

A RELIGIÃO EM TIMOR-LESTE A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICA¹

—
Alberto Fidalgo Castro
Doutorando da Universidade da Corunha
Bolseiro MAEC-AECID

«Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»
José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 1914.

Timor declara-se maioritariamente católico. O número de pessoas que é considerado *sarani*¹ soma 96,9% da população conforme dados do censo de 2010. Esta foi uma das premissas com as quais cheguei a Timor-Leste e que me fazia crer —quando iniciava o meu trabalho de campo em 2007— que seria um elemento que facilitaria a compreensão cultural do país devido à minha própria educação de raiz católica. Estava enganado, pois havia determinados aspectos do catolicismo que se praticava em Timor que não coincidiam com a religião que eu conhecia, na minha condição de homem nascido na periferia de uma cidade industrial em crise do noroeste da península ibérica e socializado na doutrina católica por um ‘sacerdote operário’ durante os anos oitenta e noventa.

O contexto histórico do Timor-Leste a que chegava não era, claro está, o mesmo que o espanhol de que saía. Há cinco anos que as Nações Unidas tinham devolvido a soberania ao Estado e a Igreja saía do desempenho de um papel fundamental durante a resistência contra a ocupação Indonésia. A legitimidade moral que a Igreja e os religiosos detinham era reconhecida por uma grande maioria da população. Em 2005, antes da minha chegada a Timor-Leste, a Igreja tinha efectuado uma demonstração do seu poder quando se tratou de dirigir as políticas de estado. Os factos começaram quando o governo tentou converter em optativa a disciplina de religião no ensino primário, o que levou a igreja a opor-se oficialmente e a organizar uma manifestação de dezanove dias à volta do Palácio do Governo na capital, Dili. O governo cedeu face à pressão da igreja que, amplamente secundada pela população, conseguiu manter a obrigatoriedade do ensino da religião.²

1. Agradeço a ajuda de Enrique Alonso Población na edição e revisão deste artigo. **2.** *Sarani* significa «cristão, baptizado» em Tétum. Todas as traduções do Tétum são minhas, à excepção daqueles em que se indique o contrário. **3.** Uma análise destes acontecimentos já foi efectuada pela antropóloga Kelly Silva num artigo, pelo que não aprofundarei mais os mesmos. Para mais informações, veja da Silva 2007.

Mas o choque cultural mais forte não se deveu tanto ao poder que a igreja parecia deter como instituição no país —entre outras coisas porque também na Espanha tem uma grande influência política—, quanto à coexistência da prática do catolicismo com outras práticas religiosas externas à doutrina da igreja, embora não necessariamente contrárias.

Foram dados muitos nomes a tais práticas, mas neste artigo referir-me-ei a elas denominando-as de «religião tradicional». Quero especificar que o termo tradicional se afasta da ideia de uma religião timorense prístina ou estática até à chegada dos portugueses, a que por vezes se faz referência do ponto de vista romântico, projectando uma imagem profundamente ideologizada e de fraca base empírica. O conceito de religião tradicional, tal como o utilizo, refere-se ao sistema de crenças que localmente é definido em oposição ao católico; isto é, é aquilo que os meus informadores entendem como pertencente à esfera de crenças e práticas *jentiu* —por vezes também referida pelos meus informadores como *adat*, *lisan*, *kultura* ou *kultura-adat*. É, em última análise, *o outro-próprio* que se constrói face à identidade católica⁴. Decidi utilizar tradicional em vez de outros termos como ‘nativa’, porque muitos nativos timorenses se consideram católicos enquanto professam também a religião tradicional. Embora com uma forte base animista, prefiro não usar este termo dado que a religião tradicional inclui um heterogéneo leque de práticas e crenças que podem não ser classificadas como tal. Outras categorias como ‘pagã’ ou ‘aborígene’, usadas por vezes por técnicos e analistas, são frontalmente rejeitadas pela conotação negativa que possam ter ganho para os timorenses.

É minha intenção explorar neste artigo essa relação entre a religião católica e a tradicional a partir de uma perspectiva histórico-antropológica. O objectivo do mesmo é triplo. Em primeiro lugar, pretendo mostrar que a relação entre catolicismo e religião tradicional em Timor não consiste numa hibridação resultante da mistura de elementos tomados dos dois sistemas de crenças (a religião tradicional e a católica) que tenha resultado na construção de uma espécie de terceira via; não se verifica —salvo alguma excepção— um novo sistema de crenças fora do católico ou do tradicional. Neste sentido, sustenho que o que realmente encontramos actualmente em Timor-Leste, para além de um sincretismo ou uma hibridação, consiste na tensa coexistência entre os dois sistemas de crenças.

Em segundo lugar aponto, mediante alguns exemplos, o cenário estratégico que se constrói através de um complexo jogo de transposições simbólicas, quer de elementos pertencentes à religião tradicional dentro do sistema de representações católicas, quer de elementos católicos dentro do tradicional. Sugiro, deste modo, que estas integrações, assimilações e intercâmbios de elementos entre os dois sistemas de crenças são resultado de uma luta de poderes que se expressa e institui em diferentes esferas da vida, obedecendo a uma lógica prática (Bourdieu 2007), neste caso orientada para fins práticos e posta em jogo por diferentes actores sociais.

Por último, mediante um estudo de caso que tem um *rai-na'in kaer bua-malus*⁵ como protagonista, mostro como este vive essa relação entre catolicismo e religião tradicional. Utilizando fragmentos de uma entrevista situada num presente etnográfico (2009), mostro como o entrevistado manuseia ambos os sistemas de crenças, tendo por objectivo reproduzir, reafirmar e conquistar espaços de poder; fim para o qual adopta ou rejeita, invocando-os discursivamente, os elementos dos dois sistemas que legitimam a sua posição social. Com isso pretendo mostrar como uma das esferas de conflito entre religiões — a tensa coexistência anteriormente apontada — se dirime no plano do discurso. Desse modo, o entrevistado emite e constrói explicações que dão sentido e legitimam a validade do sistema — ou parte do sistema — de crenças que o dotam de autoridade, ao mesmo tempo que deslegitima a parte ou as partes que o arrebatam.

Para tal, dividi o presente texto em três partes. Na primeira parte, *Notas sobre a influência da teoria estruturalista na antropologia de Timor-Leste*, efectuo uma rápida revisão da influência do estruturalismo na antropologia realizada em Timor-Leste antes da invasão da Indonésia e assinalo algumas das críticas que foram esgrimidas pela teoria antropológica. Considero que os pressupostos do paradigma estruturalista continuam a influir significativamente em muitos dos estudos sociais que são actualmente efectuados em Timor-Leste, com as suas limitações que, no meu modo de ver, deixam fora da análise antropológica aspectos da realidade social cuja análise é capital para uma compreensão mais certa da cultura e sociedade timorenses.

4. Deixo fora da presente análise outras religiões tais como o protestantismo, o islão, budismo e as religiões de origem chinesa. Estas, embora minoritárias, coexistem juntamente com a religião católica e a tradicional no país. O antropólogo Brasileiro Alessandro Boarccaech fez a sua tese de doutoramento em data recente, em que trata das interações entre a religião católica, a protestante e a tradicional na ilha de Ataúro. 5. Na terceira parte deste artigo analiso mais pormenorizadamente a expressão *rai-na'in kaer bua-malus*. Adianto que se refere a um tipo de autoridade muito relacionada com a religião tradicional que, tal como veremos mais adiante, desempenha um papel público a nível comunitário.

A segunda parte, *Contextualizando o objecto de estudo: introdução e consolidação do catolicismo*, trata do contexto histórico da chegada do catolicismo a Timor. Nela, assinalo os momentos que considero fundamentais no processo histórico que levou à instauração deste sistema de crenças em Timor. Isto permite que se compreendam melhor as circunstâncias sociais em que a religião tradicional e religião católica se encontram imbuídas.

Na terceira, *Tensão entre religiões*, trato das relações entre a religião tradicional e a religião católica. Na primeira das secções, *Interações entre catolicismo e religião tradicional: sincretismo e transposições de significados*, analiso a ideia de sincretismo religioso e as suas limitações. Na segunda secção, *A coexistência de sistemas de crenças do ponto de vista de um agente social: a visão de um rai-na'in kaer bua-malus*, apresento um estudo de caso mediante o qual pretendo demonstrar como um agente social desdobra discursivamente uma grande narrativa através da qual dá sentido e legitima, face ao seu entrevistador (eu), os elementos do seu próprio poder.

NOTAS SOBRE A INFLUÊNCIA DA TEORIA ESTRUTURALISTA NA ANTROPOLOGIA DE TIMOR-LESTE

Considero oportuno que se efectue uma breve revisão dos paradigmas teóricos que dominaram o desenvolvimento da antropologia efectuada em Timor-Leste; apenas se trata de um esboço em que o numeroso volume de estudos efectuados desde o início da independência (1999) até hoje em dia, por questões de tempo e espaço, ficarão fora do presente estudo. O meu interesse nesta revisão radica-se na importante influência que a antropologia estruturalista teve e continua a ter sobre os estudos sociais que são actualmente efectuados em Timor-Leste.

Parte da investigação antropológica do Sudeste Asiático tem vindo a reconhecer Timor-Leste como parte da área cultural da Indonésia Oriental (*Eastern Indonesia*), conceito que começou a ser desenvolvido durante o estruturalismo *avant-la-lettre* da escola de Leiden (Holanda) durante os anos vinte e trinta do século XX.⁶ Este projecto pré-estruturalista, de influência maussiana e durkheimiana, ficou parcialmente frustrado depois da II Guerra Mundial e do processo de independência da Indonésia. No entanto, foi em parte continuado

por alguns representantes da tradição antropológica australiana, de que James J. Fox⁷ é talvez o representante mais reconhecido (Keurs 2006: 42).

A antropologia estruturalista britânica⁸ também desempenhou um papel importante nos desenvolvimentos deste projecto, sendo Rodney Needham um dos antropólogos que mais influência exerceram nos estudos do Sudeste Asiático. Needham efectuou trabalho de campo na Indonésia —fronteira Indo-Birmanesa e Sumba— durante a década de cinquenta (Fox 2008; Needham 1966, 1980). Para o caso de Timor-Leste, a influência do antropólogo britânico David Hicks continua a ser uma referência básica, pelo facto de ser um dos primeiros antropólogos profissionais a efectuar trabalho de campo extensivo na ilha durante a década de sessenta, deixando numerosas publicações (Hicks 1973, 1978, 1981, 1984, 1987, entre muitas outras). Além de um grande número de documentos, Hicks também foi director de uma tese de acentuado carácter estruturalista, efectuada pelo antropólogo Toby Fred Lazarowitz (1980).

A antropologia francesa também deixou a sua marca nos estudos efectuados sobre Timor —tanto português (leste) como indonésio (oeste)— através de duas missões etnológicas do CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*), levadas a cabo em 1966 e entre 1969-1970 respectivamente.⁹ Algumas destas publicações, apesar de conterem elementos estruturalistas, seguem mais a tradição etnológica da cultura material de Leroi-Gourhan do que a do próprio Lévi-Strauss (Lameiras-Campagnolo 1975: vi). A influência de George Condominas nestes estudos também é patente.

6. Por intermédio de figuras como J. P. B. Josseling de Jong, B. E. Josseling de Jong ou de F. A. E. van Wouden. Este último é especialmente relevante para o estudo da Indonésia Oriental e Timor, graças ao seu estudo de 1935 *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, que foi traduzido para inglês pelo antropólogo estruturalista Rodney Needham. Influenciado por Marcel Mauss, foi Josseling de Jong quem começou a delimitar a ideia de Indonésia como um particular «*field of anthropological study*», que foi posteriormente desenvolvida pelo também antropólogo e seu sobrinho, B. E. Josseling de Jong (Jong 1980). 7. O já clássico *The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia* (1980), reconhecendo a obsolescência de alguns dos pressupostos teóricos dos primeiros etnógrafos da escola de Leiden, tem uma forte base estruturalista. 8. Uma das diferenças que se assinalaram entre o estruturalismo britânico e o francês —excluindo talvez Dumont— está no facto de evitar o debate sobre os universais culturais e os esquemas cognitivos para se centrar mais na análise estrutural de sociedades e cosmologias concretas (Ortner 1984: 137). 9. Nestas missões etnológicas participaram Luis Berthe e Claudine Friedberg que efectuaram os seus estudos entre os búnak do centro e Timor (fronteira entre o Timor indonésio e Timor-Leste) (Berthe 1972; Friedberg and Berthe 1978; Friedberg 1971a, 1971b, 1973, 1974, 1977a, 1977b, 1979, 1999), Brigitte Clamagirand entre os kémak de Marobo (Ermera) (Renard-Clamagirand 1975, 1980, 1982) e Henri Campagnolo e Maria Olímpia Lameiras-Campagnolo entre os Fataluku do distrito de Lospalos (Campagnolo 1972; Lameiras-Campagnolo and Campagnolo 1979, 1984; Lameiras-Campagnolo 1975). Luis Berthe tinha efectuado previamente investigação em Timor, como regista em várias publicações (Berthe 1959, 1961, 1963, 1965).

Foi talvez a chegada de vários antropólogos formados nos Estados Unidos que começou a provocar uma alteração de paradigma teórico na antropologia realizada sobre Timor-Leste. Elizabeth G. Traube e Shepard Forman efectuaram trabalho de campo entre os Mambai de Aileu (Traube 1974, 1980a, 1980b, 1986, 1995) e os Makasae de Baucau (Forman 1976, 1977a, 1977b, 1980a, 1980b, 1981) durante os primeiros anos da década de setenta. A própria Elizabeth Traube reconhece que a sua linguagem analítica é estruturalista, mas em *Cosmology and Social Life. Ritual Exchange among the Mambai of East Timor* (1986) começa a introduzir —tomado de Bourdieu— o conceito de *prática* face a uma noção estática de *estrutura*:

«[...] certas formas de análise estrutural mostram a tendência para atenuarem a sociologia da acção ritual a favor das suas funções lógicas. O ritual contempla-se nestes casos como um mecanismo objectivador de um sistema abstracto de categorias, definidas apenas mediante as suas relações internas de oposição e correspondência. [...] Os ritos, tal como eu os entendo, projectam categorias simbólicas dentro de situações vividas, dentro de pessoas, objectos e actos concretos. Quando os esquemas simbólicos se activam durante o desdobramento do processo ritual, os participantes renovam a compreensão dos laços que os unem a outros. Isto é, o que se reproduz e reforça mediante os desempenhos rituais são relações significativas.»
(Traube 1986: 133, tradução própria)

Gostaria de retomar, como base para os objectivos que pretendo atingir neste artigo, duas das críticas que foram esgrimidas ao estruturalismo: o seu carácter sincrónico, dado que deixa fora da análise antropológica o impacto que os processos históricos e os acontecimentos têm sobre o desenvolvimento das sociedades; e, em segundo lugar, o facto de não contemplar a acção dos actores sociais e o seu impacto no processo sócio-cultural (Ortner 1984: 137-138).

A noção de estrutura já tinha sido purificada e dotada de dinamismo por Edmund Leach, que criticou fortemente algumas das assunções do estruturalismo: «a estrutura social [diz Leach] nas situações práticas (em contraste com o modelo sociológico abstracto do sociólogo), consiste num conjunto de ideias de distribuição dos poderes pelas pessoas e pelos grupos de pessoas. Os indivíduos podem suste e sustêm ideias contraditórias e incoerentes devido à forma como as suas ideias se manifestam» (Leach 1976 [1964]: 26). Também põe em relevo a necessidade de se introduzir a história dentro da análise dado que, nas suas palavras, «Qualquer sociedade é um processo no tempo» (Ibid.: 27)

Sahlins também aborda estas limitações do estruturalismo e tenta superá-las com a sua noção de «estrutura da conjuntura», mediante a qual localiza dentro da análise antropológica a história, os sistemas e os seus agentes: «Por “estrutura da conjuntura” entendo a execução prática das categorias culturais num contexto histórico específico, como se expressa na acção interessada dos agentes históricos, incluindo a microsociologia da sua interacção». (Sahlins 2008 [1977]: 14) Este autor analisa em detalhe o conceito de estrutura, tentando com isso libertá-lo das limitações que o seu uso tem no âmbito do paradigma estruturalista:

«[...] o conceito de estrutura não rende ao máximo em utilidade quando é representado, ao estilo de Saussure, como um conjunto estático de oposições e correspondências simbólicas. Na sua representação global e mais vigorosa, a estrutura é um processo: um desenvolvimento dinâmico das categorias culturais e das suas relações que equivalem a um sistema mundial de geração e regeneração. No seu carácter de programa do processo da vida cultural, o sistema tem uma diacronia interna (estrutural), temporária e mutável por natureza. A estrutura é a vida cultural das formas elementares. Não obstante, precisamente pelo facto de esta diacronia ser estrutural e reiterativa, enceta um diálogo com o tempo histórico, como um projecto cosmológico para abranger o acontecimento contingente» (Sahlins 2008 [1977]: 83)

Apenas refiro duas das críticas que foram feitas ao estruturalismo sem aprofundar os profundos envolvimentos teóricos que tiveram. A minha intenção é chamar a atenção para a importância de se considerarem os actores sociais como agentes activos e não meros pacientes do sistema (de crenças, no nosso caso); assim como do devir histórico na configuração das sociedades. Estes são, no meu modo de ver, elementos fundamentais que nos ajudam a melhorar a compreensão e explicação das complexas relações entre o catolicismo e a religião tradicional em Timor-Leste. Seguidamente farei uma breve introdução histórica, tendo em vista proporcionar uma visão panorâmica do contexto em que se verificam tais relações.

CONTEXTUALIZANDO O OBJECTO DE ESTUDO: INTRODUÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DO CATOLICISMO

A colonização portuguesa de Timor-Leste está indissociavelmente unida à história da presença missionária na ilha. Por detrás dos quase quinhentos anos de colonização, o que por vezes se torna óbvio é a fraqueza da presença da Coroa portuguesa durante os primeiros anos; de facto, a ilha de Timor não estava sequer listada como posse ultramarina no ano de 1681 (Villiers 2001 citado em Andaya 2010: 393).

No entanto, a presença de algumas ordens religiosas de missionários, que evangelizavam em nome da igreja de Portugal,¹⁰ já era uma constante na região. Foram eles que entraram em Timor muito antes de a Coroa se começar a interessar de forma genuína pela ilha, já no início do século XVIII. Desta forma, quando o primeiro governador de Timor —António Coelho Guerreiro— foi nomeado em 1702, as comunidades religiosas já se encontravam bem estabelecidas na ilha.

Os motivos religiosos também estavam ligados aos interesses comerciais. Os missionários não efectuavam exclusivamente tarefas de evangelização, mas também se dedicavam ao comércio do sândalo (Loureiro 2001). A missão mais importante para os inícios da colonização missionária de Timor foi a do forte Dominicano de Solor —criado em 1566—, que fez desta ilha um porto em que ancorava um grande número de naves com destino às ilhas das especiarias e a Timor à procura de sândalo (Barnes 1987). À volta desse forte criou-se uma comunidade mista de nativos e portugueses —marinheiros, soldados e mercadores— conhecidos como *topasses*, ‘portugueses pretos’ ou *larantuqueiros* que também foram protagonistas essenciais na colonização da ilha.¹¹ A aliança de facto entre os dominicanos e os topasses levou-os a enfrentar a Coroa por várias vezes (Carey, 1999: 78), com o significado oculto da luta pelo controlo do mercado do sândalo. Esta luta Coroa-Igreja repetir-se-ia várias vezes durante a história de Timor, chegando os missionários a ser expulsos da ilha entre 1834-1874 (Hull 2002).

Estas tensões ficaram reflectidas em alguns comentários de autoridades da Coroa portuguesa. Um exemplo disso é a reflexão efectuada pelo governador Afonso de Castro sobre o papel colonizador dos missionários em Timor:

«E que ha n’isto para admirar, se ha conquista de Timor foi obra dos religiosos? Foram elles que primeiro ali aportaram, e elles constituíram o governo. Quando o poder temporal mandou lá o seu legado, encontrou já os povos ligados a Portugal por contratos, avassalladoes e adscictos a certas obrigações. E o que nos espanta é que em Timor se não reproduzissem os factos acontecidos no Paraguay, onde a companhia de Jesus, pondo em pratica o socialismo e dominando o povo, disputou o governo d’aquelle paiz a duas poderosas nações.» (Castro 1867: 53-54)

Outros comentários de autoridades da coroa não seriam tão condescendentes com os missionários, e assim por exemplo o Vice-rei de Goa se queixava amargamente da vida dissoluta que os dominicanos levavam «*whose fruit was*

not so much that which they gathered in the vineyard of the Lord, as that which they begat in the freedom and licentiousness in which they lived» (Boxer, 1960: 354).

Apesar destes eventuais problemas com a Coroa, o catolicismo avançava conseguindo novas conversões em Timor. A conversão ao catolicismo de reis timorenses não era apenas uma vitória para a Igreja, mas também representava, como assinala Hans Hägerdall (2005: 21), uma aproximação à esfera política portuguesa, tal como a conversão a outras religiões o fazia a outras esferas de poder, dado que o catolicismo não era a única religião presente na ilha; o protestantismo dos holandeses e o islão dos estados muçulmanos da região também pugnaram pelo controlo da ilha. O caso da destruição do reino de Wehali em meados do século XVII (1642), cujo rei se tinha convertido ao islão procurando aliar-se ao sultão de Makassar para fazer frente aos portugueses (Castro, 1867: 25; Therik, 2004: 60-61), é um exemplo das lutas pelo controlo religioso na ilha. Relativamente ao protestantismo, um dos casos mais relevantes é talvez o que aconteceu no reino de Maubara, quando após o tratado luso-holandês sobre a delimitação da fronteira de 1859, o reino é entregue a Portugal e se verifica a conversão da sua população do protestantismo ao catolicismo. Embora esta conversão se tenha verificado mais no papel do que na prática, dado que até meados-fins do século XIX e princípios do século XX o domínio das potências coloniais em Timor (Países Baixos e Portugal) era mais *de iure* do que *de facto* e não controlavam nem política nem religiosamente a maior parte dos territórios que, no papel —tratados de 1859 e seguintes—, possuíam. Depois da *Conferência de Berlim* (1884-1885) estabeleceu-se a obrigação de as potências coloniais exercerem um controlo efectivo do território como condição para que pudessem conservar os seus domínios ultramarinos (Schouten, 2001: 209). No caso do Timor português, esta alteração de orientação de administração colonial começou a tornar-se efectiva durante a época do governador Celestino da Silva (1894-1908).

10. Embora seja certo que a igreja serviu os interesses coloniais, não se pode estabelecer um paralelismo mecânico entre os dois. A igreja serviu a nível colectivo e individual como foro de expressão e fonte de poder para movimentos e pessoas em situação marginal, pelo que seria errado considerá-la como uma força totalmente conservadora (Moore 2004: 197, *pássim*). Em Timor temos como exemplo o caso do boletim da diocese de Díli a revista *Seara*, que deu cabimento nas suas páginas a artigos que criticavam o colonialismo português, o que fez com que fosse encerrada pela PIDE (*Polícia Internacional de Defesa do Estado*) em 1973 (Paulino 2011: 6). Foi também canal de comunicação da resistência durante a ocupação Indonésia, proporcionando um espaço de comunicação público e seguro. **11.** Apesar de se dizerem portugueses e católicos, os *topasses* não aceitavam o domínio que a Coroa portuguesa queria impor-lhes a partir da metrópole, rejeitando a autoridade dos emissários enviados de Portugal.

A presença portuguesa foi aumentando progressivamente desde então até à invasão da Indonésia, o que fez com que também aumentasse o número de conversões ao catolicismo; especialmente após o regresso dos missionários depois da sua expulsão e, mais ainda, com as alterações que a ditadura de Salazar e o *Estado Novo* trouxeram consigo. A assinatura de uma nova Concordata com o Vaticano em 1940 representa uma subida exponencial da presença de religiosos no Timor português que veio a resultar num aumento das conversões. Desta forma, em 1952 encontramos um total de 60.000 católicos numa população de 460.000, enquanto em 1973 o valor tinha ascendido a 196.670 num total de 659.102. Isto é, passou-se de 13% a 29% de católicos em 21 anos (Carey, 1999: 79).

No entanto, o período de maior aumento do número de católicos da ilha não se verificou durante a colonização portuguesa, mas sim durante a invasão e ocupação indonésias em resultado da aplicação em Timor da ideologia nacionalista *pancasila*.¹² Desse modo, o número de católicos ascendeu a 90% em resultado das ‘conversões em massa’ (Legaspi, E., presente volumen). A conversão dos timorenses ao catolicismo foi utilizada para evitarem ser considerados ‘comunistas’ ou simpatizantes da resistência (McWilliam, 2011: 755).

Após esta breve revisão histórica, passemos a analisar algumas das relações entre a religião tradicional e a católica em Timor.

TENSÃO ENTRE RELIGIÕES

Interações entre catolicismo e religião tradicional: sincretismo e transposições de significados.

No caso de Timor-Leste verificamos que a chegada histórica dos portugueses representou uma situação de encontro cultural que deu lugar a uma grande alteração. Timor, apesar de ser uma ilha, não tinha estado ‘isolada’ até à chegada dos europeus, dado que navegantes chineses e muçulmanos já tinham chegado às suas costas à procura de sândalo e de outras mercadorias muito antes deles. (Durand 2010; Ptak 1983, 1987). A marca destes contactos pode ser rastreada não só em elementos materiais da cultura, mediante a investigação arqueológica, mas também em mitos e lendas que actualmente continuam

muito vivos, tendo como exemplo o conhecido mito de Xina Mutin Malaka (o chinês branco de Malaca).¹³ No entanto, o dos portugueses representou com diferença o contacto mais prolongado e influente sobre a cultura timorense, sendo o catolicismo um dos elementos introduzidos.

A interacção entre catolicismo e religião tradicional em Timor apresenta-se muitas vezes como uma hibridação, uma mistura sincrética derivada do contacto cultural que tem vindo a acontecer há cinco séculos. Não se apresenta exclusivamente como o resultado do contacto entre portugueses e timorenses, mas também com outras culturas, principalmente a(s) indonésia(s) fruto do contacto durante a ocupação. Augé assinala como o estudo antropológico dos movimentos religiosos em realidades coloniais foi tratado durante muito tempo do ponto de vista do sincretismo, que define como uma «amalgama de referências a elementos tradicionais e de elementos cristãos» (Augé 1998: 132). De igual modo, também aponta que tal amalgama foi utilizada em antropologia como a causa que explicava os ulteriores desenvolvimentos políticos desses movimentos religiosos. Neste contexto, não julgo que o catolicismo timorense possa ser considerado como sincrético para além de uma definição de sincretismo demasiado vaga que a converteria —parafraseando Sahlins—, numa categoria analítica debilitante (Sahlins 2008 [1977]). Por isso, quando falo de sincretismo, refiro-me exclusivamente à «tentativa de misturar ou combinar elementos pertencentes a duas ou mais culturas ou sistemas de crenças para produzir uma nova, terceira e melhor, cultura ou sistema. No sincretismo, um indivíduo ou grupo inventam uma mistura particular de elementos culturais e apresentam-nos à sociedade como a ‘nova via’»¹⁴ (Eller 2007: 175). Neste sentido, creio que se poderia falar da existência de alguns movimentos sincréticos em Timor, já assinalados por vários autores, tais como o culto de *Hoho-Hulu* em Aileu (Traube 2007), o dos *Rabuta* em Ataúro (de Almeida e Carmo 2002), o caso de *Kolimau 2000* em Ermera (Molnar 2004) ou o caso da organização *Sagrada Família*, fundada por Cornelio Gama (L-7). No meu modo de ver, casos como o da *Sagrada Família* também podem ser interpretados à luz da teoria dos sistemas de

12. *Pancasila* era a ideologia oficial da República de Indonésia, composta por cinco princípios e cujo primeiro ponto exigia a adesão de todos os cidadãos indonésios a uma das cinco religiões oficiais reconhecidas pelo estado. (da Silva, 2007: 216). **13.** É um mito muito associado à língua Tétum-Terik e à área de Betun, em Atambua; embora tenha registado versões do mesmo entre os búnak de Ainaro (Hatu-Udu) e me tenham referido a sua existência na zona Tétum-terik de Manatuto (Eugenio Sarmento, em comunicação pessoal). Para uma revisão mais pormenorizada deste mito veja: Barnes 2008: 351; Berthe 1965; Fox 1982; Francillon 1967: 80-82; Friedberg 1977: 162-163; Schulte-Nordholt 1971: 232-234; Therik 2004: 48, 52-53, 236-244; Traube 1986: 52-53; van Wouden 1968: 45-46. **14.** A tradução é minha.



Igreja em Venilale. Victor de Sousa.

grandes homens, em que a figura central funciona como um acumulador e redistribuidor de riqueza para um grupo social concreto, no qual reside a fonte de legitimação material e simbólica do seu poder.¹⁵

Também me parece pertinente considerar as apropriações pela religião tradicional de elementos católicos assim como as apropriações pelo catolicismo de elementos da religião tradicional. Um exemplo da transposição de elementos tangíveis da religião tradicional por parte da igreja é assinalado por Pena Castro (2010: 50): «[...] muitos dos elementos reverenciados e particularmente significativos na tradição timorense têm passado a fazer parte do meio das igrejas cristãs, como os ai-to'os presentes na maioria dos átrios eclesiais». Não considero que se possa falar de sincretismo neste caso, mas tratar-se-ia pelo contrário de apropriações de elementos estranhos a um sistema de crenças por parte de outro, transpondo o seu significado.¹¹ Nem os agentes individuais do catolicismo nem os da religião tradicional criam um novo modelo a partir de elementos tomados dos dois sistemas de crenças

e símbolos, mas incluem-se, apropriando-se deles e atribuindo-lhes novos significados, dentro do sistema que em cada um deles habita, com o objectivo «de defender, afirmar e impor cada qual o seu próprio modelo» (Lupo 1996: 32). Sobre este particular, considero que o facto de os timorenses continuarem a estabelecer a diferenciação entre *jentiu* (religião tradicional) e *agaman katolik* [sic]¹⁷ (catolicismo), distinguindo-os entre si e estabelecendo quais os valores e práticas que entram no âmbito do normativamente aceite de uma ou de outra religião —num exercício de exegese permanente— é significativo em si mesmo.

Não só se trata da transposição de elementos materiais mas também intangíveis, como categorias linguísticas com atribuição de novos significados. Um exemplo disto pode ser a utilização de vocabulário nativo com fins de evangelização, sendo o *Léxico Fataluku-Português* de Alfonso Nácher um exemplo privilegiado disso. No seu artigo no presente volume, Frederico Delgado Rosa analisa o uso de alguns destes termos e a sua mudança de significado depois de serem adoptados pela igreja: *lulik* —*tei* em Fataluku— para expressar a ideia de sagrado; *Maromak*¹⁸ ou *Na'i-Maromak* para fazer o mesmo com o conceito do deus católico; *uma-lulik* —*le teinu* em Fataluku— para o fazer com a instituição da igreja.¹⁹

15. A narração de façanhas mítico-históricas de figuras da resistência foi uma constante repetida durante o meu trabalho de campo. Entre outras façanhas, narraram-me como muitos deles sobreviveram milagrosamente a disparos à queima-ropa devido a terem *biru maka'as* —espécie de amuleto protector com diversos poderes associados, (Fidalgo Castro 2010: 227)—, também como podem ver pelas costas por ter olhos na parte traseira da cabeça ou, também, como fugiram de emboscadas indonésias por serem invisíveis ao inimigo, etc.. Parece-me que a interpretação destas façanhas bélicas, por vezes também acompanhada de elegias das qualidades de alguma destas figuras —bondade, generosidade, fama, entre outras— não passa de uma série de discursos indicadores da proximidade ou filiação política dos seus narradores em relação a estes 'grandes homens'. **16.** De forma muito semelhante, Traube analisa como os Mambai de Aileu tinham assimilado a presença e o domínio colonial português mediante a sua assimilação a uma 'ordem cultural' (Traube 1986: 52). Nele os portugueses são considerados como o 'irmão menor' que regressa a Timor e, por isso, se legitima o seu governo, enquanto os timorenses —como 'irmão maior'— mantêm a autoridade ritual (Traube 1995). **17.** Esta expressão, em indonésio, continua a ser muito utilizada na zona em que efectuei o meu trabalho de campo. **18.** De acordo com Tom Therik (2004: 66, nº. 12), que efectuo o seu trabalho de investigação entre as comunidades Tétum-Terik do Timor indonésio, especialmente em Atambua, a palavra *maromak* derivaria de *roman* ou *kroman*, que significa «brilhante». Traube (1986: 264, nº. 10, 2007: 22, nº. 7) identifica-o como Pai Céu (*Father Heaven*) entre os Mambai de Aileu que também o interpretam como Deus católico, assinalando que se trata de uma palavra em Tétum. Pela minha parte, parece-me que *maromak* seria um adjectivo substantivado composto pelo prefixo *ma-* (variação de *mak-* o/a que), o adjectivo *roman* ou *naroman* e a partícula *-k*, podendo significar «o/a que brilha, o que brilha», que parece apontar para o sol entre os de língua Tétum-Terik de Carabalu de Viqueque tal como assinala David Hicks (1990: 89). Também António Duarte de Almeida e Carmo (2002: 3) assinala que *Maromac* é «aquele que brilha». **19.** As alterações de categorias linguísticas não se verificam apenas dentro dos termos em línguas nativas, mas também no uso dos termos portugueses que foram introduzidos como empréstimos. Desta forma, por exemplo, dentro do parentesco referencial vemos como algumas categorias portuguesas de parentesco foram reinterpretadas em código timorense. O caso do termo *tiun* —do português 'tio'— é um exemplo disso que, além de se referir a FB (Fathery MB tal como o parentesco português, também faz referência à linhagem dadora de esposas (*umane*, que por vezes se refere como *tiun umane*). Outro caso interessante é o da equiparação dos termos portugueses *avô e bisavô a bei'ala* (antepassados). Um caso de parentesco fictício relacionado com a igreja católica é o do padrinho (*aman-sarani*) e madrinha (*inan-sarani*), cujo sobrenome católico transmitem ao baptizado e cujas funções de parentesco diferem muito das dos portugueses.

Também acontece na direcção contrária, transpondo da religião tradicional categorias católicas. É o caso da palavra *diabo* (*tjiapu* em Fataluku ou *diabu* em Tétum, veja o artigo de Frederico Delgado Rosa neste volume), tomada do português. No meu modo de ver ocorre neste caso uma atribuição de um novo significado ao termo português *diabo* por parte dos timorenses e com base numa cosmovisão local, encontrando como equivalente com o qual se possa efectuar um paralelismo no conceito de *buan*.²⁰ Não encontrei referências na literatura etnográfica desta reinterpretação do Diabo como *buan*, mas encontrei-a frequentemente durante o meu trabalho de campo. É provável que a mais convincente, divertida e surpreendente de todas elas tenha sido a do dia 14 de Dezembro de 2010, que passo a relatar:

Naquela noite, enquanto dormia na minha casa de Biralara²¹, fui mordido por um rato no ombro. Já de manhã, sem ter conseguido dormir durante toda a noite, fui dizendo à família com que vivia, à medida que iam despertando, que durante a noite um rato me tinha mordido. A primeira pessoa a quem o disse foi uma das mulheres da casa, que foi a primeira a levantar-se. Depois de lhe ter contado a ocorrência respondeu-me «*ne'e saida?... diabu mak ne'e karik* (O que é isto?... Acaso é coisa do diabo?)». Posteriormente disse-o à outra mulher da casa, segunda a despertar, que ficou surpreendida e calada por instantes. Depois disso disse-me: «*ne'e buat aat... ne'e buan, buan* (isto é algo mau... é o *buan, buan*)». Esta segunda mulher disse à sua mãe, pouco depois, que «*laho tata malae kalan-boot* (um rato mordeu o malae já noite cerrada)» e esta respondeu-lhe o seguinte: «*ne'e nu'usá... nia la bá merkadu ida* (Como é possível?... não foi ao mercado para nada)». Eu não entendia nada. A pouco e pouco foram despertando todos eles e, depois de ter tomado o pequeno-almoço, voltei a falar no assunto. Um dos homens da casa, que era um dos meus informadores fundamentais, disse-me que «*bainhira ita bá book sala ema feto-buan ida... ne'e kalan nia haruka nia elementus mai* (quando alguém vai cortejar uma mulher *buan*... à noite envia aos seus elementos [tendo por objectivo atacar])»²².

Uma vez despertada toda a família e tendo todos eles comentado o assunto, começava-se a debater sobre o passo a dar em seguida para se solucionar o problema: chamar um *matan-do'ok* (curandeiro, adivinho) para averiguar quem era o *buan* que me tinha atacado. Não participei nisso porque estava submerso nos medos próprios da cosmovisão ocidental a que pertencço e, por isso, preocupado com as eventuais doenças que a mordidela do rato me pudesse transmitir, fui para Dili nessa mesma manhã tendo por objectivo tratar-me no médico. Quando cheguei à minha casa em Dili — tinha aí também um quarto em que vivia juntamente com uma família timorense — contei a ocorrência. Todas as pessoas consultadas voltavam a repetir-me a mesma frase: «*ne'e diabu.... buat aat, buan buan* (isso é o diabo, algo mau, a bruxa)».

A categoria *buan* faz referência a pessoas reais e concretas, que se descrevem essencialmente como más e causadoras de penúrias, doenças ou morte, entre as pessoas.²³ Como se chegou a verificar essa tradução ou reinterpretção de uma categoria ocidental em código timorense é algo que me escapa. É possível que outros estudos sobre a bruxaria em Timor pudessem lançar alguma luz sobre este particular. António Duarte de Almeida e Carmo trata brevemente sobre a bruxa dizendo «que podia ser a pessoa mais inofensiva deste mundo; tal aparência não passa de cínico disfarce, asseguram-nos, pois o *buan* actua sempre voluntariamente, por pura malvadez. A sua maior delícia é comer (isto é, destruir) a alma de cada um, especialmente daqueles de quem tem razão de queixa» (1965: 1158). O uso interessado de alguns termos timorenses por parte da igreja católica tendo em vista a evangelização parece bastante óbvio; no entanto, não parece que este tenha sido o caso, mas considero que se trata de uma apropriação a partir da cosmovisão tradicional de uma categoria simbólica forânea.²⁴

Este exemplo da categoria de *buan* serve-me para chamar a atenção para uma tendência que se regista em alguns estudos sociais e que tende a apresentar a conversão dos timorenses ao catolicismo como fruto de uma imposição unidireccional. Esta visão nega, erradamente, a acção dos timorenses na sua história. Desta forma, como exemplo, deve-se assinalar que durante as primeiras fases de conversões ao catolicismo isto não se poderia ter feito sem o estabelecimento de uma aliança portuguesa com os timorenses convertidos. Converter-se ao catolicismo era, em muitos casos, mais uma vantagem do que um inconveniente, dado que era susceptível de ser utilizado como uma estratégia deslegitimadora da ordem social nativa — e com ela, das suas hierarquias.²⁵ Os timorenses que se encontravam numa posição social marginal

20. A palavra *buan* traduz-se geralmente como *bruxa*. *O Dicionário Nacional ba Tétum Oficial* (2005) define *buan* como «pessoa, geralmente mulher, que pode possuir [*sic*, tradução de *soi*] um poder mágico e pode utilizar esse poder para efectuar algo de bom ou algo de mau» (tradução própria). A única tradução semelhante que encontrei foi no *Dicionário Teto-Português* de Rafael das Dores (1907), que o traduz como «goureiro, satanaz», e que poderia ser um precedente desta equivalência *diabo:buan*. **21.** «Estrangeiro» em língua Tétum. **22.** O mercado como lugar de engate. **23.** O P. Ezequiel Enes Pascoal escreveu sobre os *buan* num artigo publicado na revista *Seara*. Veja Pascoal 1950a e 1950b, para obter mais informações sobre o assunto. **24.** A carga negativa implícita ao termo *buan* pode ter sido potenciada e reafirmada mediante a identificação com o diabo dos católicos. Esta questão, que requer muito mais investigação, é do máximo interesse dentro da antropologia aplicada em Timor, dado que o assassinato de *buan* continua a ser um problema na transição do sistema de justiça tradicional para o formal. Tal como Daniel Simião (2010) mostra, um enfoque de tradução cultural em vez da estratégia de confrontação com que algumas instituições jurídicas tratam este fenómeno social (veja Dili 2011) poderia contribuir para a sua solução. **25.** Sahlins explica, devido ao contacto nativo com os europeus à chegada do capitão Cook ao Havai que «As condições específicas do contacto europeu deram origem a formas de oposição entre os chefes e o povo que não estavam previstas nas suas relações tradicionais» (Sahlins 2008 [1977]: 130). Considero que em Timor pôde ter ocorrido e continua a ocorrer algo muito semelhante a este processo.

na ordem social tradicional, ou os que, desejando obter mais poder, se viam deslegitimados dentro do sistema dessas crenças, puderam — e em muitos casos fizeram-no — acorrer a uma aliança estratégica com os portugueses mediante a sua conversão ao catolicismo, usando-o como um mecanismo de promoção e legitimação social. A conversão ao catolicismo, que neste contexto funciona como sinal de aliança, envolvia um benefício material (militar e económico) e simbólico (concessão de cargos militares) para os timorenses, funcionando também como marcador de posição social. Neste sentido, a conversão ao catolicismo nas suas formas rituais (o baptismo) era um verdadeiro *acto de instituição* (Bourdieu 1993), dado que estabelecia e consagrava a diferença entre os timorenses convertidos e os não convertidos, *distinguindo-os* entre si. Com base nisto, é mais fácil imaginar as causas que levaram alguns timorenses a destruir as suas próprias *uma-lulik* ou objectos sagrados (Hicks 2008), numa demonstração pública do seu novo estatuto social: havia um horizonte do benefício por detrás disso através da acumulação de capital simbólico face à igreja — e aos portugueses — com esta acção. Isto não exclui, em caso nenhum, que a igreja católica também tenha praticado o proselitismo na sua relação histórica com a religião tradicional timorense. Não considero que se possa falar de uma relação equilibrada de poder entre as duas religiões, mas pode-se e deve-se falar de uma situação de dominação por parte da igreja católica, o não que implica que tal situação explique mecanicamente todas as alterações. Existe uma relação de assimetria de poderes em que ambas as posições — manifestadas na prática mediante agentes concretos — lutam por conseguir esferas de poder e, num modelo ideal, converter-se em hegemónicas.

Vimos até agora as alterações que se verificaram numa perspectiva histórica. Com isto ainda não mostrámos como se materializa essa interacção entre religiões na acção, na prática quotidiana da sociedade actual, cuja execução considero como base para a mudança social. No seguinte estudo de caso analiso, a partir de uma perspectiva de um agente individual timorense — um *rai-na'in kaer bua-malus* — quais as interacções que ele traça entre a religião tradicional e o catolicismo.

Estudo de caso. A coexistência de sistemas de crenças do ponto de vista de um agente social: a visão de um *rai-na'in kaer bua-malus*.

O seguinte estudo de caso baseia-se em trabalho de campo que desenvolvi no distrito de Liquiçá, num lugar que denominarei de *Biralaran*. O caso mostra como um *rai-na'in kaer bua-malus* trata de se tornar indispensável a nível comunitário a partir do plano discursivo. Mobiliza, activa, constrói e manipula uma grande série de crenças, práticas, valores e normas, tendo por objectivo legitimar a sua posição social como autoridade tradicional. Nele tentarei mostrar quais são, do ponto de vista do *rai-na'in kaer bua-malus*, as causas que levaram ao declínio das práticas rituais relacionadas com a religião tradicional — e com elas as suas estratégias de legitimação— e assim analisar as estratégias discursivas que ele mesmo põe em jogo para reconquistar a sua esfera de poder a nível comunitário no novo contexto da independência.

Contexto do estudo de caso

Biralaran é um lugar de importante produção agrícola, cujas actividades produtivas principais são o cultivo de cereais —arroz e milho—, a criação de gado —bovino, suíno, e aves— e o cultivo de frutas de temporada que são usadas como cultivos de rendimento. São poucos os empregos formais remunerados, sendo os professores de escola primária a maioria deles. Não há abastecimento de electricidade em nenhum momento do dia e o abastecimento de água sanitária é muito deficiente.

A maior parte dos habitantes é composta por imigrantes, tendo vindo para o local em época relativamente recente por causa da abertura de um programa de transmigração (*transmigrasi*) durante a ocupação Indonésia, há menos de 30 anos. O programa de transmigração mudou totalmente a zona, como muitas outras em Timor-Leste, através da deslocação de populações; abrindo campos de cultivo, arrozais com sistemas de regadio e promovendo a criação de gado. Na zona existe uma capela que apenas é utilizada nas raras ocasiões em que o pároco se desloca da capital do distrito. A religião católica tem o seu máximo representante a nível comunitário na figura de um ex-seminarista que é professor da escola primária e exerce simultaneamente a função de catequista.

É esta a pessoa encarregada de levar a cabo as orações em datas assinaladas do ciclo ritual católico e noutros rituais em cuja celebração se solicite a sua presença —especialmente nos rituais funerários e matrimoniais. Por isso, recebe uma contraprestação económica variável a título de ‘pagamento do seu cansaço’ (*selu katekista nia kolen*).

Antes da abertura do programa de transmigração já existiam alguns habitantes na zona, embora, conforme me informaram, não consistissem em mais do que duas linhagens (*uma-lisan*) diferentes. Hoje em dia, estas linhagens são consideradas como os *rai-na'in* da zona e são amplamente reconhecidos como tais pela população.

O conceito de *rai-na'in* é de tradução difícil. Antes de continuar a avançar, considero que é necessário efectuar alguns esclarecimentos prévios sobre duas expressões chave utilizadas pelo interlocutor; estas são: *rai-na'in* e *rai-fukun*.

Rai-na'in

Rai significa terra, mas o campo semântico da palavra vai para além do conceito de terra física e, na cosmovisão do grupo estudado —tokodede na sua maioria embora com muita gente de origem búnak e Mambai— considera-se a terra como uma deidade (*Mãe Terra*) que é a fornecedora de vida e fertilidade (*buras*).²⁶ A tradução do sufixo *-na'in* é realmente complicada, dado que o seu significado varia contextualmente. No caso de *rai-na'in*, registei os seguintes significados no uso linguístico: (1) espírito da terra, (2) proprietário da terra, (3) linhagem considerada a nível local como hierarquicamente superior, primeiro entre as linhagens presentes num determinado espaço geográfico, com base numa narração mítico-histórica, (4) nativo, (5) oriundo de um lugar, (6) espírito de mulher de nacionalidade australiana e pele branca, (7) utilizado para expressar a noção de *rai-na'in kaer bua-malus*, (8) antepassado (9) diabo. Neste estudo de caso que apresento mais adiante, refiro-me principalmente aos significados (1), (3), (7) e (8) do termo *rai-na'in*.

Estes são apenas alguns dos significados, mas é provável que existam muitos mais e que se criem, percam ou variem, em momentos e lugares diferentes. Neste caso considero que o sufixo *-na'in* insiste numa qualidade que define um *ente*; isto é,

aquilo por que é reconhecido socialmente. Desta forma, por exemplo, *lia-na'in* foi traduzido muitas vezes como 'senhor da palavra', quando creio que seria mais correctamente 'o que fala', 'o que sabe falar', 'o que pode falar', 'guardião da palavra', 'o que tem o direito de falar', 'orador', 'o custódio da palavra', etc.. Mas também 'senhor dos rituais', ou 'organizador de um ritual' porque *lia* também se poderia traduzir, entre muitas outras formas, como «ritual» (*halo-lia* = fazer + ritual).²⁷

Noutros contextos podemos ver mais exemplos do uso de *-na'in*, definido pelo *Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisial* (2005) como «sufixo que se usa para expressar as pessoas que desenvolvem uma acção ou actividade»²⁸. Por exemplo: *hakerek-na'in* (escritor), *uma-na'in* (grupo de pessoas reconhece uma casa como sua ou dono de uma casa), *tó'os-na'in* (dono de um campo ou agricultor), ou *rezisténsia-na'in* (pessoa que lutou na resistência contra os indonésios), etc... Assinala também o dicionário que um dos sinónimos do sufixo *-na'in* é o prefixo *mak-* (e as variações *mah-* e *ma-*), definido como «prefixo agentivo que se une a um verbo básico para poder expressar quem faz alguma coisa»²⁹. Na literatura etnográfica encontra-se frequentemente este exemplo sob o termo *makaer* (por vezes escrito como *macair* ou *makair*). *Kaer* é um verbo que significa, entre outras, coisas, «1. depositar na mão, 2. guardar na mão» e *makaer* significaria literalmente «quem deposita/guarda na mão»³⁰, funcionando como metáfora da pessoa que ocupa um cargo, é custódio ou encarregado de algo, sendo também utilizado em referência a um «capataz»³¹. Assim *-na'in* e *makaer* funcionam neste caso como esclarecedores de alguma pessoa ou *ente*³² que desenvolve uma actividade. Por isso, a pessoa que é *-na'in* de algo é a pessoa que *kaer* esse algo. Há exemplos actuais no caso da palavra *ukun* (governo)

26. Em palavras do xamá: «*Tanba rai ne'e... iha istoria ida rai ne'e hanesan ita-nia inan. Ita-nia aman iha lalehan.* (Porque a terra... existe uma *istória* [que diz que] a terra é igual à nossa mãe. O nosso pai está no céu.) [...] «...*dehan Maromak sai ba lalehan, rai iha fatin; mais rai ne'e hanesan ita nia Na'i-feto. Ita-nia aman hanesan... iha lalehan, ita-nia inan mak iha rai. Ita-nia inan fó-han ita, ita mos tenke fó-han ita-nia inan. Ne'e mak halo kultura rai nian mak ne'e: buat hotu ita halo tenke oho na'an, tenke tau osan mutin ho mean, bua-malus, tenke entrega ba nia para nia bele fó-han ita.* (...diz-se que Maromak subiu ao céu, e a terra [rai] ficou aqui; mas a terra é como a nossa Senhora Mãe. O nosso pai... está no céu, a nossa mãe na terra. A nossa mãe dá-nos de comer e nós também devemos dar-lhe de comer a ela. Por isso, a cultura da terra [kultura rai nian] faz-se assim: para tudo é necessário sacrificar animais, entregar dinheiro branco e dinheiro dourado, bêtele e areca, é necessário dá-lo a ela para que nos possa dar de comer)». 27. A minha tentativa de delimitar o conceito de *-na'in* é devedora a muitos interlocutores, fruto de um constante debate durante os últimos anos. Neste sentido, devo mencionar as análises de Luis Gárate, María Jesús Pena e Enrique Alonso, de que sou devedor em grande parte, assim como das frutíferas conversações com Rui Miguel Pinto, Demetrio Amaral de Carvalho e Eugenio Sarmento, cujos conhecimentos da cultura timorense me proporcionaram um profundo olhar sobre este conceito. É complicado estabelecer onde começam e onde terminam as minhas contribuições e as suas, pelo que siga em frente o meu reconhecimento e agradecimento. A tradução de *lia-na'in* como "custódio da palavra" e "o que tem acesso privilegiado à palavra" são contribuições de Enrique Alonso. 28. Cf. «*Sufiksu hodi hatudu ema ne'ebé hala' o asaun ka atividade ida*». 29. Cf. «*Prefixu ajentivu ne'ebé liga ba verbu báziku atubele hatudu sé mak halo buat ruma*». 30. Cf. «1. *Tau iha liman laran. 2. Rai iha liman laran*». 31. Cf. AAVV 2005: entrada *makaer*, p. 68. 32. A palavra *Maromak* é exemplo disso.

ukun-na'in y *kaer ukun*. Do mesmo modo, *makaer-lulik* literalmente: o que guarda o *lulik*³³ na sua mão) é o mesmo que *lulik-na'in*. Alguns autores reflectiram o *makaer-lulik* como uma autoridade tradicional. No meu trabalho de campo, desenvolvido principalmente em Liquiçá, Ainaro e de forma secundária em Aileu e Bobonaro, não registei o uso de *makaer* como substantivo, mas sim como descrição do desenvolvimento de uma actividade; assim *liurai* (um tipo de autoridade tradicional) foi-me explicado como *nia mak kaer* [makaer] *ukun* (é ele que detém o governo).

Rai-na'in no seu significado número 7 (veja *supra*), foi referido pelos meus informadores como a pessoa que *mak kaer* [makaer] *bua-malus*.³⁴ (é ele que detém a noz de areca e a folha de bétele). Neste significado, a figura do *rai-na'in* é a autoridade tradicional que é sujeito da entrevista que guia a exposição posterior. Trata-se da pessoa que, num determinado território e num determinado período de tempo, detém o *bua-malus*; elementos que são um símbolo ubíquo da cultura timorense e cujo significado varia de forma contextual. Neste caso, interessa-nos assinalar o seu uso num contexto ritual como comunicador simbólico que possibilita a abertura de um canal de comunicação com os antepassados (*be'iala*, *abón*) e o *rai-na'in* (no seu significado número). Desta forma, *rai-na'in kaer bua-malus* refere-se à pessoa que detém um cargo de especialista ritual que, dentro de uma linhagem —ou sublinhagem— identificado como *rai-na'in* isto é, como a linhagem que detém um acesso privilegiado à terra com base num reconhecimento social baseado numa narração mítico-histórica. Como tal, é a única pessoa legitimada para efectuar um determinado tipo de rituais que envolvem a terra como agente, da qual é legítimo interlocutor. Neste sentido, o *rai-na'in* não é um cargo excludente, mas faz referência ao desenvolvimento de uma actividade pública, podendo a mesma pessoa ocupar outros cargos como autoridade ritual em diferentes contextos. Desta forma, ser *rai-na'in* não é óbice para que a mesma pessoa possa eventualmente actuar como *lia-na'in*, por exemplo, numa cerimónia matrimonial. *Rai-na'in* (ou *rai-na'in kaer bua-malus* na sua forma completa) seria, em última análise, uma autoridade no emaranhado hierárquico intra e interlinhagem que detém um estatuto social precedente, derivado da sua capacidade de comunicar com os espíritos guardiães, de actuar como guia de um determinado território e de conduzir determinadas acções rituais.

Rai-fukun

Por vezes o conceito de *rai-na'in* no seu significado nº 1 apresentou-se-me com o termo de *rai-fukun*. Aprender o significado do conceito de *fukun* é-me especialmente fugidio neste caso. Revendo a literatura científica, encontramos este termo referido como *matriclã* entre os Tétum-Térik do Timor indonésio (Francillon 1980: 248) e unidade administrativa formada por várias aldeias, sendo sinónimo de *suku* (Hicks 1973: 13). O dicionário (2005) define *fukun* como: «(Substantivo) 1. extremidade de uma corda ou fio, atado para fixar alguma coisa. 2. parte da mão ou perna em que se unem dois ossos. 3. Parte de uma árvore de que nasce um ramo»³⁵. Noutras circunstâncias *fukun* serve como metáfora para se referir à «causa de um problema». É este o caso da consulta de oráculos mediante a leitura de vísceras (*halo urat*). No caso do sacrifício de um galo, consulta-se o seu intestino e as protuberâncias que aparecem ao longo do mesmo são interpretadas como adversidades —de gravidade variada— cujas causas são denominadas de *fukun* e, por vezes, também *hun* (tronco).

Quando se utiliza como parte de uma palavra composta, considero que Hicks tem razão quando diz que *fukun* se refere a «ligação que liga duas coisas que de outro modo estariam separadas» (Hicks 1973: 14, tradução própria). *Fukun* seria, desse modo, o elemento de união, isto é, a ligação entre duas entidades conceptualmente diferentes e que, unidas mediante o *fukun*, passam a formar uma nova —terceira— entidade. Um exemplo disso seria o termo *uma-fukun* que designa as casas que, fazendo parte de uma linhagem, são consideradas subalternas de outra tida como superior e que, geralmente mas nem sempre, é reconhecida como a casa de 'origem' (*uma-lulik*) (Eugenio Sarmento, Com. Pers).³⁶ O termo *rai-fukun* tal como o *rai-na'in kaer bua-malus* é utilizado em exposição posterior. Considero que se refere precisamente ao laço de união entre as pessoas e a terra (que se personifica por intermédio de um *rai-na'in* —no seu significado nº 1). Este laço de união é legitimado mediante uma narração mítico-histórica reconhecida e tida como verdadeira num momento e lugares determinados.

33. O termo *lulik* é mais um dos conceitos de difícil tradução. Não é nosso objectivo determo-nos nele e, por agora, bastará referirmo-nos ao mesmo como sagrado ou tabu. 34. O *bua-malus* foi definido por alguns dos meus informadores como a *óstia jentiu* (a hóstia da religião tradicional), numa aguda comparação da religião tradicional do comunicador simbólico católico. Para uma interessante análise sobre a visão de diferentes agentes timorenses sobre o *bua-malus* veja Sousa 2010. 35. Cf. «SUBSTANTIVU 1. Tali ka fita nia rohan, kesi hamutuk atu hametin buat ruma. 2. Parte hosi ita-nia liman ka ain ho ruin rua hasoru malu[...] 3. Parte hosi ai ne'ebé sanak atu moris bá.» 36. Existem muitas metáforas que se referem a esta relação entre casas, algumas das quais foram analisadas por Gárate Castro (2010).

Fala o *rai-na'in kaer bua-malus*

Uma vez efectuados os esclarecimentos conceptuais e contextuais, temos informações suficientes para começarmos a abordar a análise do discurso do nosso interlocutor, o *rai-na'in kaer bua-malus* (*rai-na'in kaer bua-malus*). Vejamos, para começar, dois fragmentos da entrevista efectuada.

Fragmento 1:

Rai-na'in kaer bua-malus: [...] lisan ami-nian Miño ne'e; ami-nia uma-lisan... istoria sai hanesan ne'e: Abón ida Ale-Jandro ne'e, ne'e mak nia naran tau belak mean ne'e

Alberto: mmm

Rai-na'in kaer bua-malus: tau belak mean ne'e. Abon ida ne'e nia feton maka Dau-Roma ne'e. Nia feton mak bee Laueli ne'e.

Rai-na'in kaer bua-malus: bee Miño mak feton ne'e. Ne'ebé, ami ko'alia kultura hamulak ne'e ne'e, ami ko'alia ne'e ne'e, temi sira na'in-rua de'it.

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: temi sira na'in-rua [...]. Ah! Ne'e temi sira na'in-rua de'it. Tanba ne'e desde abon. Bee ne'e maran!Fó ema moris hodi hola bee ne'e, ami-nia uma-lisan ne'e. Fó ema moris!! La'ós mate mak fó, la iha... mm. Ne'e mak ami-nia bee mos... mota ne'e Miño, ami-nia uma-lisan mos Miño. Ami ne'e uma-lisan ho bee, naran ida de'it. Mm

Rai-na'in kaer bua-malus: [...] A história da nossa linhagem, a nossa linhagem *Minho*, é assim: um avô chamava-se *Ale-Jandro*, por isso, foi posto o seu nome a este disco de peito (*belak*).

Alberto: mmm

Rai-na'in kaer bua-malus: foi posto a este disco de peito vermelho (*belak mean*) A *feton* deste avô era *Pu-Rita*, o seu *feton* é a água [rio] *Minho*.

Rai-na'in kaer bua-malus: a água Minho é o seu *feton*. Por isso, quando rezamos, dizemos os seus nomes.

Álberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: dizemos os seus dois nomes. [...] Ah! Dizemos só os seus nomes. Porque é desde o tempo dos antepassados. A água estava seca! Entregámos uma pessoa para conseguir a água, a nossa linhagem entregou-a. Entregámos uma pessoa viva! Não entregámos uma pessoa depois de morta, não... Por isso, a nossa água é... O rio *Minho* e a nossa linhagem (*uma-lisan*) chama-se *Minho*. Nós, água e linhagem, temos um só nome.

Fragmento 2:

Rai-na'in kaer bua-malus: Pu-Rita ne'e nia la'en ne'e ba hola iha bee ne'e. Nia la'en ne'e mak Fer-Nando. Pu-Rita nia la'en mak ne'e. Hanesan umane-manefoun! Mm.

Rai-na'in kaer bua-malus: O marido de *Pu-Rita* obteve-o na água. O seu marido é *Fer-Nando*. Este é o marido de *Pu-Rita*. Igual a dadores de esposas e tomadores de esposas (*umane-manefoun*)! Mm.

Nestes dois fragmentos, o entrevistado baseia a legitimidade da precedência social da sua linhagem através da narração de um sacrifício efectuado em tempo mítico-histórico pelos seus antepassados, segundo o qual a sua linhagem tinha oferecido a irmã do seu antepassado (o seu *feton*³⁷ no mito, *Ale-Jandro's Z: Pu-Rita*) a um rio seco (que se personifica como *Fer-Nando* no mito, *Ale-Jandro's ZH*³⁸) para que voltasse a descer com caudal (*hola bee*). A entrega da mulher estabelece-se em casamento/sacrifício (*fó ema moris*) com o/ao rio e constitui o momento fundador pelo qual a terra e a linhagem passam a ser consideradas como uma e a mesma coisa. Esta relação é equiparada à de dadores e tomadores de esposas (*fetosaa-uma mane* ou também *umane-mane foun*) pelo nosso entrevistado, que estabelece uma superioridade de estatuto do dador (*umane*, dador de vida e fertilidade) relativamente ao tomador (*mane-foun/fetosaa*). O sacrifício/casamento representa o acontecimento inaugural mediante o qual se estabelece um canal de comunicação com a terra e, com base na sua condição de membro da linhagem dadora de esposas da terra (*umane*), ele mesmo acede a uma interlocução privilegiada com ela. Pelo facto de o seu casamento/sacrifício ser o que possibilita a abertura desse canal de comunicação da linhagem com o rio/terra, ela é a que une as duas entidades —linhagem e terra— estabelecendo *rai-fukun*, a entidade —ou entidades— que resultam da aliança entre a linhagem e a terra. Neste sentido, na base cosmovisiva, o rio/terra verga-se aos pedidos de linhagem do que tomou esposa com base na sua superioridade de estatuto como dador de esposas. Tratar-se-ia, por isso, do cumprimento de um dever para com o dador de esposas por parte da terra. Deveres que, por outro lado, não são unidireccionais, verificando-se nos dois sentidos e, por isso, a linhagem tem o dever de «dar de comer» (*fó-han*) à terra.

Esta legitimação mítico-histórica era amplamente reconhecida pela comunidade, que aceitava a linhagem do *rai-na'in kaer bua-malus* como precedente na hierarquia societária do lugar com base no argumento mítico-histórico e o *rai-na'in kaer bua-malus* como o seu legítimo porta-voz. Vejamos outros dois fragmentos:

37. Neste caso concreto Ale-Jandro's eZ (*Bin boot mak ida Pu-Rita*). 38. Termos utilizados em antropologia em referência a *Sister (Z)* e *Husband (H)*; isto é: o marido da irmã de ego.

Fragmento 3:

Rai-na'in kaer bua-malus: Oho na'an, hodi fó-han tiha... ba rai-fukun. Hanesan ita halo tuir ha[ne]sa... rai fó-han ita, ita mós tenke fó-han rai.

Rai-na'in kaer bua-malus: sacrificar animais, para dar de comer... ao *rai-fukun*. É necessário fazê-lo assim... porque a terra nos dá de comer e nós também temos que dar de comer à terra.

Fragmento 4:

Rai-na'in kaer bua-malus: mm? Halo toos ne'e hamulak hanesan ne'e. Buat ida halo toos ne'e ita hamulak tuir abón ida, abón rua ohin. Tanba rai ne'e kan, abón rua ne'e maka... iha rai ne'e. Ah! Ne'eduni ita tenke ko'alia temi ba sira na'in-rua. Temi ba sira na'in-rua duni. Isin ho bee. Ne'e husu! Ita husu isin ho bee. Hanesan bee ne'e mós hanesan... Bee ne'e na'in mak Pu-Rita ne'e. Tanba bee ne'e ami... ami-nia avó-feto ida Pu-Rita ne'e maka... ami fó nia maka bee hodi mai ne'e.

Rai-na'in kaer bua-malus: mm? Para cultivar nos hortos é necessário orar [*hamulak*] invocando os avós, os dois avós anteriormente referidos. Porque nesta terra, foram os dois avós... que estavam [*iha*] nesta terra. Ah! Por isso, é necessário falar invocando os nomes dos dois. É necessário invocá-los aos dois certamente. Matéria e água [*Isin ho bee*] Isto é um pedido! Pede-se matéria e água. A água é como... é *Pu-Rita* que é a custódia [*na'in*] da água. Porque esta água... nós... foi a nossa antepassada mulher [*avó-feto*] *Pu-Rita*... que nós entregámos para que a água pudesse vir.

Nestes extractos, o *rai-na'in kaer bua-malus* também se converte no exegeta das normas aplicáveis à relação terra-homens em *Biralaran*, que constrói sob um procedimento normativamente correcto, com os seus esquemas de causalidade, e que deve ser renovado mediante o ciclo de rituais. Ao mesmo tempo, legitima esse proceder normativo e a si mesmo na medida em que é um membro da linhagem com capacidade para comunicar com a terra. Ele, como membro da linhagem precedente, converte-se no interlocutor que determina quais são esses procedimentos, a sua lógica e aparente coerência interna, que se baseia no princípio de reciprocidade dos humanos com a terra. A violação de tal princípio tem como consequência perigos de gravidades variáveis para as pessoas que não o observam. Em Timor, é comum atribuir mortes, doenças ou más colheitas com base neste princípio por parte das diversas autoridades tradicionais, coisa que o interlocutor explicita na mesma entrevista. Conseguir uma colheita bem sucedida e fora de perigos (de arroz, milho ou de outras culturas) passa pela observância destes preceitos; isto é: convocar o *rai-na'in kaer bua-malus* para que evite os perigos associados à produção agrícola. O que pretende é, em última análise, impor-se como um «ponto de passagem

obrigatória» (Callon 1986) sem o qual os camponeses estariam condenados a sofrer as calamidades referidas no sistema de crenças da religião tradicional.

O fragmento seguinte é um exemplo nesta linha em que vemos como o *rai-na'in kaer bua-malus* estabelece o procedimento adequado para a colheita do arroz. Aqui referimo-nos a uma cerimónia que eles denominam de *nahe biti*³⁹ (estender capacho) e que consiste em estabelecer uma proibição (*tau bandu*) para os espíritos da terra (*rai-na'in* ou *rai-fukun*) para que a colheita de arroz seja boa e o seu consumo não tenha qualquer perigo associado:

Fragmento 5:

Rai-na'in kaer bua-malus: Hanesan ita halo tuir ha[ne]sa... rai fó-han ita, ita mós tenke fó-han rai. Ah! Ninian mak ida ita halo luhu matan... na'an ida-ne'e ba tula tiha, mak ne'e ona. Mais nia fó-fali mai ita ne'e ne'e, kuaze karón hira mak mai? Ah? Uma nakonu! Se buat ne'e ita la... ita la halo tuir, ne'e hahán bele kmaan ba ita nafatin. Mm. Tanba rai ida... ita-nian ne'e ne'e, hanesan ne'e! Ita la halo tuir, ne'e ema bele kaer to'ó ne'ebé mós... isin iha! Isin iha... Isin, isin iha, mais... bandu la iha, na'in barak ke han likus. Mm. Na'in barak ke han likus. Mm. Uma-na'in barak hanesan ne'e. Hanesan rai-fukun mai han, ó la iha bandu, ah... kona-ba hanesan be... ó-nia matebian, nia kuandu hamlaha atu ba husu sé? Tenke husu ba ó. Ah! Tanba ó la iha bandu, o baruk haree iha ne'ebá, nia mós kaer ka'ut ona, nia mós kaer bote ona, nia mós ba sukat, ó mós sukat. Tanba ó la iha bandu. Mais ó kuandu oho na'an, tau bandu, ne'e la iha. Ó-nia haree ne'e bele kompletu. Ó lori tama-mai uma i ó bele han to'o tinan. [...] Mm. Ne'e orsida ha'u bo'ok... hotu ida. Mm.

Rai-na'in kaer bua-malus: se não se fizer como se deve, isto é... a terra dá-nos de comer e nós também temos que lhe dar de comer a ela. Ah! A sua parte é essa que colocamos no cesto entrançado (*luhu matan*)... põe-se um pouco de carne aí, e já está. Mas... quanto é o que ela nos dá, quantos sacos? Eh? Enche a casa! Se isto não for feito como deve ser, a comida pode ser pouca. Porque esta terra, a nossa terra daqui, é assim! Se não se fizer como se deve, pode-se cultivar tudo o que se quiser mas... não se obtém colheita! Sim há colheita, há colheita, há, mas se não se estabelecer uma proibição (*bandu*), uma praga devora-a. Mm. Isto já aconteceu com muitos vizinhos. Quando o *rai-fukun* vem comer é o mesmo que... quando o teu antepassado vem comer. A quem é que vai pedir comida quando está faminto senão a ti? Tem que te pedir a ti. Ah! Por causa de não se estabelecer uma proibição, por causa de ser vago para se encarregar dela [o *rai-fukun*], ela também toma a sua parte, ela também toma o seu cesto, ela mede a sua parte e tu medes a tua parte. Porque não estabeleceste a proibição. Mas quando sacrificas um animal e estabelececes uma proibição, então não passa. Todo o teu arroz está completo. Podes levá-lo para casa e comer até um ano inteiro. [...] Mm. Quando eu intervenho, já está. Mm.

39. O *biti* é um capacho feito com fibras vegetais, que é utilizado em múltiplos contextos rituais, sendo neste caso reconhecida a expressão *nahe biti* como a cerimónia e relação com a colheita de arroz. Para outro exemplo veja por exemplo Babo-Soares (2004).

No entanto, nem todos os camponeses do lugar chamam o *rai-na'in kaer bua-malus* para que dê os passos normativamente correctos que ele comentou no processo de produção agrícola. A que é que isto se deve? No extracto seguinte, em que inquirio sobre os rituais relacionados com a produção agrícola para os quais era convocado pelos camponeses do lugar, pergunto-lhe se ele continuava a ser chamado para efectuar um ritual conhecido como *sau-batar*. Esta é uma cerimónia de produção relacionada com o cultivo do milho. Embora as datas de celebração variem conforme as zonas, costumam ser efectuadas nos meses de Maio ou Junho. A cerimónia de *sau-batar* consiste em levantar a proibição ritual de se alimentar com o milho da nova colheita até que se substitua totalmente o da colheita do ano anterior. Diz-se que o milho que ainda não foi *sau* não é comestível devido ao facto de o seu consumo ser considerado perigoso, tendo como consequência desgraças ou até mesmo a morte por ser venenoso (*moruk*):

Fragmento 6:

Rai-na'in kaer bua-malus: ai, ne'e tenke bolu...
Lae ó han mais buat ne'e moruk ne'e! Ah! Ó
naran han de'it buat ne'e moruk. Ó han ona mais
agora... be... ó la lisenca ba rai?... ó-nia batar ne'e
ba kuda iha ne'ebé?... Ó la kuda iha rai?

Alberto: maibé batar ne'ebé ema kuda iha sira-
nia kintál sira mós bolu?

Rai-na'in kaer bua-malus: bolu... ne'e mak
ó-nia kintál? Ó tuur mais rai ne'e nia bua ho
malus la'ós ó mak kaer! Ó tuur de'it, ó han de'it!
Tuur ó bele tuur, han ó bele han... mais bua ho
malus ne'e na'in ema ida de'it. La'ós na'in ne'e
ema sanulu ne'e la iha. Mm.

Alberto: balu... balu ke agora... tanba agora ne'e
modernu tiha ona ka lae...

Rai-na'in kaer bua-malus: ah!

Alberto: entaun... balu la... ladún bolu?

Rai-na'in kaer bua-malus: balu ladún bolu
ne'e hanesan la fiar.

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: la fiar. Sira la fiar
tanba buat ida be... hanesan... agora ne'e modelu
ita sarani mak barak, sarani barak ona ne'e, be...

Rai-na'in kaer bua-malus: Ai! Para isto é
necessário chamar[me] Senão isso que comes
[o milho] é venenoso! Se o comeres sem mais é
venenoso. Comes agora mas... Pediste licença à
terra? Onde cultivaste o teu milho? Acaso não o
cultivaste na terra?

Alberto: mas.. as pessoas também [chamam]
quando cultiva o milho nos seus hortos?

Rai-na'in kaer bua-malus: Chama-me! Acaso
é este o teu horto? Tu vives aí, mas não és tu
quem tem o direito à comunhão com esta
terra! Tu só vives e comes! Podes viver e podes
comer... mas os direitos de comunhão são de
uma só pessoa. Isto não o detêm dez pessoas!

Alberto: há alguns que... alguns que... porque
agora já é moderno. Não?...

Rai-na'in kaer bua-malus: ;Ah!

Alberto: então... Há algum que mal chama?

Rai-na'in kaer bua-malus: algum que já não
chama é porque já não acreditam...

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: Não acreditam,
já não acreditam porque... agora a maioria é
católica, muitos católicos, alguns dizem que só

balu dehan hanoin de'it Maromak. Kona-ba kultura-adat ne'e lalika hanoin, lalika bolu rai-na'in. Mais... dala barak ona ke akontese... mm, balu ke la bolu ida... dala barak ona ke akontese... akontese atu mate sá!

Alberto: akontese sá?

Rai-na'in kaer bua-malus: moras!

Alberto: moras eh?

Rai-na'in kaer bua-malus: moras! Rai-na'in kaer ne'e!

acreditam em Deus e que na cultura *adat* já não é necessário crer, que não é necessário chamar o *rai-na'in*. Mas... já aconteceu muitas vezes que alguns que não chamam... já muitas vezes. Acontece muitíssimas vezes!

Alberto: Que é que aconteceu?

Rai-na'in kaer bua-malus: Adoecem!

Alberto: Adoecem. Eh?

Rai-na'in kaer bua-malus: Adoecem! O *rai-na'in* castiga-os!

Neste caso, problematiza as práticas e rituais à volta do cultivo do milho efectuadas por alguns dos seus vizinhos —inferiores na hierarquia social com base na legitimação mítico-histórica. Desta forma, assinala que para a realização do *sau-batar* é obrigatório convocá-lo. Para tal, chama a atenção para a condição venenosa (*moruk*) do milho que não foi previamente libertado do perigo do seu consumo mediante a execução do ritual. Na sua condição de especialista ritual e legítimo interlocutor, explica este perigo com base na inobservância da obrigação de reciprocidade com a terra (*lisensa ba rai*), rompendo desse modo o equilíbrio cósmico de relação terra-seres humanos —ideal da cosmovisão timorense (Pena Castro 2010)—. Quando o antropólogo lhe pergunta se as pessoas têm obrigação de convocá-lo para efectuar o ritual se cultivarem numa terra que seja sua propriedade, alude à ideia da terra como bem em usufruto de que os vizinhos podem desfrutar; embora ele mantenha um acesso privilegiado à mesma pela sua condição de *rai-na'in kaer bua-malus*, que renova sistematicamente sempre que é convocado a levar a cabo um ritual —reconhecimento implícito da sua legitimidade— e mediante o acto de narrar —acto político— o casamento/sacrifício dos antepassados da sua linhagem com a terra. No entanto, à minha pergunta sobre se há pessoas que não o convocam para efectuar estes rituais, conta-me que há muitos casos e a causa que ele assinala é a perda da crença (*fiar*) na religião tradicional (*kultura-adat*) a favor da católica, que usam para deslegitimá-lo. Isto é, o *rai-na'in kaer bua-malus* remete para um uso estratégico do catolicismo por parte de algumas pessoas para, desse modo, justificar que não há necessidade da religião tradicional em geral e, por extensão, dele, na medida em que autoriza com base na mesma⁴⁰ (*kultura-adat ne'e lalika hanoin, lalika bolu rai-na'in*).⁴¹ O que faz é, em última análise, legitimar a validade do sistema de crenças que lhe proporciona autoridade (o da religião tradicional) e deslegitimar o

que lha arrebatava. Por isso, os que já não acreditam no sistema que o legitima a ele e manuseiam o que o deslegitima para curto-circuitar a sua autoridade, são punidos mediante a doença (*moras! Rai-na'in kaer ne'e!*). Invoca um esquema de causalidade incluído no sistema de crenças que activa face ao acto contingente de os camponeses não se dobrarem à sua autoridade.

Além desta problematização, o *rai-na'in kaer bua-malus* começa a atribuir uma série de funções às diferentes entidades e a estabilizar as posições que devem ser ocupadas pelos diferentes agentes que reconhece como existentes no sistema de crenças em que habita. Antes de revermos esta atribuição de funções, vejamos um novo extracto da entrevista:

Fragmento 7:

Alberto: [...] Eh... Kona-ba rai-na'in ne'e saida mak importante liu?

Rai-na'in kaer bua-malus: importante liu mak oh... ba, kona-ba be... ah.... buat ida kultura ne'e ho Maromak. Rua ne'e. Ne'e difisil liu mak rua ne'e. Ne'e ó kuandu haluha... ne'e sala boot. Tanba sira na'in-rua ne'e kan... sira rua, sira na'in-rua kan... desde rai ne'e moris-mai. Ne'e Maromak atu halo rai, halo ema moris iha mundu, rua ne'e mak halo.

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: rua ne'e mak halo.

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: maka sira na'in-rua hodi fahe malu...

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: aman iha lalehan, feto iha rai. Ne'e... agora sira na'in-rua, ita... ita kuandu la halo tuir sira na'in-rua, sira-nia de vér ne'ebé sira rai hela mai ita, dehan: 'ita bele han, bele halo hanesan ne'e mais... sira-nia uzu-kultura ne'e ne'e halo hanesan ne'e ita tenke halo tuir. Se ita la halo tuir, ne'e hanesan ita halakon sira ne'e... ah... buat ida sira forma hela ba, desde avó nian. Ne'e la'ós foin agora ita na'in forman ne'e lae. Ema kriatura ne'e la forma, so Maromak mak forma buat sira ne'e. Mais... ita hanoin, importante liu mak buat rua ne'e de'it. Rua ne'e

Alberto: Então, acerca do *rai-na'in* que é que é mais importante?

Rai-na'in kaer bua-malus: o mais importante é... oh... acerca de... ah... é a *Kultura e Maromak*. Os dois. O mais difícil são estes dois. Quando alguém se esquece... é um grande erro/pecado (*sala boot*). Porque eles dois... eles dois existem [existem] desde que a terra nasceu. Quando Maromak criou a terra, criou as pessoas no mundo, os dois o fizeram.

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: os dois o fizeram.

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: foram eles dois ao separar-se...

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: o pai está no céu, a mulher na terra. Isto... eles dois... quando não obedecemos às ordens dos dois, o dever que nos deixaram entregue... podemos comer, podemos fazê-lo deste modo mas... temos que levar a cabo os costumes (*uzu-kultura*) que nos mandaram fazer deste modo. Se não lhes obedecemos, é como se esquecêssemos o que eles nos deixaram desde o tempo dos antepassados (*avó*). Isto não é algo que se tenha criado recentemente. Não é! Não é algo que as pessoas tenham criado (*ema kriatura*), foi só

ita tenke hala'ò hotu... Maromak mós ita hala'ò, kultura nian mós ita hala'ò. Ne'e hanesan ne'e. Ah! Se ita hala'ò de'it ida: Maromak nian iha, ita hala'ò de'it Maromak nian, ida be... kultura nian la iha, nia hamlaha nia ko'alia ho Maromak: 'loron ida ita rua hamutuk hodi tau buat ida ne'e mais... agora sira fiar mak Ó... ha'u sira la fiar'. Ida ne'e!

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: ne'e, ida be... leten ne'ebá bele loka surat hanesan ne'e bele... komu ke la fiar, ne'ebé que la fiar tenke hela hetan sala hanesan ne'e iha loron tempu hanesan ne'e, sira mós tenke iha findumundu. Ne'esá lakohi buat ida, Ó bá ona! Mm

Maromak que criou isto. Mas... considero que o mais importante são estas duas coisas, estas duas coisas é necessário fazê-las (*hala'ò*) ambas. É necessário seguir [os preceitos] de *Maromak* e também é necessário seguir [os preceitos] da *Kultura*. Isto é assim! Se só seguirmos um, se houver para *Maromak*, só fazemos o de *Maromak*, e não houver para a *Kultura*... então ela tem fome e fala com *Maromak*. Naquele dia tu e eu juntámo-nos para criar (*tau*) isto [o mundo] mas... agora eles só acreditam em ti, em mim não acreditam! É assim!

Alberto: mm

Rai-na'in kaer bua-malus: assim, o de cima pode abrir o caderno deste modo... e, porque não acreditam, os que não se fiam têm que receber um castigo num tempo que [ele] determina, eles também têm que estar no fim do mundo. Não lhe importa nada, morre-se! Mm.

Analisemos a atribuição de funções que tenta estabelecer discursivamente o *rai-na'in kaer bua-malus*. O milho: deve ser venenoso para consumo humano enquanto não tiver efectuado o *sau-batar*, após o qual deve estar apto e não causar nenhuma doença ou morte aos seus consumidores. Depende da terra (*inan/rai*), porque nela se cultiva e é conceptualmente uma dádiva da mesma e dos espíritos da terra —que têm uma relação de tomador de esposas com a linhagem do *rai-na'in kaer bua-malus*— que deve ser reciprocado. Os camponeses que vivem na zona devem (1) reconhecê-lo como legítimo interlocutor com a terra, (2) cultivar e colher o milho da forma

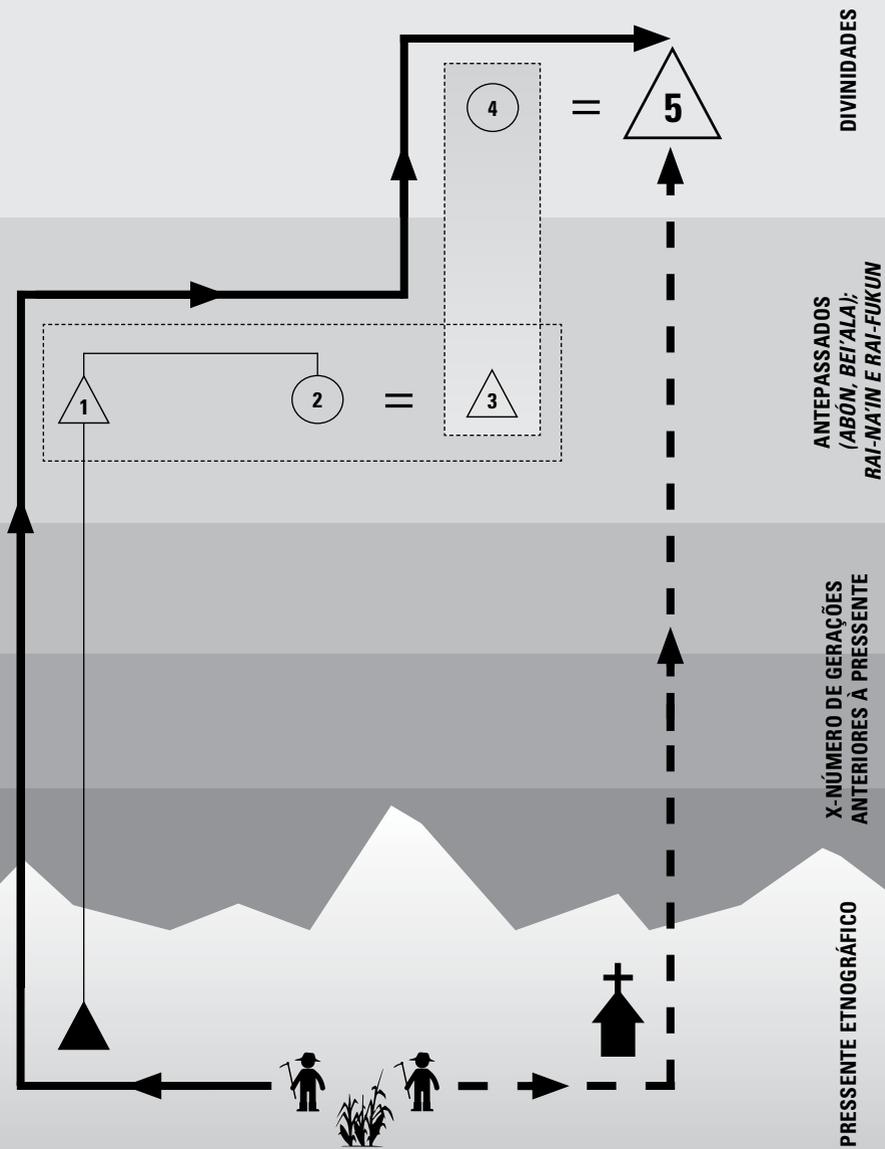
40. Vi este uso interessado do catolicismo para deslegitimar o *rai-na'in kaer bua-malus* repetido em múltiplas ocasiões pelos timorenses de *Biralalan*. Isto não quer dizer que seja uma atitude generalizada mas ocorre no âmbito de uma negociação tensa com o *rai-na'in kaer bua-malus* por parte dos camponeses que necessitam de levar a cabo o ritual. Estes reaccionam a todas as estratégias a que podem reacorrer para reduzirem ao máximo o gasto ritual. De igual modo, também se verifica a total substituição do *rai-na'in kaer bua-malus* por práticas associadas ao catolicismo; por exemplo, alguns camponeses de *Biralalan* regavam os seus campos com água benta em vez de chamarem o *rai-na'in kaer bua-malus*. Esse era um dos modos como curto-circuitavam a sua autoridade e o deslegitimavam, utilizando água benta —e, por isso, legítimo comunicador simbólico com o deus católico— para que *Maromak* se encarregasse de velar pelo seu bem-estar e protecção contra os perigos associados à agricultura. Ocorria, neste caso, uma substituição da figura do *rai-na'in kaer bua-malus* pela de um cura no seu papel de interlocutor do ciclo ritual de produção agrícola, embora não necessariamente das crenças subjacentes que podem continuar a ser as mesmas. 41. Essa deslegitimação estratégica é acompanhada da potencial perda de lucros materiais que, neste caso, não eram nada desprezíveis para uma zona como *Biralalan*. O desempenho de rituais abastecia o *rai-na'in kaer bua-malus* de dinheiro —valor que varia em função do tipo de ritual —e alimento— determinadas partes dos animais sacrificados nos rituais eram *na'an lulik* (carne sagrada/tabu) de consumo exclusivo do *rai-na'in kaer bua-malus* e a sua família, que participava da comensalidade—, além de um capital social importante dentro da comunidade.

normativamente apropriada conforme definida por ele mesmo relativamente ao sistema de crenças da religião tradicional (que inclui a execução do *sau-batar* executada pelo nosso *rai-na'in kaer bua-malus*), (3) prover dos elementos materiais necessários para executar o ritual e (4) não utilizar o deus católico como estratégia para deslegitimá-lo. Faz isto transpondo discursivamente a entidade do Deus católico no âmbito do sistema de crenças da religião tradicional. Nele Maromak é tanto o deus católico como o deus sol —de que já falámos anteriormente— que, juntamente com a terra-rio/*Kultura*, criou o mundo e os humanos. Maromak é deus católico, mas também deus tradicional; ambos são uma e a mesma coisa para ele.⁴² Fruto desta relação *Maromak/Kultura*⁴³ o *rai-na'in kaer bua-malus* reclama ter um acesso privilegiado a Deus por via da terra-rio/*Kultura*; a qual quando tem 'fome', fala com Deus para se queixar de que os humanos (os seus filhos) não observam as obrigações que têm para com ela. O Sol/*Maromak* ouve-a e, no sistema de crenças que põe em jogo, castiga os humanos que não acreditam nela. Por isso, o papel que atribui ao sol/*Maromak* (número 5 no diagrama) é o de proteger a terra-rio/*Kultura* e, por extensão, de o proteger a ele como legítimo porta-voz e interlocutor da mesma. Mas evita entrar em conflito com a igreja, reconhecendo implicitamente que se devem seguir os preceitos do sol/*Maromak*. O papel que atribui à terra-rio/*Kultura* (número 4 no diagrama) é o de se aliar ao sol/*Maromak* e castigar aqueles que não observaram as obrigações rituais executadas por ele. De igual modo também lhe concede a capacidade de castigo de forma independente do sol/*Maromak* aos que não observam as obrigações rituais para com ela, mediadas por ele. Dentro da terra-rio/*Kultura*, temos que falar do papel que atribui aos antepassados. Desta forma, a invocação (*temi sira-naran*) dos nomes dos antepassados (*Pu-Rita*, *Fer-Nando* e *Ale-Jandro*) mediante a oração tradicional (*hamulak*) torna-os presentes e renova o acto fundador da aliança ancestral entre a terra e a sua linhagem. O *rai-na'in kaer bua-malus*, com base nesta aliança, convoca/invoca os espíritos da terra (*rai-na'in*) —os seus tomadores de esposas— para lhes entregar a sua parte da colheita e desta forma evitar que 'reclamem a sua parte' atacando a colheita ou os próprios camponeses. É ele, enquanto porta-voz da linhagem dadora de esposas da terra-rio/*Kultura*, é ele que deve dar-lhe de comer (*fó-han*) e velar para que esteja satisfeita com as oferendas efectuadas, interpretação que recai sobre ele. Como tomador de esposas, a terra-rio/*Kultura* também deve cumprir os seus deveres e desfrutar dos direitos associados a esse papel —obedecer ao seu *umane* e receber comida dele.

O seu próprio papel é velar pelo equilíbrio cósmico entre as diferentes entidades que identifica no sistema de crenças em que habita, o que efectua mediante a comunicação simbólica através da oração tradicional (*ko'alia hamulak*) e do comunicador simbólico do bua-malus para entrar em contacto com os seus antepassados. Fazendo honra ao acto fundador da aliança ancestral entre a terra e a sua linhagem (*rai-fukun*), estabelecida mediante o sacrifício/casamento *Pu-Rita*, invoca os espíritos da terra (*rai-na'in*) para lhes entregar a sua parte da colheita e desta forma evitar que 'reclamem a sua parte' atacando a colheita ou os próprios camponeses.

Finalmente temos o papel do clero, cuja presença no discurso nunca se torna explícita de forma directa. Qual o papel que o nosso *rai-na'in kaer bua-malus* atribui ao clero e como é que se posiciona perante o mesmo? Em nenhum momento o menciona como um problema, embora problematize o uso que as pessoas fazem do catolicismo contra si (veja fragmento 6). Também traça uma fronteira, de forma muito subtil, entre as funções rituais da religião católica e da tradicional. Mediante a conversação da terra com o sol/*Maromak* (veja fragmento 7), constrói um circuito de comunicação entre ele próprio e deus, via antepassados e espíritos da terra-rio/*Kultura*. Desse modo, está também a deslegitimar o circuito de comunicação contrário —via igreja e os seus agentes— que o deixa a ele fora de jogo e que, na sua exposição discursiva, é inválido. Por isso, os que só acorrem ao sol/*Maromak*, adoecem (fragmento 6). O que está a construir discursivamente é uma divisão das tarefas rituais entre os dois sistemas de crenças: o tradicional e o católico. Apesar de se reconhecer como «ainda não católico» (*ha'u sidauk sarani*) estabelece a necessidade de se seguirem os preceitos do sol/*Maromak* e os da terra-rio/*Kultura*, impondo uma fronteira à intromissão dos elementos do catolicismo cujo manuseamento prático possa minar o seu poder a nível comunitário. Isto não quer dizer que rejeite o catolicismo e os seus agentes,

42. Desta forma, quando se está a referir a *Maromak*, a sua exegese não se esgota na do deus católico, mas também inclui a figura do *Maromak* da religião tradicional (sol/pai sol). Deste modo, o que o nosso *rai-na'in kaer bua-malus* está a fazer é absorver o deus católico dentro do sistema de crenças da religião tradicional. Para ver exemplos de mitos cosmogénicos timorenses veja Hicks 1990; Traube 1986. 43. Considero necessário assinalar dois conjuntos de termos que, em minha opinião, fazem parte do campo semântico da religião tradicional e da católica respectivamente e que, por vezes, são utilizados como metáforas ou marcadores de pertença que distinguem uma da outra. Relativamente à religião tradicional temos: *inan* (mãe) = *kultura* (cultura) = *jentiu* (gentil) = *rai* (terra) = *nakukun* (escuro) = *feto* (mulher); enquanto a católica se associa a *aman* (pai) = *sarani* (catolicismo) = *loron* (sol) = *lalehan* (céu) = *naroman* (claridade, brilhante) = *mane* (homem). Estas categorias simbólicas são repetidas constantemente, pondo-as em jogo de múltiplas formas. No entanto, não são categorias de correspondência e oposição estáticas, mas obedecem a uma lógica prática que se nos apresente *como se fosse* coerente, mas que estão orientadas para a execução de fins práticos e que podem ser variadas ou permutadas em função do uso que cada agente individual particular faça delas. (Bourdieu 2007; Leach 1976 [1964]; Sahlins 2008).



- | | |
|--|---|
| ▲ RAI-NA'IN KAER BUA-MALUS | △ 5 PAI / SOL / DEUS (AMAN / LORON / MAROMAK) |
| △ 1 ALE-JANDRO | 👤 CAMPONESES |
| ② PU-RITA | ⛪ IGREJA / CLERO |
| △ 3 FER-NANDO | — CIRCUITO DE COMUNICAÇÃO VÁLIDO |
| ④ MÃE / TERRA / CULTURA (INAN / RAI / KULTURA) | - - CIRCUITO DE COMUNICAÇÃO INVÁLIDO |

Diagrama: David Palazón.

que *reconhece* e apoia nos casos em que eventualmente lhe sejam, do seu ponto de vista, inócuos ou favoráveis. Como exemplo, podemos ver o seguinte fragmento:

Fragmento 8:

Rai-na'in kaer bua-malus: Crus Joven tama iha ne'e... ne'e mós... ema hotu-hotu la ko'alia, ha'u mak ko'alia. Mm. Ha'u mak ko'alia. Agora... Na'i-Feto mai fali husi ne'ebá mós... hanesan... ba simu iha sorin... ba mota-ibun ne'e... Ne'e mós ha'u mak ko'alia. Mm.

Rai-na'in kaer bua-malus: quando a *Cruz Jovem* chegou aqui... nisto também... nenhuma pessoa falou, fui eu quem falou. Agora... Também quando Nossa Senhora veio de além... que... fomos recebê-la aqui ao lado... nas margens do rio... também fui eu quem falou. Mm

A menção da chegada da peregrinação da Cruz Jovem ou da recepção de Nossa Senhora em *Biralaran* é de importância capital. Mediante ela expõe a sua participação na qualidade de porta-voz comunitário (*ha'u mak ko'alia*) está a efectuar um acto de reafirmação do seu poder perante a comunidade. Utiliza a sua participação num acto público da igreja como capital simbólico que, na devida altura, é susceptível de ser utilizado como argumento contra aqueles que utilizam a igreja para o deslegitimarem. O seu papel de porta-voz da comunidade de *Biralaran* faz com que se legitime o seu estatuto de autoridade tradicional mediante a sua participação num rito que faz parte do sistema de crenças (o católico) que maioritariamente o deslegitima. Apesar de «ainda não ser católico» é ele e não outro que fala, utilizando o ritual católico no seu interesse para se (re)instituir como autoridade a partir de um sistema que o deslegitima e desse modo fazer face às pessoas que utilizam o catolicismo para o deslegitimarem.

De certa forma, estabelece uma assimetria em que ele sai favorecido relativamente à igreja, pois enquanto ele tem acesso ao sol/*Maromak* via terra-rio/*Kultura*, a igreja não tem acesso à terra-rio/*Kultura* via sol/*Maromak*, não torna explícito o acesso da igreja à terra-rio/*Kultura* via sol/*Maromak*. O seu circuito de comunicação privilegiada é, pois, o correcto (veja diagrama).

CONCLUSÕES

Neste artigo, explorei as relações entre a religião tradicional e a católica em Timor-Leste, dando valor à perspectiva histórica e acentuando o valor da acção individual nos processos de legitimação. Apontei que a relação entre os dois sistemas de crenças não desemboca na emergência de um terceiro de carácter sincrético, mas pelo contrário na consolidação de uma tensa coexistência entre as duas. Aponto igualmente que esta tensa coexistência se registou historicamente nos planos simbólicos —através do que denominei de jogos de transposições—, sócio-económico e político —como no caso dos convertidos e da sua aproximação ao poder colonial—, e prático —como no caso da queima de *uma-lulik*. De igual modo, através do caso do *rai-na'in kaer bua-malus* tentei explorar a capacidade dos agentes sociais para modelarem criativamente a relação entre os dois sistemas; mostro como uma autoridade tradicional constrói a sua própria legitimação e reafirma a sua autoridade através de narrativas mítico-históricas que o posicionam como mediador que tem acesso privilegiado à comunicação com a divindade (com o sol/*Maromak* através da terra-rio/*Kultura*, a sua mulher).

REFERÊNCIAS CITADAS

- AAVV. 2005. *Dicionário Tetun-Português-Indonésio*. Dili: Buka Hatene.
- Almeida e Carmo, António Duarte de.** 1965. «O povo mambai. Contribuição para o estudo do povo do grupo linguístico mambai - Timor.» *Estudos Políticos e Sociais* III(4): 1233-1384.
- . 2002. «Religiões de Timor.» *Janus* http://www.janusonline.pt/docs2002/artigo_janus2002_2_5.doc (Aceso Julho 7, 2012).
- Andaya, Leonard Y.** 2010. «The ‘informal Portuguese empire’ and the Topasses in the Solor archipelago and Timor in the seventeenth and eighteenth centuries.» *Journal of Southeast Asian Studies* 41(3): 391-420.
- Augé, Marc.** 1998 [1994]. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. 2ª ed. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Babo-Soares, Dionísio.** 2004. «Nahe Biti: The Philosophy and Process of Grassroots Reconciliation (and Justice) in East Timor.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 5(1): 15-33.
- Barnes, Robert Harrison.** 1987. «Avarice and iniquity at the Solor Fort.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)* 143(2/3): 208-236. <http://www.kitlv-journals.nl/index.php/btlv/article/viewFile/2972/3733>. (Aceso Julho 7, 2012).
- Berthe, Louis.** 1972. *Bei gua: itinéraire des ancêtres: mythes des Bunaq de Timor*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- . 1965. «La terre, l’au-dela, et les thèmes maritimes chez les buna’ (Timor central).» *Lethnographie N.S.* 58-59.
- . 1961. «Le mariage par achat et la captation des gendres dans une société semi-féodale: les Buna’ de Timor central.» *L’Homme* 1(3): 5-31.
- . 1963. «Morpho-syntaxe du Buna’ (Timor central).» *L’Homme* 3(1): 106-116.
- . 1959. «Sur quelques distiques buna (Timor central).» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)* 115(4): 336-371.
- Bourdieu, Pierre.** 2007 [1980]. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- . 1993. «Los ritos como acto de institución.» *Em Honor y gracia*, eds. Julián Pitt-Rivers e J. G. Peristiany. Alianza Editorial, p. 111-123.
- Boxer, Charles Ralph.** 1960. «Portuguese Timor: A Rough Island Story: 1515-1960.» *History Today* 10(5): 349-355.
- Callon, Michel.** 1986. «Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay.» Em *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?*, ed. J. Law. London: Routledge, p. 196-223.

- Campagnolo, Henri.** 1972. «Etudes sur les Fataluku [Timor Portugais]: langue fataluku [extremite est de Timor Portugais].» *Asie du sud-est et monde insulindien* 3(3): 53-76.
- Carey, Peter.** 1999. «The Catholic Church, Religious Revival, and the Nationalist Movement in East Timor, 1975-98.» *Indonesia and the Malay World* 27(78), 77-95.
- Castro, Afonso de.** 1867. *As Possessões Portuguezas na Oceania*. Imprensa Nacional.
- Dili, Tribunal Distrital de.** 2011. «Komunikadu ba imprensa.» <http://www.tribunais.tl/?q=node/47> (Aceso Junho 20, 2012).
- Dores, Raphael das.** 1907. *Diccionario Teto-Português*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Durand, Frédéric.** 2010. *História de Timor-Leste. Da Pré-História à Actualidade. Istória Timor-Leste nian. Husi Pre-Istória to'o Atualidade*. Lisboa: LIDEL.
- Eller, Jack David.** 2007. *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*. Routledge.
- Fidalgo Castro, Alberto.** 2010. «O mundo dos objectos.» *Em Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, eds. Gárate Castro, Luis Alberto e Assis, Cecilia. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, p. 223-234.
- Forman, Shepard.** 1980a. «Descent, Alliance, and Exchange Ideology among the Makassae of East Timor.» *Em The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, ed. James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, p. 152-177.
- 1977a. «East Timor: Exchange and Political Hierarchy at the Time of European Discoveries.» *Em Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History and Ethnography*, ed. Hutterer, K.L. Ann Arbor: University of Michigan. Center for South and Southeast Asian Studies. p. 97-111
- 1977b. «Human Rights in East Timor.» *Society* 15(5): 76-80.
- 1980b. «Inside East Timor's History and People.» *Em East Timor International Conference Report*.
- 1981. «Life Paradigms: Makassae (East Timor) Views on Production, Reproductions, and Exchange.» *Research in Economic Anthropology* 4: 95-110.
- 1976. «Spirits of the Makassae.» *Natural History* 85(9): 12-18.
- Fox, James J.** Fox, James J. 1980. *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- 2008. «Rodney Needham (1923–2006).» *American Anthropologist* 110(3): 401-403.
- Francillon, Gérard.** 1980. «Incursions upon Wehali: A modern History of an Ancient Empire.» *Em The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, ed. James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England, p. 248-265.

- Friedberg, Claudine.** 1974. «Agricultures timoraises.» *Études Rurales* 53-56: 375-405.
- 1971a. «Aperçu sur la classification botanique bunaq (Timor central).» *Bull. Soc. bot. Fr.* 118: 255-262.
- 1977a. «La femme et le féminin chez les Bunaq du centre de Timor.» *Archipel* 13(1): 37-52. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch_0044-8613_1977_num_13_1_1326 (Aceso Julho 7, 2012).
- 1999. «Les relations aux ancêtres aujourd'hui et la gestion de la forêt tropicale dans l'Indonésie de l'est.» *L'homme et la forêt tropicale*. http://www.ecologie-humaine.eu/DOCUMENTS/SEH_Forêt/Forêt_06_Friedberg.pdf (Aceso Julho 7, 2012).
- 1971b. «L'agriculture des bunaq de Timor et les conditions d'un équilibre avec le milieu.» *Journal d'Agriculture tropicale* 18(12): 481-532.
- 1973. «Repérage et découpage du temps chez les Bunaq du centre de Timor.» *Archipel* 6(1): 119-144. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch_0044-8613_1973_num_6_1_1131 (Aceso Julho 7, 2012).
- 1979. «Socially Significant Plant Species and their Taxonomic Position Among the Bunaq of Central Timor.» Em *Classifications in their Social Context*, eds. Roy F Eller and David Reason. Academic Press, p. 81-101.
- 1977b. «The development of traditional agricultural practices in Western Timor: from the ritual control of consumer goods production to the political control of prestige goods.» Em *The Evolution of Social Systems*, eds. J. Friedman e M. J. Rowlands. London: Duckworth, p. 137-171.
- Friedberg, Claudine, e Berthe, Louis.** 1978. *Comment fut tranchée la liane céleste: et autres textes de littérature orale bunaq (Timor, Indonésie)*. Paris: SELAF.
- Godelier, Maurice.** 1982. *La producción de Grandes hombres: poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- Gárate Castro, Luis Alberto.** 2010. «A uma lulik no contexto da arquitetura doméstica tradicional. Problemas conceptuais: uma lulik, uma liras e uma fukun.» Em *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, eds. Gárate Castro, Luis Alberto e Assís, Cecília. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, p. 87-102.
- Hicks, David.** 1984. *A Maternal Religion: The Role of Women in Tetum Myth and Ritual. Monograph Series on Southeast Asia*. Illinois: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
- 1981. «A Two-Section System with Matrilineal Descent Among the Tetum of Eastern Indonesia.» *Sociologus*, n. s. 31(2): 181-184.
- 2008. «Afterword. Glimpses of Alternatives—the Uma Lulik of East Timor.» *Social Analysis* 52(1): 166-180.
- 1990. *Kinship and Religion in Eastern Indonesia*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis. Gothenburg Studies in Social Anthropology 12.

- 1978. *Structural Analysis in Anthropology. Case Studies from Indonesia and Brazil*.
Fribourg: Anthropos-Institut. Studia Instituti Anthropol. 30.
- 1987. «Tetum Descent.» *Anthropos* 82: 47-61.
- 1973. «The Carabalu Tetum.» *García de Orta. Série de Antropología* 1(1-2): 13-18.
- Hull, Geoffrey e Correia, Adérito José Guterres et al.** 2005. *Dicionário Nacional da Tetun Ofisial*. Dili: Instituto Nacional de Linguística y University of Western Sydney.
- 2002. «Língua portuguesa: o último capítulo da Reconquista.» *Janus*. http://janusonline.pt/sociedade_cultura/sociedade_2002_2_4_d.html. (Aceso Julho 7, 2012).
- Hägerdal, Hans.** 2005 «Historical Notes on the Topass Leaders in Oecusse.» Documento inédito cortesia do autor.
- Jong, P. E. de Josselin de.** 1980. «The Concept of the Field of Ethnological Study.» Em *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, ed. James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England, p. 317-326.
- Keurs, Pieter Ter.** 2006. *Condensed Reality: A Study of Material Culture; Case Studies from Siassi (Papua New Guinea) and Enggano (Indonesia)*. CNWS Publications.
- Lameiras-Campagnolo, Maria Olímpia.** 1975. «L'habitation des fataluku de Lórehe (Timor Portugais).» École Pratique des Hautes Études. Univeristé René Descartes. Tese de doutoramento inédita.
- Lameiras-Campagnolo, Maria Olímpia, e Campagnolo, Henri.** 1984. «Les modes de cuisson des Fataluku de Lórehe (contribution à l'étude de la technique de la cuisson).» *García de Orta. Série Antropobiología* 1-2: 93-114.
- 1979. «Rythmes et genres dans la littérature orale des Fataluku de Lorehe (Timor Oriental).» *Asie du sud-est et monde insulindien* 10(2-4): 19-48.
- Lazarowitz, Toby Fred.** 1980. «The Makassai: Complementary Dualism in Timor.» State University of New York at Stony Brook. Tese de doutoramento inédita.
- Leach, Edmund Ronald.** 1976 [1964]. *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*. Barcelona: Anagrama.
- Loureiro, Rui Manuel.** 2001. «Discutindo a formação da presença colonial portuguesa em Timor.» *Lusotopie*: 143-155.
- Lupo, Alessandro.** 1996. «Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo.» *Revista de Antropología Social* 5: 11-37.
- McWilliam, Andrew.** 2011. «Exchange and resilience in Timor-Leste.» *Journal of the Royal Anthropological Institute, New Series* 17: 745-763.

- Molnar, Andrea K.** 2004. «An Anthropological Study of Atsabe Perceptions of Kolimau 2000. A New East Timorese Religious Cult or Internal Security Problem?» *Anthropos* 99(2): 365-379.
- Moore, Heniretta L.** 2004 [1988]. *Antropología y feminismo*. 4ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Needham, Rodney.** 1966. «Comments on the Analysis of Purum Society.» *American Anthropologist, New Series* 68(1): 171-177.
- 1980. «Principles and Variations in the Structure of Sumbanese Society.» Em *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, ed. James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, p. 21-47.
- NSD.** 2010. *Population and Housing Census of Timor-Leste 2010. Volume 3: Social and Economic Characteristics*, Dili: National Statistics Directorate. Ministry of Finances. Government of Timor-Leste.
- Ortner, Sherry B.** 1984. «Theory in Anthropology since the Sixties.» *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-166.
- Pascoal, Ezequiel Enes.** 1950a. «A Morte Do 'Buan'.» *Seara* 2(9/10): 171-175.
- 1950b. «A Morte Do 'Buan'.» *Seara* 2(7/8): 130-134.
- Paulino, Vicente.** 2011. «A imprensa católica Seara e a tradição timorense: 1949-1970.» *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Diversidades e (Des)Igualdades. Salvador 7 a 10 de agosto de 2011*: 1-18. [http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307067599_ARQUIVO_AimprensacatolicaSearaeatradicao timorense1949-1970.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307067599_ARQUIVO_AimprensacatolicaSearaeatradicao%20timorense1949-1970.pdf) (Aceso Fevereiro 24, 2012).
- Pena Castro, María Jesús.** 2010. «Introdução às estruturas cosmovisivas e aos princípios básicos da organização social tradicional em Ainaro. A uma lulik e a vida cerimonial.» Em *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, eds. Gárate Castro, Luis Alberto e Assís, Cecilia: Secretária de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, p. 45-68.
- Ptak, Roderich.** 1983. «Some References to Timor in Old Chinese Records.» *Ming Studies* 17: 37-48.
- 1987. «The Transportation of Sandalwood from Timor to China.» Em *Portuguese Asia: Aspect in History and Economic History, Sixteenth and Seventeenth Centuries.*, ed. Roderich Ptak. Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, p. 89-109.
- Renard-Clamagirand, Brigitte.** 1975. «La maison Ema.» *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien* 2: 35-60.
- 1982. *Marobo, une societe ema de Timor central*. Paris: Langues et Civilisation de L'Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien 12, SELAF.
- 1980. «The Social Organization of the Ema of Timor.» Em *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, ed. James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England.

- Sahlins, Marshall.** 2008 [1977]. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia.* 4ª ed. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Schouten, Maria Johanna.** 2001. «Apart and together: the Portuguese and the Dutch as neighbours in and around Timor in the nineteenth century.» Em *Indonesia-Portugal: five hundred years of historical relationship*, eds. Ivo Carneiro de Sousa e Richard Z Leirissa. Lisboa: Centre for the Study of Southeast Asia (CEPESA), p. 201-212.
- Silva, Kelly Cristiane da.** 2007. «A Bíblia como constituição ou a constituição como Bíblia? Projetos para a construção do Estado-Nação em Timor-Leste.» *Horizontes Antropológicos* 13(27): 213-235.
- Simião, Daniel Schroeter.** 2010. «Igualdade jurídica e diversidade cultural: dilemas para a modernização timorense.» Em *Hatene kona ba Compreender Understanding Mengerti Timor-Leste*, eds. Michael Leach et al. Timor-Leste Studies Association, p. 79-83. http://www.tlstudies.org/pdfs/tlsa_conf_whole.pdf. (Aceso Julho 7, 2012)
- Sousa, Lúcio Manuel Gomes de.** 2010. «This is the Beginning of the Relationship: Material Supports of Cultural Translation.» Em *Translation, Society and Politic in Timor-Leste*, ed. Paulo Castro Seixas. Porto: Universidade Fernando Pessoa, p. 37-59.
- Therik, Tom.** 2004. *Wehali: The Female Land. Traditions of a Timorese ritual centre.* Canberra: Pandanus Books & Department of Anthropolog, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.
- Traube, Elizabeth G.** 1980a. «Affines and the dead: Mambai rituals of alliance.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)* 136(1): 90-115.
- 1986. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor.* The University of Chicago Press.
- 1995. «Mambai Perspectives on Colonialism and Decolonization.» Em *East Timor at the Crossroads: the Forging of a Nation*, eds. P. Carey e G. Carter Bentley. London: Cassell, p. 42-55.
- 1980b. «Mambai Rituals of Black and White.» Em *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, ed. James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, p. 290-314.
- 1974. «Rock and Tree in Mambai Symbolism.»
- 2007. «Unpaid Wages: Local Narratives and the Imagination of the Nation.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 8(1): 9-25. <http://dx.doi.org/10.1080/14442210601161724> (Aceso Novembro 29, 2007).
- Villiers, John.** 2001. «The Estado da India in South-East Asia.» Em *South-East Asia: Colonial History, vol. 1- Imperialism before 1800*, ed. Paul Kratoska. Londres: Routledge.