Huno; - Seba-Huno e Mali-Huno; - Qui-Sá; - Léqui-Dini e Bere-Díni 	<p>- Ramelau, Aileu, Maubisse</p>	<p>- Festa das nascentes- <i>ai húlun</i></p>

	em Maubisse. Pediram, ainda, que o relâmpago e o trovão lhes fossem sujeitos...” “Queremos Er-Hêto, em Aileu – disseram. Pediram para mandar na chuva e no vento.” “Mau-Bisse e Mau-Loço foram os primeiros que fizeram a festa das nascentes – <i>ai húlun</i> .”		- Léqui-Loço, irmão de Mau-Loço.		
10. Ná'i-Híric (Pascoal, 1967: 70)	“Toda a terra estava inteiramente submersa.” Deus mandou um seu filho (Ná'i-Híric) pescar. Não tendo por e cozinhar o peixe, Ná'i-Híric recebe de Deus bambu e terra para secar a água do mar. Desceram do céu, pelo Tata-Mai-Lau, três homens e três mulheres encarregues de lançar terra sobre o mar. Friccionando o bambu conseguiram fogo, com o qual assaram o peixe e se aqueceram.	- Terra; - Água; - Bambu; - Uma balança; - Fogo.	- Deus; - Um filho de Deus (Ná'i-Híric); - Três mulheres e três homens	- Tata-Mai-Lau	- Ilha de Timor; - Descoberta de fogo.
11. O dia e a noite (Dias, 2009: 21-24)	Há muito, muito tempo, quando os animais falavam, os dias e as noites não tinham a definição actual, podendo haver noites ou dias seguidos. Um grupo de animais estava descontente com essa situação. Foi convocada uma assembleia de animais. Foram apresentados os argumentos daqueles que defendiam sete noites consecutivas, seguidos de sete dias, e do grupo que defendia um dia seguido de uma noite. O <i>kako'ak</i> , ave das florestas timorenses, começou a cantar de forma rápida e aguda: “-Cocau! Cocau! Um dia, uma noite!” O corvo opunha-se a esta posição, mas o seu cantar era mais pausado. Então a grande maioria dos animais começou a gritar e a acompanhar o canto do <i>kako'ak</i> , e esse grito	- <i>kako'ak</i> (ave); - corvo	- animais de todas as espécies: búfalos, cavalos, veados, cabritos, cães, gatos, ratos, répteis, batráquios, insectos, aves, raposas, macacos; - <i>Kako'ak</i> ; - Corvo.	- Uma planície.	- Definição do tempo em um dia e uma noite

	foi tão forte que fez estremecer a Terra. A Natureza e os Astros concordaram com essa definição do tempo em um dia e uma noite.				
12. O Príncipe Mau Lelo (Sol) (Dias, 2009: 25-28)	Em tempos idos, dizia-se que o Céu e a Terra estavam ligados por uma trepadeira chamada <i>Kaleik Talin</i> . Apenas o Príncipe <i>Mau Lelo</i> sabia da existência dessa trepadeira que ele usava para visitar uma das suas esposas, a princesa <i>Dau Hula</i> (Lua). Acontece que o Príncipe vivia também com a princesa <i>Dau Rai</i> (Terra). As princesas desconheciam a existência uma da outra. O Príncipe era muito respeitado pelos povos dos dois reinos, mas era considerado demasiado exigente, pois cobrava demasiados impostos e géneros em ouro aos dois povos. Certo dia, quando o Príncipe subia pela trepadeira. Foi visto por uns pastores que logo foram contar a novidade à sua princesa. Esta convocou o seu grupo de conselheiros para decidir o que fazer. Traída e amargurada a princesa <i>Dau Rai</i> decidiu cortar a trepadeira que levou ao desprendimento do Céu. Assim nasceu a ordem cósmica actual.	- Trepadeira; - Céu; - Terra; - Lua; - Sol.	- Príncipe Mau Lelo (Sol); - Princesa Dau Hula (Lua); - Princesa Dau Rai (Terra); - Gurdas; - Trepadeira Kaleik Talin; - Grupo de pastores	- Reino da Terra e reino do Céu.	- Ordem cósmica actual.
13. A lenda da nascente Lika-Lale , (Dias, 2009: 29-33)	Conta a lenda que antigamente a aldeia Anise era árida e seca. Os habitantes da aldeia tinham que ir buscar água longe dali. Certo dia, o velho Keri Loi foi procurar água longe dali, tendo encontrado uma nascente que formava um lago. Como estava cansado aproveitou para descansar debaixo de uma árvore. Qual	- Árvore; - Água; - Bengala; - Bambu; - Colina.	- Velho Keri Loi; - Árvore; - Nascente	- aldeia Anise; - nascente Lika-Lale	- nascente Lika-Lale

	<p>não foi o seu espanto quando ouviu uma voz do cimo da árvore que lhe disse: “- Ó meu velho amigo Keri Loi, se queres, de facto, água para a tua aldeia, pega no teu bambu com a água que levas, volta para trás e sobe a colina. Quando lá chegares, pára. Pega na tua bengala e bate com ela no chão até fazer um pequeno buraco. Deita lá dentro a água que tiraste desta nascente e que tens aí no teu bambu e diz: Neste lugar vai aparecer uma grande fonte de água cristalina!” O velho Keri Loi assim procedeu e assim nasceu a nascente de Lika-Lale.</p>				
<p>14. A lenda de Rai Kotu (Dias, 2009: 38-40)</p>	<p>Conta-se que um velho casal vivia nos arredores de Tasi Tolu com a sua única filha, Bi Tasi, a qual era muito bonita. Um dia, tendo Bi Tasi ido buscar água, encontrou um belo rapaz, pelo qual se apaixonou. O rapaz chamava-se Mau Tasi e era filho do Liurai Tasi. Os pais de Bi Tasi pediram aos pais do noivo cavalos e búfalos como dote. Então aconteceu algo extraordinário: os cavalos e búfalos enviados eram tantos que abriram um desfiladeiro na montanha que separava as duas terras. Essa passagem ficou até aos dias de hoje com o nome de Rai Kotu, e fica entre Tasi Tolu e Komoro.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Búfalos; - Cavalos; - Água 	<ul style="list-style-type: none"> - Bi Tasi; - Mau Tasi; - Velho casal; - Liurai Tasi; - Cavalos; - Búfalos. 	<p>- arredores de Tasi Tolu.</p>	<p>- Passagem (local, desfiladeiro) de Rai Kotu</p>
<p>15. A origem do distrito de Vikeke (Dias, 2009: 51-52)</p>	<p>Conta a lenda que os povos de Bibi-Luto e os povos de Luca andavam em constantes guerras. Na última guerra de que há memória, os povos de Bibi-Luto atacaram violentamente Luca e conseguiram cortar um dos braços da sua rainha, Hare</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Pulseira; - Gondoeiro. 	<ul style="list-style-type: none"> - Exércitos de Luka e de Bibi-Luto; - Rainha de Luka, Hare Kmanek; - Portugueses. 	<p>- reino de Luka.</p>	<p>- topónimo Vikeke</p>

	<p>Kmanek, levando-o em direcção à região que é hoje conhecida pelo nome de Vikeke. O exército de Luca perseguiu os invasores e, estes, ao fugirem, atiraram com o braço para cima de um gondeiro. Os de Luca conseguiram recuperar uma pulseira ainda ensanguentada do braço da sua rainha. Pulseira que mostraram aos portugueses na altura da sua chegada. Alguns deles contavam aos colegas: "Eu vi a keke!" Daí a origem do topónimo Vikeke.</p>				
<p>16. O Mito da Formação da Água e do Sangue (Campos, 1973: 71-74)</p>	<p>Deus desceu à Terra e convidou Maliloique a governar os homens. Tudo corria bem até que se deram agitações, desordens e guerras entre os homens. Maliloique indignado procura Deus culpando-o pelo que estava a acontecer na Terra. Deus negou ser Ele o causador da desordem na Terra. Maliloique descontente decide sacar da espada e decepar a cabeça do Filho de Deus, dizendo que a razão estava do lado dele: "- Mas há uma maneira fácil de saber a verdade: se teu filho se ferir com um golpe que lhe vou dar, é porque eu tenho razão; caso contrário, és tu quem a tem." Deus incrédulo obriga Maliloique a levar para cabeça de Seu Filho para a Terra e obriga-o a colocá-la em cima de uma pedra, em frente de sua casa. Maliloique assim procedeu e espantado ficou, quando, de seguida, surgiu um grande lago, tendo Deus dito para ele beber água desse lago e para a espalhar pelo mundo para os homens a ela acederem.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Água; - Sangue; - Espada. 	<ul style="list-style-type: none"> - Maliloique; - Deus; - Filho de Deus. 	<ul style="list-style-type: none"> - Terra; - Céu. 	<p>Água na Terra</p>

<p>17. O que originou a forma actual da Lua (Campos, 1973: 83-86)</p>	<p>Em tempos idos, habitava em Timor um gigante de nome Beilera. Gigante que de tão alto que era chegava com a mão às estrelas. Certo dia, o filho do gigante, estando ao colo do pai, estendeu o braço e sujou a Lua com banana assada e cinza. O gigante teve um fim trágico. Casou e certa noite deitou-se antes da mulher. Esta quando foi para a cama reparou que entre os dois estava uma grande jibóia. A mulher aflita pegou na espada de guerra do marido e matou a jibóia: “Só depois e já sem remédio, veio a reconhecer que o gigante se esvaía em sangue, morrendo juntamente com a jibóia.”</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Lua; - Mulher; - Espada; - Gigante; - Banana; - Jibóia. 	<ul style="list-style-type: none"> - Gigante Beilera; -Filho do gigante; -Mulher do gigante; - Jibóia. 	<ul style="list-style-type: none"> - Planície de Quirás, Fatuberliu, distrito de Manufahi. 	<ul style="list-style-type: none"> - forma actual da Lua.
<p>18. A espada ou catana de guerra que cortou a cabeça às estrelas (Campos, 1973: 87-91)</p>	<p>Havia uma velha que costumava ir ao céu buscar fogo. Certo dia, tendo a mãe demorado mais do que o normal, o seu filho cortou a trepadeira que fazia a ligação entre Terra e Céu, originando a separação entre os dois. Em seguida, o rapaz queixou-se ao seu tio Beiduro, dizendo que aquela maldade fora obra de Deus. Indignado, o seu tio Beiduro, convocou os heróis Berloi, Carloique, Beicolicáteri e Beibercoli para com ele declararem guerra ao céu. Deus deu ordem às estrelas para combaterem os ousados guerreiros terrenos. Depois de recuarem por várias vezes, os homens chegam ao céu e com as suas espadas cortaram a cabeça das estrelas. Por esse motivo é que as estrelas brilham no céu todas as noites. Deus, rendido à força destes heróis, oferece-lhes colunas, pedras e três laranjas.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Espadas; - Estrelas; - Pedras; - Laranjas; - Trepadeira; - Fogo; - Céu; - Terra. 	<ul style="list-style-type: none"> - Beiduro, Berloi, Carloique, Beicolicáteri e Beibercoli; - Deus; - Estrelas; - Animais; - Velha e seu filho. 	<ul style="list-style-type: none"> - Céu e Terra. 	<ul style="list-style-type: none"> - brilho das estrelas.
<p>19. O Mito de É-</p>	<p><i>Mau-Bua</i> e <i>Rita</i> (polvo) foram,</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Polvo; 	<ul style="list-style-type: none"> - Mau-Bua e Rita; 	<ul style="list-style-type: none"> - Beloi, ilha de Ataúro 	<ul style="list-style-type: none"> - Fonte de É-Bua

<p>Bua (Duarte, 1984: 123)</p>	<p>um dia, ter a Mau-Láku, suco de Makíli, onde <i>Mau-Bua</i> veio a morrer. Rita, a sua mulher, mascarou bétel e areca e meteu-os na boca do marido defunto. Passados sete dias do enterro, nasceram à cabeceira da sepultura um pé de bétel e uma arequeira, à qual surgiu agarrado um <i>la'u</i> (pequeno mamífero semelhante a uma raposa). Este <i>la'u</i> era a encarnação de <i>Mau-Bua</i> e veio dizer aos habitantes que aquele lugar devia passar a chamar-se <i>É-Bua</i> (água+areca) e que, dali em diante, deviam usar, em todos os rituais, bétel e areca. <i>Rita</i> transformou-se em polvo e fez brotar uma fonte, hoje conhecida por <i>É-Bua</i>, onde todos os anos se celebra um rito da chuva.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - La'u; - Areca e bétel. 	<ul style="list-style-type: none"> - La'u 		
<p>20. O Céu e a Terra (Gomes, 2008: 85-86)</p>	<p>Em tempos idos, existiam na terra apenas seis pessoas (Bui Sirak, Mau Sirak, Bui Guzu, Mau Guzu, Sesu Mau e Dudu Mau) que moravam na montanha Bekalai Annola. Viviam na miséria porque não tinham água nem luz. Certo dia, Mau Sirak subiu ao céu para pedir ajuda a Hot Gol (Filho do Sol). Este deu-lhe três feixes de lanças para lutar contra o mar bravo. Mas como essas armas foram insuficientes, Hot Gol deu-lhe mais sete feixes com as quais os homens da terra conseguiram derrotar as forças marinhas. Bui Guzu e Mau Guzu subiram ao céu para pedir a luz, pois viviam nas trevas. Puderam então ter dia e noite. O céu e a terra estavam demasiado perto e, por isso, Sesu Mau e Dudu Mau empurraram o céu para cima e separaram-no assim</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Céu e Terra; - Feixes de lanças; - Sol; - Montanha. 	<ul style="list-style-type: none"> - Bui Sirak, Mau Sirak, Bui Guzu, Mau Guzu, Sesu Mau e Dudu Mau; - Hot Gol; - Forças marinhas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Terra (montanha Bekalai Annola); - Céu. 	<ul style="list-style-type: none"> - Ordem cósmica actual; - Dia/noite.

	da terra.				
21. Lenda Pairara (Gomes, 1972: 10-12)	<p>No princípio existia céu e mar, e deste emergia um pedaço de terra chamado de Mua-ulu-mua (cabeça da terra), que viria a ser o centro do mundo. Neste pedaço de terra viviam Paunu, Navar-Lonu e Mau-Lonu, os quais não tinham pernas nem braços. Apareceram mais tarde os Pairara, Nai-Leu-Várinu e Muka-Leu-Várinu. Estes rogaram e surgiu, então, Shilafai, o deus relâmpago, que com sucessivas descargas cortou e separou as águas do mar para que a terra surgisse em toda a sua dimensão e ficasse fixa. Então o povo katiratu espalhou-se por toda a ilha, chamada a partir desse momento de Lau-Tchenu. Os katiratu resolveram, depois, subir ao céu e, quando voltaram, já o mar invadira, novamente, a ilha. Imploraram a Shilafai e este com repetidos golpes separou os mares em dois (mar homem e mar mulher). Fulminou também um grande peixe ou mamífero aquático, Rai-Rai-Lolo em que a terra se havia transformado. Com novas descargas cortou-lhe a cabeça, o que originou o ilhéu de Jaco...</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Céu; - Terra; - Mar; - Luz (relâmpago); - Grande peixe/mamífero aquático. 	<ul style="list-style-type: none"> - Paunu, Navar-Lonu e Mau-Lonu; - Nai-Leu-Várinu e Muka-Leu-Várinu; - Shilafai; - Rai-Rai-Lolo. 	<ul style="list-style-type: none"> - Timor; - Céu; - Ilhéu de Jaco. 	<ul style="list-style-type: none"> - Cosmos actual; - Ilhas de Timor, Jaco e Ataúro.
22. A lenda do Uran Uáki ou Grande Panela – A lenda da Origem do Mundo (Fernandes, 2011: 80-84)	<p>Conta o mito que Timor era o centro do Universo e que Céu e Terá estavam ligados. Timor parecia uma Grande Panela (Uran-wake, em língua galolen). O céu era o tecto ou tampa dessa grande panela e era suportado pelas grandes montanhas de Timor. Deus colocou a reinar o casal Lacoloik e Caloloik, os quais deviam manter a paz e a</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Céu; - Terra; - Lua; - Estrelas; - Arroz; - Pilão; - Almofariz; - Panela; - Mulher. 	<ul style="list-style-type: none"> - Deus; - Lacoloik e Caloloik; - Birúbi. 	<ul style="list-style-type: none"> - Timor. 	<ul style="list-style-type: none"> - Ordem cósmica actual.

	<p>harmonia. Deus ordenou-lhes que cada habitante devia comer apenas um grão de arroz e as frutas disponíveis a cada dia. Ora, certo dia, a velha cozinheira Birúbi, que tinha muitos familiares para alimentar, resolveu arranjar forma de facilitar o processo de descasque do arroz. Fez um pilão de um tronco delgado e um almofariz, onde colocou grande quantidade de arroz. Ao levantar o pilão, Birúbi atingiu o céu, a tampa da panela, originando com isso o desprendimento do céu em relação à terra. A lua resultou do buraco feito pelo pilão e as estrelas do arroz espalhado pelo firmamento. A Grande Panela tombou e formaram-se vários pedaços que deram lugar a várias terras e ilhas.</p>				
--	---	--	--	--	--

ANEXO 2

BEE MATAN WAILIA

Bee matan Wailia iha ninia istória furak ida, katak uluk rai Baucau ema bolu Wailia. Tamba sa mak sai naran Baucau. Ida ne'e sei halo peskisa ida ne'ebé específiku. Naran Wailia iha lian Makasae, **Wai** katak *bee*, **Lia** katak *matan*. Hanesan istória kona-ba bee matan Wailia haktuir katak:

Iha tempu uluk, iha avó mane ida loroloron, bá hein nia bibi iha bubur laran ida. Avó mane ne'e la'ó ain ho nia bibi sira, hamaluk ho nia asu aman ida. To'ó iha bubur laran, bibi sira bá han du'ut. Avó ho nia asu haree tuir. To'ó loron manas avó buka hamahan-an, iha ai-hun ida. Dadeer-saan atu sai avó lori kedas fehuk ho ai-farina maran. Bainhira bibi sira han du'ut, avó tau ahi hodi tunu nia fehuk. Bainhira fehuk ne'e tasak, nia bolu nia asu. "Aeeee! Kalak mai han ona." Avó hakilar hodi bolu asu ne'e. Asu halai mai han fehuk. Avó foti nia bee ba hemu, bee ne'e lori husi nia uma mai.

Hotu tiha avó bá haree bibi. Bibi sira deskansa iha ai-mahan. Asu bá buka bee atu hemu. Haree loron atu tu nona / monu, avó lori nia bibi sira fila ba uma. La haluha lori mós du'ut matak ba bibi sira, hanesan ai-han ba tempu kalan nian.

Loron ida, avó haluha lori nia bee hemu. Hanesan babain, haree ninia bibi bá han du'ut, avó halo ai-suak ka katana hun. Ida ne'e hanesan servisu kí'ik ne'ebé avó sempre halo, bainhira ema ruma husu ba nia.

Loron manas tebetebes, avó la'ó ba haree bibi, asu aman ne'e mós tuir. Bibi sira han hela du'ut ho hakmatek. Avó mós sente hamlaha, tau ahi tiha, tunu ai-farina. Han hotu tiha ai-farina, nia hamrook tebetebes. Avó la hatene bá buka bee iha ne'ebé.

"Uhh, ohin ha'u haluha atu lori bee. Agora hamrook loos." Avó dehan ba nia an. Lakleur asu hatenu, "Au, au, au."

Avó hamnasa, tamba nia halimar hela ho bibi oan sira. Lakleur asu la'ó ba fatin ida. Avó foin sente hanrook, no hanoin kona, katak bainhira asu lakon husi fatin ne'e, nia sempre fila ho ain bokon. Se nune'e asu bá hemu bee.

Avó tuir asu, tama to'ó kuak bo'ot ida. Iha kuak laran nakukun tebetebes, avó hafuhu asu. Asu ne'e hemu hela bee, hotu tiha fila ona. Avó kontente tamba hetan bee atu hemu. Maibé loron a'at ba avó. Nia la haree, katak rai ne'ebé nia sama, kois hela. Avó kois, monu tama ba bee laran.

"Nakukun, ha'u la haree dalan." Avó dehan ba nia an.

Avó rona de'it asu hatenu. Avó hakilar husu tulun, maibé ema ida la rona. To'ó ikus, avó mós la rona asu nia lian. Avó lamas didin, buka dalan.

Lakleur, nia rona buat ida lian. Nia hanoin tuna karik. Derrepente, avó rona lian ida. "Ita hakarak tuir bee dalan leten, ka bee dalan kraik?" Katuas la hatán, tamba nakukun. Nia sente katak nia liu husi bee dalan leten.

Durante leron hitu nia la´o, han de´it sapu kele no sipu oan. Se la hetan ona sipu no sapu oan, avó han de´it nia faru ne´ebé nia hatais hela.

Avó nia família haree de´it asu mak fila. Sira bá bubur laran atu buka avó. Asu la´o uluk sira tuir de´it. Ai-kuak no fatuk-kuak, sira tama hotu tuir asu. Maibé la hetan avó tamba kole, sira fila bá uma.

To´o leron hitu avó fetu ba kuru bee. Nia hakdodak tebes haree avó mane iha bee laran, ho oin kamutis, raan la iha no la iha forsa atu hamriik.

“Simu lipa ne´e taka isin.” Avó fetu dehan: “Ha´u la iha forsa, avó hatan. Ha´u ajuda hodi la´o”, avó fetu hatan. Avó fetu lori avó mane bá uma.

To´o ikus, avó mane ne´e mate no sira hakoi besik bee matan Wailia. Sai bee na´in Wailia to´o ikus ne´e. Bee matan ne´e iha tanke ida. Bee moos no malirin loos, suli tun ba bee dalan to´o sidade Baucau to´o ohin leron.

José Baltazar Tasi – Baucau

O PRIMEIRO HOMEM PRIMITIVO

A princípio, a terra era uma grande extensão de lamaçal, vazia e inabitada. Deus colocou sobre esta terra, num sítio seco, o primeiro homem. Deus ordenou-lhe que ficasse nesse lugar e que só voltaria a visitá-lo depois de sete dias, deixando-lhe um copo de água para que a bebesse durante esses sete dias.

O homem ficou satisfeito com o que aconteceu, mas observou que lhe faltava alguma coisa. Em seu redor via que nada existia e, decidiu, então que isto serviria de pedido ao seu “Otxawa” na próxima visita.

Ao sétimo dia Deus voltou a visitá-lo como tinha prometido. O homem fez o seu pedido a Deus e, por conseguinte, Deus ordenou que sobre a terra crescessem montes, montanhas e árvores de todas as espécies e que a terra e o mar enchessem de seres vivos também de todas as espécies. O lugar onde foi colocado o homem transformou-se numa montanha com cavernas que, ao mesmo tempo, lhe serviu de morada. Depois de tudo isto, Deus voltou aos céus prometendo voltar depois de sete dias, deixando uma porção de água como tinha feito da primeira vez.

O homem observou que tudo era bom, mas sentia que estava completamente só, sem ninguém à sua semelhança que servisse de companheiro. Faria este pedido a Deus na próxima visita, pensou ele.

Findos sete dias Deus apareceu de novo como lhe tinha prometido e o homem fez o seu pedido. Deus ouviu-o e ordenou-lhe que ambos descessem a montanha para um lugar denominado “Lori”, em dialecto fataluku, que quer dizer “pântano” ou “lagoa”. Neste sítio, Deus ordenou ao homem que fizesse da lama ou que amassasse da lama sete bonecos à sua semelhança. Deus ordenou-lhe que os colocasse dentro de uma mala feita de tronco e que a fechasse. Terminada esta tarefa subiram à montanha. Deus voltaria depois de sete dias como de costume.

Sete dias depois, Deus voltou como tinha prometido e ambos desceram da montanha para o sítio onde tinham posto os bonecos. Sob a ordem de Deus o homem abriu a mala e observou que os bonecos começaram a articular-se como se fossem lombrigas, “Latu-Poro”, na versão fataluku. Depois deste acontecimento, Deus ordenou que fechasse a mala e ambos subiram de novo a montanha. Deus prometeu-lhe voltar depois de sete dias e deixou-lhe uma porção de água como de costume.

Depois de sete dias, Deus apareceu como tinha prometido e ambos, mais uma vez, desceram da montanha para “Lori” onde estava a mala com os bonecos. O homem, sob as ordens de Deus, abriu a mala e viu que os bonecos se tinham transformado em sete crianças muito tenras, todas de sexo masculino. Desta vez, Deus não ordenou ao homem para fechar a mala, mas para a deixar aberta. Subiram ambos a montanha, ordenando-lhe Deus que aguardasse mais sete dias até à próxima visita, abastecendo-o com uma porção de água.

Ao fim de sete dias, Deus apareceu para mais uma visita e ambos desceram ao sítio de costume. Surpreendido o homem ao verificar que as sete crianças se tinham transformado em seres humanos perfeitos, brincando, juntamente, fora da mala. O homem ficou muito satisfeito por tudo estar completamente como o seu desejo. No entanto, mais tarde, o homem sentiu que alguma coisa ainda lhe faltava, isto é, como é que viriam a entender-se entre si se não havia nenhum meio de comunicação. Deus entendeu o que o homem desejava e deu-lhe a fala, ou seja, uma língua para comunicarem uns com os outros. Língua que se chama Ma’cua. O homem deu a cada um deles um nome, uma identidade própria. O homem subiu com eles para a montanha e ali permaneceram.

Deus vendo que tudo estava bem, e vendo que o homem estava feliz, decidiu voltar aos céus.

Albino da Silva - Lautem

A LENDA DO HOMEM-COBRA

Antigamente havia um velho chamado Leki, viúvo, que vivia com as suas sete filhas. Viviam num lugar isolado, tendo apenas como vizinha uma velha de nome Hare, que morava sozinha e era muito pobre.

Todas as tardes a velha Hare ia ao mato arranjar lenha para cozinhar à noite e no dia seguinte pela manhã, antes de ir à sua pequena horta, onde ela cultivava tudo o que podia para o seu sustento do dia-a-dia.

Um certo dia, depois de fazer um pequeno molho de ramos secos, atando-o com cordas, ela notou que era pesado demais quando tentou pô-lo na cabeça. Pensando bem, começou a desatar as cordas com a intenção de retirar alguns ramos a fim de diminuir o peso do molho de lenha, mas qual não foi a sua admiração e receio, quando viu uma grande cobra enroscada bem no centro do molho de lenha. A velha Hare cheia de medo, quando a cobra ao ver-se descoberta lhe falou assim:

- Avó, porque não me queres levar a tua casa? Vivo aqui no mato sem abrigo e passo fome. Peço-te que me leves à tua casa e me arranjes um cesto branco e limpo. Põe-me lá dentro e põe o cesto num lugar bem alto perto do tecto para eu poder descansar e recuperar as minhas forças.

Compadecida, já sem receio, a velha Hare assim fez, cuidando da cobra durante muito tempo.

Um dia, a grande cobra transformou-se num belo homem, jovem e forte. E para mostrar a sua gratidão, cuidava da velha Hare que já mal podia andar e muito menos cuidar da sua pequena horta. Passou a fazer todo o trabalho e, a pouco e pouco, foi melhorando a condição de vida dos dois.

Certo dia, o jovem ao passar perto da casa do velho Leki, viu as suas filhas e notou que eram todas bonitas e jovens. Voltando a casa pediu à velha Hare que fosse pedir a mão de uma delas a seu pai, para se casar com ela. A velha Hare logo se prontificou para tal trabalho, levando frutas, milho e carne como sinal de acordo, caso o pedido fosse aceite pelo velho Leki e suas sete filhas.

Depois de ouvir as intenções da visita da velha Hare, o velho e as suas filhas sentiram-se ofendidas porque achavam que a velha era de uma classe inferior a eles e muito pobre. Depois de muitos insultos, mandaram-na embora. A velha como era teimosa, ia lá sempre que podia repetir o seu pedido, embora o resultado fosse sempre o mesmo, era humilhada e expulsa da casa. No entanto, a filha mais nova do velho, de nome Bui Iku, muito curiosa pela teimosia da velha Hare, lá foi espreitar a casa da velha a ver se descobria para quem era o pedido, pois todos sabiam que a velha vivia sozinha, não tinha filhos nem parentes que se conhecessem. Ao descobrir o jovem que era um belo rapaz, Bui Iku enamorou-se e, no sétimo dia do pedido, ela aceitou, embora o pai e as irmãs não concordassem.

A velha Hare, toda satisfeita, voltou para sua casa, levando consigo a Bui Iku, depois de entregar todo o “Barlaque” (séquito) a seu pai, conforme o costume exigia.

O jovem também ficou muito contente e resolveu construir uma nova casa e muito maior. Trabalhou com mais afinco, aumentando a sua horta, criando animais, melhorando as suas vidas.

Depois de um ano, o jovem vendo a esposa já em estado de gravidez, resolveu ir a outras terras, além mar e procurar roupas e outras coisas para as necessidades do seu filho que iria nascer em breve.

Por esses tempos, as irmãs de Bui Iku, que a haviam desprezado, estavam muito interessadas porque ouviam muitas histórias pela gente da aldeia acerca da irmã e do marido que começava a ser muito conhecido e respeitado, porque era muito inteligente e trabalhador. Era amigo de toda a gente, embora fosse da origem de cobra, como todos os seus antepassados que foram cobras, que se transformaram em homens.

As irmãs cheias de inveja procuravam maneira de destruir a família de Bui Iku. Uma das irmãs de nome Kassa, aproveitando a ausência do marido convidou Bui Iku a irem tomar banho na praia, não muito longe da sua aldeia, na intenção de a afogar no mar. Pelo caminho da praia, Kassa não parava de aconselhar Bui Iku a abandonar o marido, dizendo que ele fora cobra e podia voltar a ser cobra. Um dia, quando estiver farto de ti, pode matar-te, mordendo como todas as cobras fazem.

Bui Iku como conhecia bem o marido que era muito leal e Ihe tinha muita afeição não ligou muito à conversa da irmã. Por muito ela ficou a pensar e a recordar se lembrava alguma vez ter notado algumas más intenções ou vícios do seu marido. Ele sempre foi bom trabalhador, leal e não era ambicioso como todos os homens normais.

Kassa vendo sem resultado a sua primeira tentativa, resolveu afogar Bui Iku, quando estavam a tomar banho. Assim fez, e não foi difícil, pois no estado de gravidez em que estava Bui Iku não se podia defender. Julgando que a irmã estava morta no fundo do mar, Kassa voltou para casa toda satisfeita para contar às irmãs como conseguiu afogá-la.

No entanto, Bui Iku apenas perdeu os sentidos e foi levada pelas ondas a uma ilha pequena e deserta não longe da praia, onde só havia um coqueiro e um galo que todas as noites pernoitava ali. Lá ficou a Bui Iku presa naquela ilha durante meses. Alimentava-se apenas de coco.

Certa manhã, Bui Iku viu um barco aproximar-se na direcção da praia da sua terra. Bui Iku, levantando a voz, começou a chorar, cantando assim:

“Ah... Ah... cobra, cobra... como são amargas e salgadas as águas do mar!”

No barco, ouvindo os lamentos ao longe, um dos marinheiros admirado disse ao jovem que alguém naquela ilha deserta estava a chamar por ele.

Realmente era o barco do marido de Bui Iku que voltava de além-mar, mas ele não quis acreditar no marinheiro porque não ouviu os lamentos de Bui Iku, apenas ouviu o cantar do galo.

Mas, à medida que o barco se aproximava mais da ilha, os lamentos de Bui Iku foram mais fortes, e o marido, reconhecendo a sua voz, desviou logo o barco para a ilha.

Depois de ouvir toda a história da sua esposa, resolveram todos continuar a viagem para a sua terra e chegar a casa o mais depressa possível.

À chegada do jovem e sua comitiva a casa, a irmã de Bui Iku, a Kassa, foi logo a correr, toda curiosa a ver a reacção do homem cobra não encontrando a sua mulher em casa. Qual não foi o seu espanto ao ver também a Bui Iku com o marido, sã e salva.

Muito irritada, cheia de inveja, procurou roubar e destruir todos os bens que o jovem trouxe de além-mar entrando na casa sem ninguém a ver. Ela não teve sorte porque a Bui Iku, que naquele momento queria ver as prendas que o marido comprou para o seu filho, apanhou-a ainda a mexer na arca das prendas e matou-a com uma faca.

Bui Iku e o marido foram enterrar o corpo de Kassa no quintal da sua casa. Depois de um ano lá nasceu e cresceu uma planta de beringela, que sempre estendia seus espinhos e feria quem passasse por ali.

Entretanto o filho do casal nasceu e cresceu. Tornou-se um rapaz formoso e saudável, mas sempre ia brincar perto da beringela, esta o ameaçava, dizendo:

“- Sai daqui filho de cobra, se os meus espinhos te ferirem, tu morres imediatamente!”

O rapaz não sabia daquela história e, um dia, foi lamentar-se aos pais, questionando o porquê do ódio da beringela.

Os pais, para não relembrem mais um passado triste e para evitar novos perigos que pudessem ameaçar o seu único filho, arrancaram a beringela pela raiz e deitaram-na ao fogo.

Por aqueles tempos o jovem já era famoso entre as pessoas da aldeia. Todas o admiravam porque era trabalhador, muito inteligente, gostava de ajudar as pessoas, dava sempre o que lhe restava aos necessitados e, sobretudo, nunca foi ambicioso de ter mais do que o suficiente para o sustento da família.

A sua fama levou-o a ser escolhido como chefe da aldeia, quando o velho chefe morreu. Foi escolhido pelos *katus* (anciãos) da aldeia. Aprovado por muitas pessoas, embora houvesse também alguns que protestaram por ele ser descendente de cobras.

Durante o seu reinado, todo o povo se sentia em paz e feliz e havia prosperidade. Com o tempo, a inveja fez com que os seus inimigos também aumentassem, mas ninguém ousava atacá-lo ou desafiá-lo frente-a-frente, porque nunca ninguém o viu cometer qualquer erro contra a lei ou contra as tradições da aldeia.

Ele resolvia as questões entre a população e com justiça. Ensinou o seu povo a fazer remédios e drogas a partir de raízes, cascas e folhas de árvores. Sabia adivinhar o tempo e o clima. As hortas e várzeas da aldeia sempre tiveram boas colheitas.

Levou o seu filho a viajar por muitas terras, transmitindo-lhe muito saber, preparando-o para lhe suceder mais tarde, conforme o desejo da maioria do povo que muito estimava a sua família.

Dizia-se que muito do seu saber derivava da sua ascendência de cobra, que conforme consta, conheciam melhor a natureza e os seus segredos, mais do que qualquer homem porque os homens muitas vezes só sabem aproveitar o que há à sua frente e destruir aquilo que deviam cuidar.

Quando já muito velho, sentindo a hora da morte aproximar-se, chamou a sua esposa, Bui Iku, seu filho Mane Mesak (Filho Único), juntamente com alguns dos seus fiéis servidores, falou-lhes assim:

“- Sinto a minha hora a aproximar-se, diz-me o meu instinto de cobra. É a lei da natureza e nenhum animal nem os homens a podem evitar. Agora ouçam-me bem e cumpram o que vos vou pedir. Antes de morrer, transformar-me-ei em cobra. Nesse momento vocês devem esfolar a minha pele e secá-la durante uns dias, depois guardem a minha pele dentro da *hoka* (grande saco de arroz ainda com casca) para se não estragar, e assim sempre tem com que se recordar de mim.

Entretanto o meu corpo voltará a transformar-se em corpo de homem e eu morrerei definitivamente. O meu corpo deve ser enterrado num lugar alto, onde toda a gente o possa ver e testemunhar que eu fui homem, filho de cobra e que morri como homem.

E assim, um mês depois, o homem cobra morreu. Os seus familiares e o povo cumpriram o seu último desejo. O seu filho Mane Mesak sucedeu-lhe como chefe da aldeia e governou tão bem como o pai.

Mais tarde conta-se que a sua descendência governou aquela terra durante gerações e sempre havia prosperidade porque os chefes e o povo estimavam e cuidavam da natureza, que sempre lhes dava o necessário para viverem.

Sílvia Soares -Viqueque