

As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste¹

Lúcio Manuel Gomes de Sousa

Universidade Aberta

Palavras-chave: casa sagrada, rituais e património oral, Bunak, Timor-Leste.

O objectivo desta comunicação é reflectir sobre o papel do património constituído pelas casas sagradas², rituais e narrações orais na afirmação da identidade de uma comunidade no contexto de uma situação pós-conflito. Esta análise terá como base de discussão etnográfica uma comunidade Búnaque cuja organização social é simultaneamente uma organização para o ritual (Traube, 1986). Será especificamente abordado o papel das casas sagradas e as mudanças operadas nestas desde a invasão Indonésia de 1975 pelo desafio que colocam aos limites do conceito de património material/imaterial, dada a sua dupla dimensão enquanto entidade física e categoria social, bem como pela sua capacidade para promover a continuidade social (Friedberg, 1980; Fox, 1993; Waterson, 1990). A comunicação baseia-se em trabalho de campo etnográfico desenvolvido nas montanhas de Bobonaro junto de uma comunidade Búnaque, um dos grupos etnolinguísticos de Timor Leste, através da participação em rituais e da recolha de narrações mitológicas.

The purpose of this communication is to consider upon the role of the tangible/intangible heritage consisted by the sacred Houses, rituals and oral narrations in the contention of the identity of a community in the context of a post-conflict situation and the way this heritage and practices are articulated with the new State/Nation of East Timor

Focusing on the last three decades of Timorese history, this analysis will have as a starting point of discussion a Bunak community whose social organization is simultaneously an organization for ritual (Traube, 1986). The role of the sacred Houses will be purposeful targeted because of the challenge it places concerning the limits of the concept of tangible/intangible heritage,

¹ Agradecimentos à Rosário Tique pela leitura e sugestões dadas.

² Assistente no Departamento de Ciências Sociais e Políticas e membro do CEMRI. Doutorando em Antropologia Social na Universidade Aberta. A investigação teve o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação Oriente em 2004 para a estadia de um mês no terreno. Entre Outubro de 2004 e Julho de 2007 o autor foi bolseiro de doutoramento da Fundação Oriente. O trabalho de terreno prolongado desenrolou-se entre Setembro de 2005 e Agosto de 2006.

given its double dimension as physical entity and social category, as well as for its capacity for promoting the social continuity (Friedberg, 1980, Fox, 1993, Waterson, 1990).

The communication is based on ethnographic fieldwork developed during 13 months in the mountains of Bobonaro among a Bunak community, one of the ethnolinguistics groups of East Timor, throughout the participation in rituals and the collection of mythological narrations.

The results allow to evaluate critically the notion of tangible/intangible heritage that prevails towards East Timor and to launch proposals of approach to this subject centred in the role its main protagonists, its own inhabitants, must have in the decisions concerning the future of their cultural/social heritage in the new State/Nation.

1. INTRODUÇÃO

A importância da casa no Sudeste Asiático emerge do facto de ela revelar uma construção física e, simultaneamente, uma categoria cultural que comunica a presença de grupos sociais que perduram no tempo³. Como refere Fox:

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

A continuidade é essencial numa sociedade que privilegia a noção de fluxo de vida como fundamental para a sua subsistência (Fox, 1980). A casa é um marcador temporal e geográfico da história tal como é percebida localmente. Berthe (1972) refere como entre os Búnaque de Lamakneen, em Timor Ocidental, Indonésia, cada paragem do processo migratório dos antepassados (*bei gua*) se associa com a edificação de uma casa, temporária ou permanente, de acordo com os laços que se estabelecem com os senhores da terra. A genealogia, ou “topogeny” como descreve Fox (1997) e McWilliam (2002) desta representação histórica é salvaguardada nas representações iconográficas de algumas casas e através da literatura oral. As casas são, como diz Fox (1993, 4) “ (...) a mnemonic cultural design for the remembrance of the past”, ou “teatros de memória” (1993, 23) que “ (...) for centuries represented an iconic marker of social and ethnic identity as well as cultural heritage.” McWilliam (2005, 28). Na sua dimensão mais esotérica, ligam concepções da origem do mundo, dos seres e da humanidade com a sociedade e os indivíduos actuais. A este respeito Waterson declara:

History is embedded in remembrances of origin house sites, genealogies, and routes travelled by founding ancestors. The recitation of such journeys, with their lists of place

³ Atendendo a esta distinção e seguindo Friedberg (1972, 1986) o termo casa será grafado com minúscula para representar a casa enquanto estrutura física e arquitectónica e com maiúscula para a entidade social, como linhagem.

names, often told as if recounting the deeds of a single individual, appears to be the means by which the past migrations of all groups have been recalled.⁴(2003, 17)

Esta continuidade dá ao indivíduo, segundo a autora, um “tipo especial de imortalidade”. A presença dos antepassados revela-se em estruturas presentes igualmente na paisagem e desconhecidas por muitos, sobretudo por estranhos, e articulam-se entre si relacionando o *habitat* território com os seus agregados humanos, as casas e o seu interior. A casa é uma estrutura ritual ordenada e possui no seu interior o que Fox (1993) denomina “ritual attractor”: partes da estrutura que desempenham um papel ritual e que designarei de pólos atractivos rituais.

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

(...) ponto de contacto entre o social e o mito, é igualmente uma charneira entre o presente e o passado: (...) reflecte as tensões e os ajustamentos actuais mas relembra as normas ancestrais e assegura a coesão social e a participação numa mesma visão do mundo onde o social e o mito se ordenam num sistema classificatório dualista. (Clamagirand, 1982, 296)

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

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

⁴ No entanto, a memória não é um momento consensual de reconhecimento e identidade. Assisti a uma recitação numa aldeia Búnaque onde ocorreu uma discussão acesa entre os participantes relativamente à via percorrida pelo antepassado em causa.

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

“Performing rituals is part of everyday work and necessary in order to be a human social being, to maintain the society through the continuity of the relationships with other beings (human and non-human) and, particularly in the case of these two societies, (but maybe also of other Indonesian societies) with the territory.” (395-396)

Esta dimensão ritual, muitas vezes associada na modernidade estatal meramente com tradição e folclore, está na base económica, religiosa e política de organizações sociais complexas que persistem em comunidades timorenses mas esquecidas ou ignoradas no dia a dia pelos poderes políticos e religiosos, solicitadas somente em momentos de crise ou celebrações modernas.

2. A CASA SAGRADA E A NAÇÃO: RESISTÊNCIA, IDENTIDADE LOCAL E IDENTIDADE NACIONAL

Um dos termos mais recorrentes no discurso social e político que identificam a nova nação em Timor Leste é *uma¹ lulik²*: casa¹ sagrada². *Lulik* é o vocábulo Tetun cuja tradução comum é sagrado mas tem também a conotação de interdito, proibido. Osório de Castro menciona-a em 1928 [1996, 47] como o “(...) templo dos objectos lúlic ou tabús da povoação, o seu Paládio”. E, numa das mais ricas descrições etnográficas portuguesas do interior das casas (sagradas) e dos seus objectos sagrados, refere como o governador e ele são levados pelos chefe da povoação a entrar numa:

(...) toda esfumada pelas fogueiras rituais, frequentemente acesas no interior. À luz dos archotes vai-nos o chefe mostrando bastões de régulo com as armas e emblemas da *Oost Indische Compagnie* (...) um tambor-caixa de bronze com o leão neerlandês e um lema da Companhia; uma ponta de elefante denegrada pelo fumo, idolozinhos de ferro de talvez um palmo, duas terracotas chinesas, uma representação um galo, e a outra uma dragão, velhas vestimentas esfarrapadas e irreconhecíveis, dois altos tamboris de madeira, ornados, cercados de figurinhas soltas de pau, a servirem de cavilhas de registo, e outras vetustas coisas fuliginosas e sem nome⁵. (1996, 48)

⁵ Esta última frase levanta à antropologia actual inúmeras questões e discussões sobre a natureza das coisas e da forma como os objectos interagem com os diferentes observadores. Difícilmente os objectos
AGIR – Associação para a Investigação e Desenvolvimento Sócio-cultural 200

Nos anos trinta o escritor Paulo Braga afirmava que “ (...) se o tempo, no exercício da sua eterna função destructiva, não as fosse eliminando, Timor nada mais seria do que uma massa compacta de uma lulik” (1935, 27). Mas as casas sagradas não foram totalmente eliminadas. Tornaram-se um bastião da cultura e da identidade timorense dotada de uma estrutura simbólica. Muitas foram destruídas durante a guerra de invasão Indonésia e em 1999 foram objecto de ataque específico como uma fonte de resistência timorense (Traube, citada por McWilliam, 2005, 28). Apesar de toda a destruição a Casa sagrada foi usada pelos indonésios como um símbolo unificador (McWilliam, 2005). Um dos últimos paradigmas desta utilização foi o símbolo da autonomia sustentada pela Indonésia com a utilização da casa sagrada.

A casa apresenta em Timor Leste uma variedade de formas e de estruturas simbólicas que se encontram ainda, na sua maioria, por estudar. Menezes (2006 [1968]) menciona as transformações operadas pela presença portuguesa nas habitações timorenses sobretudo em contextos urbanos e semi-urbanos. Barros (1975) desenvolve uma das mais completas análises de uma Casa sagrada procurando sintetizar o plano arquitectónico com o sociológico numa análise da Casa Turi-Sai entre os Mambai. Uma síntese da casa timorense é a obra de Ruy Cinnati et all (1987). No estudo são ilustradas as casas nas diversas regiões do país, a sua dimensão simbólica, bem como as transformações operadas na arquitectura colonial. A respeito da concepção cosmológica da casa, a descrição de Cinatti et all é passível de se generalizar a vários grupos etnolinguísticos timorenses.

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

Entre os estudos etnográficos acerca relativos a Timor Leste que maior atenção devotaram à Casa e à sua interacção social estão os de Clamagirand (1982) sobre os Quémaque de Marobo, de Trauble (1986) sobre os Mambae da zona de Aileu e de Hicks (2004 [1976]) com os Tetum de Viqueque.

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

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

Por sua vez os Mambai, estudados por Trauble, identificam a casa como:

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

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

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

No campo de estudos de origem portuguesa um trabalho recente (Centeno e Sousa, 2001) procura sintetizar os vários elementos presentes na casa sagrada timorense afirmando que:

a ‘uma-lulik` polvilha os diferentes territórios da ilha de Timor, de ocidente a oriente, do grande porto de Kupang às belíssimas praias de Tutuala, expressando um complexo ritmo de expansão e de aliança entre linhagens, ao ritmo também da sua morfologia política, cultural e religiosa. São casas transformadas em símbolos misturando o político, o social e o religioso, servindo tanto para marcar as fronteiras simbólicas de uma linhagem como para

celebrar o seu poder sagrado que impõem a importância cultural das 'uma-lulik'. Mais do que simples casas físicas, estas 'uma-lulik' erigiram-se em santuários em que se casam permanentemente os poderes do céu e da terra, a sacralização do espaço que se quer também social e político, concretizando uma sacralidade coextensiva com o meio social e natural que, desconhecendo as «nossas» divisões entre sagrado e profano, quase tudo invade e diviniza. (...) São casas ligadas, assim, com intimidade à celebração de poderes e de dominações, guardando memória desse poder e da linhagem em que assenta, sacralizando muitos dos objectos que celebram esse poder (2001, 14)

São geralmente casas grandes, exuberantemente decoradas, traves e frisos esculpidos, colunas desafiando qualquer ordem coríntia, portas ricamente trabalhadas, são símbolos de linhagem e atributos de poder. Não são, em contraste, geralmente, a moradia de 'homens' vivos, mas antes santuários em que se abriga a memória de homens ilustres que, transmitida através de objectos sagrados, celebra a genealogia da linhagem e organiza os seus cultos. (2001, 15)

Tanto Cinatti, Traube, Hiks e Clamagirand (em menor grau) se referem à mudança que se operava nos anos setenta na concepção da casa devido à influência da missão católica e da administração colonial. No entanto, a maioria das casas sagradas a que aludem os textos citados desapareceram com a guerra e durante a ocupação indonésia, devido à destruição da maior parte do território e das suas povoações motivada pelos combates e abandono forçado de aldeias, por norma situadas em locais elevados, e a recolocação de populações em zonas de concentração em áreas mais baixas ou junto a vias de comunicação.

Isto não significa que as casas sagradas tenham desaparecido ou que são coisas do passado. Elas não só “permaneceram” como continuaram a ser (re)erigidas. O que foi destruído foram as estruturas físicas imponentes referidas por Centeno e Sousa (2001) mas a casa subsistiu em novas edificações com recurso a novos materiais, não se distinguindo por vezes das restantes. No entanto, é enquanto entidade social que a sua força é mais demonstrativa, reorganizando-se com os membros sobreviventes ou subsistindo através de adopções de novos membros.

A casa é um elemento da cultura humana que demonstra a capacidade das comunidades locais para se reproduzirem apesar das adversidades, nomeadamente as que resultam da guerra.

It is not without irony that, across the country in present-day post-colonial and post-conflict East Timor, local groups and communities are busy with the task of rebuilding their ritual

houses and reinstating the central importance of the sacred house in their lives.
(McWilliam, 2005, 28)

Como afirma o autor citado, as comunidades locais timorenses têm vindo a recuperar as suas casas sagradas. No entanto, este processo não é exclusivo do período pós 1999 havendo alguns casos em que a sua reconstrução se realizou nos anos oitenta⁶.

Mas não é só a casa enquanto estrutura física que está a ser recuperada. São as comunidades que se recompõem realizando e recuperando rituais comunitários que há muito estavam suspensos. Como fonte própria de poder a Casa sagrada está intimamente ligada à religião e ao culto dos antepassados. Mas é também uma fonte de organização económica pois a fertilidade é uma alegoria para a vida e a produção agrícola e animal, meios de subsistência de que depende a maioria dos timorenses. Noutros casos desenrolam-se no seio da Casa sagrada, processos de reconciliação pós 1999⁷ (Seixas, 2004). Este desenvolvimento não é feito sem tensão entre dois protagonistas da nova nação: o Estado e a Igreja (que ocupa actualmente com espaços religiosos alguns lugares ocupados anteriormente pelas casas sagradas, como é o caso de Malilait em Bobonaro - cuja planta consta do trabalho mencionado de Cinatti et al (1987).

3. A CASA BÚNAQUE: ENTIDADE E ESTRUTURA FÍSICA E SOCIAL

Os Búnaque são um dos grupos etnolinguísticos timorenses. É difícil identificar com rigor o número total de elementos deste grupo mas os dados disponíveis apontam para os 100.000, metade em Timor Leste e igual número em Timor Ocidental, Indonésia⁸. Em Timor Leste os Búnaque predominam no distrito de Bobonaro, Suai (aqui são

⁶ Na região de Bobonaro tive a oportunidade de estar em duas Casas Sagradas que foram reconstruídas neste período, uma na área Quémaque de Raifun e outra na zona Búnaque de Lolotoe.

⁷ Em 2002 pude assistir a uma cerimónia similar junto da Casa Manetelu de Raifun, na qual se reuniram as famílias para “refazer” partes do tecto de colmo da Casa sagrada, juntando familiares que se tinham disperso com os acontecimentos e reunido pela primeira vez em muitos anos para fazerem a paz e planear a reabilitação total da casa e através desta das relações entre os membros da Casa.

⁸ Os números apresentados são uma estimativa. Segundo Voegelin e Voegelin, 1977, citado pelo Ethnologue http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=bfm. Os elementos disponíveis no Recenseamento Geral de Timor Leste efectuado em 2004 também não contemplam estes dados numericamente.

conhecidos como *Maray*) e em menor número no distrito de Ainaro. No distrito de Bobonaro localizam-se predominantemente nos sub-distritos de Bobonaro e de Lolotoe. A parte búnaque do sub-distrito de Bobonaro era conhecida até aos anos trinta como Lamakito(s), o nome do antigo reino sedado em Bobonaro e Ai Asa⁹.

Do ponto de vista linguístico os Búnaque são considerados não-austronésios. Segundo Hull (2004) Timor Leste tem dezasseis línguas indígenas que pertencem a duas famílias. Doze dessas línguas são de origem Austronésia e quatro são de origem não Austronésia ou Papua. Hull (2004a e 2004b) propõe a hipótese de estas quatro línguas terem origem nas línguas Papuas da *Trans-New Guinea phylum* faladas na Península de Bomberai na Papua Ocidental, Indonésia, distrito de Fakfak¹⁰.

O substantivo Búnaque designa simultaneamente um etnónimo e a língua¹¹. No entanto, esta parece ser uma denominação atribuída pelos seus vizinhos, tal como o Marai (que designa *ema rai* – gente da terra, da montanha por oposição aos Tetum da planície). A designação que os Búnaque se atribuem é *en gae*, termo já mencionado por Almeida (1994 [1976], 338). Mas, este etnónimo não é usado no dia a dia; na realidade só o ouvi uma vez aquando da recitação de uma *magalia* em 2003 (a *magalia* é a recitação do caminho da Casa sagrada realizada aquando da sua reconstrução). Esotericamente, a auto-identificação dos Búnaque nos dísticos que compõem a *magalia* é: *En¹ Hul² Gol³ En¹ Hot⁴ Gol³* (pessoas¹ novas³ (filhos) da Lua² pessoas¹ novas³ (filhos) do Sol⁴).

Já foi referido como entre os Búnaque a história da Casa é simultaneamente um relato, um mapa de um percurso e das relações de aliança com o espaço e com os outros

⁹ O primeiro registo do "Reino de Lamaquitos" é de 1729, quando é mencionado entre os aliados dos rebeldes de Cailaco, uma das maiores revoltas contra a presença portuguesa em Timor Leste (Sá, 1949.)

¹⁰ Para além das dezasseis línguas juntam-se mais quatro: o Português, o Indonésio, o Hakka, dialecto da comunidade chinesa-timorense, (maioritariamente) com origem na província chinesa de Guangdong. A pequena comunidade Macaense fala tradicionalmente o Cantonês. Há ainda uma variedade de crioulo português: o português de Bidau, falado em Dili, que se extinguiu nos anos sessenta.

¹¹ Ferreira no Boletim da Sociedade de Geografia (1902, 129-131) indica no seu "*Calculo aproximado da população da parte portuguesa de Timor, feito em 1882*" o reino de "Lamaquitos" com 10 000 "almas", entre as quais um cristão. Neste pequeno, mas interessante documento o autor menciona pela primeira vez o "Bunac" como língua. Como etnónimo o termo só surge em pleno século XX. Este desconhecimento do "outro" colonizado não é de estranhar pois a presença portuguesa nesta área é praticamente inexistente.

(Berthe, 1971). De uma forma mais concreta Friedberg (1978) comenta que na sociedade Búnaque a casa (*deu*)

L'unité sociologique de base est **deu**, terme signifiant à la fois l'habitation et la Maison au sens de groupe lignager exogame. Les Maisons sont regroupées en villages qui contrairement à ce qui se passe chez les voisins ont une réalité territoriale et politique¹².
(1978,15)

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

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

Nem todas as casas de linhagem possuem o mesmo estatuto, havendo casas nobres e casas comuns. Entre as casas nobres existe uma diferenciação entre a casa feminina, que tem um estatuto superior e se ocupa do interior, e a casa masculina que se ocupa do exterior, das relações da aldeia com o mundo exterior. Há ainda outras casas nobres que

¹² A respeito da autonomia territorial e política é interessante analisar o que referia em 1883 Vaquinhas (1883, 317) na revista da Sociedade de Geografia de Lisboa sobre o reino de Lamakitus onde se localiza Tapo: "Reinos de Raimean, Tutuluro, Fahulan e Lamaquitos - Este último reino está dividido em diferentes tribus, que vivem independentes e se guerreiam constantemente, sendo todos desobedientes ao governo e vivendo também independentes uns dos outros". Registe-se que ainda neste período a presença portuguesa na área era esporádica e que só se torna permanente com a ocupação da zona fronteiriça através da expedição de 1891.

auxiliam os chefes principais. No entanto, estes chefes encontram-se submetidos no interior das suas casas sagradas aos seus chefes internos que são os guardiães dos objectos sagrados e os responsáveis pelos rituais individuais e colectivos de membros da sua Casa.

4. UM CASO ETNOGRÁFICO: TAPÓ – MACHADO SAGRADO¹³

O suco¹⁴ de Tapo fica situado na vertente Este da montanha *Datoi*, a cerca de 1400 metros de altitude. A montanha é parte integrante da cordilheira central que atravessa a ilha de Timor de Este a Oeste. O suco tem 612 habitantes e 166 fogos conforme o *Census* 2004. Há uma migração regular por motivos económicos e familiares com/entre Tapo e Maliana – a sede de distrito, e Díli – a capital. O principal meio de subsistência é a agricultura, com o predomínio do milho e do feijão que se destinam prioritariamente à auto-suficiência. A criação de gado para venda é limitada embora as vacas sejam vendidas pontualmente para suprir necessidades financeiras. A criação de porcos, (de) cabras e (de) galinhas permite o consumo sobretudo em contexto ritual. O café e o feijão são também usados para venda no mercado semanal de Bobonaro, a sede do sub-distrito.

O *tas*, a povoação central, e o *tas mil*, o interior da povoação e local onde se encontram as casas sagradas (ver Foto 1 e 2), situam-se sobre um pequeno promontório sobre o vale que se estende a Este até à montanha de Colimau e a Sul se abre para a passagem de várias ribeiras até às planícies do Suai e ao mar denominado *mo*¹ *mone*² – mar¹ homem². A Sudeste é flanqueada pela montanha de Leber e a Norte pela de Loilaco, a Nordeste vislumbra-se o monte Ilatlaun, território Quémaque mas com ligações mitológicas a Tapo e mais para lá Obulo e Atsabe.

¹³ O primeiro registo histórico colonial apurado até ao momento que se refere a Tapo data de 1904, ano em que, com Oeleu, um *tas* vizinho, assalta o reino de Bobonaro e sofre uma expedição punitiva de forças portuguesas e arraiais locais.

¹⁴ O suco é a unidade territorial mais pequena do sistema administrativo timorense, correspondendo no sistema português à junta da freguesia.



Foto 1: *Tas mil* de Tapo em 1971 (Friedberg, 1971)



Foto 2: *Tas mil* de Tapo em 2005

Em 1975 existiam dez povoações no suco mas actualmente subsistem duas, o *tas* e Oepo` localizada a montante na montanha. Com a guerra e a resistência nesta zona fronteiriça ao avanço indonésio todas as povoações foram destruídas. Em 1971 Friedberg (1972) visitou este *tas* e procedeu a um registo fotográfico e à recolha das principais temas orais. Estima-se que cerca de 50% da população do suco¹⁵ tenha morrido durante a guerra, sobretudo nos três anos que durou a deambulação da maioria dos seus membros pelo mato (um pequeno grupo permaneceu ainda mais dois anos na montanha).

O regresso ao espaço do *tas* só ocorre no início dos anos oitenta uma vez que até ali a zona tinha sido interdita pelos Indonésios e a maioria da população capturada tinha sido transferida para Bobonaro ou Maliana. Com o regresso foram feitas casas temporárias e só depois foi decidido reconstruir as casas sagradas no *tas mil*.

Em Tapo a organização social assemelha-se à que autora descreve no caso dos Búnaque de Lamaknen. No entanto, há diferenças a assinalar e que impossibilitam uma transcrição directa de um espaço territorial ou mesmo de um *tas* para outro. Este facto prende-se com a história de cada *tas* (e a forma como se formou), nomeadamente como

¹⁵ Este cálculo é feito tendo por base os dados de Friedberg que indica que em 1971 havia cerca de 200 homens que pagavam impostos, o que multiplicando por 5 (média estimada de cada família) daria cerca de 2000 pessoas. Os registos, incompletos, recolhidos localmente, registam 800 mortos, não incluindo muitos que morreram com poucos meses ou anos de vida.

cada Casa entrou em contacto com outras e como se estabeleceram os laços de união entre ambas.

Há ainda uma dissemelhança substancial no plano identitário. Os Búnaque de Lamaknen afirmam claramente que são povos migrantes que se estabeleceram ali após expulsarem os temidos *melus* – considerados por alguns como os primeiros de Timor e vistos como espíritos errantes. Esta percepção está também presente entre os Quémaque de Marobo estudados por Clamagirand (1982). No entanto, os Búnaque de Tapo defendem uma ideologia diferente preconizando que todas as suas linhagens são originárias daquele lugar havendo uma mitologia que alicerça esta teoria local sobre a origem do mundo, dos seres e do Homem.

Em Tapo existem dezoito Casas sagradas principais que são designadas por *deu hima* ou *deu po`* – casa coluna ou casa sagrada. Hierarquicamente seguem-se no interior da mesma Casa as denominadas *gosil*¹ *gueg*² – respiração¹ suor² – as casas resultantes da cisão das primeiras casas principais que fundam sub-linhagens. Enquanto que as primeiras se localizam no *tas mil* as últimas situam-se fora deste. O seu nome é uma metáfora ao facto de ser nelas que se recebem os aliados quando chegam de fora e onde se discutem em primeiro lugar os problemas da Casa.

A organização hierárquica das Casas não corresponde a uma ordem prevalecente desde o princípio dos tempos. Resulta do esforço e “*politicu dos avos*” – forma de explicar a astúcia e habilidade política dos antepassados – que moldaram a configuração actual da comunidade. As Casas encontram-se associadas em *doen*, agrupamentos de carácter exogâmico que se repartem espacialmente pelo território do suco e possuem uma função eminentemente ritual. Cada *doen* tem associado uma área geográfica na qual se localizam uma fonte e um campo sagrados.

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

os antepassados contraíram aliança por casamento, nomeadamente as Casas de onde vieram mulheres (*malu*) e aquelas para onde foram mulheres (*ai*).

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

A narrativa sobre a origem da casa é indissociável da cosmogonia e ela associa-se com a origem dos Homem. Na tradição Búnaque de Tapo a origem do homem tem lugar algures num local próximo na montanha (local sagrado e secreto) onde viveram e proliferaram os primeiros antepassados. À casa está associado o primeiro campo que foi objecto de cultivo e também era o local por onde no início se podia aceder ao céu onde se encontrava o domínio do Sol e da Lua. Nos versos rituais a presença e unidade formulados pela Casa surge como:

393. tita oto kere tita deu uen juntos no primeiro fogo juntos na primeira casa

394. tita lete bul tita malas buljuntos na base da escada na base dos degraus¹⁶

A Casa é o principal elemento identitário e o pilar da rede de interacção social. Cada indivíduo é, por nascimento, membro de uma determinada Casa. Este estatuto é-lhe atribuído pela mãe, de quem ele recebe a linhagem. Este facto é determinante nas opções de vida pois condiciona as preferências de relacionamento com o outro sexo e a possibilidade de casamento bem como facultará ou não o acesso ao desempenho de determinadas funções sociais. Os membros da mesma Casa estão compelidos a uma mútua assistência mas a proximidade de residência e redes de vizinhança são também

¹⁶ Magalia 2003 *matas* Paulo Mota

relevantes. Este apoio é sobretudo importante aquando da (re)construção da casa sagrada ou da casa de um dos membros, altura em que todos são chamados a contribuir. O sistema de casamento predominante na actualidade é uxorilocal, denominado *ton terel* – em comum. Neste tipo de casamento o homem vai viver com a esposa na casa dos seus pais num primeiro momento havendo de seguida a construção de uma casa para o casal, normalmente após o nascimento dos primeiros filhos. Ao contrário dos vizinhos Quémaque, os Búnaque e em particular os de Tapo, não têm uma compensação matrimonial muito forte denominado *pana gobol* – o valor da mulher, é um pagamento que pode até ficar suspenso por acordo comum entre as partes. Aquilo que é valorizado é que a mulher tenha filhos e estes serão sempre da sua Casa. As filhas são particularmente importantes pois é através delas que é dada continuidade às Casas. Há ainda a possibilidade de adopção, quer de uma criança quer de um adulto. Neste sistema o divórcio é relativamente fácil, sobretudo se o *pana gobol* estiver suspenso.

DESTRUIÇÃO E RECONSTRUÇÃO DAS CASAS SAGRADAS – CONTINUIDADE E MUDANÇA

Relativamente ao tipo de construção existiam anteriormente a 1975 dois tipos de casas tradicionais: as *deu bese* ou *deu kes* e as *tala`*. Havia ainda algumas casas feitas de pedra de pessoas que trabalhavam para o Estado. A *deu bese* (casa madeira) ou *deu kes* (casa esculpida) é construída sobre esteios, e designada com humor como *uma andar* (casa andar), uma vez que o piso habitacional se situava sobre uma plataforma (ver foto 3) e todas as suas paredes são de madeira maciça. A construção destas casas pode envolver vários anos de planeamento e preparação dos recursos necessários e desenrola-se durante mais de um mês. Actualmente não existe no suco nenhuma casa deste tipo¹⁷, subsistindo só no *tas mil* o lugar ocupado anteriormente pelas que foram destruídas, lugar este que não foi ocupado e que permanece como um pólo ritual importante.

¹⁷ No entanto, há a pretensão de refazer um dia as antigas casas sagradas com os materiais tradicionais.

As *tala`* são construções de carácter provisório edificadas junto dos campos de cultivo para funcionar como abrigo para pernoitar ou descansar durante o dia e local de armazenamento temporário das colheitas. Nem todas possuem paredes, servindo para esse fim o telhado que, feito em capim, desce até ao chão.



Foto : *tala`* no campo durante a colheita do milho

A situação posterior à guerra vai alterar-se profundamente. Devido à falta de “*forsa*” das Casas e da comunidade – uma alusão à vitalidade e fertilidade perdidas durante a guerra em pessoas e animais – as casas passaram a ser feitas de materiais mais simples, envolvendo menos madeira maciça e reduzindo a sua componente ritual que envolve o sacrifício de animais de grande porte.

As Casas sagradas actuais são denominadas *deu lobol*¹⁸, são mais fáceis de construção mais simples e da estrutura original só retêm a cobertura de capim (Foto 4). Assentam directamente sobre a terra, sendo as paredes feitas de taipa, misturando argamassa de terra com água e palha. O planeamento e preparação dos recursos podem demorar alguns meses mas as casas são feitas em dois ou três dias, sendo a cobertura do telhado a tarefa mais complexa.

Apesar da mudança registada na construção o telhado das casas sagradas do *tas mil* não pode ser feito de zinco, um material que se vulgarizou, sendo mantido o capim – *hut*¹⁹. Este ponto é imediatamente destacado pelos seus habitantes que enfatizam o facto de nas povoações em redor não haver o mesmo cuidado. Uma alteração significativa nas casas sagradas actuais foram as janelas que estavam ausentes das antigas casas, cujas

¹⁸ Há ainda um modelo designado *deu soit*, uma construção que assenta directamente no solo e que tem as paredes de madeira e cujo telhado cobre toda a estrutura até ao chão. É característica de Saburai, um suco Búnaque situado na vertente Oeste do Datoi, só existindo uma casa no suco.

¹⁹ Esta opção não foi seguida noutros sucos: Ai Asa, Mazop, Oeleu e Leber, Holsa e Odelgomo, alguns dos sucos que visitei reconstruíram as suas casas sagradas com recurso a zinco e nalguns casos com paredes de tijolo. Este facto é visto com um certo desdém pelos naturais de Tapo que reafirmam a sua identidade pelo facto de serem mais genuínos.

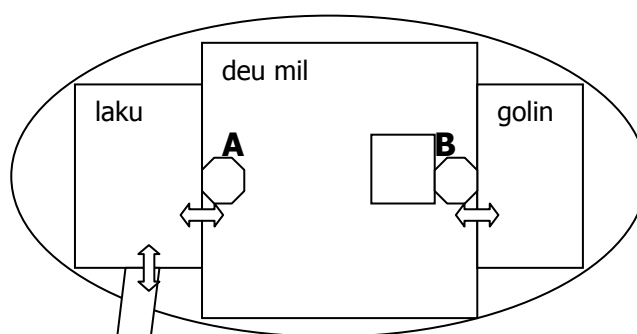
paredes de madeira flanqueiam totalmente o compartimento central, ocultado pelo telhado de capim em forma esconsa, que desce praticamente até ao chão. Nas novas casas houve a introdução de janelas para permitir um maior arejamento e visibilidade já que o telhado não desce totalmente até ao chão. Algumas casas têm também os esteios construídos em cimento.

As casas sagradas *deu gosil* (Foto 5) não se encontram no interior do *tas mil* mas sim no povoado contíguo ou, antes de 1975, nos povoados do suco. O facto de se terem reconstruído junto do *tas* demonstra como a população diminuiu e houve a necessidade de agregá-la. Apesar de serem consideradas sagradas os impedimentos referidos anteriormente não se lhes aplicam. Por este facto há uma variedade de casas *gosil gueg* construídas quer no modelo *deu lobol* quer como *deu kalen* – casa zinco (algumas são literalmente feitas, paredes e telhado, deste material)²⁰.

As casas comuns são construídas quer nos modelos *deu gobol* ou *deu kalen*, sendo a capacidade económica da família determinante para a construção de uma ou de outra. No entanto, mesmo as casas comuns são feitas com os procedimentos rituais e existem espaços que são consagrados.



Foto 3: Bobonaro, 2003



²⁰ Podem ainda ser designadas *uma tijolu* (do Tetum casa e tijolo) por este material ser empregue na sua construção.



Foto 4: Tapo, 2004

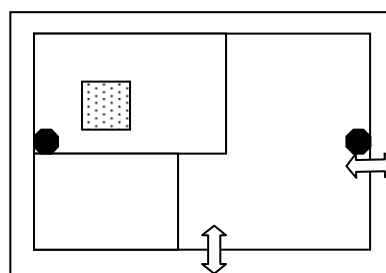
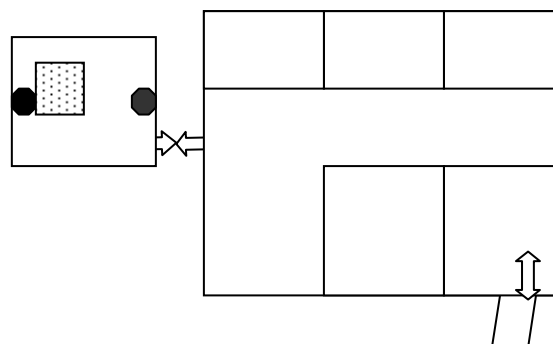


Foto 5: Tapo 2004



O TAS, AS CASAS SAGRADAS E OS PÓLOS ATRACTIVOS RITUAIS

Para muitos timorenses e para os Búnaque de Tapo vive-se actualmente um tempo provisório. Resultante da perda da *forsa* mencionada não se reiniciou a reconstrução das casas sagradas subsistindo actualmente dois espaços simultâneos: o das casas sagradas que foram destruídas e das quais só resta a área delimitada por pedras, e o das novas casas sagradas construídas na sua maioria a montante (ver Fig. 1, onde as Casas antigas são identificadas por círculos e as novas por quadrados).

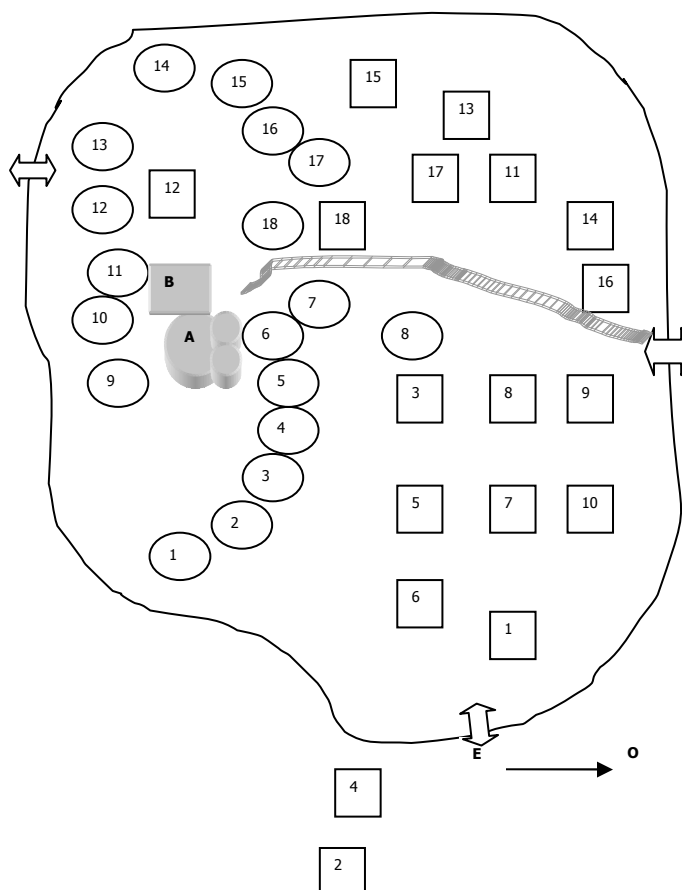


Fig. 1 : Planta esquemática do tas mil

Apesar de destruída a casa sagrada continua a ocupar um lugar importante nos rituais tanto da Casa como colectivos. As antigas casas sagradas envolvem, entre outros, dois lugares de extrema importância identitária: o *mot* com o *opi op* (A) e o *tel* (B) – o cemitério destinado àqueles que morreram na guerra, e nos quais se desenvolvem os rituais comunitários.

Ao contrário das casas sagradas do *tas mil* cujo espaço em redor está pejado de um conjunto de altares de acordo com a função de cada casa e das sepulturas dos antepassados, as novas casas não têm altares exteriores nem campas uma vez que desde os anos setenta a construção de um cemitério no seu exterior (*campu santu*) limitou o

enterramento fora desta área (todos os habitantes do suco se tornaram católicos, sobretudo após a invasão Indonésia)²¹.

Entre os elementos interiores estruturantes da casa, pólos atractivos rituais - “ritual attractors” - como os define Fox (1993), destacam-se as colunas, a lareira e os cestos sagrados. E é sobre estes que vamos desenvolver uma atenção particular neste artigo.

A casa sagrada é uma alegoria à Casa e aos seus membros. No contexto da comunidade em estudo os princípios de complementaridade e ordenação do espaço e vida assentam numa visão da casa sagrada como interior e feminina por oposição a um espaço exterior e masculino. Mas, no seu espaço interno esta situação repete-se havendo um primeiro espaço - *laku* - que é o local que se vira ao exterior e é considerado masculino por oposição ao - *deu mil* - tomado como espaço interior e feminino (ver planta da foto 3)

O *laku* das casas *deu gobol* não é tão intimidante como nas casas antigas, esbatendo-se um pouco a fronteira claramente demarcada por uma parede de madeira interior, por norma esculpida. Aqui continuam a ficar os visitantes da casa e sobretudo os homens. Quanto ao *deu mil* e ao *golin* (quarto traseiro) eles são agora restritos ao compartimento onde se localiza a lareira, que dada a sua exiguidade raramente alberga à noite os seus habitantes havendo para isso um quarto lateral. A casa pode ter um ou mais quartos que servem aos membros da família para dormir. O exemplo da planta da Foto 3 mostra uma casa com um compartimento de entrada correspondente ao *laku*, um quarto e a cozinha com a lareira.

O *deu mil* é o interior da casa e o domínio feminino. Na realidade embora cada casa sagrada possua um *matas* ou *hima gomo* - termo que designa simultaneamente velho e título de cargo, e senhor do *hima* - ele não habita na sua casa sagrada. Quem ali reside é uma mulher, a *hima pana bali* - a mulher que vigia/guarda a coluna, por norma descendente da linhagem inicial da Casa. Na casa sagrada de modelo tradicional é no *deu mil* que se localizam três dos principais elementos agregadores e polarizadores da actividade ritual: as duas colunas, a lareira e os cestos sagrados. É também no *deu mil*

²¹ Em 2006 faleceu aquele que era considerado o último gentio pois sempre se recusara a receber o baptismo. Vivia isolado no campo numa *lata*. O seu enterro realizou-se nos moldes tradicionais.

que se colocam as colheitas de milho que podem ser conservadas por um ano, fumadas na lareira, funcionando assim o interior da casa como celeiro.

Na casa *deu bese* as colunas *hima mone* e *hima pana* (planta da Foto 3: A e B) situam-se dentro do *deu mil*. A *hima mone* – coluna homem - está junto à entrada e é um espaço masculino enquanto que a *hima pana* –coluna mulher – se localiza junto à lareira – *oto* – e é o local feminino e ao lado do qual a mulher dá à luz e ela e o bebé se banham durante uma primeira fase após o parto. Ali se encontram também os cestos *tubis* e *nauk* que contêm as raízes da Casa e o legado dos antepassados considerados *po`*. Estes bens só podem ser tocados pela mulher *hima pana bali*.

As colunas *hima o nulal* são estruturas de extrema importância na prática ritual. Na construção tradicional estas colunas são os primeiros esteios a serem erigidos e a sua dimensão simbólica é plena de complementaridade e sintetiza ideias sobre a concepção Búnaque entre o masculino e o feminino e também a ligação entre a terra e o céu – associado com o tecto – ao mesmo tempo que, no plano material, são essenciais à sustentação e estabilidade da casa. Na *deu lobol* actual as duas *hima* são dois finos troncos (Foto 6) que substituem as antigas colunas e são colocados no final da obra, não se encontrando forçosamente na *deu mil* como se pode ver no exemplo da planta da Foto 4 em que o *hima mone* se localiza junto à porta no que se considera *laku* e o *hima pana* está junto do *oto* no *deu mil*.



Foto 6: instrumentos de trabalho e areca e betel junto ao *hima mone* durante ritual, 2006

Outro aspecto estrutural de relevância é o facto de a lareira se encontrar no interior das casas sagradas no *tas mil*. No entanto, na maioria das casas construídas no exterior do *tas mil* foi construída anexada uma pequena cozinha, o “*dapur*” do Bahasa Indonésio (Foto 4). Esta alteração é justificada pelo facto de as casas de tijolo e de zinco não serem compatíveis com o fumo provocado pela lareira interior o que leva a criar o espaço anexo. Esta disjunção é feita com a transposição dos elementos rituais referidos para junto da lareira e do fogo na nova cozinha – que funcionará igualmente como celeiro. No entanto, caso haja necessidade de proceder a um ritual no interior da casa as colunas são conceptualmente imaginadas na frente e na retaguarda da casa.

A presença dos cestos *tubis* e *nauk*, colocados no *deu mil* junto à lareira, é comentada como um “museu” e constitui a marca mais importante de uma casa sagrada, entre outros elementos, nomeadamente, por eles conterem as raízes e as riquezas da casa. As raízes são recolhidas num local que só os membros da casa conhecem, simbolizam toda a Casa, os seus membros e a sua riqueza – afluência e vitalidade. Durante a guerra a maioria dos antigos objectos foram perdidos ou roubados, nomeadamente os *belak e*

kaebauk, as luas e cornos em prata ou ouro, e as *pe`* - colares de mutissalas, pelo que muitos dos actuais foram consagrados através de cerimónias recentes.

A dupla constituída pelas raízes e *belaks* invoca outra forma de complementaridade entre o frio e o quente e a necessidade de os controlar, o que é feito na casa sagrada, repositório sagrado dos bens considerados essenciais e que devem ser constantemente objecto de vigília e atenção. Só muito raramente os *belak* podem sair para participar em rituais, ao peito dos membros de cada Casa designados para o efeito.

Embora a Casa sagrada assuma uma relevância especial todas as casas comuns compartilham destes elementos polarizadores rituais: as colunas, a lareira e os cestos. De certa forma em cada casa é reproduzida a lógica complementar analisada e cada uma compartilha com a sua casa ritual a essência da sua continuidade. No entanto, cada casa tem também o princípio da cisão pois o facto de possuir os elementos identitários pode levar à constituição de casas autónomas.

É na casa que se desenvolvem os rituais essenciais de vida: nascimento, casamento e morte. A Casa comparticipa ainda nos rituais da comunidade, sendo considerado um elo indispensável à noção de todo e de unidade da comunidade (ver Foto12). Há no entanto, rituais que têm a ver justamente com a Casa na sua dupla capacidade e é um desses que vamos analisar sucintamente.

Aquando da reconstrução de uma casa há que congregar os membros dessa Casa, quer os vivos quer os antepassados, para saber se todos concordam com a realização. Por isso o empreendimento não é exclusivamente humano. Aliás, a entrada no mato – que se opõe ao espaço domesticado do *tas*, para obter a madeira e o capim, é objecto de receios podendo haver um ritual de chamar a alma dos que nele participam.

Num primeiro momento decorre o *hut lobot*, no qual se vai recolher a *hut* – o capim, que é usado na cobertura do telhado. No dia determinado procede-se à *deu seka`*, na qual a casa é demolida subsistindo, se consideradas boas, as paredes de taipa. Num dos compartimentos da casa, ou junto a ela é levantada uma tenda, para se guardarem os objectos sagrados e preparar os alimentos: o *leru*, cujo intendência é feita por uma mulher designada. É ali também que se reúnem todas as provisões avindas das

contribuições de todas as famílias que vêm participar na reconstrução, que transportam também os materiais necessários.

No decurso da sua conclusão, após o *deu pilig – colocação do tecto* (Foto 8), é feito um repasto (Foto 9) entre todos os que participaram. Ao mesmo tempo que se prepara a comida o *matas hima gomo* recita o *iel gie on*, a lista das casas aliadas, durante o qual um punhado de arroz é lançado no cesto pela mulher que vigia o *leru* (Foto 7). Terminada a construção há a necessidade de assentar as *himas*. Este processo tem por objectivo a colocação das raízes da casa na sua base bem como o sacrifício simultâneo de dois galos, um no interior - feminino da casa e outro no telhado – masculino, para que possa comunicar a existência da nova casa ou da sua reconstrução: *dusun no zal digo no dele* – levar nas asas, transportar no bico. Quando se trata de uma casa nova há um sacrifício de um cão, considerado um animal quente e que protege a casa. Em certas casas realiza-se durante a reconstrução à recitação do caminho (dos avós) da casa – *bei gua* – que em Tapo tem a designação de *magalia* (Foto 19).

Actualmente a festa de inauguração da casa á feita com recurso a porcos, enquanto anteriormente eram usados animais de maior porte como as vacas e no caso de algumas casas búfalos. Mas, a (re)construção da casa pode ser um momento para o *matas hima gomo* proceder ao *dige* – ensinar, proferindo para qualquer membro ou membros da casa as admoestações e inclusive batendo, em quem se tenha comportado mal ou esteja envolvido em disputas. Um dos rituais finais da inauguração da Casa é a *bai lika* (distribuição da comida pelas partes da casa e por todas as famílias da Casa) e o *kalug gol gini* – dar de comer aos pequenos sacos (Foto 11), um ritual no qual participam os membros da casa segurando um punhado de arroz e com areca e betél, que alimentam os sacos empilhados dos vários membros da casa.



Foto 7: *leru*, local de reunião e distribuição de comida



Foto 8: *deu pilig* da Casa *Opa* em 2003



Foto 9: repasto final na construção da Casa *Opa*, frente à sua aliada *Bosokolo*.



Foto 10: recitação da *magalia* aquando da reconstrução da Casa *Opa* pelo *matas* Paulo Mota (falecido em Agosto de 2006)



Foto 11: *kaluk gol gini* na cerimónia de inauguração de uma casa *gosil gueg* da Casa *Namau deu Masak* em 2004, oficializada pelo *matas* Paulo Mota e o *bei* José (falecido em 2007)

5. CONCLUSÕES – ACERCA DA MATERIALIDADE E IMATERIALIDADE DAS COISAS E DOS SERES

A essência da casa sagrada Búnaque reside no facto de ela ser, para além de uma estrutura arquitectónica dotada de simbolismo e conteúdo cosmogónico, um domicílio, um lar. Ao contrário de muitas comunidades no mundo Austronésio (Waterson, 1993, 222) onde a Casa sagrada está desabitada ao longo do ano e só é visitada em circunstâncias rituais como é o caso da Casa do Céu, masculina, entre os Mambai

estudados por Trauble (1986), a casa sagrada Búnaque tem como condição a permanência no seu seio não só de estruturas e objectos rituais mas sobretudo de seres humanos que a habitem.

A ideia de uma casa sagrada desabitada, sem humanos vivos, é a de uma casa sem descendentes ou então de uma casa com problemas entre os seus familiares e é por isso um índice de desunião. Há também o receio das represálias que se podem abater sobre os membros de uma casa se esta estiver muito tempo abandonada pois isso é sinónimo de afastamento e desprezo pelos antepassados.

A casa é também um meio privilegiado de comunicar com os antepassados. Alguns interlocutores mais jocosos referiam-se ao *hima* como uma “parabólica”. Embora não seja o único local é junto ao *hima* que se realizam as preces rituais e se deposita ritualmente a areca e betél e a comida aquando de rituais da casa. Esta comunicação é intermediada por um animal, o galo que transporta a palavra dos vivos aos antepassados. O processo de divinação através das suas entranhas é ele próprio uma reprodução do interior da casa.

A Casa tem ainda a dimensão social resultante do facto de ser o pólo de relações sociais essenciais e, historicamente, o elemento que cimenta as relações com as outras Casas e sustenta a comunidade no seu todo. Da mesma maneira que é impensável a existência de uma casa sagrada sem pessoas, também é inconcebível, na comunidade em estudo, a inexistência de cada uma das dezoito casas que a compõem.

A Casa Búnaque, e em particular a casa sagrada, é uma entidade física e uma categoria cultural que desafia os limites do material/imaterial, sustentando-se nas suas práticas sociais e rituais que as animam. Podemos sintetizar as suas principais qualidades como: promoção da a continuidade social pois a memória das casas é um indício de acontecimentos e de hierarquia; um repositório de objectos ancestrais – “*museu*”; um pólo de atracção e animação ritual (nos elementos espaciais e objectos); uma estrutura ritualmente ordenada das relações sociais internas e externas: templo e teatro que se liga à comunidade (Geertz, 1991) e vínculo essencial na promoção e manutenção do “fluxo de vida” do indivíduo, da família e da comunidade (Foto 12).



Foto 12: *tei*, dança ritual no *mot* durante a cerimónia *il po`ho* em 2005

Neste contexto os conceitos de património material e imaterial tendem a esbater-se: onde termina a dimensão material e começa a imaterial na organização social e na prática ritual que lhe está associada? Podem estes conceitos de património material alusivo à casa e património imaterial substantivo de práticas sociais e rituais ser dissociados? No caso em apreço um anima o outro e vice-versa.

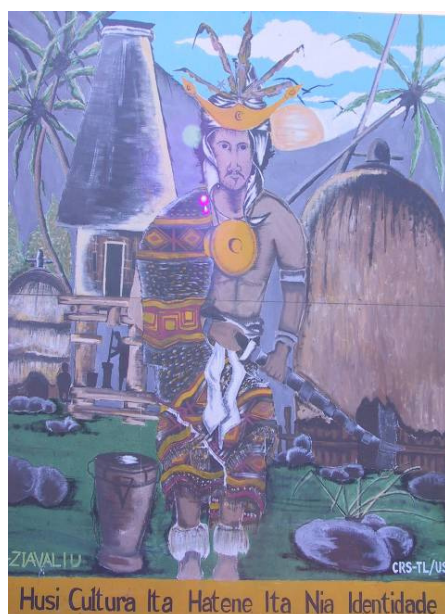


Foto 13: “Através da cultura sabemos a nossa identidade” : Cartaz junto à Biblioteca Xanana Gusmão, Dili, 2006

Será a Convenção da UNESCO para Salvaguarda do Património Cultural Intangível de 2003²² suficiente para acautelar a herança cultural timorense? Ou será necessário articular a sua aplicação com uma nova perspectiva acerca do que é um bem cultural de “valor excepcional” como referido na Convenção do Património Mundial, Cultural e Natural de 1972?

Podem as casas sagradas, apesar de feitas de materiais simples, ser consideradas património material da humanidade tal como a UNESCO as define? Poderemos sustentar que a comunidade deve manter as casas sagradas sem as práticas rituais que lhes estão associadas, nomeadamente o culto dos antepassados como alguns pretendem em Timor Leste? Ou poderão estas práticas e rituais intangíveis ter lugar noutros locais que não aqueles que lhes estão consagrados?



Foto 14: Casa sagrada *Puken*, Odelgomo – 2002 (modelo *deu kalen*)



Foto 15: Casa sagrada *Lete Bul*, Oeleu – 2006 (modelo *deu bese/kes*)

As definições de património material e imaterial não parecem ter em conta as transformações ocorridas em comunidades locais efectuadas por guerras e as soluções por estas encontradas para darem significado à sua identidade. Poderão os conceitos internacionais aplicar-se a Timor Leste? Ou poderá esta nova nação ajudar a redefinir o que é o património material e/ou imaterial a partir daquilo que é essencial em cada uma das suas pequenas e dispersas comunidades?

²² Consultar o sítio da UNESCO em: <http://www.unesco.pt/cgi-bin/cultura/cultura.php>

BIBLIOGRAFIA

- Barraud, C., and C. Friedberg (1996), *Life-Giving Relationships in Bunaq and Kei Societies*. In: For the Sake of Our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia, ed. S. Howell, pp. 351-98. Leiden
- Barros, Jorge (1975) *Casa Turi-Sai – Um tipo de casa timorense*, in: Garcia da Orta, Série de Antropologia, Vol. 2, Nº 1 e 2, Junta de Investigações Científicas do Ultramar
- Berthe, Louis (1972) *Bei Gua Itinéraire des Ancêtres*, Paris, CNRS
- Braga, Paulo (1935) *A Terra, a Gente e os Costumes de Timor*, Cadernos Coloniais, nº 7, Lisboa, Editorial Cosmos
- Castro, Alberto Osório de (1996 [1926]) *A Ilha Verde e Vermelha de Timor*, Lisboa, Fundação Oriente/Livros Cotovia
- Centeno, Rui, Sousa, Ivo (2001) *Uma Lulik Timur Casa Sagrada de Oriente*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto,
- Cinatti, Ruy, Almeida, Leopoldo de , Mendes, Sousa (1987) *Arquitectura Timorense*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia
- Fox, James, (ed.) (1980) *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, Cambridge, Harvard University Press
- Fox, James, (ed.) (1993) *Inside Austronesian Houses: Perspectives on domestic designs for living*, Camberra, ANU
- Fox, James, (ed.) (1997) *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, Camberra, ANU
- Friedberg, Claudine (1972) *Mission Ethnologique chez les Bunaq de Timor Portugais – Exposé sommaire des matériaux recueillis*, Paris, Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris (policopiado)
- Friedberg, Claudine (1978) *Comment fut tranchée la liane celeste et autres textes de littérature orale bunaq (Timor, Indonésie)*, Paris, SELAF
- Friedberg, Claudine (1990) *Le savoir botanique des Bunaq – percevoir et classer dans le Haut Lamaknen (Timor, Indonésie)*, Paris, Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle
- Geertz, Clifford (1991) *Negara O Estado Teatro no Século XIX*, Lisboa, DIFEL
- Hicks, David (2004 [1976]) *Tetum Ghosts & Kin Fertility and Gender in East Timor*, Illinois, Waveland Press, Inc.
- McWilliam, Andrew (2002) *Paths of origin, gates of life: A study of place and precedence in southwest Timor*, Leiden, KITLV Press

- McWilliam, Andrew (2005) *Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation*,
in: Anthropological Forum, Vol. 15, No 1, March 2005, 27-44, Routledge
- Menezes, Francisco (2006 [1968]) *Encontro de Culturas em Timor-Leste*, Díli, Crocodilo Azul
- Sá, Artur Basílio de (1949) *A Planta de Cailaco - 1772*, Lisboa, Agência Geral das Colónias
- Waterson, Roxana (1987) *The Living House – An Anthropology of Architecture in South-East Ásia*,
London, Thames and Hudson Ltd.
- Waterson, Roxana (2001) *Deciphering the Sacred: Cosmology and Architecture in Eastern Indonesia*,
Lisboa, CEPESA
- Wouden, F (1968 [1935]) *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, Hague, Martinus Nijhoff

VÍDEOS

- Seixas, Paulo Castro (2004) *Umane Mane Foun. O Regresso dos Rituais*, Universidade Fernando Pessoa