

**NEGAR UM ESTATUTO PERIFÉRICO E REIVINDICAR UM PAPEL NA
NAÇÃO: PALAVRAS SAGRADAS E PRÁTICAS RITUAIS NA IDENTIDADE
DE TIMOR-LESTE**

**DENYING A PERIPHERAL STATUS AND CLAIMING A ROLE IN THE
NATION: SACRED WORDS AND RITUAL PRACTICES IN TIMOR-LESTE'S
IDENTITY**

Lúcio Sousa¹

Universidade Aberta | IELT (NOVA-FCSH)

RESUMO:² O objetivo deste artigo é discutir o papel do *adat* - um termo do *bahasa* indonésio, que continua a ser usado em Timor-Leste após o período de ocupação indonésia - e a sua contribuição para a construção da nação a partir do ponto de vista nas comunidades locais em Timor-Leste (perspetiva *émica*). Neste contexto, *adat* refere-se ao termo recorrente utilizado por timorenses para designar a crença e a prática do culto

¹ Antropólogo, Professor Auxiliar no Departamento de Ciências Sociais e de Gestão da Universidade Aberta. Investigador do IELT- Instituto de Estudos de Literatura e Tradição – Patrimónios, Artes e Culturas (NOVA-FCSH)

² Este artigo é a tradução para português, com adaptações e aditamentos pontuais, do capítulo “Denying peripheral status, claiming a role in the nation: sacred words and ritual practices as legitimating identity of a local community in the context of the new nation”, publicado em 2009 no livro *East-Timor How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century?*, organizado por Christine Cabasset-Semedo & Frédéric Durand. Bangkok; IRASEC / CASE, 2009. pp.105-120. URL: <http://www.irasec.com/ouvrage13> Agradeço a permissão dos organizadores e a editora da obra para efetuar a sua publicação em português. O livro resulta do painel *EuroSeas 2007: Timor-Leste: como construir uma nova nação no Sudeste Asiático no século XXI?* Realizado no Congresso da EuroSeas (Associação de Estudos do Sudeste Asiático), em Nápoles. A minha participação neste congresso foi possível com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian. Considero que o tema do artigo mantém atualidade e pertinência, social e académica, no contexto dos estudos sobre Timor-Leste, assim como do Sudeste Asiático. A sua dimensão etnográfica permite estabelecer pontes com outros trabalhos, nomeadamente os que desenvolvi posteriormente, exemplo de Sousa (2019; 2020).

religioso relativamente aos seus antepassados, às suas casas e rituais sagrados, bem como às pessoas que realizam ou têm uma tarefa neste sistema.

Em certos contextos, *adat* é equiparado a *tradisaun* e costume; o velho termo português *estilu* ou *cultura* também é usado, sendo aludido por muitos em relação às suas práticas: “*ita nia kultura, ita nia tradisaun*” – a nossa cultura, a nossa tradição. As dimensões de *adat* selecionadas para trabalhar neste artigo dizem respeito a práticas rituais comunitárias e narrativas orais.

As práticas rituais comunitárias são uma oportunidade excepcional para analisar como a ideologia e a prática de identidade são trabalhadas pelos atores locais, nomeadamente os *lia na'in* - senhores da palavra, designadamente através de narrativas de origem que servem de paradigma de identidade e negação da posição periférica que lhes é frequentemente atribuída na perspectiva de um centro hegemónico, que destitui de processo histórico as entidades locais.

As práticas rituais comunitárias são importantes como herança cultural, mas também como marcadores sociais e rituais de distinção e identidade. Todavia, afigura-se que o seu valor como ferramenta de “construção nacional” é relegado à esfera do folclore e usado em tempos específicos da agenda do Estado ou da Igreja, legitimando, acima de tudo, essas duas entidades. No entanto, para as comunidades locais, as práticas rituais são vistas como recursos não apenas em contextos locais, mas também para a nação.

PALAVRAS-CHAVE: palavras sagradas, rituais, legitimidade, comunidade, identidade

ABSTRACT: The purpose of this article is to discuss the role of *adat* – an Indonesian term, that is still widely used in Timor-Leste after the Indonesian occupation period – and its contribution to nation building in local communities of Timor-Leste from their point of view (emic perspective). In this context *adat* refers to the recurrent term used by Timorese people to designate the belief and practice of religious cult concerning their ancestors, their sacred houses and rituals, as well as people who perform or have a task in this system.

In certain contexts, *adat* is equivalent to *tradisaun* or *costume*, tradition and custom; the old Portuguese term *estilu* or *cultura* is also used as others say that their practices are “*ita nia kultura, ita nia tradisaun*” – our culture, our tradition. The dimensions of *adat* selected to work in this article concern community ritual practices and oral narratives.

Community ritual practices are an exceptional opportunity to analyze how ideology and the practice of identity are worked out by local actors, namely the *lia nain* – lords of the words, specifically through origin narratives that serve as paradigm of identity and denial of the peripheral position which is often attributed to them in the perspective of a hegemonic center, which deprives local entities of the historical process.

Community ritual practices are important as cultural heritage but also as social and ritual markers of distinction and identity. It seems that their value as “national building” tools are relegated to the sphere of folklore and used in specific times of State or Church

agenda, legitimating, above all, these two entities. Nevertheless, for local communities' ritual practices are seen as resources not only in local contexts but also for the nation.

KEY WORDS: sacred words, rituals, legitimacy, community, identity

1. A renovação da prática ritual em Timor-Leste: periferia ou núcleo da nação?

De acordo com as estatísticas de 1970, na véspera da independência e da invasão da Indonésia, Timor-Leste, na altura uma colónia portuguesa, tinha somente 26,5% de católicos (Cheney, 2007), sendo a restante maioria enquadrada na categoria comumente designada de *gentios*. A maior parte da sua população ainda mantinha as suas crenças tradicionais. Dilacerado desde 1975 pela guerra e pela ocupação indonésia, obrigado pelas novas autoridades a optar por uma religião monoteísta e amparado no seu sofrimento pela Igreja e muitos dos seus padres, o país tornou-se predominantemente católico como revelam as estatísticas de 1998, nas quais 84,1% da população se assume como católica, valor que, em 2001, atinge os 93,4% (Cheney, 2007). Parece que o país já não é *gentiu*³.

Em 1999, na sequência do anúncio do resultado do referendo de 30 de agosto de 1999, e da violência e devastação que se segue, o país fica livre da Indonésia e inicia um processo de recuperação da sua independência com o apoio inicial de uma operação militar com a criação da Força Internacional para Timor-Leste (INTERFET), e a gestão política do país pela Organização das Nações Unidas (ONU), através da Administração Transitória das Nações Unidas em Timor-Leste (UNTAET). Durante o processo de referendo há relatos de que terão sido realizados rituais nas montanhas de Timor-Leste para proteger o movimento de independência e encorajar os seus membros. Da mesma forma, após o referendo, e sobretudo na sequência do anúncio do seu resultado, algumas aldeias nas montanhas realizaram, uma vez mais, rituais de guerra para preparação dos seus antigos combatentes das FALINTIL, reestruturados de acordo com as linhas tradicionais de organização social, para se prepararem para defender as suas aldeias com armas tradicionais face às milícias, apoiadas pelas autoridades indonésias.

³ Em 2000, no meu primeiro ano em Timor-Leste, alguns dos meus colegas, professores timorenses, respondiam-me que os *gentius* eram “*selvagens do passado e que já não existiam*”. Curiosamente, no segundo ano da minha estada, alguns desses colegas levaram-me a conhecer os espaços sagrados tradicionais e ao encontro de líderes *adat*.

Desde 2000 observa-se que, em muitos distritos, se reativaram os grandes rituais coletivos nas aldeias e a reconstrução de casas sagradas (McWilliam, 2005; Molnar, 2005). Este facto não quer dizer que durante o “tempo” da Indonésia não tivessem sido efetuados rituais ou reconstruídas casas sagradas⁴. Muitas comunidades realizaram rituais comunitários, como na área de Bobonaro, nomeadamente o *sau batar* e a *an tia*, e rituais como o de *be malai*, em Atabae, este último continuou a atrair muitos visitantes, locais e de fora, designadamente autoridades indonésias, tal como nos tempos portugueses⁵. As casas sagradas nunca deixaram de existir; no entanto, devido às condições de guerra, muitas foram reconstruídas com novos materiais e com configurações diferentes das tradicionais. Hoje, o esforço para reconstruí-las de acordo com os materiais e estruturas tradicionais está de novo em curso⁶.

O dia 20 de maio de 2002 marcou a transferência do poder político da ONU para as autoridades timorenses. Uma grande cerimónia foi realizada em Díli, na qual os mitos de origem da ilha foram reproduzidos, dançarinos e cantores de todos os distritos atuaram e porta-vozes tradicionais de todos os distritos, conhecidos como *lia na`in*, os *senhores da palavra*, efetuaram as suas performances oratórias, saudando a nova nação. Embora a cerimónia tenha sido transmitida pela televisão para os principais distritos e subdistritos, ao nível local sucederam atividades próprias, incluindo danças tradicionais, canções e declamações *adat* para receber a nova bandeira, o símbolo da nação⁷.

No entanto, o reinício dos grandes rituais comunitários, as práticas matrimoniais relativas ao *barlaque* - as prestações relativas ao dote da noiva - e às casas sagradas são apreciados com ambivalência, com um misto de elogios e de críticas, tanto por parte do Estado como da Igreja. Uma discussão que está relacionada com as diferenças

⁴ Andrew McWilliam comenta o facto de que durante a ocupação a Indonésia “(...) procurou promover a imagem das formas de casas de Timor-Leste como parte da sua integração ideológica do território dentro da Indonésia” (2005, p.31).

⁵ A cerimónia de Be Malae, efetuada na lagoa localizada próxima de Atabae, ocorreu novamente em 2002, tendo podido participar nela parcialmente. Mais uma vez, a população local e muitos visitantes, incluindo funcionários do Estado assim como membros do governo, assistiram à cerimónia, tal como se observa nas fotografias dos anos trinta do Álbum Fontoura (2002) e a descrição que Rui Cinatty faz em 1964 no seu artigo “A Pescaria da Bé-Malai”.

⁶ Tive a oportunidade de visitar duas casas sagradas reconstruídas durante os anos oitenta nos sub-distritos de Bobonaro e Lolotoe, uma numa comunidade *kemak* e outra *bunak*. Também assisti a uma cerimónia no distrito de Ainaro numa casa reconstruída em moldes tradicionais em 1998/1999, e que escapou à destruição de 1999.

⁷ O exemplo pode ser observado neste vídeo: Sousa, L.(2010). *Saluting the Flag Greeting the Nation - Bobonaro 2002* (9,46´). Vídeo apresentado na conferência Asian Diversity in a Global Context. Panel Belonging, Citizenship and Identities. Copenhaga. 11-13 novembro: <https://www.youtube.com/watch?v=fdpxvIqTKbI&t=146s>

percecionadas sobre a dicotomia centro-periferia (Soares, 2001; Seixas, 2006; Hicks, 2007). Em Timor-Leste independente há uma distinção entre o centro, associado ao processo de mudança em curso nas grandes cidades e ao mar (particularmente na costa Norte⁸), e a periferia, associada principalmente às montanhas e pequenas vilas e aldeias, onde a cultura é predominantemente tradicional. Os principais atributos dessa dicotomia são descritos por Soares (2001), complementado por Hicks (2007) no quadro I:

Quadro I: atributos do centro – periferia

Centro = mar = áreas urbanas (30%)	Periferia = montanha = áreas rurais (70%)
<ul style="list-style-type: none"> • Díli como o centro do domínio político • Empreendimento económico • Oportunidades educacionais • civilizado / inovador • cultura como um “processo” (Soares, 2001) 	<ul style="list-style-type: none"> • montanhas como distantes, atrasadas, (auto) descritas como ignorantes e brutas. • Economicamente carentes • Falta de oportunidades educacionais • Politicamente ausentes das principais decisões relativas à nação/ região (só “representadas” no conselho de <i>suku</i> (Hicks, 2007) • Cultura como “tradição” (Soares, 2001)

O centro está associado ao mar, entendido como uma fronteira, mas também como um ponto de contato ou origem de poder e autoridade externa, e que continua até hoje como o assento do governo central e do seu poder político e a fonte de autoridade espiritual (católica). A periferia é, nesta conjunção, reservada principalmente para

⁸ O recente projeto Tasi Mane (o mar homem, a sul) de desenvolvimento da zona do Suai, com a construção de um aeroporto e a implementação projetada de indústrias associadas à exploração de petróleo, não afeta a percepção pois o poder do Estado continua sediado em Díli.

poderes secundários, nomeadamente o poder local e a cultura entendida como tradição, isto é, em passividade e imobilidade, o oposto da ação e mobilidade da visão de “processo” associado ao centro.

Como é o *adat* entendido na perspetiva do Estado e da Igreja? A um nível idílico, as montanhas, os seus habitantes e os ancestrais são considerados a alma do país. O *adat* é elogiado como a “alma” da nação, usado em processos de reconciliação⁹, louvado pelos seus benefícios ecológicos, como é o caso do *tara bandu*¹⁰, e usado como “folclore” nativo/identitário, nomeadamente na receção de dignitários estrangeiros. No entanto, persiste uma crítica relacionada com aspetos económicos, ecológicos e sociais considerados como disruptivos (abate de gado, as queimadas e o dinheiro empregue no dote). A um nível político, as estruturas tradicionais de poder não são reconhecidas como parceiros iguais¹¹, embora muitos dos políticos dependam das suas bases locais para obter legitimidade.

Qual é a visão da igreja católica sobre estas questões? A igreja parece estar numa encruzilhada de inculturação, entendida como inevitável, mas em sobressalto pela possibilidade de sincretismo (Carmo, 2001, 9)¹². Estima-se que 1,7% dos timorenses se declarem animistas (Durand, 2004, p.150) e que uma percentagem maior de católicos ainda pratica as suas crenças tradicionais¹³. A existência de uma visão cosmológica que incorpora o masculino e o feminino é bem conhecida pelos antigos responsáveis católicos,

⁹ No que diz respeito à crise político-militar de 2006, estes são dois exemplos, um da Igreja e outro do Estado sobre como são compreendidas as tradições / *adat* em contexto de crise: a) “A propósito da situação difícil que vivemos e na busca de uma solução, ouvi o Bispo de Baucau, D. Basílio do Nascimento, sugerindo numa entrevista a uma rádio local que se ouvissem os mais velhos, os anciãos, os chefes das aldeias. Timor tem tradições. Tem história. Tem cultura. Se falham os caminhos mais pragmáticos, mais ocidentais, mas igualmente também menos interiorizados, porque não tentamos, porque não procuramos aproveitar o que temos de bom em prol da paz do país?” Ângela Carrascalão Friday, June 2, 2006 in: <http://timor2006.blogspot.pt/2006/06/paredes-meias-com-o-caos.html> b) “O Presidente Gusmão disse ainda que lançou uma comissão para reunir todos os anciãos tradicionais (*lia nain*) das treze casas sagradas para fazer conforme a tradição, que, segundo ele, não foi observada após o fim da invasão. Ele disse que foi criticado por isso, mas gostaria de seguir as tradições ancestrais. Acredita-se que a recente crise é em parte o resultado de não seguir a tradição de recolher as espadas, que foram tomadas e usadas como proteção durante a guerra.” UNMIT Daily Media Review, 07 September 2006 [tradução do autor]

¹⁰ O *tara bandu* é uma interdição de recolha e consumo de determinados alimentos, ou o corte e abate de certas espécies orbícolas ou, ainda, a proibição de apanha de espécies piscícolas por um determinado período de tempo (como ocorre em Be Malai).

¹¹ Em 2009 foi promulgada a lei nº 3/2009 de 8 de julho, relativa às lideranças comunitárias e sua eleição, onde se observa que no conselho de suco é reservado um lugar para o *lia na'in*.

¹² Outra ameaça à Igreja Católica é a proliferação de igrejas de cariz protestante e adventista que têm aumentado nos últimos anos. A reação da igreja católica poderá passar por incorporar ainda mais a tradição.

¹³ Em 2002, um jovem padre que trabalhava numa aldeia remota disse-me, com alguma amargura, que os seus paroquianos timorenses vão à igreja, mas, assim que saem desta, regressam às suas práticas tradicionais.

levando-os a estimular o culto a Maria, mãe de Cristo, de modo a integrar práticas locais, “femininas”, com práticas católicas, “masculinas”. (Durand, 2004, p.151).

Constata-se a incorporação por parte da Igreja de certas práticas e roupas tradicionais na liturgia. As receções de bispos e outras autoridades eclesiásticas são muitas vezes efetuadas com recitações tradicionais de *lia na`in*, e alguns sacerdotes estão ansiosos por visitar as suas casas sagradas quando se tornam padres¹⁴. No entanto, a nível nacional há uma vontade de integrar a cultura local na fé católica e não a deixar ser usada “para servir de justificação à devoção dos deuses locais” (Durand, 2004, p.151). A nível local, alguns exemplos podem indicar o que parece ser uma vontade de retratar as crenças antigas da pior forma ou ocupar física e simbolicamente o seu espaço. No antigo lugar das casas sagradas de Malilait, povoação situada em Bobonaro e destruída durante a ocupação indonésia, há agora uma cruz gigante e uma caverna dedicada à virgem Maria. Perto do local estavam algumas pedras, uma das quais com um escrito: “diabo”, endereçado às práticas antigas¹⁵. Em Marobo, estudado por Brigitte Clamagirand (1982), o lugar onde um grande ritual “*tui*” costumava ocorrer é agora ocupado por uma capela construída durante a época indonésia.

Ao chegar a Díli em Setembro de 2005 para iniciar o meu trabalho de campo, ouvi uma entrevista na rádio na qual um padre alegava que “*uma lisan* sim, *uma lulik* não; *uma lulik* é a igreja”. A expressão é difícil de traduzir pois “*lisan*” em Mambae é parente do termo “*lulik*” em Tétum o que parece ser uma incongruência. No entanto, a explicação dada alegava que não poderia haver casa sagrada para veneração, que a casa sagrada é a igreja e que a casa só poderia ser uma casa de tradição e costume, como um “museu”.

É difícil saber se esta é a posição oficial da igreja católica sobre o assunto. A postura de alguns padres favorece certas práticas rituais, nomeadamente as que dizem respeito ao culto dos ancestrais, mas outras não. No final do meu ano de pesquisa de campo, a paróquia local propunha a algumas comunidades locais, quer na área Quemak quer Bunak para: “*tau krus ida iha lulik*¹⁶ *makas imi fiar liu*” - coloquem uma cruz no local sagrado que mais veneram. O que estava sob escrutínio não foi despercebido pelos

¹⁴ Em 2002 testemunhei uma cerimónia na região de Ainaro na qual dois padres foram homenagear a aldeia de seus pais e tiveram um almoço especial na sua casa sagrada, vestindo roupas tradicionais, tomando uma refeição com comida e utensílios tradicionais. Após esta receção foi rezada missa no espaço fronteiro da casa sagrada.

¹⁵ Em 2013 visitei de novo o local e constatei que a referida pedra já não se encontrava ali.

¹⁶ Segundo Costa (2000, p.235) o termo *lulik* pode ser entendido enquanto sinónimo a cerimónia, “rito animista”, e enquanto adjetivo a proibido, sagrado, temido e santo. O termo persiste como símbolo e força e é recorrentemente usado, nomeadamente como alternativa a *adat*.

líderes *adat* locais que afirmaram: “*sira hakarak koa ita nia abut*” - eles querem cortar as nossas raízes¹⁷.

3. O papel das comunidades locais e dos governantes tradicionais no contexto da nação (visão émica)

A percepção de que as raízes são cortadas é extremamente importante se quisermos entender as perspectivas locais de *imaginar* a vida e a nação. Na terminologia botânica dos *lal gomo* – senhores da palavra, em *Bunak*, as raízes das pessoas une-as a um território e ao seu povo: os seus antepassados, os seus parentes e aliados “*desde uluk kedas*” - desde o começo dos tempos. As raízes, neste sentido, são marcadores territoriais, mas também metáforas da vida e da sua vitalidade (do indivíduo, da casa e da comunidade). Manter as raízes das pessoas é muito mais do que a mera visão de *adat* como uma tradição para apresentar em exposições públicas de Estado / Igreja. O *adat* entendido como raízes é essencial para relacionar a terra e as pessoas, a sua história e o presente, para manter a terra e a vida, e entendido como a contribuição local para sustentar a nação.

A principal ideia que recebi dos líderes tradicionais com quem convivi é a sua convicção de que não são considerados no processo de construção da nação e, alguns, afirmam que a atual situação¹⁸ de desordem e conflito em Timor-Leste se deve a esse facto. “*Ema la fiar ba ita nia kultura*” - essas pessoas (os líderes) não confiam na nossa cultura - aquela em que: “*katuas adora kultura bei ala sira*” – os velhos veneram a cultura dos ancestrais.

De acordo com estes, de que é exemplo maior o *matas* Paulo Mota, de Tapo, Timor-Leste é composto por Estado, Igreja e *adat* e todos têm um papel a desempenhar, nenhum pode ser excluído do esforço de construção da nação. Nas suas palavras: “*Estadu, greja no adat hanesan, ida la bele liu*” - O Estado, a igreja e o *adat* estão ao mesmo nível, um não pode estar superior aos outros. Segundo os meus interlocutores, o fato de o Estado ou a Igreja disputarem a proeminência não é bom para o desenvolvimento da nação, especialmente quando ambos desconfiam do *adat*. E há um ressentimento por este não ser considerado como igual: o Estado não consulta os líderes tradicionais (poder) e a

¹⁷ A resposta dada, após um processo divinatório, foi a de que a cruz deveria ser colocada no adro da pequena capela local.

¹⁸ Dados obtidos no decorrer do ano de trabalho de campo que desenvolvi entre 2005 e 2006. Em 2006 ocorre em Timor-Leste uma crise político-militar que levou a um conflito armado com milhares de deslocados internos e a necessidade do regresso de uma força militar Australiana.

Igreja nega-lhes o papel de guardiões da vida no sistema religioso tradicional (autoridade)¹⁹.

A sua noção de cidadania evolui em torno da possibilidade de ser timorense, católico e crente no *adat*. É perceptível uma sensação de perda em relação aos riscos do esquecimento: “*Ita la bele soe ita nia kultura, ita nia avo*” - não podemos deitar fora nossa cultura, os nossos avós. A cultura e os ancestrais são indistinguíveis e esta é a identidade e a memória como prática na vida diária: “*Adat mai husi lalehan*” – o *adat* vem do céu.

Se não há controvérsia em torno do lugar do *adat* e do catolicismo, os dilemas surgem em relação aos limites um do outro. Em alguns rituais, a bênção dos alimentos ou o sinal da cruz efetuado por alguns participantes é considerado discutível por outros. O *adat* é considerado como uma herança pois a sua condição de “*gentiu*” precedeu a situação atual - *gentiu uluk, sarani ikus* - em primeiro lugar gentios, depois é que católicos.

4. Tradição – múltiplas dimensões do *adat*

O tempo e o espaço são características importantes nesta discussão, pois são muitas vezes esquecidos por aqueles que estão no centro político: a vida quotidiana resulta de uma interação contínua com a terra e com os ancestrais. A cultura como tradição não é a ausência de processo. Pelo contrário: a vitalidade, a procriação e reprodução são temas primordiais para estas sociedades (Fox, 1980). Todavia, estas só serão alcançadas se houver “*unidade*” entre a comunidade, expressa como “*liafuan ida dei*” - apenas uma palavra²⁰ ou, em Bunak, “*daga ni kere diol ni uen*” - um só discurso uma só palavra.

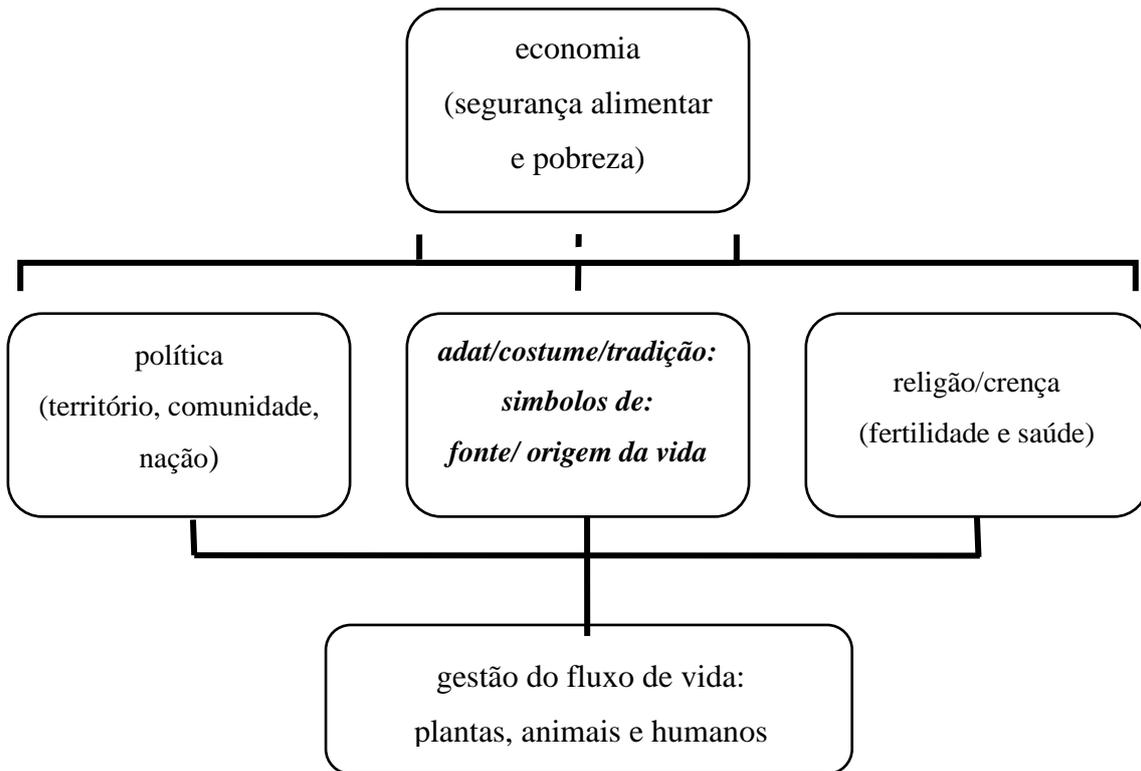
Os Mambae, retratados por Trauble (1986), eram vistos como espectadores passivos, eles próprios se descreviam como os guardiões da rocha e da árvore, elementos fixos. Mas esse papel passivo esconde uma conceção importante de centralidade por aqueles que asseguram que a terra e o mundo continuem. O *adat* labora os principais símbolos da fonte ou origem da vida, mas também numa política relativa ao território e à

¹⁹ Um ancião zangado dizia-me que Xanana Gusmão (na altura 1º ministro) deveria vir conversar com ele. Talvez ele pudesse ajudar, mas não lhe competia procurar Xanana, mas o contrário. Esta postura é similar à parábola Mambae da rocha e da árvore que ficam de pé e esperam (Traube, 1982).

²⁰ Deve-se notar que *lia* se une a *fuan* - palavra para coração, interior.

comunidade, à economia - nomeadamente segurança alimentar e pobreza - e religião / crença na fertilidade e saúde, todos relacionados com a gestão do fluxo de vida plantas, animais e humanos e, por extensão, o país – a nação, como formulado no diagrama 1.

Diagrama 1 – o *adat* em interação com domínios essenciais



Como Barraud e Friedberg (1996) comentam sobre as sociedades Kei e Bunak:

Realizar rituais faz parte do trabalho quotidiano e necessário para ser um ser humano social, para manter a sociedade através da continuidade das relações com outros seres (humanos e não humanos) e, particularmente no caso dessas duas sociedades, (mas talvez também de outras sociedades indonésias) com o território. (pp.395-396)²¹

5. Reivindicar a centralidade para o interior: o exemplo de uma comunidade Bunak

²¹ Tradução do autor.

Os Bunak são um povo de língua não austronésia que habita o centro da ilha de Timor, divididos ao longo da fronteira entre Timor-Leste e Timor Ocidental, província da Indonésia. Os Bunak de Lamakneen, em Timor Ocidental, foram extensivamente estudados por Berthe (1971) e Friedberg (1978, 1980). Estes têm uma tradição oral que reconta as migrações e encontros que tiveram ao longo do caminho para a sua localização atual e a constituição das suas Casas.

Os Bunak de Timor-Leste, e particularmente aqueles com quem trabalhei no subdistrito de Bobonaro, têm uma visão diferente da noção de centro e periferia. O carácter distintivo deste povo, considerado um dos mais antigos a chegar a Timor-Leste, é o facto de a sua viagem ser descrita numa extensa poesia oral, recolhida por Berthe (1971). Contudo, a particularidade da comunidade que estudei - *Tapo* (machado sagrado) - já é reconhecida por Friedberg (1971, p.47), que menciona em relação a esta a ideia de “*recentralização do mundo sob o nome de Taqpoq*”.

Segundo a concetualização local, o centro é o interior e a periferia é o exterior. O interior está escondido do exterior por causa de sua tarefa de guardar a mãe terra. O interior é feminino e o exterior é masculino, o interior é preto, a noite, o exterior é branco, o dia. Esta análise, reversa, é comentada apenas em círculos íntimos e não é exposta publicamente. De acordo com a história local, a subordinação ao exterior tem em Bobonaro e Ai Asa²² o primeiro nível de relação (um segundo nível seriam as potências coloniais) e é explicada como uma subjugação para esconder o interior porque o poder real está nas mãos dos habitantes das montanhas. Este fato é descrito pelo caminho da bandeira: a bandeira nacional segue o mesmo caminho que os antigos símbolos do domínio estrangeiro, e é depositada numa Casa sagrada, a Casa masculina que lidera as relações de poder com o exterior (uma casa feminina também existe em relação ao interior)²³.

Nas narrativas orais locais o nome próprio do *tas*²⁴ é *pan po` mug po`* - céu sagrado terra sagrada, ou também *pan gibis mug ilin* - o umbigo do céu o centro da terra. A origem da terra e do povo está próxima, na montanha Lakus. O ponto de contato entre

²² Duas pequenas vilas onde existiam liurais, chefes promovidos no tempo colonial português, como autoridade local através dos quais era exercido uma autoridade indireta.

²³ Para saber mais consultar Sousa (2010).

²⁴ O *tas* é a aldeia principal do *suku*, onde se encontram as casas sagradas, usualmente equivalente do Tétum *knua*.

o céu e a terra está ligado por uma escada ou uma liana. Este é o lugar onde a primeira casa, as primeiras *hima* (colunas centrais da Casa) e os primeiros humanos apareceram. As percepções locais de lugares de origem são discutíveis e alguns *lal gomo* reconheceram que há mais de um ponto de contato entre o céu e a terra. No entanto, na política local de poder em relação à posse de palavras e realização de rituais, o mais importante é saber a localização exata desses lugares. Trata-se de uma noção cosmogónica semelhante aos Kemak de Atsabe, recentemente estudados por Molnar (2005), que também têm uma ideologia de origem fundamentada na montanha.

A nova nação, o exterior, vindo da periferia, é incorporada pelo ritual da bandeira no interior, o centro: a origem da terra e da vida. Assim, a nação torna-se parte do interior, junto com os ancestrais que são os antepassados das Casas do território. Como tal, os atos rituais que realizam não são apenas para o domínio, mas também para Timor-Leste e o mundo. Daí a necessidade de manter as tradições orais (fonte de prestígio individual, da Casa e da comunidade) para cumprir por meio de palavras os atos realizados no processo ritual e pela organização social que é uma organização ritual. Há um esforço consciencioso para manter todas as Casas, já que todas desempenham tarefas rituais²⁵.

Ao contrário do conceito de origem reivindicada por Wehali (Therik, 2004)²⁶, os *lal gomo* proclamam Likosaen (Likosaen Raidol como menciona Friedberg (1971)) como localizando-se próximo de Ai Asa, como a entidade associada com o centro e parte oriental da ilha, configurando o atual Estado de Timor-Leste. Outra entidade associada a Timor-Leste é “*Biba oa luaben*” o lugar onde, segundo o mito, o irmão mais velho e o mais novo - os portugueses - se separaram (existem outras formas associadas a diferentes nacionalidades), deixando um irmão mais velho para trás com as ferramentas para cuidar da mãe terra, e o mais jovem partem, levando a caneta e o papel. No final do ritual, enquanto se toma vinho, as palavras ditas são: “*Biba Timor-Leste, Biba Luaben*”.

Essas fórmulas são descritas nas palavras *lal hurug* – as palavras frescas. Nas *lal tino* - as palavras quentes, temos descrições das guerras passadas. É difícil analisar se estas são anteriores à presença portuguesa ou concomitantes. O facto é que os locais onde

²⁵ Este esforço pode passar, em caso de escassez de membros, pela passagem por adoção de pessoas por certas Casas de forma a poderem desempenhar os papéis rituais.

²⁶ Wehali é uma povoação localizada em Timor Ocidental, que se proclama como o centro da ilha, e de todo o mundo (Therik, 2004). Wehali é, conjuntamente com Likosae, um dos polos de autoridade na ilha de Timor. Todavia, e apesar de a sua reivindicação ser, sobretudo, a de uma autoridade ritual, em 1642 foi invadida e destruída por forças militares portuguesas (Gunn, 1999, p.36).

a guerra é relatada são muito semelhantes às fronteiras atuais entre Timor-Leste e Timor Ocidental.

No que diz respeito à Casa, as práticas rituais de unidade incluem o *iel gie 'on* - para fazer crescer, uma oração realizada pelo *hima gomo* – senhor da coluna, o responsável masculino da Casa, com uma mulher, a *hima pana* – senhora da coluna, curadora feminina da Casa, ou um aliado da Casa que participa da cerimónia. Nesta prece todos os aliados da Casa, seja tomadores ou doadores de mulheres, são aludidos. Este é considerado um conhecimento essencial de todo o *hima gomo*. Aqueles que não dominam este saber não levam a sério os seus antepassados - “*la kaer metin ita nia avo*”.

Os rituais do domínio mais importantes são a *an tia* e *il po ho`*. O primeiro ocorre todos os anos²⁷ e diz respeito à caça de porcos selvagens que são, de facto, sementes. O segundo ocorreu em 2005, mais de trinta anos depois de ter sido realizado pela última vez. Nestes rituais, juntamente com um caminho primordial que leva os membros para o interior do *tas*, ocorre uma grande distribuição de alimentos entre todas as Casas do *tas*, e também com as que detêm funções, nomeadamente as que representam o Estado, associadas ao chefe da aldeia e chefe do *suku*. Estes são denominados de *dato ebi* - nobres estrangeiros, considerados como representantes da nação. Nesta interpretação, a distribuição de alimentos inclui o interior e o exterior, o local e o nacional²⁸.

6. Conclusão: centros disputados de Timor-Leste – as raízes de uma nação?

Se os dois eixos fundamentais da vida em Timor-Leste segundo McWilliam são a “casa de origem comum, ligando indivíduos a antepassados, e o segundo eixo é a aliança” (2005, 33), os Bunak da região de Bobonaro parecem também investir na visão de um território comum como base para a disseminação da vida. Ou seja, a ideia fundamental de que os indivíduos, as suas famílias e as suas comunidades estão ligados

²⁷ Interrompido durante o período de guerra após a invasão indonésia, o ritual recomeçou nos anos 80, depois que os membros remanescentes e dispersos da comunidade retomaram a reocupação da aldeia destruída durante a guerra.

²⁸ A *bai lika* pode durar horas, inclui todas as Casas do domínio, bem como as funções atribuídas a elas na comunidade. A distribuição de comida é feita para as Casas, e uma distribuição pessoal para aqueles que têm um papel herdado dentro de uma Casa, e o chefe de *suku* e o chefe de uma aldeia, ou ocasionais visitas, como antropólogos...ver Sousa (2010).

por uma história e uma memória comuns que os une e que não se baseia apenas na aliança, mas também na comunidade de território e história.

Como no ritual para chamar a alma de volta ao corpo de uma pessoa, é necessário um ritual para chamar de volta a alma do país. No entanto, isso só é possível se a autoridade e o respeito forem reconhecidos pelo Estado e pela Igreja àqueles que o realizam. É possível compartilhar o poder e a autoridade e transformá-los em atores importantes na arena política e na crença? Ser timorense é primariamente para os habitantes das montanhas serem membros de uma comunidade, uma agenda tangível e prática para a sobrevivência da vida diária. Todavia, ser um membro de uma comunidade é a base para reconhecer a adesão à nação, desde que a nação também esteja disposta a aceitar plenamente a sua herança.

A noção de raízes é pertinente na situação atual de Timor-Leste. As raízes permitem que uma árvore mantenha o tronco e são elementos básicos para a memória prevalecer e Timor-Leste precisa de memória. Contudo, a memória só funciona se o respeito, um papel, for atribuído àqueles que mantêm essas raízes no contexto da nova nação²⁹. Existe um lugar para eles no país liderado pela Estado / Igreja? Como afirmou D. Ximenes Belo, ex-bispo de Díli, quando discutia a “alma” dos timorenses e a persistência do sincretismo: “há algo mais escondido sob o Ramelau³⁰ do que o que sabemos”³¹. Neste sentido, são necessários mais estudos, por estrangeiros e, acima de tudo, por timorenses, para conhecer essa “alma”.

Bibliografia

Anderson, B. (1993). *Imagining 'East Timor'*. *Arena Magazine*, N° 4, April-May. pp.23-27.

²⁹ Esta perspectiva é um contributo relevante para a discussão da questão que Anderson (1993) coloca sobre o desenvolvimento do nacionalismo em Timor-Leste, e sobre a qual nada refere.

³⁰ O Ramelau é a montanha mais alta de Timor-Leste, com 2963 metros. Localizado em território *mambae* é considerado como o local onde as almas irão após a morte (Traube, 1986).

³¹ Declaração proferida no Seminário “Nação e Identidade”, ao qual assisti, realizado na UNTL, em Díli, em Março de 2002.

Barraud, C. e Friedberg, C. (1996). Life-Giving Relationships in Bunaq and Kei Societies. In S. Howell (ed.) *For the Sake of Our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia* (pp. 351-398). CNWS Publications.

Berthe, L. (1971). *Bei Gua – Itinéraire des Ancêtres*. CNRS.

Carmo, A. (2002). Religiões de Timor. *JANUS 2002, Observatório de Relações Exteriores* – Universidade Autónoma de Lisboa.
http://www.janusonline.pt/2002/2002_2_5.html

Cheney, D. (2007). *Diocese of Díli*. <http://catholichierarchy.org/diocese/ddili/html>

Cinatti, R. (1965). A pescaria de Be-malai: Mito e Ritual. *Geographica*, 1:32–51.

Costa, L. (2000). *Dicionário de Tétum-Português*. Edições Colibri.

Clamagirand, B. (1982). *Marobo Une société ema de Timor*. SELAF.

Durand, F. (2004). *Catholicisme et protestantisme dans l'île de Timor: 1556-2003 Construction d'une identité chrétienne et engagement politique contemporain*. Editions Arkuiris-IRASEC

Fox, J (ed.) (1980). *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Harvard University Press

Friedberg, C. (1971). Mission Ethnologique chez les Bunaq de Timor Portugais – Exposé sommaire des matériaux recueillis. Museum National d'Histoire Naturelle de Paris.

Friedberg, C. (1978). *Comment fut Tranchée la Liane Céleste et autres texts de littérature orale bunaq*. SELAF.

Friedberg, C. (1980). Boiled Woman and Broiled Man: Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor. In J. Fox (ed). *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* (pp. 266 - 289). Harvard University Press.

Gunn, G. (1999). *Timor Loro Sae. 500 anos*. Livros do Oriente.

Hicks, D. (2007). Community and nation-state in East Timor - A view from the periphery. *Anthropology Today*, 23 No 1, February 2007. pp.13-16.

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. (2002). Álbum Álvaro Fontoura, AHS do Instituto de Ciências Sociais e Família Almeida (CD-ROM).

McWilliam, A. (2005). Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation. *Anthropological Forum*, Vol.15, No 1, March 2005, pp. 27-44

Molnar, A. (2005). *East Timor: An Introduction to the History, Politics and Culture of Southeast Asia`s Youngest Nation*. <http://www.seasite.niu.edu/easttimor/>

Seixas, P. (2006). De Maubere a Kafir e Mais Além: o Meio-da-Terra em Movimento. In P. Seixas & A. Engelenhoven (eds). *Diversidade Cultural na Construção da Nação e do Estado em Timor-Leste* (pp. 193-210). Universidade Fernando Pessoa.

Soares, D. (2001). East Timor: Perceptions of Culture and Environment - Summary of Full Paper, in: Conference on Sustainable Development at: http://members.tripod.com/sd_east_timor/pdf-proceedings/English.pdf

Sousa, L. (2010). *An tia : partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro*. Tese de Doutoramento. Universidade Aberta. <https://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/1703>

Sousa, L. (2019). State Appropriation of Traditional Actors and Oral Narratives in Timor-Leste. *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 12(2), 209-223. DOI: <https://doi.org/10.14764/10.ASEAS-0022>

Sousa, L. (2020) Ocultar o centro e expor a periferia: uma visão da montanha. In L. Sousa, K. Apoema e V. Paulino (orgs.). (2020). *Olhares sobre as narrativas de origem em Timor-Leste* (p.289-321). Ilhéus, BA: Casa Apoema; Dili - Unidade de Produção de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL.

Therik, T. (2004). *Wehali: The female land – Traditions of a timorese ritual centre*. Pandanus books.

Traube, E. (1986). *Cosmology and Social Life – Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. The University of Chicago Press.



Matas Paulo Mota (falecido em agosto de 2006) renomado *lal gomo* e *hima gomo* da Casa Namau Deu Masak no *opi op* (o monte, a montanha) em 2004. Em 2002 ele liderou o grupo de *lian na'in - lal gomo*, representante do distrito de Bobonaro durante as cerimónias de 20 de maio em Dili.



Tei no mot de Tapo durante o ano de 2005: dança envolvendo os oficiais femininos e masculinos do ritual na praça de dança da aldeia durante a cerimónia para buscar a água sagrada.