

You are welcome to cite this article, but please reference it appropriately – for instance in the following form:

Paulino, Vicente (2013). “Céu, terra e riqueza na mitologia timorense”, in Revista VERITAS, nº 1 (pp.103-129), Díli: PPGP-UNTL

Céu, terra e riqueza na mitologia timorense*

Vicente Paulino*

Consideração prévia

Cada povo tem a sua forma própria de conceber o Mundo, ou seja, a Terra e a sua origem, como também o Céu e o Universo, acerca dos quais a sua imaginação criou mitos que passaram a fazer parte das suas crenças ou as crenças dos seus clãs, que os tempos não apagaram, tendo sido transmitidos de geração em geração até aos dias de hoje. Com base nas circunstâncias em que surgiram, os mitos podem estar ligados ao Céu, a Terra ou a outros elementos da Natureza (animais, plantas, rios, paisagens, astros).

* A pesquisa para este texto foi apoiada por uma bolsa da Fundação Calouste Gulbenkian em 2010-2013 e desenvolvida no âmbito do Projecto *As ciências da classificação antropológica em Timor Português*, financiado pela FCT (Ref.^a HC/0089/2009) de Portugal.

* Doutor em *Estudos de Literatura e Cultura/especialidade em Cultura e Comunicação*, pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Professor Auxiliar Convidado da Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL). Director da Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento do Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL. Membro da Direcção (Director) da Associação IberoAmericana de Estudos do Sudeste Asiático, com sede em Lisboa. Membro do Conselho de Política Científica da Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa, com sede em Lisboa. Investigador do Projecto *As ciências da classificação antropológica em Timor Português*, financiado pela FCT (Ref.^a HC/0089/2009) de Portugal.

Consoante a diversidade étnica e cultural existente em Timor-Leste, assim existe uma diversidade de mitos, muitos deles convergentes em alguns pontos, mas reflectindo, normalmente, a tradição cultural de cada grupo étnico. No entanto, alguns mitos possuem temas em comum. São exemplo disto os povos dos grupos entolinguísticos de Mambae, Tétum e Bunak, que durante milhares de anos conviveram, contraíram trocas de alianças, compartilharam alguns traços culturais e assim criaram um conjunto de características comuns. Neste sentido, propõe-se uma análise interpretativa dos mitos existentes em Timor-Leste relativamente à sua origem, sobretudo com base na crença religiosa popular sobre a existência do céu e da terra e as suas riquezas, que variam consoante a divisão linhagista.

1. O céu e a terra

Existe em todos os grupos etnolinguísticos, embora de forma diferenciada, uma tradição oral, que se transmite de geração em geração, com grande interesse etnográfico e também com um verdadeiro conteúdo literário. De modo geral, as culturas orais na sociedade timorense têm um valor de primordial importância: hoje algumas delas estão já devidamente documentadas.

Uma sociedade sem escrita, dispensando o uso da escrita, tem-se valido da linguagem oral nos seus processos de comunicação. As expressões orais têm sido utilizadas para identificar imediatamente a existência de um objecto observado. Nas sociedades de tradição oral – como no caso da sociedade timorense – as palavras estão associadas directamente a ocorrências, eventos e acontecimentos. Nas sociedades sem escrita, ditas sociedades de tradição oral, ou aquela que Malinowski (2009) chamou “primitiva”, porque o seu sistema de comunicação é muito mais direccionado para a acção imediata. Contudo, afirma Malinowski que a tarefa do historiador da pré-história e do arqueólogo é reconstituir a completa realidade vivencial de culturas passadas a partir de indícios fragmentários circunscritos aos seus resíduos materiais. Por conseguinte, a quota-parte científica de qualquer trabalho antropológico consiste na teoria da cultura, com referência ao método de observação em campo e ao significado da cultura como processo e como produto.

A Palavra comporta o testemunho da memória da própria existência humana; do poder ontológico da fala que, ao nomear faz existir; da transmissão dos valores e interditos que regulam as sociedades. Porque, dada por Deus, a Palavra é divina e é, em simultâneo, sagrada, pois é através dela que o mito de origem do Homem é mantido, numa recriação

exemplar, como instrumento privilegiado que assegura a tradição *ab origine ad aeternum*.

George Steiner (1993) afirma que todas as afirmações e provas da existência ou não-existência de Deus são linguagem e, portanto, passíveis de contradição. Por isso, de resto, é a liberdade de transformar todos os códigos semânticos da realidade, sendo a linguagem o mais destacado porque fundamenta todos os tipos de cepticismo filosófico e toda a crítica epistemológica a propósito de relações eminentemente “puras” entre a palavra e o mundo. Aliás, no interior gramático, os tempos do futuro, os optativos e os condicionais são estruturas formais de um fenómeno conceptual imaginário do ilimitado, que, possivelmente, justificada pela fala humana, pois esta “tem ao seu alcance sem fim de suposições visadas e sonhadas (um ato de vontade é um sonho diurno). A conjunção se pode alterar, recompor, pôr radicalmente, até mesmo negar o universo conforme o homem percebê-lo” (Steiner, 1993, p.59). É uma questão de insolubilidade e interrogações metafísicas que o homem deve resolver através da linguagem, pois, embora ela seja uma “fronteira implícita”, pode enquadrar o pensamento e a representação imaginária dos seres humanos.

Apesar de tudo, a palavra traduz o mundo, dá nome às coisas e aos sentimentos do ser humano. A linguagem é poderosa, ela cria e compartilha sentidos. A mesma palavra

pode explicar o sentido da vida, podendo, ao mesmo tempo, limitar as possibilidades de sentido que a vida pode ter. A poesia e a filosofia são disciplinas que nos fazem pensar sobre a existência do Homem, da natureza, do poder e até dos próprios limites da palavra. Nas culturas orais, as palavras têm um grande poder sobre as coisas, um poder que está cada vez mais relacionado com a magia; por exemplo, na sociedade timorense, a tradição oral ainda tem um grande peso, em que todas as palavras ditas estão associadas ao mundo de ritualização das coisas. Podemos inferir, então, o enorme valor e a importância funcional da oralidade em todos os domínios do quotidiano em Timor-Leste, seja no contexto pré-colonial, caracterizado por um forte entendimento tradicional, seja mesmo após as transformações resultantes dos contactos coloniais e até pós-coloniais.

Para o mundo timorense, a tradição oral teve um papel fundamental na constituição da língua literária. A antologia das lendas, mitos e contos populares timorenses foi, pela primeira vez, recolhida e compilada por Pe. Ezequiel Enes Pascoal (1967), Eduardo dos Santos (1967) e Correia de Campos (1967). Nas antologias destes autores, encontramos a importância dos mitos e dos símbolos veiculados pela tradição oral na génese de um imaginário colectivo, designadamente no que diz respeito às origens dos diferentes povos de Timor. Timor-Leste é extraordinariamente rico em

tradições orais – as lendas, os mitos e os contos populares – e isto indica a consciência de uma comunidade antiga.

Não é de estranhar que, na tradição oral timorense, as lendas, os mitos e os contos populares tenham a sua interpretação realista, mais ou menos, nos termos com que tentaremos explicar algumas delas, deixando assim pista à interpretação de todas as outras que pululam na terra de Timor. Por motivos de conveniência, referimos já algumas lendas que contêm factos históricos, entre as quais apresentamos “Os Irmãos Páran”¹, “A Mulher Cacatua” e “As sete Irmãs Cetáceas”, que foram publicadas em *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli*, a partir do número 225, 4ª série, Ano VII. Acrescem ainda algumas lendas do povo bunak, das quais “Mau Sirak e Bui Sirak” e “Mau Raun e Bui Raun” (O que se segue é da tradição oral, narrado por *Mátas Alípio da Conceição Marques – de Tapo – compilado por Nuno da Silva Gomes*)². Reza assim a primeira lenda:

Nos tempos idos, quando o mar ainda era bravo, só havia seis pessoas. Bui Sirak e Mau Sirak, Bui Guzu e Mau Guzu, Sesu Mau e Dudu Mau, que moravam juntos numa montanha chamada *Bekali Annola*. Eles viviam miseravelmente, porque ainda não havia luz, a terra era seca, só

¹ Esta lenda foi publicada na *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli*, do ano 7-nº225 de 1972. Mas, o documento do respectivo número não está na colecção da “Sociedade Geografia de Lisboa”.

² A descrição original destas lendas está escrita em língua Tétum. O título original da lenda “Mau Sirak e Bui Sirak” é “Lalehan ho Rai” (Gomes, 2008:46-47).

existia aquela montanha, e não havia água para beber. Por isso, Mau Sirak subiu ao céu para pedir ajuda ao *Hot Gol*³, que lhe deu três feixes de lanças (instrumento de guerra) para resistirem ao dono do mar. Porém, eles não conseguiram derrotar o dono do mar, e o mar continuava bravo. Mau Sirak subiu outra vez ao céu e disse que o mar ainda continuava bravo, e *Hot-Gol* ofereceu-lhe mais sete feixes de lanças, que ele levou para combater o dono do mar, e finalmente, o mar começou a acalmar; eles ganharam a batalha. Mas ainda viviam na miséria e na escuridão, porque ainda não existia o dia. Bui Guzu e Mau Guzu subiram ao céu e pediram ao *Hot-Gol* para lhes oferecer um clarão. E, a partir daí, começaram a ter o dia e a noite. Mesmo assim, eles continuavam a viver na miséria, porque só existia uma fonte de água, e ainda para mais, o céu e a terra estavam demasiado perto. *Sesu Mau e Dudu Mau*, com a ajuda do *Hot-Gol*, empurraram o céu para cima, e cortaram o '*Lete bul e Malas bul*'. Deste modo, o céu e a terra ficaram separados.

Esta lenda é conhecida como a origem da criação do mundo e a luta do Homem contra o senhor do mal que estava bem presente no mar bravo. O mar bravo simboliza o mal, pelo facto de ter sido habitado pelo senhor das trevas. Esta cultura oral comporta uma forte presença de interditos morais e religiosos, liga o presente ao passado e constrói um enquadramento social para o indivíduo e para a comunidade.

O Homem existe na medida em que se assume como o garante das tradições que recebe do pai e transmite ao filho,

³ Na tradução literal: o "Filho do Sol", e considera-o como o seu ente supremo.

formando uma cadeia contínua de aprendizagem. Podemos, então, perceber que em Timor-Leste são os velhos e as crianças que têm a maior importância. Os velhos como portadores da herança da sabedoria e as crianças como a esperança da continuidade do grupo. Não ter filhos é a possibilidade do anonimato, da morte social do grupo, do apagamento da própria existência, como nos mostra o exemplo presente nas narrativas da lenda de ‘Mau Sirak e Bui Sirak’, em que os três casais consideram o ‘Hot-Gol’ como seu ente Supremo, ou seja consideram-no como ‘Pai’ e executam as tarefas de acordo com a ordem de ‘Hot-Gol’.

Em termos de representação, nesta lenda de ‘Mau Sirak e Bui Sirak’, encontram-se três universos: o universo celestial (céu – habitado por Hot-Gol), o universo terrestre (terra – habitada por criaturas do deus Hot-Gol) e o universo dos espíritos (habitado por espíritos maus e bons). O espírito mau nesta lenda é o senhor do mar bravo que tentava destruir o jardim do senhor ‘*Bekali Annola*’, confiado aos três casais referidos. A montanha ‘*Bekali Annola*’ continuará a ser – para o povo bunak de Timor-Leste, que vive na zona de Bobonaro (Tapo, Léber, Holsa, Saburai, e outras zonas próximas falantes da língua bunak) – o paraíso “Éden”.

Em Timor-Leste, a junção do céu e da terra na história da criação encontra várias interpretações. “A terra e o céu

ligados” – dizem algumas lendas mitológicas timorenses⁴ – como a lenda de “Mau Sirak e Bui Sirak”, é conhecida em quase todo o território, segundo a qual houve um tempo em que o homem ia ao céu ou vinha do céu à terra através do ‘Lete’ e do ‘Malas’⁵ e por causa dos males causados pelo senhor do mar bravo e da miséria que afectou os habitantes de ‘Bekali Annola’.

A escada ‘lete’ e ‘malas’ foi cortada quando Sesu Mau e Dudu Mau, com a ajuda de Bei-Hot-Gol, empurraram o céu para cima e, desde logo, o céu separou-se da terra. Daí, a terra que dantes era “*tif*” (estreita) começou “*nola*” (largo e extenso) a alargar-se e, segundo Lúcio de Sousa (2010, p.100), ““*Tif* e ‘*Nola*’ são marcadores de relações de tempo e de espaço, sendo também os indicadores das áreas de influência dos principais cargos político-religiosos”; o autor adianta ainda que “Numa perspectiva antropomórfica, a povoação e o seu território são designados por ‘*pan gibis, mug hilin* – o umbigo do céu, o centro da terra’ (ver figura 1), e a concepção de Timor é a de um corpo que se estende, desde

⁴ Lenda mitológica “Bagnut”, narrada por Manuel, (lia-na’in e cucu-na’in – espécie de sacerdote – de suco Hátu-Gau, sub-distrito Lete-Fóho). Esta lenda foi recolhido e publicado por Pe. Ezequiel Enes Pascoal em *A alma de Timor vista na sua fantasia* (1967).

⁵ “Lete” é “ponte”, “malas” é escadas. Normalmente, o “lete” e o “malas” aqui são apresentados como metáfora de um objecto que possibilita o homem ir ao céu e vir do céu à terra. Não podemos dizer o nome do objecto de forma exacto porque não encontramos ainda nenhuma referência a estes dois termos, porém, parece que o “lete” e o “malas” são do mesmo significado, isto é, uma “trepadeira”.

a cabeça, em Tutuala-Lautém, às pernas e aos pés, localizados em Kupang Amarasí (Sousa, 2010, p.102).

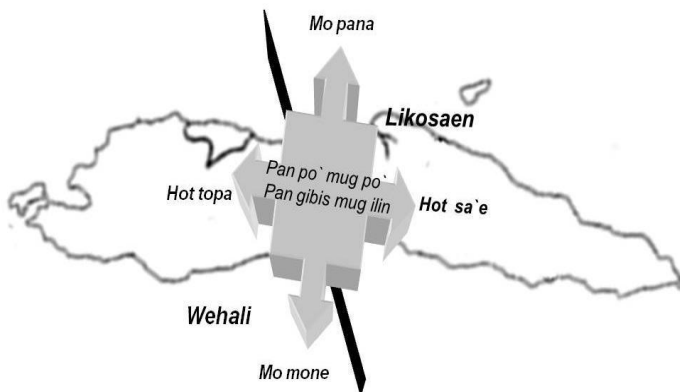


Figura 1 – Visão do mundo a partir do centro interior (Sousa, 2010, p.101)

O lugar 'Bekali Annola' – para os Bunak – é uma “terra do céu”, isto é, a terra vinda do céu. Por outras palavras, designamo-lo como um campo de guerra para combater os espíritos maus. Neste âmbito, podemos dizer que estamos perante uma crença comum a todos os povos do mundo – sejam cristãos, judeus, muçulmanos e de outros cultos religiosos – ou seja, a aplicação daquilo a que se pode chamar um princípio básico do pensamento imaginativo desses povos, simulando um acontecimento provoca-se a sua realização. A questão de 'lete bul' e 'malas bul', não é vista só

na tradição do grupo étnico Bunak, mas encontra-se também na história de outros povos, como o caso dos povos da cordilheira do Ramelau que crêem na existência de uma “trepadeira” – *calêic* em Tétum – que ligava o céu à terra. Segundo a tradição destes povos, em tempos idos “Uma mulher que ‘lá’ subiu, um dia, para ir buscar fogo – como um hábito do homem da terra – tanto tardou em voltar que o marido, indignado com a demora, cortou a trepadeira antes do seu regresso. Desde então, a terra e o céu separaram-se para sempre” (Pascoal, 1967, p.66).

A expressão ‘lá’ na narrativa de “Mau Sirak e Bui Sirak” refere-se ao espaço infinito, para além da existência humana, ou seja, ‘lalehan’ (céu). É que, até certo ponto – dizem os *lianain* dos povos da cordilheira do Ramelau – a ‘trepadeira’ (*calêic*) encontra-se no cimo de um dos seus montes até ao monte Daro-Lau de Atsabe e, que a raiz é conservada ainda hoje naquele sítio, sendo considerada como ‘lúlik’. Conforme a tradição oral narrada por alguns ‘*kukun na’in* – autoridade ritual’, os habitantes de grande parte da costa sul consideram que a ‘trepadeira’ subiu de Ria-Tu, e é um sítio ainda hoje assinalado com uma laje. Os naturais do Matebian e aldeias circundantes afirmam que era de Quelicai, onde ainda se encontra o local da raiz, que se erguia a ‘trepadeira’. Os povos de ponta leste da ilha, por seu turno, dizem ter sido de Mua-Pitini, que o homem subia da terra ao céu, portanto, foi dali

que se elevava a ‘trepadeira’ (Pascoal, 1967). Estas narrativas mitológicas e pré-históricas não existem apenas no pensamento dos timorenses, mas notem-se também essas passagens pré-históricas em certos povos da Polinésia – que alguns arqueólogos e antropólogos justificam como antepassados prováveis dos timorenses – o mais natural seria o céu e a terra estarem próximos.

Pensar o passado em função do presente seria riqueza enriquecedora para a humanidade, pois o passado não está apagado da história da humanidade, mas está sempre presente, porque faz parte de uma “função social do passado” fundamentada pela tradição oral, já que, durante muito tempo, nomeadamente no domínio literário, de acordo com Jacques Le Goff (1984), a oralidade continua ao lado da escrita e a memória é um dos elementos constitutivos da literatura medieval. Tal domínio é particularmente verdadeiro para os séculos XI e XII e para a canção de gesta que não só faz apelo aos processos de memorização por parte do trovador (troubadour) e do jogral, como por parte de ouvintes que a serem integrados na memória colectiva como é o caso do *Herói Épico* que, segundo Paul Zumthor (1972:324): “o ‘herói’ não existe senão no canto, mas não deixa de existir também na memória colectiva, na qual participam os homens, poeta e público”. É o mesmo que acontece com os heróis Bui Sirak Mau Sira, Bui Guzu Mau Guzu, Sesu Mau Dudu Mau, que são

louvados através das recitações dos rituais porque eles existem sempre na memória coletiva do povo bunakenses.

2. O homem e o ‘táis’: resultado do encontro e desencontro

O homem na sua plenitude humana é caracterizado como um “animal social” e tem o seu valor individual e social. O homem é um “animal social” porque tem uma condição de “ser” pertencer a sociedade e de “estar” no mundo. Isto é, a condição do nosso ser só se pode atingir a plenitude humana através da cultura que engloba o “labor, trabalho e acção”, pois “a condição humana compreende algo mais que as condições nas quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual entram em contacto torna-se imediatamente uma condição da sua existência” (Hannah Arendt, 2001:19-21). Nesta perspectiva, Hannah Arendt faz-nos entender que é na interacção do Homem (no sentido plural do termo) que existe uma “culture as mental software” (Hofstede & Hofstede, 2005:3) que ele “cria, produz e estabelece” (Paulino, 2009:4) um programa colectivo da mente que poderá distinguir os grupos diferenciados a partir do jogo social. É possível, portanto, afirmar que na interacção do homem com os seus semelhantes, pois ele é um produto de selecção natural e

pertence ao grupo de uma sociedade. Todavia, nós enquanto humanos devemos conhecer e compreender o mundo em que vivemos com as nossas esperanças e aspirações à medida das nossas necessidades. Nesse processo de transformação do mundo, a humanidade vive e partilha uma nova fase da sua história por meio de representação simbólica que se estendem progressivamente o ambiente humanizado.

Esta necessária condição de reconhecimento e de partilha pode delinear-se do seguinte modo: o homem é descrito pela linguagem, logo a sua inteligência e atividade criadora fornecem os desejos individuais e coletivos sobre os seus modos de pensar e agir, tanto em relação às coisas de natureza como às pessoas. Isto dá-nos uma justa explicação que a relação humana com a natureza é “tanto mais que o equilíbrio e a realização pessoal de cada um de nós depende de um ambiente harmonioso que só se pode atingir através de um desenvolvimento sustentável e da preservação da diversidade e da pluralidade de culturas” (Paulino, 2009, p.4). A todas estas formas relacionais, o homem pode construir as suas aspirações mais profundas e universais, isto é, as pessoas e os grupos sociais expressam a sua opinião livremente.

Entretanto, qual é o elemento constitutivo de certa comunidade universal na história da humanidade? A família é o núcleo comunitário primário, o esteio da tradição e é nela e,

nos mais ou menos complicados sistemas de parentesco, que se baseia o Direito, não o direito da norma escrita mas o direito gerontocrático, ordenado pela Palavra, pelo uso e pelos costumes. Porém, Malinowski (1924, p.4) afirma: “Pois ‘a família’ não é a mesma em todas as sociedades humanas. Sua natureza muda em grande medida com o grau de desenvolvimento e a classe de civilização de um povo e também não é idêntica em diferentes etapas de uma mesma sociedade, de acordo com o que se pensa ainda hoje na antropologia popular”. E aqui que talvez, na norma consuetudinária, a oralidade será, provavelmente, o elemento com maior peso na caracterização da cultura timorense. A este propósito, apresentamos as narrativas da lenda de “Mau Raun e Bui Raun”, segundo a qual,

Naqueles tempos idos, o homem chamado *Mau Raun* vivia sozinho na terra. Ele visitava diariamente a sua horta para limpar as plantas venenosas para não estragarem as boas plantas. Na sua horta já tinham crescido muitas plantas de alimentação e etc. A história repetiu-se muitas vezes, um dia era da manhã, ele visitava a sua horta para ver as suas plantas que foram plantadas. E a tarde já chegou, regressou a sua casa e ficou surpreendido quando encontrou os alimentos bem preparados. Mas não viu ninguém, aconteceu assim até ao sétimo dia. Quando chegava o sétimo dia, *Mau Raun* fez um propósito de não visitar a sua horta, mas ficou em casa para tentar descobrir o verdadeiro facto de acontecimentos, entretanto, ele saiu e ficou escondido numa árvore perto da sua casa. A árvore estava densamente coberto pela folha de *betel*, e por isso ele se escondeu dentro das folhas de *betel*, para

espreitar com objecto de saber o que é se passava dentro de sua casa. Tardou muito, pelo menos meia hora, ele viu um *cacatua* a voar perto da sua casa, pousou-se na mesma árvore onde o *Mau Raun* estava pousado. Julgava ela que não havia ali ninguém e desceu. Antes de entrar na casa do *Mau Raun*, despiu as asas. O *Mau Raun* viu tudo isto e observou de que a *cacatua* se transformava numa mulher bonita. Ele desceu da árvore, afinou os passos devagarinho, com o fim de a seguir à mulher que acabou de entrar na sua casa. Ele apanhou as asas da *cacatua* que estavam mesmo junto da sua porta e escondeu-as de baixo da lareira. E depois cumprimentava-a – oh mulher, o que tu estás aqui fazer, e aquela mulher ficou assustada e correu para a porta para ver as suas asas, mas já não estava lá. Perguntou aquela mulher ao *Mau Raun*, viste as minhas asas, respondeu o *Mau Raun*, não, eu não vi. Ela ficou a chorar, porque já não conseguiu regressar novamente à sua origem, e então, a partir daí, *Mau Raun* recebeu-lhe como sua esposa e deu-lhe o nome de *Bui Raun*. Tiveram quatro filhos, dois do sexo masculino e dois do sexo feminino. Os seus filhos já foram crescidos e eles viveram em harmonia e paz. Mas a sorte do *Mau Raun* não durou muito tempo, porque num certo dia, ele foi trabalhar na sua horta, como fazem normalmente os agricultores, e a *Bui Raun* que estava sozinha com os quatro filhos, mandou-os brincar para fora da casa e ela começava fazer limpeza da casa, ao mesmo tempo resolveu procurar as suas asas, encontrou-as debaixo da lareira, e ficava contente por ter encontrada, daí *Bui Raun* transformou-se de novo numa *cacatua* e poisou-se em cima do telhado de sua casa. Ao ver este acontecimento, os filhos começaram a chorar, mas a *cacatua* não lhes ligou e nem pensou o futuro dos filhos. À tarde, quando *Mau Raun* regressou a casa, encontrou os filhos a chorar, e procurou as asas debaixo da lareira e não as encontrou, e resolveu sair de casa à procura de *Bui Raun*. Já era meio-dia, o *Mau Raun* chegou a uma aldeia, mas não sabia de nada o que se passava daquela aldeia, na verdade que aquela aldeia ter sido

conhecida como *aldeia divina* – ou seja, *o mundo divino*. E quando *Mau Raun* chegou à frente do portão da entrada à aldeia, viu os seguranças em todo o lado. Mas, ao entrar, um dos seguranças da porta não o deixou. Então, *Mau Raun* disse-lhe que ‘eu posso fazer tudo aquilo que você manda’. O segurança ouviu o que o *Mau Raun* estava dizer, então, um dos homens da segurança disse-lhe que ‘se queres encontrar a tua esposa antes do pôr-do-sol tens de apanhar todo o arroz que vamos despejar em breve. Esta tarefa não era muito fácil, mas uma tarefa difícilima. Então, ele começou pedir uma ajuda ao *Manu-lin* (pequena ave que, em bandos, devasta os arrozais). Antes da noite, *manu-lin* apanhou todo o arroz, e por isso, *Mau Raun* deu-lhe a autorização para comer primeiro arroz dos agricultores. Depois acabou de apanhar o arroz espalhado na terra, o segurança deu-lhe ordem para entrar e ao mesmo tempo deu-lhe um sinal que lá dentro tem outro segurança, para lhe identificar novamente. Entretanto, *Mau Raun* conseguiu entrar e encontrou-se com outro segurança do portão, o segurança identificou-o e autorizou-o entrar, mas proibiu-o de pegar em coisas lá dentro, e quando ele entrou e viu logo o ouro espalhado no chão, eram muitos. Ele não conseguiu evitar à tentação, e como não havia ninguém, então, apanhou-o e escondeu-o dentro do ‘*táis*’ (traje timorense). Ao sair, o segurança passou revista e encontrou o ouro dentro do seu ‘*táis*’. E desse modo ‘Hot Gol’ não lhe deu *Bui Raun*, mas apenas o ‘*táis*’ para os seus filhos e descendentes. Assim anos a anos de espera e pedir a compaixão do ‘Hot Gol’ para lhe entregar *Bui Raun*, mas isso não foi atendido por ‘Hot Gol’, até o dia em que *Mau Raun* morreu e os seus filhos já foram adultos e já tinham esposas e tiveram filhos, assim eles cresceram e multiplicaram e ocuparam a terra inteira.

Podemos interpretar as narrativas da lenda de “*Mau Raun e Bui Raun*”, do seguinte modo: o primeiro, para os

timorenses é o conceito da *aldeia divina* ou do *mundo divino* e reveste-se de uma noção de lugar infinito e longínquo, ou seja o mundo celestial. Temos exemplo disso, na petição do rito de *Aihun Antchia* feita anualmente pelo “lulik na’in” do bunak: “Ama nita oa Eme no esen; bai bin dele sa’e dele debel; no’mil no tholo nón no tchula⁶” (Soares, 1998, p.51). Temos ainda outro exemplo na petição das chuvas feita anualmente pelo “lulik na’in” do reino falante de Tétum, reino de Samoro (actual Soibada) (Seara, 1972, nº 226, p.3).

<p>Oí, ohin loron, ohin wáin, ami hodi hasa'e ibun, hasae lia, ba nai fitun-oan, nai fulan-oan, iha leten ai, iha as ai, iha metan ai, iha láwat ai... Tanbá ohin loron, nudar iha rai claran, ne'e nudar hodi loro at, ai, anin at ai, sunu deit ami, lohi dei ami, batar lai dikin o la matac ona, fore lai diki o la matac ona, ne'e foi ami hacau cabu sai-fini, mai hamruhan ba Ita, hacmácin ba Ita, lole ibu sae, lolo lia sae, ba liu iha leten ai, iha as ai, iha metan ai, iha láwat ai, halo tulun uit, halo dodan uit bé, halo cus-etu Maromac ai turu uit ba ami,</p>	<p>Hoje e neste momento, nós oramos e imploramos aos ínclitos filhos das estrelas e da Lua, que estais lá em cima, nas alturas, na escuridão, negrume celeste. Neste tempo, cá na terra um sol abrasador, um vento impetuoso queima-nos, abrasa-nos. as bandeiras do milho já não enverdecem, as de feijão estão ressequidas. por isso, trazendo as sementes, vimos implorar, interceder junto de vós, vimos rezar e rogar, às alturas celestes mais remotas. Sitas lá na escuridão espessa, Para que nos deis alguma ajuda, tenhais pena, Fazendo com que a comida de Deus nos dê nos beneficê,</p>
--	--

⁶ “O Pai está no céu e a mãe está no paraíso; Sai e desce com sementes da vida ao mundo; pôs na minha mão e no meu coração”.

<p>lun-etu Maromac halo dai uit ba ami bé, halo batar láic icin o matamatac, fore láic dikin o matamatac bé, tinan ai tóo, mamenon ai tóo, ami hodi hanái dei, hahulu dei, hatetu dei, harani dei, halo iha leten neba é as nebá, iha metan nebá é láwat nebá Hé, nai fitun-oan, na fulan-oan, Imi iha leten, iha as, Açu la tabic, manu la souruc, Lalar la beça é néhec la buti, Atan ami, emar ami tanáat, ulu-heti namecaçi é fuc-láin namdahur, Lolo liman la tóo é bi ain la dáí.</p>	<p>A chuva divina chegue até nós, que as bandeiras do milho se enverdeçam, as do feijão vinguem, no tempo devido do ano, a fim de que possamos, descansadamente, honras, oferecer sacrifícios e adorar, dirigindo tudo para as alturas, para o negrume do alto, a vós, ínclitos filhos das estrelas e da Lua, vós que habitais as alturas, onde não tendes que afugentar cães e galinhas, incomodar-se com moscas e formigas, a vós a quem levantamos as cabeças, tanto que se soltam as amarras dos cabelos, a vós que não podemos atingir fisicamente.</p>
---	---

O céu referido na petição das chuvas é um lugar muito longe da terra, no além, na escuridão celeste, enquanto a *aldeia divina* ou o *mundo divino* na lenda “Mau Raun e Bui Raun” é um espaço fora do mundo, é o mundo celestial. Deus habita este espaço tão distante dos humanos que as preces destes não são ouvidas directamente por Ele, mas só por intermédio dos “ínclitos filhos das estrelas e da Lua” (na petição das chuvas). Na lenda “Mau Raun e Bui Raun”, as preces do ser humano são encaminhadas pelo Filho do Sol e, na petição de *Aihun Ancia*, os seres humanos dirigem as suas preces directamente a Deus.

O céu, ou a aldeia divina ou o mundo divino habitado pela mulher-cacatua é, de certeza, o céu dos “ínclitos filhos das

estrelas e da Lua”, ou “íncrito filho do sol”. Os timorenses sabem que apenas o alado pode escalar os céus, e sabe também que entre as aves há algumas que se parecem como homem, pela facilidade em imitar palavras humanas. Destes alados, há uma *cacatua* que, devido à brancura das suas penas, símbolo de pureza espiritual, podia ser tomada, pela credence hiperbólica dos homens da antiguidade, como vinda do alto, ou do mundo do além, como um dos seres justos que habitam o lugar seguro, onde reinam a paz, a felicidade e a riqueza. A transformação de uma habitante do céu numa *cacatua*, que depois se transformou numa mulher que veio ao mundo dos homens solteiros para os apoiar nos trabalhos domésticos é, numa linguagem figurada, uma mulher imaculada e virtuosa que algumas vezes deixa o seu reino à procura da perfeição terrena.

Consequentemente, os timorenses acreditam na virtude de qualquer animal e qualquer sítio a quem chamam *lulik*, entretanto, há aqui uma fragmentação da própria natureza que faz o homem sentir, aceitar e crer na sua existência. A propósito, explica Vasconcelos (1981, p.112):

Desde o momento que se creia na virtude misteriosa de certas pessoas e de certos animais, crê-se também, pelo princípio de que a parte (...) representa o todo, que um órgão ou um fragmento de órgão pode conter as mesmas virtudes que a própria pessoa ou

animal a que ele pertence, sobretudo se o órgão é aquele em que se cuida que a virtude principalmente reside.

Os timorenses são de certa forma monoteístas. *Maromak* não é habitualmente objeto de culto branco, preto, ou moreno, sendo este dirigido aos espíritos dos antepassados e aos *lulik*, objetos que por determinados motivos são considerados sagrados. Estes são guardados nas casas sagradas (*uma-lulik*, em tétum; *deu pôh*, em búnak). Não existem templos, pois a Natureza é o templo da presença dos deuses. Não é de estranhar que na lenda de “Mau Raun e Bui Raun”, lê-se também uma frase que nos indica a origem do ‘táis’: “ [...] Ao sair, o segurança passou revista e encontrou o ouro dentro do seu ‘táis’. E deste modo ‘Hot Go’ não lhe deu Bui Raun, mas apenas o ‘táis’ para os seus filhos e descendentes”. Esta lenda faz-nos crer que a origem do ‘táis’ também está sempre associada a uma ou mais lendas mitológicas dos timorenses. O ‘táis’ é o traje timorense feito com panos de algodão tecidos em teares domésticos, bastante toscos, pelas mulheres timorenses das várias regiões de Timor. Os ‘táis’ têm, normalmente dois a dois metros e meio de comprimento. As suas cores e motivos são de qualidades artísticas, com a *performance* de figuras lendárias, como a figura do crocodilo, do pássaro ou do galo. Os ‘táis’ são muito apreciados pelos timorenses que os classificam como marca da sua identidade vestuária, pois, segundo Paulo Castro Seixas (2008, p.15), “é

a ‘pele’ dos antepassados que continuamente se tece para cobrir os vivos, para os ligar em aliança, e até, para fazer a vez deles”.

Entretanto, no caso concreto do casamento timorense, o ‘táis’ constitui um objecto obrigatório da prenda com que a família da noiva retribui o dote dado pela família do noivo. A dimensão do uso neste solene ritual, “os *táis* têm um valor de troca acima do valor de uso, valorizam com o tempo e têm um alto valor simbólico” (Seixas, 2008, p.78), isto é, o uso do ‘táis’ é uma representação de carácter prático e artístico. Deste modo, o ‘táis’ é um produto nacional de Timor-Leste, que actualmente está na moda para aqueles que, pela primeira vez, visitam o território. Normalmente, os estudiosos etnográficos ou analistas da arte interessam-se por particularidades deste vestuário timorense, por exemplo, a questão de representações das cores, o estilo da escrita e até os desenhos figurados. Compreende-se, deste modo, “a génese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado, os actos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir” (Bourdieu, 2001, p.69) os objectos materiais e imateriais – como os *belak mean*

(medalha de ouro), pulseiras de ouro, *dinél*, *súrik-lulik* (espada sagrada) e outros – herdados pelos antepassados são venerados como coisas sagradas, por isso também são recolhidas e guardadas na casa sagrada e os ritos normalmente são realizados no espaço aberto ou fechado.

Reflexão final

Na tradição asiática, sobretudo, na tradição timorense, quando se pensa na ordem social pensa-se também na ordem que alguém terá organizado: um dató ou matas (detentores do poder como legislador) sob a categoria de autoridade tradicional; um grupo de conselheiros (anciãos) que acompanhou o processo de contrato social. Na organização tradicional timorense, a autoridade tradicional (régulos, dátos e deu-guíé-mátas) é aquele que detém autoridade sobre os outros é, como Weber baptizou um “amo pessoal” (cf. Giddens 1994 [2000, p.80). Interação na tradição timorense é, antes de mais, associada ao desígnio central de pessoas do mesmo grupo étnico e associada também ao desígnio de pessoas de outro grupo étnico em base de ordem social.

Todavia, a gestação e amadurecimento da condição humana timorense foi um processo de que as práticas culturais podem e devem estender-se efetivamente a todos através da tradição e da natureza propriamente dita. É, por

isso, necessário dizer que os timorenses na sua condição de reconhecimento da existência da natureza e da tradição criaram e estabeleceram uma nova fase de construção da identidade. Nesse processo de reconhecimento dos timorenses sobre as práticas rituais, há “um paralelismo muito importante” (Giddens 1994 [2000, p.73]) com a sua vivência diária. Neste termo, adianta-se que a própria condição humana timorense, no âmbito do seu reconhecimento com a natureza e a tradição, parece tão significativo enquanto a sua maneira de estar com o mundo (especialmente a natureza em si) e com o Outro (especialmente com os grupos da mesma tradição e de outra tradição), reproduzindo o que foi transmitido “por uma combinação entre ritual e verdade formular” (Giddens 1994 [2000, p.77]). Este tipo de combinação é, acima de tudo, uma simetria de representação imaginária que deve designá-la “simetria primária”, onde as vidas do ser humano dependem da sua capacidade de falar a esperança, de confiar, as condições hipotéticas e os tempos futuros nos sonhos ativos como uma forma de “mudança, de progresso e de liberdade” (Steiner, 1993, p.60). Daí que a binária dos sonhos de progressos prevalece, quer nas ciências, quer nos mundos da linguagem simbólica (Steiner, 1992).

Referências bibliográficas

- Anónimo. 1972. **Lenda da mulher Cacatua**. In *Seara*, ano 7-nº226.
- Anónimo. 1972. **Lenda das Irmãs Cetáceas**. In *Seara*, ano 7-nº227.
- Arendt, Hannah. 2001. **A condição humana**. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Bourdieu, Pierre. 2001. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Campos, Correia de. 1967. **Mitos e Cantos do Timor Português**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Gomes, Nuno da Silva. 2008. **Halibur Literatura Popular iha Timor-Leste**. Díli: Instituto Nacional de Linguística – UNTL.
- Goff, Jacques Le. 1984. **Memória**. In **Enciclopédia Einaudi**, vol 1, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, pp. 11-50.
- Giddens, Anthony. 2000. **Viver numa sociedade pós-tradicional**. Beck, Ulrich., Giddens, Anthony & Lash, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Lisboa: Celta Editora, 2000, pp.53-104.
- Hofstede, Geert & Hofstede, Gert Jan. 2005. **Introduction: The rules of the social game**. In Geert & Hofstede, Gert

- Jan. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. New York: McGraw-Hill professional, 2005, pp.1-36.
- Malinowski, Bronislaw. 2009. **Uma Teoria Científica da Cultura**. Tradução Marcelina Amaral, Lisboa: Edições 70.
- Malinowski, Bronislaw. 1924. **Psycho-Analysis and Anthropology**. In *Psyche: A Quarterly Review of Psychology*, 4 (4), 1924, pp. 293–332.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1967. **A alma de Timor vista na sua fantasia**. Braga: Braga: Barbosa & Xavier.
- Paulino, Vicente. 2009. **Identidade e Representação: uma abordagem da cultura timorense** (dissertação Mestrado em Ciências da Comunicação, Lisboa: FCSH-UNL).
- Sousa, Lúcio. 2010. **An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste** (dissertação de doutoramento em Antropologia). Lisboa: Universidade Aberta.
- Seixas, Paulo Castro. 2008. **Uma Timor, Uma Malae: Tradução de tradição**. Porto: Edição UFP.
- Santos, Eduardo dos. 1967. **Kanoik: Mitos e lendas de Timor**. Lisboa: Serviço de Publicações da Mocidade Portuguesa.
- Soares, Cezario. 1998. **Tradisi The`a Aihun – Ancia Masyarakat Bunac Desa Tapo Kabupaten Bobonaro** (monografia de licenciatura). Díli: Universitas Timot Timur.

- Steiner, George. 1992. **No castelo do Barba Azul – algumas notas para a redefinição da cultura**. Tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio d'Água, 1992.
- Steiner, George. 1993. **Presenças reais: as artes do sentido**. Tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Editora Presença.
- Vasconcelos, J. Leite de. 1981. **Religiões da Lusitânia**. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Zumthor, Paul. 1972. **Essai de poétique médiévale**. Paris: Seuil.