



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM EDUCAÇÃO E INCLUSÃO SOCIAL

KEU APOEMA

DE APRENDIZ A MESTRE DA PALAVRA:  
TORNAR-SE *LIA-NA'INN* NOS ANOS DE LUTA E RESTAURAÇÃO DA  
INDEPENDÊNCIA EM TIMOR-LESTE (1975-2002)

BELO HORIZONTE  
2020

KEU APOEMA

DE APRENDIZ A MESTRE DA PALAVRA:  
TORNAR-SE *LIA-NA'IN* NOS ANOS DE LUTA E RESTAURAÇÃO DA  
INDEPENDÊNCIA EM TIMOR-LESTE (1975-2002)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Educação.

Orientadora: Prof<sup>ta</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Maria de Oliveira Galvão

Co-orientadora: Prof<sup>ta</sup>. Dr<sup>a</sup>. Kelly Cristiane da Silva

BELO HORIZONTE

2020



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E**  
**INCLUSÃO SOCIAL**



**FOLHA DE APROVAÇÃO**

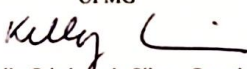
**De aprendiz a mestre da palavra: tornar-se lia na'in nos anos de luta e Restauração da Independência em Timor-Leste (1975-2002)**

**KEU APOEMA**

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, como requisito para obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL.

Aprovada em 17 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

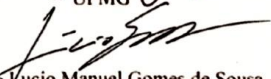
  
Prof(a). Ana Maria de Oliveira Galvão - Orientador  
UFMG

  
Prof(a). Kelly Cristiane da Silva - Co-orientador  
UnB

  
Prof(a). Daniel Schroeter Simiao  
UnB

  
Prof(a). Thais Nivia de Lima e Fonseca  
UFMG

  
Prof(a). Ana Maria Rabelo Gomes  
UFMG

  
Prof(a). Lucio Manuel Gomes de Sousa  
Universidade Aberta de Portugal

Belo Horizonte, 17 de fevereiro de 2020.

A643d  
T

Apoema, Keu, 1976-

De aprendiz a mestre da palavra [manuscrito] : tomar-se lia-na'in nos anos de luta e restauração da independência em Timor-Leste (1975-2002) / Keu Apoema. - Belo Horizonte, 2020.  
346 f. : enc, il.

Tese -- (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

Orientadora: Ana Maria de Oliveira Galvão.

Coorientadora: Kelly Cristiane da Silva.

Bibliografia: f. 308-319.

Apêndices: f. 322-346.

1. Educação -- Timor Leste -- Teses. 2. Educação -- Aspectos religiosos -- Teses. 3. Religião e Estado -- Timor Leste -- Teses. 4. Religião -- Timor Leste -- Teses. 5. Ocupação militar -- Timor Leste -- Teses. 6. Ensino religioso -- Timor Leste -- Teses. 7. Dirigentes de ensino religioso -- Formação -- Timor Leste -- Teses. 8. Dirigentes de ensino religioso -- Aprendizagem -- Timor Leste -- Teses. 9. Timor Leste -- Religião -- Teses. 10. Timor Leste -- Educação -- Teses.

I. Título. II. Galvão, Ana Maria de Oliveira, 1969-. III. Silva, Kelly Cristiane da, 1975-. IV. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 291.177

**Catálogo da fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)**

Bibliotecário: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O

A benção:  
Aos ancestrais das casas sagradas  
em Timor-Leste que me acolheram  
e aos ancestrais de minha casa,  
minha família.

*Ha'u busu bensa:  
bei'ala sira nian hosi uma lisan sira iba  
Timor-Leste ne'ebé simu ha'u no mós  
bei'ala hosi ha'u nia uma, ha'u nia  
família.*

Para Graziela Lunardi  
e para aqueles que existem no enquanto  
apenas no brilho dos meus olhos.

## AGRADECIMENTOS

Entre os anos de 2003 e 2004, cursei uma especialização em Arte e Educação na PUC Minas, sob a coordenação da amiga e mestra no caminho da arte de contar histórias, Gislayne Avelar Matos. Na ocasião, foram minhas professoras Aparecida Paiva (Cidinha) e Maria José Francisco de Souza (Zezé). Gislayne havia concluído o mestrado na FaE/UFMG, no qual pesquisou a palavra do contador de histórias sob a orientação de Cidinha, e Zezé tinha defendido, na mesma instituição, uma pesquisa sobre a palavra de benzedeadas de Janaúba, norte de Minas Gerais.

Foi nessa época, mais intuitivamente que racionalmente, antes mesmo de saber que o programa de pós-graduação da FaE era considerado de excelência, que eu passei a desejar integrá-lo. Olhando retrospectivamente, parece-me que apenas quis estar – mais do que qualquer outra coisa – no mesmo espaço de estudo e investigação onde aquelas mesmas mulheres – admiráveis em tanto sentidos –, com seus objetos igualmente interessantes, haviam estado. Da primeira tentativa de entrar, em finais de 2004, na época no mestrado, à aprovação no doutorado, em finais de 2015, foram onze anos. Sou grata, nesse percurso, ao universo que cria oportunidades, permite os encontros e a muitas pessoas.

À mestra e amiga Gislayne Avelar Matos, pela partilha da palavra, de boas conversas e sonhos desde 2000.

À professora Cecília Caram (PUC Minas), às professoras Aparecida Paiva e Maria José Francisco de Souza (FaE/UFMG), às professoras Mary Arapiraca, Dinéia Sobral Muniz e Lícia Beltrão (FACED/UFBA), às professoras e companheiras de caminhada Luciene Santos, Giselly Lima e Conceição Sobral, além de todo o Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação e Linguagem (GELING/FACED/UFBA), por me inspirarem, por abrirem para mim as primeiras portas nos princípios de um longo processo de (re)construção profissional e acadêmico no campo da Educação e das Artes.

A François Moise Bamba e Hamadou Traoré, dentre tantos outros narradores tradicionais e contemporâneos de Burkina Faso e do Mali, por me mostrarem um universo rico e diverso em termos de repertório, performance e sentidos relacionados às tradições orais. À Secretaria de Cultura do Estado da Bahia pelo financiamento da residência artística em Burkina Faso, em princípios de 2012, entre outros projetos. Também à Fundação Nacional das Artes (FUNARTE) e à Fundação Cultural do Estado da Bahia (FUNCEB), pelo financiamento de projetos e ações envolvendo a pesquisa e a experimentação artística no campo da arte de contar histórias por diversas localidades do Brasil.

A Janira França e Genesco Alves, a Drica Rocha, Ana Luiza Reis e Toni Edson, educadores, artistas e contadores de histórias com quem cruzei o Piemonte da Diamantina e o sul da Bahia, descobrindo, particularmente nas áreas rurais, redes pulsantes de contadores de histórias tradicionais, entre os anos de 2004 e 2013.

Ao Programa de Qualificação de Docentes e Ensino de Língua Portuguesa no Timor-Leste (PQLP/CAPES), pela oportunidade de trabalhar e viver em território *maubere* por dois anos, entre 2014 e 2016.

A Graziela Lunardi, meu amor e companheira de vida e de caminho, desde então.

À equipe com quem trabalhei em Timor-Leste, entre o Instituto Nacional de Formação de Docentes e Profissionais da Educação (INFORDEPE) e as salas de aula da Universidade Nacional Timor-Lorosa'e (UNTL), com quem vivi os desafios e partilhei os imensos aprendizados de trabalhar em solo estrangeiro, em particular Raquel Scartezini, Susana Soares, Joice Guimarães, Franciane Rosseto, Atílio Neto, Claudia Kreidloro, Cleusa Todescatto, Camila Tribess, Alexandre Silveira, Igor Bernerd e Márcia Cavalcante, parceira na fundação do Grupo Haktuir Ai-knanoik.

Aos professores timorenses Fernanda Ximenes Sarmento e Vicente Paulino, com quem construí alguns de meus primeiros projetos editoriais.

Às lindas meninas do grupo Haktuir Ai-knanoik, com quem convivi em minhas duas estadias em Timor-Leste, tanto na época do PQLP/CAPES, como no trabalho de campo em 2018, partilhando a palavra contadora de histórias, produzindo livros, construindo performances e projetos: Aquelina Moniz, Gertrudes M. da Costa, Leocádia de Corte-Real, Maria da Rosa, Maria Juliana Antónia, Mónica de Araújo, Natalícia E. Soares Magno, Natércia Maia, Novinda da Silva Fernandes, Olga Vicenta F. Boavida e Sandrina F. Viana.

À professora Ana Maria de Oliveira Galvão (FaE/UFMG), minha orientadora na construção deste trabalho, por gostar de objetos estranhos. Por ter acreditado em minha proposta, ter me dado liberdade para desenvolvê-la e, ao mesmo tempo, por ter me ajudado a construir um certo senso de disciplina e de foco. Pela presença firme e segura.

À professora Kelly Cristiane da Silva (DAN/UnB), minha co-orientadora. Também por ter acreditado em meu projeto, por ter me oferecido as condições para a realização do trabalho de campo em Timor-Leste, por meio do Programa de Mobilidade AULP (Associação das Universidades de Língua Portuguesa), por todas as trocas em relação a Timor-Leste, por ter me provocado continuamente a questionar certezas.

A ambas eu agradeço pela convivência, pelas sugestões de leitura, pelo olhar cuidadoso e crítico na leitura de todo o meu trabalho, pela paciência e encorajamento, em particular na fase final e mais tensa do processo de escrita.

Ao Grupo de Pesquisa em História da Educação (GEPHE/FaE/UFMG), por ter acolhido meu tema dentro da linha de História da Educação e por ter me provocado continuamente a pensar e a sustentar a historicidade de meu objeto. Também ao grupo Cultura Escrita, que me permitiu encontros, leituras e trocas estimulantes.

Aos colegas do grupo de orientação coletiva com a professora Ana: Simone Neves, Cecília Fadul, Joseni Pereira, Jaime Júnior, Giane Pimentel, Isabella Brandão Lara e Fabiana Oliveira, pela oportunidade de conhecer seus trabalhos, pelas perguntas que me ajudaram a amadurecer e a construir o meu, pelo incentivo constante, por terem tornado o caminho menos solitário.

A Ana Cláudia Avelar, Priscila Verona, Talitha Gorgulho, Gyna Fernandes e Renato Frade, com quem ingressei no programa, na linha de História de Educação, junto também com Simone Neves e Fabiana Oliveira, com quem dividi, particularmente no primeiro ano, as ansiedades e as alegrias das salas de aula e da pesquisa e, de modo intenso, as preocupações com o momento político do país.



Às professoras Thaís Fonseca, Cynthia Greive, Ana Gomes (FaE/UFMG) e Débora de Magalhães Lima (FAFICH), com quem cursei algumas disciplinas, por meio das quais pude ampliar meus horizontes teóricos e pensar meu objeto a partir de diferentes perspectivas. Em especial ao professor Edgar Barbosa Neto (FaE/UFMG), por tudo isso e também por ter me apresentado Marshal Sahlins.

Ao professor Lúcio Sousa, da Universidade Aberta de Lisboa, por ter me apresentado os registros audiovisuais das Cerimônias de Restauração da Independência em Timor-Leste, meu ponto de partida na construção de uma base de dados, além da parceria em projetos de pesquisa e escrita sobre Timor-Leste.

Ao professor Ian Grosvenor, da Universidade de Birmingham, pelas perguntas que plantou em mim.

A Natalícia Magno, uma irmã mais nova, professora, tradutora, parceira no subir e descer a montanha, paciente, firme e cuidadosa.

A Cristina Prata, Savio Ma'averu e Josh Trindade, pelas trocas em relação ao processo de ocupação indonésia em Timor-Leste, ao lugar da Igreja Católica na construção da identidade timorense e suas relações com a *lisan*.

À Sr. Amelita Soares Pereira (*mana* Lita), a *mana* Herminha Verdial Gonçalves, a Marta, Nelia, Ateo, Sara, Noemia, Alno e ao pequeno Tiago, a família que me acolheu tão amorosamente em Ainaro.

Aos *lia-na'in*(s) que me receberam em suas casas sagradas em Ainaro, meus interlocutores neste processo de pesquisa. Em Builiko: Sr. Bosco da Silva, Casa Asa'e; Sr. Moisés Quintão, Casa Dato; Sr. Alarico Ximenes, Casa Lia-na'in; Sr. Felizberto Quintão, Casa Loro-Tasi; Sr. Agapito Amaral, Casa Malae; Sr. Nazário Lopes, Casa Sia La'e; Sr. Ancelmo Neves, Casa Unpat. Em Manutasi: Sr. José Paicheco, Casa Asa'e Kotmeta; Sr. João da Costa Barros, Casa Asa'e Berliuk; Sr. Bartolomeu de Araújo, Casa Asa'e Pu-Udo; Sr. João das Neves, Casa Bui-Lor; Sr. Augusto Martins, Casa Diu Pur; Sr. Domingos Barros, Casa Leodate; Sr. Jaímido de Araújo, Casa Mantilo; Sr. Armindo Cardoso, Casa Terolau Barlala. Em Ainaro Vila, ambos da Casa Hatilo, o Sr. Cesário Magno e o Sr. Agapito Martins.

Ainda em Ainaro, não poderia deixar de agradecer ao Sr. Nuno Bianco, responsável pelo setor de cultura do município e *lia-na'in* da Casa Hot-Gol, em Mau-Nuno, com quem conversei, a quem entrevistei e que me cedeu documentos importantes sobre as casas sagradas do município; ao Sr. António Magno e ao Sr. Afonso do Amaral, homens considerados *lia-na'in*(s) por seu conhecimento da *lisan*, por terem me acolhido em suas casas e partilhado comigo informações sobre a *kultura* e os contextos locais; ao Sr. Francisco Quintão, liderança da Casa Dato, com quem primeiro conversei na aldeia Builiko e que me ofereceu chaves fundamentais para compreender a experiência das comunidades locais no período da ocupação indonésia; à Sra. Fernanda Jesus Gomes e ao *maun* Lourenço da Silva, membros da Casa Saileu Berliuk, também em Builiko, que me atenderam em diversos momentos, contando-me um pouco sobre suas histórias bem como de seu grupo familiar. À Sra. Manuela, chefe do suco de Manutasi, por ter me permitido e facilitado o trilhar pelas estradas e aldeias do suco. Ao *maun* José de Jesus Silva, chefe da aldeia Hatometa-Udo, e ao *maun* Francisco, delegado da aldeia Raebuti-Udo, por terem me guiado e acompanhando nas visitas às casas sagradas de Manutasi. Ao Sr. Alípio da Cruz, chefe

da aldeia Raebuti-Udo, pela acolhida em sua casa e histórias partilhadas. Por fim, não exatamente residente de Ainaro, mas ligado à Casa Hatilo, pelas histórias sobre o *lulik* e seus encontros com as narrativas católicas, sou grata ao Sr. Moisés Sousa Pedrosa.

Ao Sr. Martinho, Casa Kailaku, Hera, e aos *katuas* da Casa Dasi Mau, no suco Lauana, em Ermera, as primeiras casas sagradas que visitei em Timor-Leste, em finais de 2015; também ao Sr. Pio de Ataide, da Casa Karketo Motael, em Díli, e ao Sr. José Correia, Casa Likurai-Kaikoli-Saisama de Liquiçá. Todos foram por mim entrevistados, em diferentes momentos de minha estadia em solo *maubere*, tendo-me oferecido, sempre, testemunhos sobre suas histórias de vida, histórias de suas Casas e do período da ocupação indonésia, chaves que contribuiram para que eu construísse os percursos da pesquisa, fazendo-me olhar para determinados temas e questões de modo mais atento.

Ao Sr. Álvaro Vasconcelos, funcionário do Museu da Resistência, que me levou a conhecer *lia-na'in(s)* do suco Ponilala, em Ermera.

A todos os meninos e meninas timorenses que me apoiaram na tradução e transcrição dos dados: José Augusto da Silva, Justianos Belo Pinto, Mónica Pereira de Jesus, Ozório Obet Rud, Sávio Ma'averu, Natalícia Soares Magno, Novinda Fernandes, Olga Vicenta F. Boavida, Joaquina Francisca, Sandrina F. Viana, Gertrudes M. da Costa, Isabel Fernandes, Juliana Soares e Leonia Gusmão Fernandes.

A Ana Carolina Oliveira, pesquisadora do DAN/UnB, também orientanda da professora Kelly, uma das pessoas que primeiro me recebeu em minha segunda viagem a Timor-Leste, sempre com sugestões e palavras de encorajamento. Sua parceria foi fundamental para conseguir concluir a revisão e a transcrição das entrevistas, bem como o tratamento dos dados, além de uma série de outras contribuições em termos de leituras, sugestões bibliográficas e presença ao longo dos tantos meses da escrita.

A Renata Nogueira Silva, pesquisadora vinculada ao DAN/UnB, também orientanda da professora Kelly, cuja pesquisa já defendida sobre as casas sagradas me inspirou muitíssimo. Pelos socorros e acolhimento em diversos momentos meus de dúvidas.

A Alberto Fidalgo Castro, por todas as sugestões de leituras no campo das casas sagradas e da *lisan*.

A Geiza Marques, Cristina Neto, Cláudio Savaget, Alessandra Quines, Maja Stojanovska e Demi Barbaouse, Gilbert Spoorenberg, Jung Jin Rha, Felícia Carvalho e Gilbert Spoorenberg em Díli, e a Sandra Mateus, Ana Paula Lopes e Hugo Fernandes, em Ainaro, belos encontros com quem partilhei jantares, cafés, impressões, presença. A Luisa Gonçalo, também um encontro de Timor-Leste, uma presença querida sempre, mesmo que distante.

Ao Centro Audiovisual Max Stahl, em particular o próprio Max Stahl, por ter me disponibilizado seus acervos e um local de trabalho nas primeiras semanas em Timor-Leste.

A Marcelo Nunes, por me ensinar as bases do tétum desde a minha primeira estadia em Timor-Leste, por ter me dado uma primeira definição para *lia-na'in* como um “especialista da cultura”, pelo bom humor, disponibilidade e por ter traduzido o resumo para o tétum.

A Lorenzo Soares, meu senhorio, que particularmente em minha segunda estadia em Díli, facilitou para mim uma residência tranquila e segura.

Aos colegas do IHAC, em especial dos Colegiados do Bacharelado e da Licenciatura Interdisciplinares em Artes, pela acolhida na Universidade Federal do Sul da Bahia, por toda a disponibilidade e a flexibilidade para resolver questões várias, pela torcida e pela escuta, em particular a professora Alessandra Simões. E, nessa etapa final da escrita, um agradecimento imenso aos professores Evani Tavares e Tássio Ferreira, com quem partilhei a coordenação dos cursos e que fizeram o possível para que eu não ficasse tão sobrecarregada.

À Dra. Sheila Portella Mello, médica e terapeuta que me ajudou a me fortalecer física e emocionalmente, particularmente nos últimos meses da escrita.

A Indira Cunha e Maria D'Ajuda Viana Lima, por me ajudarem a me fortalecer espiritualmente e a honrar os ancestrais tanto de minha casa como das casas sagradas de Timor-Leste que me acolheram.

A Patrícia Honório de Freitas, amiga desde o tempo do mestrado, pela sua escuta paciente de todas as minhas elucubrações, pelo trabalho cuidadoso e atento de revisão, pelo apoio e as boas conversas, pela torcida sempre. Também à sua mãe, Vera Lúcia Soares Honório de Freitas, pelo acolhimento por diversas vezes em Belo Horizonte.

A Hermícia Pires e Adriana Alvarez, amigas queridas, que acompanharam quase que diariamente, nos últimos meses, minhas ansiedades e angústias com relação à escrita. Um agradecimento especial a Adriana, que traduziu o resumo para o inglês.

A Adriana Rocha e sua família, amigas de muitos anos, que me acolheram muitas vezes em sua casa, sempre amorosamente, em diversos momentos em que precisei pousar em Belo Horizonte.

Aos meus alunos e alunas com quem, nesses últimos meses, em diversos momentos, partilhei os percursos da escrita, particularmente aqueles que comigo cursaram os componentes curriculares Teorias e Práticas da Tradução e Produção Cultural e Arte-Curadoria, no decorrer de 2019.

Por último, mas não menos importante, à minha família. Às minhas avós Marcelina Maria Ribeiro e Ana Isabel do Carmo, aos meus avós Plínio José Ribeiro e Raimundo Ribeiro (em memória). Aos meus pais, José Raymundo Ribeiro e Lúcia Maria Ribeiro. Aos meus irmãos Troy Steve Ribeiro, Márjorie Aniella Ribeiro e Igor Yuri Ribeiro, que são a base de quem eu sou e o meu sustento em cada passo que dou.

Ao longo desses anos, devo imensamente à universidade pública, onde me graduei, fiz o mestrado, onde estou concluindo o doutorado e onde agora ensino. Devo às agências de fomento brasileiras, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), o apoio material para a viabilização desse longo percurso, sem o qual tudo teria sido muito mais difícil. Fui bolsista no mestrado e no doutorado, foi como bolsista que fui a Timor-Leste, tanto da primeira como da segunda vez.

Como eu espero que as conversas não se cessem, que, de algum modo, continuemos a trocar, a partilhar, a sonhar e a construir mundos possíveis, a esperar, nas palavras de Paulo Freire, mesmo que à distância, em pensamento e afeto, se estivéssemos em Timor-Leste, diria apenas: “então, ficamos assim!”

Subir a montanha é um movimento de vários gestos. Sobe-se a montanha para deslocar-se da capital ao interior do país. Em aproximadamente uma hora, após deixar para trás as ruas de Díli, rapidamente chega-se ao alto, donde se vê, logo abaixo, tocando o mar, os traçados da cidade e, em uma de suas pontas, a cabeça de um crocodilo talhado nos montes que ali principiam seus percursos. Chegando-se aos municípios, sobe-se ainda mais a montanha para alcançar seus sucos, aldeias, casas sagradas, hortas. Envereda-se por ali em caminhos que a serpenteiam, descendo-se por vezes em trilhas para de novo voltar a subir em longas e árduas caminhadas. Na época da ocupação indonésia e de luta pela independência, subia-se ainda mais a montanha, buscando-se o abrigo da mata, em fuga, para se proteger, para travar resistências. É para o alto da montanha que os ancestrais seguem após a morte e os devidos rituais, e é em seus cumes que, no tempo de muito antes, o céu ligava-se à terra e permitia aos seres humanos transitarem entre esses diferentes domínios da existência.

Keu Apoema

## RESUMO

A pesquisa teve como objetivo compreender os processos de formação dos *lia-na'in(s)*, mestres ou senhores da palavra, na língua local, atualmente responsáveis por suas casas sagradas, no cenário de luta pela independência que demarcou o período da ocupação indonésia em Timor-Leste (1975-1999), até a Restauração da Independência, proclamada em 2002, depois de um breve intervalo de intervenção da ONU. O trabalho buscou investigar os processos de aprendizagem desses atores, considerando-se as transformações e rupturas pelas quais o território passou no período, incluindo a resistência, a destruição das casas sagradas pelos exércitos indonésios, a conversão em massa à religião católica, entre outros eventos disruptivos. O *lia-na'in* é a liderança e a autoridade ritual das casas sagradas – instituições materiais e imateriais, correspondentes a linhagens, base dos valores e epistemologias locais relacionadas à *lisan*, que definem as relações entre humanos, entre humanos e não humanos e entre todos com a divindade, Maromak. Trabalhou-se basicamente com duas fontes: a primeira, produzida no período de janeiro a maio de 2018, com base nos testemunhos de 18 (dezoito) *lia-na'in(s)* – do município de Ainaro –, tendo por base metodológica a história oral, aborda suas histórias de vida, a convivência com suas respectivas casas sagradas, as narrativas de origem e aspectos gerais sobre o conhecimento que enunciam, e ainda sobre as relações desse conhecimento e seus sinais distintivos com a formação da Nação; a segunda constitui-se de um acervo audiovisual referente às Cerimônias de Restauração da Independência, nas quais os elementos gerais da cultura estão presentes, bem como *lia-na'in(s)* de quase todos os distritos (municípios). Em termos teóricos, a pesquisa sustenta-se no campo da história cultural em articulação com a Antropologia, colocando em discussão a permanência e a continuidade como fatos históricos, tendo em vista lógicas decoloniais de abordagem das epistemologias locais. O trabalho está organizado em cinco capítulos, além da introdução e da conclusão: no primeiro, discutem-se os referenciais teórico-metodológicos do trabalho, a construção do campo e os modos de análise dos dados; no segundo, apresenta-se a *lisan*, conceituando-a como o corpo dos saberes locais e costumeiros de base religiosa e, simultaneamente, como a casa sagrada, a base de sustentação de tais saberes. No terceiro capítulo, aborda-se a *lia*, compreendida tanto como a palavra como o ritual e descreve-se a continuidade da vida cerimonial das casas sagradas durante o período de ocupação indonésia. No quarto capítulo, aborda-se o processo de aprendizagem do *lia-na'in* por meio de estágios sucessivos de participação, da observação à aquisição da autoridade e do poder de fala; também analisa-se as relações entre a Igreja Católica e a casa sagrada. O quinto capítulo trabalha com as categorias relacionadas à formação da Nação, como “*kultura* Timor” e “terra sagrada”, presentes nos testemunhos dos *lia-na'in(s)*, de modo a compreender como eles projetam-na por meio de uma comunidade imaginada de práticas. Finalmente, apresenta-se a análise da primeira parte das Cerimônias de Restauração da Independência, protagonizada por *lia-na'in(s)* de diferentes distritos (municípios). Do percurso geral da pesquisa, depreende-se que os processos de aprendizagem e formação dos *lia-na'in(s)* se dão por meio de sua participação em redes de saberes – compostas pelos laços de parentesco enraizados na casa de origem, bem como por outras casas sagradas e suas respectivas autoridades – e, de modo extensivo, pelo engajamento, em diferentes níveis, na vida ritual tanto de suas casas sagradas, como de outras às quais se conectam por distintos laços de afinidade. Propõe-se, ao final, que tais processos de aprendizagem, bem como de produção e reprodução da cultura, dão-se em fricção com as instâncias históricas que atravessam, por meio de estratégias de continuidade e de busca por legitimação das práticas locais e costumeiras.

## ABSTRACT

The present research aims to understand the educational processes of *lia-na'in*(s), masters or kings of words, in the local language, currently responsible for their sacred houses – from the period of fight for independence from Indonesian occupation in East-Timor (1975-1999) to the Restoration of Independence, proclaimed in 2002, after a brief period of intervention by the UN. The study investigates the learning processes of these masters, taking into account the transformations and ruptures that took place locally during this time, including the resistance, the destruction of sacred houses by Indonesian army, the massive conversion to Catholicism, among other disruptive events. The *lia-na'in* is the leader and ritual authority of the sacred houses – material and non-material institutions corresponding to lineages, the basis for values and local epistemologies related to *lisan*, which define the relationships among humans, between humans and non-humans, and between everyone and the divinity Maromak. The work is based on two main sources: first, the testimonies of 18 *lia-na'in*(s) in the municipality of Ainaro from January to May 2018 – the methodology used was oral history, which approaches their histories of life, the relationship with their respective sacred houses, the narratives about origin, the general aspects about the knowledge that they claim, and the connection of this knowledge and its signals on national identity. Secondly, the study entails an audiovisual archive related to ceremonies of the Restoration of Independence – general cultural elements are present, including the *lia-na'in* (s) from almost all districts (municipalities). In theoretical terms, the research study is centered in the field of cultural history and anthropology, promoting a discussion about permanence and continuity of historical facts, taking into perspective decolonial logic in approaching local epistemologies. Besides the introduction and conclusion, five chapters illustrates the work. The first chapter promotes a discussion on the theoretical-methodological references of the study, the development of the field and approaches for data analysis. In the second chapter, there is an introduction to the *lisan*, conceiving her as the body of local and habitual knowledge with a religious basis, and simultaneously, like in the sacred house, the basis for sustaining such knowledge. The third chapter presents the *lia*, seen as much as a word as a ritual that describes the continuity of the ceremonial life of the sacred houses during the period of Indonesian occupation. The fourth chapter describes the learning process of *lia-na'in* through successive participatory stages - from observation to acquisition of authority and power of speech, including an analysis of the relationship between the Catholic Church and the sacred house. The fifth chapter works with the categories related to national identity, like “*kultura* Timor” and “sacred land”, both present in the testimonies of *lia-na'in*(s) – seeking to understand how they project the nation through imaginary community of practices. Finally, the study presents an analysis of the first part of the Ceremonies of the Restoration of Independence led by *lia-na'in*(s) from different municipalities. Throughout the development of the research, one surmises that the learning processes of *lia-na'in*(s) take place in their participation in knowledge network, which are composed of ties of kingship rooted in the house of origin and other sacred houses and their respective authorities. These processes are possible thank to the engagement, at different levels, in ritual in their sacred houses and others with which they connect through diverse ties of affinity. In the end, the study infers that such learning processes, as well as the production and reproduction of culture, occur in conflict with historical events through strategies of continuity and efforts for legitimizing local everyday practices.

## REZUMU

Peskiza ida-ne'e halo tiha ho objetivu atu komprende prosesu sira ba formasaun lia-na'in nian, nu'udar mestre ka seńor ka na'in ba liafuan, iha lian lokál nian, ne'ebé ohin-loron sai responsavel ba sira-nia uma-lulik, iha tempu luta ba ukun-rasik an nian ne'ebé determina tiha período okupasaun indonézia iha Timor-Leste (1975-1999), to'o Restaurasaun Independénsia ne'ebé proklama iha 2002, hafoin liutiha intervensaun badak hosi ONU nia ukun. Traballu ne'e buka investiga prosesu sira aprendizajen nian hosi atór sira-ne'e, hodi konsidera transformasaun no ruptura sira ne'ebé territóriu ne'e hasoru iha tempu ne'ebá, mai mós ho rezisténsia, destruisaun ba uma sira hosi ezérsitu indonéziu nian, ema sira-ne'ebé nakfilak-an ba relijiaun katólíka, no entre hala'ok naksobuk hirak-seluk. Lia-na'in mak nu'udar ulun-boot no makaer-ukun rituál hosi uma-lulik sira - instituisaun materiál no imateriál sira, kesi-metin ho liñajen otas ba otas nian nu'udar hún ba valór no epistemolojia lokál sira kesi ho lisan, ne'ebé define relasaun sira entre ema ho ema, entre ema no la'ós ho ema no entre hotu-hotu ho Maromak. Bazikamente traballu ida-ne'e halo liuhosi fonte rua: dahuluk, halo iha período janeiru to'o maiu 2018, bazeia ba testemuńu lia-na'in 18 (sanulu-resin-ualu) - hosi Munisipiu Ainaro -, no nia baze metodolójika mak istoria orál, ne'ebé ko'alia kona-ba sira-nia istoria moris, konvivénsia ho ninia uma-lulik rasik, narrativa orijen no aspetu jerál sira kona-ba końesimentu ne'ebé fó sai liu tiha, nomós kona-ba relasaun hosi końesimentu ne'e no ninia sinál distintivu sira ho formasaun nasaun; daruak, halibur hamutuk audiovizuál kona-ba serimónia sira Restaurasaun Independénsia nian, iha ne'ebé makaer-ukun sira kultura nian mós hola fatin, hanesan lia-na'in sira hosi kuaze distritu (munisípiu) sira hotu. Haree ba teoria, peskiza ne'e dudu no tane kampu istoria kulturál nian kaer hamutuk ho Antropolojia, hodi hamosu diskusaun ida nafatin no ba nafatin hanesan faktus istóriu sira haree ba lójika dekoliniál nian ba abordajen epistemolojia lokál (rai-na'in) nian. Traballu ne'e fahe ba kapitulu lima aleinde introdusaun no konkluzau: dahuluk, diskute referénsia *teórico-metodológicos* traballu nian, konstrusaun iha área no oinsá analiza dadus sira; no daruak nian, hatada kona-ba lisan, hatuur hanesan hala'ok matenek rai-na'in nia isin-lolon no toman maihosi fiar relijiozu no, iha tempu hanesan, uma-lulik mak hún ba hametin hala'ok matenek hirak ne'e. Iha kapitulu datoluk nian, temi kona-ba lia, komprende nu'udar liafuan hanesan mós rituál ne'e mak hatutan nafatin moris uma-lulik nian iha tempu okupasaun Indonézia. Iha kapitulu dahaat nian, ko'alia hale'u prosesu aprendizajen lia-na'in nian liuhosi hola parte iha estájui tuituir malu, observasaun hodi hetan makaer-ukun no podér ko'alia nian; nomós analiza relasaun entre Igreja Katólíka no uma-lulik. Kapitulu dalimak nian haknaar kona-ba kategoria hirak-ne'ebé kesi ho formasaun nasaun nian, hanesan kultura Timór no *terra sagrada* ka rai-lulik, ne'ebé sempre moris hamutuk ho lia-na'in sira nu'udar sasin moris, atu komprende oinsá mak sira projeta nasaun liuhosi komunidadade imajinada práttikas. Iksliu, hatada análize parte dahuluk nian kona-ba serimónia sira Restaurasaun Independénsia nian ne'ebé lia-na'in sira hosi munisípiu oiain mak hamriik nu'udar figura importante. Lala'ok baibain hosi peskiza ne'e nian mak atu haree ba lala'ok aprendizajen no formasaun lia-na'in nian konta liuhosi hola parte iha matenek oiain – mak hanesan lasu parentesku ne'ebé hahún hosi uma-lisan, nomós uma-lulik hirak ho sira ida-idak nian ulun-boot, no haluan, hosi komitimentu, iha dalas oiain, vida rituál nune'e mós uma-lulik sira, hanesan mós hirak-seluk ne'ebé kesi metin hosi afinidade oiain. Atu propoin katak, iha ikus, prosesu aprendizajen hirak-ne'e, iha produsaun ka reprodukan kultura nian iha diverjénsia ho instánsia istórika sira ne'ebé liu, liuhosi estratéjia hatutan ba nafatin hodi buka lejitimidade ba práttika lokál (rai-na'in) no toman kostumeiru nian.

## LISTA DE SIGLAS

APODETI – Associação Popular Democrática Timorese  
APMT – Associação Popular Monárquica Timorese  
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior  
CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico  
CAVR – Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação  
CAMSTL – Centro de Audiovisual Max Stahl de Timor-Leste  
CHART – Clearing House for Archival Records on Timor (CHART)  
CNRT – Conselho Nacional de Resistência Timorese  
CPLP – Comunidade dos Países de Língua Portuguesa  
DIT – Díli Institute of Technology  
DMUN – Díli Model United Nations  
FaE/UFMG – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais  
FALINTIL – Forças Armadas de Libertação Nacional de Timor-Leste  
FDD – Frenti Dezenvolvimentu Demokratiku  
FRETILIN – Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente  
INTL – Instituto Nacional de Linguística de Timor-Leste  
MDN - Movimento Desenvolvimento Nacional  
ONU – Organizações das Nações Unidas  
PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento  
PNDS – Programa Nasional de Desenvolvimento Suku  
PQLP – Programa de Qualificação de Docentes e Ensino de Língua Portuguesa em Timor-Leste  
RDTL – República Democrática de Timor-Leste  
RTP – Rede de Televisão Portuguesa  
RTTL – Radio Televizaum de Timor-Leste  
TVTL – Rádio-Televisão de Timor-Leste  
UDT – União Democrática Timorese  
UNTAET – United Nations Transitional Administration in East Timor (Administração Transicional das Nações Unidas para Timor-Leste)  
UNTL – Universidade Nacional Timor Lorosa'e



## LISTA DE FOTOGRAFIAS

FOTOGRAFIA 1 - Casa Asa'e Kotmeta, suco Manutasi. ....	28
FOTOGRAFIA 2 - Desfile em celebração à Declaração Unilateral de Independência. ....	37
FOTOGRAFIA 3 - Monumento que relembra uma cena do massacre de Santa Cruz.....	43
FOTOGRAFIA 4 - Celebração do dia 12 de Novembro. ....	44
FOTOGRAFIA 5 - Recepção a Nossa Senhora. Metiaut, bairro de Díli. ....	45
FOTOGRAFIA 6 - <i>Barlake</i> de Emância.....	78
FOTOGRAFIA 7 - A areca e o bétel oferecidos na Casa Asa'e Pu-Udo, em Manutasi. ....	92
FOTOGRAFIA 8 - Parada em Maubisse, estrada de Díli a Ainaro. ....	93
FOTOGRAFIA 9 - Pedra sagrada, Casa Basmeri Ria, Manutasi. ....	137
FOTOGRAFIA 10 - Avó Laran.....	151
FOTOGRAFIA 11 - Residência da Avó Laran.....	151
FOTOGRAFIA 12 - Casa Lokmali, suco Manutasi.....	154
FOTOGRAFIA 13 - <i>Bosoké</i> da Casa Lokmali, suco Manutasi.....	155
FOTOGRAFIA 14 - Casa Dato e o <i>bosoké</i> , suco Ainaro Vila.....	156
FOTOGRAFIA 15 - Casa de moradia do Sr. Francisco Quintão.....	157
FOTOGRAFIA 16 - Casa Sia La'e, suco Ainaro Vila.....	158
FOTOGRAFIA 17 - Sr. Afonso Amaral, chefe da aldeia Sabago.....	165
FOTOGRAFIA 18 - Parte interna da varanda da Casa Asa'e Berliuk.....	179
FOTOGRAFIA 19 - Área interna da Casa Saileu Berliuk,.....	179
FOTOGRAFIA 20 - Porta interna da Casa Hot Gol, suco Mau-Nuno. ....	180
FOTOGRAFIA 21 - Sr. Bartolomeu de Araújo, <i>lia-na'in</i> da Casa Asa'e Pu-Udo.....	187
FOTOGRAFIA 22 - Residência do Sr. Moisés Pedrosa Sousa.....	215
FOTOGRAFIA 23 - Sr. César de Araújo.....	216
FOTOGRAFIA 24 - Sr. Cesário Magno.....	219
FOTOGRAFIA 25 - Cemitério de Ainaro.....	236
FOTOGRAFIA 26 - Sepultura Familiar, Cemitério de Ainaro.....	237
FOTOGRAFIA 27 - Escultura de Jesus Cristo em Jakarta Dua.....	240
FOTOGRAFIA 28 - Cerimônia de ordenação de jovens timorenses como padres. ....	262
FOTOGRAFIA 29 - Nomeação do Sr. Pio de Ataíde.....	269
FOTOGRAFIA 30 - Família de Ainaro.....	306

## LISTA DE FOTOGRAFIAS QUE ABREM OS CAPÍTULOS

CAPÍTULO 1 - Crianças em trilha de Manutasi. Data: 11/03/2008 .....	25
CAPÍTULO 2 - Trecho de Díli a Ainaro. Data: 14/05/2018.....	61
CAPÍTULO 3 - Casa Asa'e Pu-Udo, Manutasi. Data: 08/03/2018.....	113
CAPÍTULO 4 - Recepção ao Ministro da Agricultura, em Ainaro Vila. Data: 21/04/2018 .....	162
CAPÍTULO 5 - Menino trajando vestes tradicionais. Maubisse. Data: 21/04/2018.....	205
CAPÍTULO 6 - Campanha Eleitoral da FDD em Ainaro. Data: 17/04/2018.....	250
CAPÍTULO 7 - Montanhas de Maubisse. Data: 12/03/2018.....	294

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Tipos de moradia de Timor-Leste (Ruy Cinnati).....	29
FIGURA 2 - Lú-Olo, presidente eleito nas eleições de 2017.....	36
FIGURA 3 - Xanana Gusmão, durante as eleições de 2017 para o Parlamento Nacional.....	36
FIGURA 4 - Objetos sagrados da Casa Hatilo. ....	150
FIGURA 5 - Capa e penúltima página (n. 25) de brochura sobre a Casa Hatilo. ....	178
FIGURA 6 - Brasão da província Timur Timur. ....	197
FIGURA 7 - Cédula de votação do Referendo de 1999.....	197
FIGURA 8 - População refugiada nas montanhas por volta de 1977. ....	203
FIGURA 9 - Impressos colados na parte interna da Casa Asa'e Pu-Udo.....	254
FIGURA 10 - Uma pequena amostra de marcas e materiais impressos com casas sagradas.....	260
FIGURA 11 - Cena da primeira parte vídeo da ONU, representando o período de dor.....	276
FIGURA 12 - Cena da segunda parte vídeo da ONU, representando o amanhã.....	276
FIGURA 13 - Imagens do público local.....	277
FIGURA 14 - Imagens do público local.....	277
FIGURA 15 - Menino sob o dorso do crocodilo (encenação).....	278
FIGURA 16 - Crocodilo no centro da arena. (encenação).....	278
FIGURA 17 - <i>Tebe Gigante</i> . ....	279
FIGURA 18 - <i>Tebe Gigante</i> (detalhe).....	279
FIGURA 19 - <i>Karau Dikur</i> /Convocação do povos/ <i>Summoning of the people</i> .....	283
FIGURA 20 - <i>Asua'in Kuda</i> / Cavaleiros guerreiros/ <i>Parade of horse warriors</i> .....	283
FIGURA 21 - <i>Manu sa'e</i> / Oferta dos produtos tradicionais/ <i>Offering of traditional products</i> .....	284
FIGURA 22 - <i>Hamulak</i> / Bênção das comemorações da nova nação/ <i>Blessing of the new nation by elders and keepers of the law</i> .....	284
FIGURA 23 - <i>Lia-na'in</i> (s) de Oecusse. ....	291
FIGURA 24 - <i>Lia-na'in</i> de Lautén. ....	291

## LISTA DE TABELAS

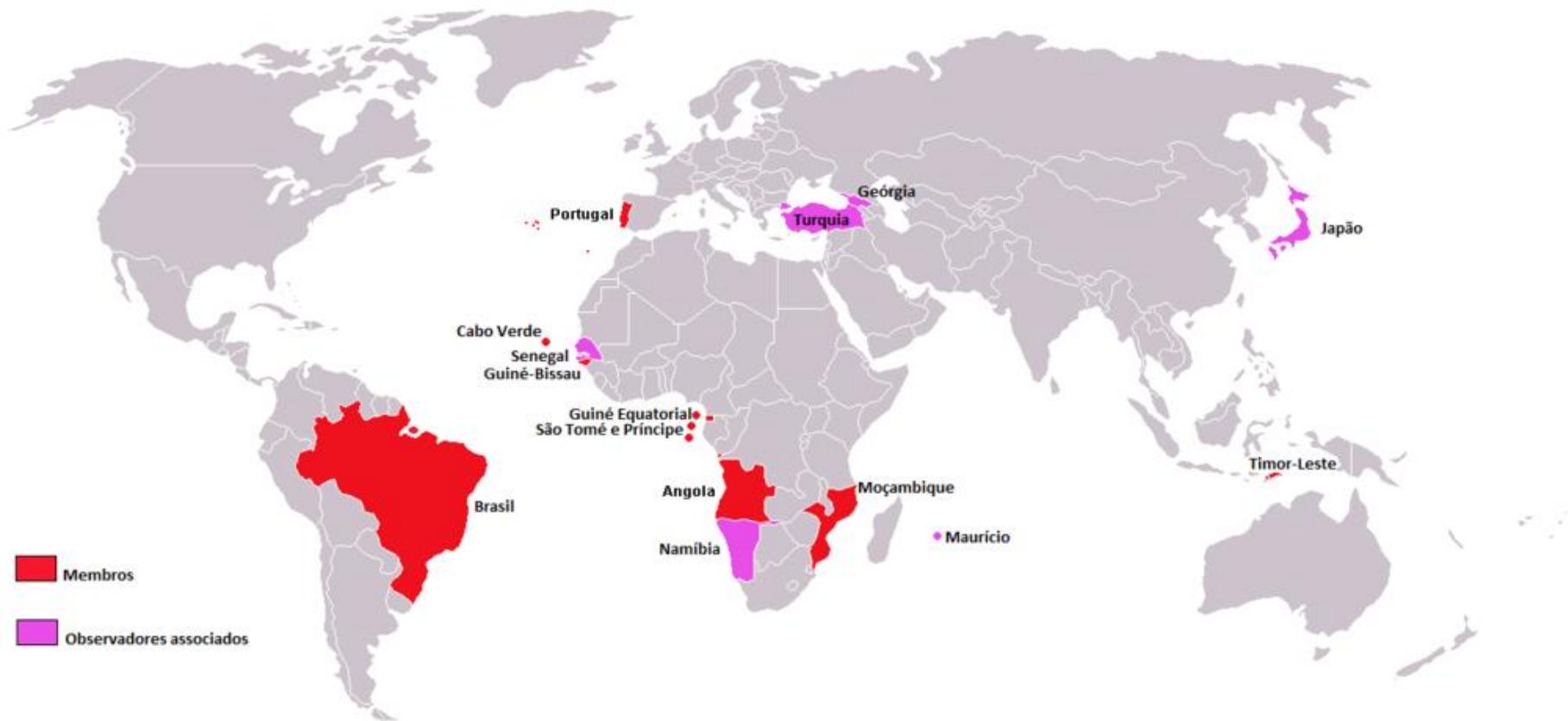
TABELA 1 - População local x Número de casas sagradas .....	54
TABELA 2 - Registros audiovisuais produzidos no trabalho de campo .....	91
TABELA 3 - <i>Lia-na'in(s)</i> entrevistados na aldeia Buliko .....	102
TABELA 4 - <i>Lia-na'in(s)</i> entrevistados da Casa Hatilo, aldeia Ainaro Ata .....	102
TABELA 5 - <i>Lia-na'in(s)</i> entrevistados do suco Manutasi .....	103
TABELA 6 - Estatísticas da arquidiocese de Díli (1949-2002).....	238
TABELA 7 - Etapa cultural das Cerimônias de Restauração da Independência .....	280
TABELA 8 - <i>Hamulak</i> do segundo distrito, Lautém, em fataluku e português. ....	285
TABELA 9 - <i>Hamulak</i> do décimo distrito, Liquiçá .....	288
TABELA 10 - <i>Hamulak</i> do sexto distrito, Oecusse.....	289

## LISTA DE DIAGRAMAS

DIAGRAMA 1 - Caminhos da pesquisa.....	87
DIAGRAMA 2 - Fluxos e modos de engajamento no processo de aprendizagem da <i>lisan</i> .....	224
DIAGRAMA 3 - As dimensões do engajamento .....	227
DIAGRAMA 4 - Desenvolvimento (educação) da atenção.....	230
DIAGRAMA 5 - Etapas cerimoniais.....	270

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Mapa da CPLP.....	
Mapa 2 - Timor-Leste.....	39
Mapa 3 - Timor-Leste, com destaque para Ainaro. ....	51



**Mapa 1** - Países membros e observadores da CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa)

Fonte: Por SEPRodrigues - Obra do próprio, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=34183818>. Acesso em 02/01/2020.

## SUMÁRIO

<b>CAPÍTULO 1   <i>DPAK KALAE?</i> OS INÍCIOS</b>	<b>25</b>
1.1 <i>Uluk liu bá</i> : a construção do objeto	33
1.2 Timor-Lorosa'e: tornar-se Nação material e simbolicamente	38
1.2.2 No campo das tradições orais e do sagrado: o reconhecimento de uma identidade comum	46
1.2.3 Da problemática da escolarização e diversidade linguística	49
1.3 Suru: o município de Ainaro	51
1.4 <i>Tais</i> : a urdidura do texto	55
1.5 <i>Liafuan sira</i> : da escrita	58
<b>CAPÍTULO 2   <i>DALAN SIR4</i>: OS CAMINHOS DA PESQUISA</b>	<b>61</b>
2.1 <i>Matadalan sira</i> : guias teóricos	65
2.1.1 <i>Lia-na'im</i> : o protagonista da cena	70
2.1.2 A busca do outro: interstícios entre a História e a Antropologia	78
2.2 <i>Bá ne'ebé?</i> As direções e os caminhos do trabalho de campo	86
2.2.1 Aproximações	93
2.2.2 As três casas iniciais, as três reuniões e os 18 <i>lia-na'in(s)</i>	98
2.2.3 Os percursos dos encontros	105
2.3 <i>La'o di'ak</i> : a análise dos tempos verbais e os regimes de historicidade	106
2.4 <i>Ikusma:</i> retorno ao <i>corpus</i> das Cerimônias de Restauração da Independência	110
<b>CAPÍTULO 3   <i>LISAN</i>: OS SABERES E A CASA QUE OS ABRIGA</b>	<b>113</b>
3.1 <i>Hanaran</i> : a nomeação do conhecimento	116
3.1.1 A <i>lisan</i> e seus correlatos	119
3.1.2 O <i>lulik</i> e a anterioridade de Maromak	128
3.1.3 Entrelaçando categorias: o local, o costumeiro e o tradicional	134
3.2 <i>Hamahon</i> : a casa, seus corpos familiar, material e epistêmico	138
3.2.2 Os objetos sagrados	149
3.2.3 A casa sagrada como espaço epistêmico	152

## CAPÍTULO 4 | *LIA*: A PALAVRA, QUEM A PRONUNCIA E SEUS LUGARES DE

### ENUNCIACÃO

162

4.1 <i>Liafuan</i> : do som às tensões com a escrita	165
4.1.1 Entre o som e o discurso	165
4.1.2 <i>Beik/Mateneke</i> : entre a palavra oral e a palavra escrita	171
4.2 Do <i>lia-na'in</i>	181
4.3 <i>Halo lia</i> : a vida ritual da casa	191
4.3.1 Na aldeia	195
4.3.2 Nas Montanhas	201

## CAPÍTULO 5 | *KO'ALIA*, O APRENDER DA PALAVRA

205

5.1 <i>Odamatan sira</i> : as portas, os começos	216
5.1.1 <i>Neon iba ona</i> , quando já tinha entendimento	216
5.1.2 Quando meu pai morreu, quem vai falar?	219
5.1.3 Matizes e aproximações das experiências de engajamento	222
5.1.4 O esboço de uma cena e os níveis do engajamento	225
5.2 <i>Ai-riin sira</i> : o desenvolvimento da atenção	228
5.2.1 <i>haree no rona</i> : a apreensão do conhecimento	231
5.2.2 <i>Rai</i> : a guarda e reconstituição interna do conhecimento	232
5.2.3 <i>Halo no ko'alia</i> : a reatualização do conhecimento	234
5.3 <i>Fatuk tolu</i> : a igreja, interlocução e influência sobre os repertórios	236
5.3.1 O estabelecimento de um espaço híbrido de experiência do sagrado	242
5.3.2 Tensões e equivalências entre a Igreja Católica e a <i>lisan</i>	245

## CAPÍTULO 6 | *RAI LULIK*: TERRA SAGRADA

250

6.1 <i>Tasi mane to'o tasi fetu</i> : as percepções locais de pertencimento e identidade	261
6.2 <i>Lorosa'e to'o loromonu</i> : as Cerimônias de Restauração da Independência	271
6.2.1 O antes das Cerimônias, sua estrutura e organização	274
6.3 A dimensão espiritual e a palavra dos <i>lia-na'in(s)</i>	281
6.3.1 A unidade territorial	286
6.3.2 A unidade afetiva e a experiência da resistência	287
6.3.3 Dos nomes e locais sagrados à chegada e apoio aos novos governantes	289
6.4 <i>Timor tomak</i> : na narração das cerimônias, um microcosmo da Nação	291

---

REFERÊNCIAS

308

---

GLOSSÁRIO

320

---

APÊNDICES

322

Apêndice A – Mini-biografia dos <i>lia-na'in</i> (s)	322
Apêndice B – Roteiro das entrevistas	328
Apêndice C – Lista das fontes audiovisuais das Cerimônias de Restauração da Independência	330
Apêndice D – Detalhamento do processo de tradução e transcrição	332
Apêndice E – Categorias de análise	336
Apêndice F – Agenda de campo	340
Apêndice G – Breves descrições dos principais rituais mencionados pelos <i>lia-na'in</i> (s)	345





**CAPÍTULO 1 |**  
***DI'AK KA LAE? OS INÍCIOS***

Na noite anterior à minha primeira visita ao município de Ainaro, onde finalmente conduzi o trabalho de campo, dormi na casa de Natalícia<sup>1</sup> e sua família. Combinamos assim porque a *biskota*<sup>23</sup> não se dispunha a me buscar na região onde eu morava em Díli<sup>4</sup>. Cheguei antes do anoitecer, ofereceram-me batatas doces com café para lanchar e, à noite, jantamos todos arroz branco, legumes e carne.

Depois de descansarmos por algumas horas, por volta de duas da manhã, fomos para a estrada principal do bairro, acompanhadas de sua mãe, *mana*<sup>5</sup> Lita, e por um de seus irmãos. Ali esperamos cerca de meia hora até avistarmos o transporte, um micro-ônibus multicolor. A viagem durou entre dez e doze horas, a *biskota* circula por pelos menos duas horas dentro de Díli antes de partir e, na chegada, algo como uma hora até ser possível dizer: “finalmente!”

Em Ainaro, sempre que chego a uma residência, oferecem-me algo para beber e/ou comer, normalmente café açucarado e biscoitos. Em algumas casas sagradas, oferecem-me também a areca e o bétel<sup>6</sup> e dizem-me: *Timor hanesan ne'e*<sup>7</sup>, “em Timor é assim!”. Fazem-me muitas perguntas sobre o Brasil, o que comemos, sobre a minha família, a colonização portuguesa nessas terras, a religião e, por vezes, comentam: *Brazil, maun alin*<sup>8</sup> *Timor*, “Brasil, irmão mais novo de Timor!”. Brincam que pareço timorense<sup>9</sup>. São sempre pródigos em sorrisos e hospitalidade.

---

<sup>1</sup> Natalícia Magno Soares foi minha aluna em minha primeira estadia em Timor-Leste, entre os anos de 2014 e 2016. Trabalhou comigo durante todo o campo, apoiando-me na tradução e nas mediações locais. Sua família acabou por se tornar meu ponto de apoio em Ainaro.

<sup>2</sup> A principal língua de comunicação, em Timor-Leste, é o tétum, a segunda língua oficial do país, ao lado do português, que é falado, de fato, por uma minoria. Em razão disso, o texto está permeado de palavras em tétum. Tanto quanto possível, traduzo-as em notas de rodapé, às vezes dentro do próprio texto. E há ainda um glossário com as palavras e expressões em tétum usadas em todo o texto ao final do documento.

<sup>3</sup> *Biskota*: Micro-ônibus usado para o transporte intermunicipal.

<sup>4</sup> Capital de Timor-Leste.

<sup>5</sup> Forma de tratamento informal dirigido às mulheres. Em Timor-Leste, de modo geral, é muito raro referir-se a alguém diretamente pelo seu nome, normalmente usa-se uma das seguintes formas de tratamento: *mana/maun* de modo informal para mulheres/homens; senhora/senhor para os mais velhos, em particular quando o tratamento exige formalidade, e *alin* para as crianças e os mais jovens.

<sup>6</sup> Pedacos da noz da areca, enrolados em uma folha de bétel, acrescido de cal; são usados para mascar, em um gesto de boas vindas, de bênçãos, também para sinalizar a comunhão e o princípio da comunicação (SOUSA, 2019). Nomeia-se a areca e o bétel em tétum de *bua bo malus* (ver apêndice G)

<sup>7</sup> *Hanesan*: igual, semelhante, assim, como. *Hanesan ne'e* é uma expressão comum para dizer “é assim”.

<sup>8</sup> *Maun alin*: Irmão mais novo.

<sup>9</sup> Ao longo do texto, uso tanto o termo “timorense” como “leste-timorense” para me referir à nacionalidade ou ao que é próprio de Timor-Leste, sendo ambos expressões correntes tanto localmente como na literatura concernente.



Natalícia comenta, nas casas de familiares, que sou *koboy*<sup>10</sup>, uma expressão de origem indonésia que dirigem a mim sempre que durmo em suas casas e como de sua comida, naturalmente. Nesses primeiros dias, ainda não tenho certeza de onde assentar a pesquisa. Estamos em um período de chuvas e as estradas estão terríveis. Há manhãs em que não é possível fazer nada, a não ser esperar. Trabalho em minhas notas e, pouco em pouco, vou conhecendo os membros da família e experimentando meu tétum.

Nos dias do *anin bo'ot*<sup>11</sup>, a ventania, ficamos sem eletricidade. Toda a família se refugia no interior da casa. Há um certo temor no ar. Ainda assim, quando encontramos uma brecha, saímos eu e *mana* Herminha<sup>12</sup> de moto para comprarmos alimentos. As crianças da casa pedem-me a bênção todas as vezes que chegam da escola. Perguntam-me, todos, costumeiramente, se estou bem, *di'ak ka lae*?<sup>13</sup> Respondo: *di'ak sempre!* “Sempre bem”. Mas tenho dúvidas, o tempo todo, pergunto-me o que mesmo me levou a Timor-Leste, o que me levou a uma de suas regiões mais altas e mais distantes da capital. Rememoro as minhas perguntas, trabalho com Natalícia em um roteiro de entrevista em tétum e cuido do possível.

Caderno de campo, notas das duas primeiras viagens a Ainaro (a primeira entre os dias 21 e 25/01 e a segunda entre os dias 30 e 31/01/2018).

Esta tese aborda os processos de aprendizagem e formação de *lia-na'in*(s), especificamente aqueles reconhecidos como autoridades rituais de suas casas sagradas, aqui compreendidas em suas dimensões material e imaterial, em Timor-Leste, tendo como marcador temporal o período de 1975 a 2002, que corresponde, respectivamente, ao início da ocupação indonésia e à Restauração da Independência. Para tornar mais explícito o assunto deste trabalho, aquele sobre o qual eu me debruço, é necessário decompô-lo, em princípio, brevemente. Timor-Leste é um pequeno país do sudeste asiático, considerado a mais jovem Nação<sup>14</sup> do século XXI. Do início do século XVI até o ano de 1975, foi uma colônia de Portugal; em 28 de novembro daquele mesmo ano, a Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente (FRETILIN), um dos partidos políticos locais, proclamou a Declaração Unilateral de Independência<sup>15</sup>, tendo esta durado pouco mais de uma semana, já que em 7 de dezembro a Indonésia invadiu e integrou o território ao seu,

---

<sup>10</sup> *Koboy* pode significar “vaqueiro”, o chapéu que o vaqueiro usa e, no contexto em que Natalícia falava, indica alguém simples, que se adapta bem a qualquer situação.

<sup>11</sup> Literalmente: vento (*anin*) grande (*bo'ot*), traduzido como “ventania”.

<sup>12</sup> Herminha Magno da Costa é irmã adotiva de Natalícia. Viúva, ela e os filhos moram com a mãe delas, a Sra. Amelita Soares Pereira (*mana* Lita), também viúva, e seus dois irmãos mais jovens, em Ainaro Vila.

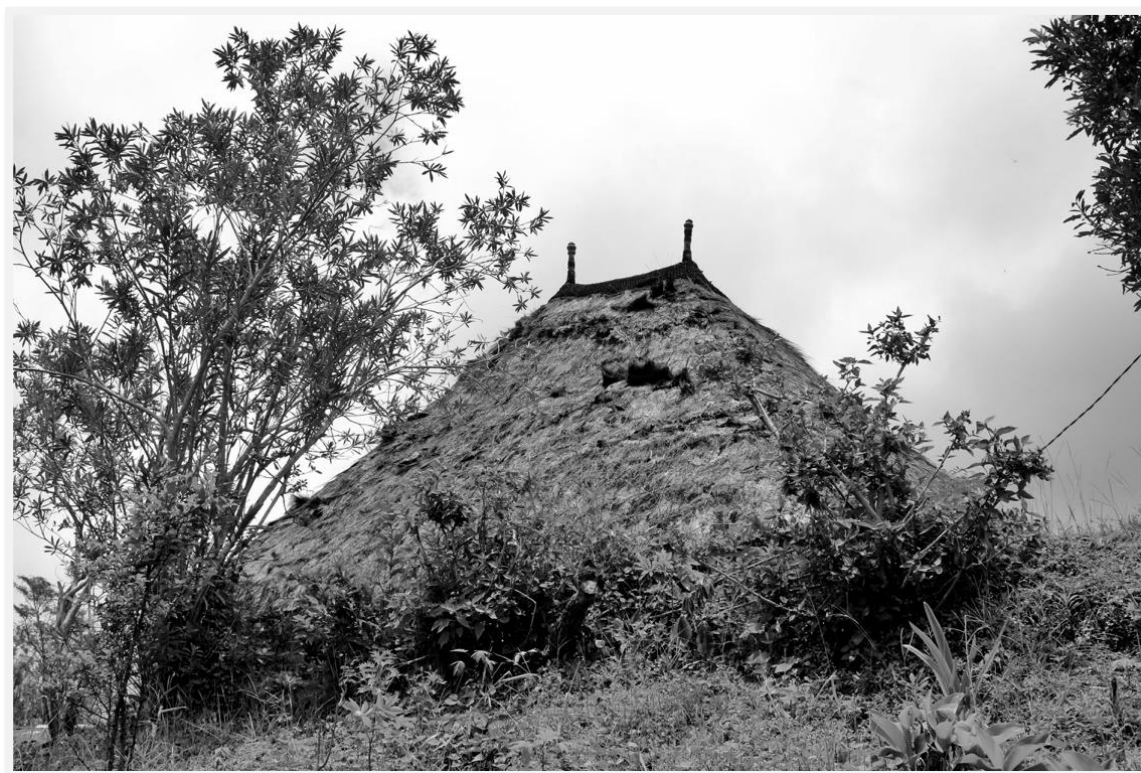
<sup>13</sup> Cumprimento cotidiano que significa: “tudo bem?” Pode ser traduzido literalmente por “[está] bem (*di'ak*) ou (*ka*) não (*lae*)?”

<sup>14</sup> A palavra “nação” aparece grafada ora com a inicial minúscula, ora com a inicial maiúscula, o segundo caso ocorre quando a referência é em relação a Timor-Leste. Segue-se o padrão, nesse caso, do Manual de Redação da Congresso Nacional (BRASIL, 2004).

<sup>15</sup> A Revolução dos Cravos, em Portugal, que pôs fim à ditadura de Salazar, abriu espaço, em Timor-Leste, para a criação de partidos políticos, dando início a um processo de descolonização e de independência que se tornou centro de disputas entre grupos de diferentes visões e interesses políticos (DURAND, 2009). Isso será abordado um pouco mais detalhadamente logo adiante.



ocupando-o por vinte e quatro anos. Em 1999, a população local, por meio de um referendo coordenado pela Organização das Nações Unidas (ONU), decidiu pela Restauração da Independência, o que só viria a acontecer de fato em 20 de maio de 2002, após três anos de intervenção da United Nations Transitional Administration in East Timor<sup>16</sup> (UNTAET).



**FOTOGRAFIA 1** - Casa Asa'e Kotmeta, suco Manutasi. Data: 11/03/2008.

Pluriétnico, o território tem entre seus principais denominadores comuns a casa sagrada, o centro da vida social, religiosa e política das populações locais, cuja existência precede a colonização portuguesa desde tempos imemoriais, sendo convocada contemporaneamente a compor simbolicamente a identidade nacional. A Casa<sup>17</sup> corresponde a um grupo de descendência, amalgamado por uma noção de origem que não apenas remonta a uma ancestralidade comum,

---

<sup>16</sup> Administração Transitória das Nações Unidas em Timor-Leste.

<sup>17</sup> Entre meus interlocutores de Ainaro, como será possível constatar ao longo da tese, não identifiquei uma distinção no modo de nomear a casa como linhagem e a casa como centro da vida cerimonial, sendo ambas reconhecidas como as dimensões imaterial e material de uma mesma entidade, chamada localmente de *uma-lulik*, *uma lisan*, *uma bo'ot*, entre outros termos menos frequentes. Aqueles que falam português, chamam-na apenas de “casa sagrada”. Em coerência com o meu campo, portanto, trato a essa entidade como “casa sagrada” ou como “Casa”, na perspectiva proposta por Claudine Friedberg (1972).



mas também a lugares e redes de alianças que podem ser traçados do presente para o passado, por meio principalmente de narrativas de origem, constituindo assim um senso de continuidade social (FOX, 2006; FOX; SATHER, 2006). Logo, o território possui tantas Casas quantos são os grupos familiares ou linhagens que se reconhecem como tal, sendo comum, também, o desmembramento de uma Casa em outras na medida em que tais grupos se ampliam ou se deslocam, demandando novos arranjos. Cada Casa possui um nome e, em geral, um lugar designado para a condução de sua vida ritual, isso porque ela se insere em um determinado universo cosmogônico que abarca as relações dos seres humanos com a divindade, Maromak<sup>18</sup>, com os ancestrais e os não humanos. De acordo com Irta Sequeira Baris de Araújo (2016), os costumes locais reconhecem ainda três planos da existência: o céu (reino da divindade), a terra (onde humanos e não humanos habitam) e as regiões subterrâneas (território dos ancestrais).

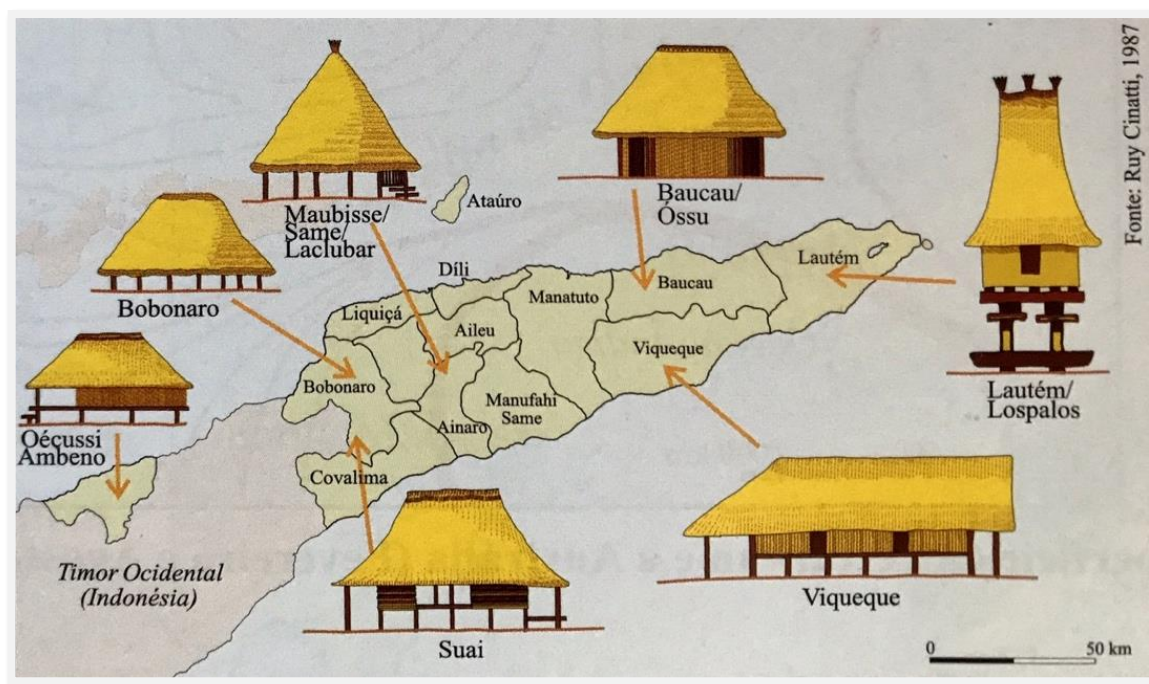


FIGURA 1 - Tipos de moradia de Timor-Leste. Fonte: Ruy Cinnati (1987 *apud* Durand, 2009, p. 46).

<sup>18</sup> De acordo com Irta Sequeira Baris de Araújo (2016) e também com Josh Trindade (2016), Maromak era primordialmente uma divindade feminina. No encontro com a religião católica, no entanto, na medida em que “Deus” foi traduzido para o tétum, língua local, como Maromak, essa imagem feminina, de algum modo, se perdeu, sendo hoje o termo mais comumente associado ao “Deus pai”. No campo de Ainaro, frequentemente, os interlocutores referem-se ao Deus católico e a Maromak como um só, ainda que, quando definem Maromak, dirijam-se sobretudo à natureza, à pedra e à madeira (*fatuk bo ai*).



Materialmente, a casa sagrada configura-se como o local da vida ritual, das orações e de guarda dos objetos sagrados, as relíquias mantidas geração após geração. Ela se corporifica em uma construção erguida a partir de princípios singulares, que varia de região a região, – seguindo, em geral, os padrões arquitetônicos das casas de moradia tradicionais (figura 1) – de modo a conter, em sua própria estrutura, os símbolos dos princípios religiosos locais. Mesmo quando não existe desse modo, dado ser uma edificação perecível, sujeita às intempéries naturais e históricas, uma casa comum pode ser designada temporariamente para tomar o lugar de centro da vida ritual e de guarda dos objetos *lulik*.

A Casa integra ainda o que Kelly Silva denomina complexos locais de governança, um conjunto de instituições, saberes e autoridades rituais que compõem o que, em termos nativos, se reconhece como *lisan* ou *kultura*, sendo também chamados comumente de costumes, *adat* ou *lulik*<sup>19</sup>, cuja influência pode se estender sobre os mais diversos setores da vida social, política e religiosa local. O *lia-na'in*, por sua vez, está entre tais autoridades rituais, sendo, possivelmente, aquela que contemporaneamente mais tem sido mobilizada, quer seja como informante sobre a cultura local em processos de pesquisa, quer seja na resolução de conflitos, na recepção a autoridades, na realização de rituais de Estado, também como aquele que conhece as narrativas de origem, as genealogias, entre outras ordens dos saberes locais.

O termo *lia-na'in* tem sido muito frequentemente traduzido como “senhor da palavra”<sup>20</sup>, enquanto Alberto Fidalgo Castro (2012) propõe que uma compreensão mais apropriada seria “aquele autorizado a falar”. “Falar”, um tópico que será aprofundado no decorrer da tese, na experiência da casa sagrada, corresponde a uma série de atos tais como negociar as trocas cerimoniais, pronunciar as orações ou conduzir a vida ritual. De modo geral, o *lia-na'in* pode ser reconhecido como um especialista da cultura<sup>21</sup>, aquele capaz de mobilizar seus saberes sobre a *lisan* no estabelecimento de alianças, resolução de conflitos e condução das atividades vinculadas à casa sagrada. No campo, foi possível identificar de modo mais específico três tipos de *lia-na'in*: 1) aquele notório pelo seu conhecimento sobre a cultura local; 2) aquele que ocupa a posição de

---

<sup>19</sup> Todos esses termos serão discutidos no capítulo 03. Brevemente, contudo, *lisan* é uma palavra de origem tétum e corresponde ao conjunto de práticas e costumes locais, *kultura* é uma palavra oriunda do português que tem sido usada como equivalente à *lisan*. *Lulik* é a palavra em tétum para “sagrado, interdito, temido” e *adat* é o termo indonésio correspondente a “costumes”.

<sup>20</sup> Tradução literal: *lia* (palavra), *na'in* (senhor ou proprietário), logo: “senhor da palavra”.

<sup>21</sup> Expressão recolhida em conversa informal realizada com o professor e tradutor Marcelo Nunes, no período de fevereiro de 2016, para articulação de uma visita a um *lia-na'in* de seu município, Liquiçá, que, ao final, não se concretizou.



*lia-na'in* do suco, posição prevista nos quadros de governança, regulamentada pela Lei dos Sucos (RDTL, 2016), cuja principal função é a mediação de conflitos; 3) o *lia-na'in* diretamente responsável pela liderança e pela vida ritual de seu grupo de descendência, sua casa sagrada, sendo este último aquele que nos interessa no corpo desta investigação, bem como os saberes que mobiliza tanto em seu processo de aprendizagem como no exercício de suas funções, duas faces das experiências locais de produção e reprodução da cultura.

O estabelecimento de um horizonte temporal, definido entre os anos de 1975 e 2002, tem como objetivo observar os processos de aprendizagem em um período da história local especialmente disruptivo, marcado, entre outros elementos, pela destruição material de inúmeras casas sagradas, processos de resistência e de luta pela independência, conversão em massa ao catolicismo e ampliação do acesso à educação escolar. De modo pragmático, pergunto sobre os processos de aprendizagem de *lia-na'in(s)*, todos do sexo masculino<sup>22</sup>, atualmente responsáveis por suas Casas, no município de Ainaro, posto administrativo Ainaro, sucos<sup>23</sup> Ainaro Vila e Manutasi, onde realizei a pesquisa de campo. Todos os entrevistados que compõem o *corpus* principal da investigação nasceram no período da colonização portuguesa, atravessaram a infância e a juventude entre esse marco temporal e a ocupação indonésia e, em sua maior parte, tornaram-se *lia-na'in(s)* entre a década de 1980 e os anos iniciais da Nação, décadas de 2000 e de 2010. Como trabalho substancialmente com suas histórias de vida, os horizontes temporais inicialmente aventados funcionam mais como marcos de observação, sendo continuamente extrapolados, na medida em que os *lia-na'in(s)* tecem suas trajetórias de vida e de suas respectivas Casas.

Proponho, no decorrer do trabalho, que os processos de formação dos *lia-na'in(s)*, durante o período em referência, aconteceram por meio da participação em redes de saberes constituídas por suas próprias Casas, bem como por outras conectadas por laços de afinidade e aliança. Apesar dos eventos disruptivos que atravessaram, tais redes demonstraram resiliência ao se recompor continuamente, por meio, sobretudo, do restabelecimento das cadeias sucessórias,

---

<sup>22</sup> Não me foi explicado, com clareza, a razão da posição ser ocupada eminentemente por homens. O fato é que a linha sucessória se organiza especificamente na relação entre os ascendentes e os descendentes do sexo masculino. São os jovens rapazes que são convocados a acompanhar os mais velhos a fim de que principiem cursos de aprendizado, sendo muito frequente a sucessão acontecer de pai para filho. Apesar disso, o Sr. António Magno, informante de Ainaro, que apresentarei no capítulo seguinte, me disse que há a possibilidade de mulheres assumirem a posição, caso, no entanto, não haja um descendente homem em condições de fazê-lo.

<sup>23</sup> Timor-Leste é dividido administrativamente em 12 municípios – além de Oecusse, considerada uma região de administração especial –, correspondentes ao que, no período da ocupação indonésia, chamava-se distritos, termo que perdurou até muito recentemente. Cada município, por sua vez, é dividido em postos administrativos, que se organizam em sucos e, os sucos, por fim, são formados por aldeias (RDTL, 2009).



movimento demarcado, por sua vez, pelo engajamento gradual de alguns jovens na vida ritual de suas respectivas casas sagradas, estabelecendo, a partir daí, distintos cursos de aprendizagem.

Em um contexto em que a casa sagrada, bem como os saberes e os símbolos a ela associados, vem sendo convocada a compor a identidade nacional, examino ainda o modo como os *lianain(s)* projetam a *lisan* em um imaginário de nação, por meio de suas histórias de vida e do modo como expressam seus saberes sobre as práticas locais como experiências partilhadas em todo o território leste-timorense. Estendo a análise, nessa direção, às Cerimônias de Restauração da Independência, por meio de registros audiovisuais, e em especial ao momento em que *lianain(s)* representantes de diferentes distritos<sup>24</sup> abrem o evento, celebrando o nascimento da Nação.

Esta é, portanto, uma investigação cujo foco central é a aprendizagem, por isso mesmo está ancorada no campo da Educação. Mais especificamente, interpelar tal objeto a partir da história da educação coloca *per se* a oportunidade de inquirir práticas educativas que, inseridas em contextos não escolares, também estão sujeitas a análises históricas. Nessa mesma perspectiva, o objeto pode contribuir para alargar as possibilidades do campo, na medida em que – lidando com conhecimentos, práticas e mestres chamados tradicionais – aí introduz uma área pouco explorada<sup>25</sup>. Outro aspecto importante em relação ao horizonte temporal e à perspectiva historiográfica diz respeito à necessidade de compreender de modo mais aprofundado os movimentos que as culturas locais, em Timor-Leste, engendraram durante a ocupação indonésia, muito comumente percebidas como soterradas ou oprimidas no decorrer do período, cujo reavivamento teria como marco a Restauração da Independência. Proponho que é necessário colocar em perspectiva as concepções de ruptura e revitalização das práticas locais em contraste

---

<sup>24</sup> Como explicitado na nota anterior, a denominação de “distrito”, originada durante o período de ocupação indonésia, foi abandonada apenas recentemente, depois da regulamentação da Lei dos Municípios (RDTL, 2009).

<sup>25</sup> Hayashi e Ferreira Junior (2010), ao analisarem o campo da história da educação no Brasil com base nos grupos de pesquisa e em diferentes periódicos, identificaram como principais temáticas abordadas e pesquisadas: intelectuais, pensamento social e educação; arquivos, fontes e historiografia e história regional da educação. Galvão *et al* (2008) ao fazerem um balanço especificamente da produção da Revista Brasileira de História da Educação, cujo primeiro número foi lançado em junho de 2001, apresentaram como temáticas privilegiadas: ideias educacionais, sistemas de pensamento e intelectuais da educação; historiografia da educação; sistemas escolares e políticas educacionais; impressos educacionais; profissão docente; cultura material; disciplinas escolares; cultura escolar (tempos escolares); questões étnico-raciais e educação; instituições escolares; infância; escolarização em âmbito mundial; ensino de história da educação; história da educação feminina. Em ambas as análises, ainda que se tratem dos temas privilegiados ou dos temas mais abordados, é possível observar a ausência dos conhecimentos tradicionais e seus elementos entre as temáticas, indicando, de todo modo, um campo a ser explorado e expandido.





com as ideias de continuidade e transformação, que implicam em diálogo e tensão com as instâncias históricas, não apenas um curvar-se a elas.

Por fim, esta tese foi construída no entrelace da história cultural e da Antropologia, particularmente aquela concebida sobre Timor-Leste, que aborda temas relacionados à casa sagrada, aos saberes locais e aos modos como todos esses elementos têm sido convocados a compor material e simbolicamente a Nação. A seguir, relato o processo de construção do objeto, apresento alguns aspectos históricos chave de Timor-Leste e de Ainaro, onde a pesquisa se assentou, informo a estrutura geral do texto, aspectos do processo de tradução e os marcos da escrita.

### 1.1 *ULUK LIU BÂ*<sup>26</sup>: A CONSTRUÇÃO DO OBJETO

Desde o princípio de meu trabalho e pesquisas no campo das tradições orais, há vinte anos, ouço e leio rumores sobre a morte do narrador tradicional, aquele cuja aprendizagem de seu ofício se dá no viver de e com sua comunidade (LIMA, 2005), mas que teria sucumbido, no decorrer do século XX, à urbanização, à disseminação da alfabetização, à escolarização que homogeneiza processos de aprendizagem e ao advento das mídias de massa. Por volta dos anos 1930, Walter Benjamin (2008a/1936) reclamou o silenciamento dessa personagem, emudecida pelo trauma da Primeira Guerra Mundial, e Amadou Hampâté Bâ (2010/1977), do oeste africano, algum tempo depois, contou sobre a ausência de “ouvidos dóceis” a quem as velhas vozes poderiam entregar as suas histórias.

Benjamin e Hampâté Bâ falam de experiências em muitos sentidos similares, que também se apresentam na produção de Luís da Câmara Cascudo (2004/1946, 2008/1952), entre tantos outros folcloristas e estudiosos das culturas orais e populares: o rompimento de redes de (re)produção, provocando eventualmente a extinção de certas práticas narrativas. Contudo, os lugares de que falam são diferentes: Benjamin é um filósofo e pensador europeu vivendo em um contexto no qual as tradições orais movimentavam-se sobretudo pelas camadas populares; não à toa, um dos tipos exemplares de narrador que ele apresentou foi o camponês. Já Hampâté Bâ, do Mali, oeste africano, filho de uma tribo de pastores *peuls*, assume-se como um tradicionalista,

---

<sup>26</sup> Expressão que pode ser traduzida como “em tempos que já lá vão”, correspondendo, também, ao “era uma vez” que abre, em português, a narração de histórias das tradições orais.



alguém que porta e está autorizado a se movimentar entre saberes produzidos ao longo de gerações, em uma sociedade fundada na tradição oral, que ele apresenta como “a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos” (2010/1977, p. 169), cujos elementos constituintes abarcam múltiplos campos e gêneros, não apenas as narrativas.

Contudo, meu caminhar pelo interior da Bahia<sup>27</sup>, entre os anos de 2004 e 2013, levou-me a pequenas comunidades rurais, nas quais encontrei vários contadores de histórias tradicionais e, inclusive, algumas famílias com redes de narradores intergeracionais vivas e em movimento. Permeadas por silêncios, esquecimentos e também por embates, por vezes com a televisão, por vezes com a escola, tais experiências poderiam mesmo ser caracterizadas como residuais, na perspectiva de Nestor Canclini (2011)<sup>28</sup>. Mas não seria justo enterrar o que de fato morto não parece estar, especialmente em uma época em que se reivindica a necessidade de se reconstruir certa arte narrativa e performática, a contação de histórias, cujas relações com a tradição vêm se dando apenas no sentimento de nostalgia e no beber de suas fontes, cuidadosamente inventariadas em coletâneas de contos.

Durante muito tempo, o silenciamento ou o apagamento desse narrador tradicional, sua pouca presença em trabalhos acadêmicos de modo geral, foi para mim uma razão de inquietação. Mas, no mestrado, decidi me voltar para o percurso histórico do conto das culturas orais às culturas populares, ao mesmo tempo distinguindo-as e pensando num curso de águas que levaria estas últimas e suas narrativas ao ambiente escolar, no interior da Bahia, especialmente por meio de professoras da educação básica ainda inseridas em redes de narradores tradicionais (RIBEIRO, 2013)<sup>29</sup>. No intercurso do mestrado, porém, tive a oportunidade de passar dois meses entre Burkina Faso e Mali, oeste africano, onde realizei uma pesquisa junto a diversos contadores de histórias contemporâneos e tradicionais, entre os quais, os *djelis*, mais conhecidos no Ocidente como griôs<sup>30</sup>, mestres da tradição mandigue<sup>31</sup>, cujas funções perpassam desde as narrativas

---

<sup>27</sup> Nesse período, trabalhei para organizações não governamentais, dando apoio em particular para organizações camponesas.

<sup>28</sup> Para Canclini, o residual é algo que se constituiu no passado e que “ainda se encontra em atividade dentro dos processos culturais” (2011, p. 198).

<sup>29</sup> Em 2013 defendi a dissertação “Contação de histórias, seguindo o curso de suas águas”, no Programa de Pós-graduação em Educação da UFBA. Na época, assinei-a com meu nome civil: Kelly Cristine Ribeiro

<sup>30</sup> “O nome griô não nos pertence; quando alguém usa este nome, não está falando nossa língua. É uma palavra trazida pelos portugueses, cuja origem é criado, os franceses a adaptaram a partir daí. Em nossa língua, somos *djeli*, o que significa sangue, significa pertencimento a uma casta. (...) O griô é organizador de todas as cerimônias: batismos, iniciação, funerais, mortes e outras cerimônias; conselheiro, mediador entre duas pessoas, famílias, vilas, países, continentes. Seu grande objetivo é reunir. Cada família tem seu griô. É o professor, ensina às crianças através



míticas e instrutivas às genealogias, entre tantos outros elementos daquilo que Hampâté Bâ (2008/1979) compreendeu como tradição oral (APOEMA, 2017).

Da inquietação com a suposta morte do narrador tradicional ao encontro com contadores de histórias em pequenas comunidades no interior da Bahia e com os griôs de Burkina Faso, delineou-se para mim o que seria meu objeto na continuidade de meus estudos e pesquisas: o mestre da tradição, aquele que porta conhecimentos tradicionais – estejam eles inseridos em culturas orais e/ou populares –, seus processos de produção e aprendizagem e a constituição de repertórios, no campo conceitual de uma epistemologia dos saberes tradicionais, conforme propõe Pierre Déléage (2009), compreendendo não apenas seus conteúdos, mas também e especialmente as condições e contextos de aprendizagem. A dúvida inicial era onde poderia situar a pesquisa.

Antes que eu tentasse responder a essa pergunta veio a oportunidade de trabalhar por quase dois anos em Timor-Leste pelo PQLP/CAPESS<sup>32</sup>, programa de cooperação entre o governo brasileiro e o governo timorense no campo da Educação. Pousar e viver em solo *maubere*<sup>33</sup> abriu uma série de novas perspectivas, esse pequeno país do sudeste asiático, com dois processos de colonização e um processo de resistência aguerrida em seu histórico, multiétnico e multilinguístico, fortemente enraizado nas tradições orais, cuja centralidade na casa sagrada tem sido reivindicada para o reconhecimento de uma identidade comum anterior a qualquer processo de colonização e de independência, situada no tempo mesmo dos ancestrais (PAULINO, 2013; PAULINO *et al*, 2016). E, na mobilização dos saberes tradicionais associados à casa sagrada, como um dos atores

---

do conto, da adivinhação, da charada. Ele também conta a história, esta é uma de suas grandes funções. Faz as epopeias, as genealogias. Atua como curador, pode destruir ou construir pela palavra. Conhece os contos, as plantas, as canções, a dança” (Entrevista com o *djeli*/griô Hassane Kouyaté, de Burkina Faso, em RIBEIRO, 2013, p. 181-182).

<sup>31</sup> O Império Mandigue se estendeu, na África, do Mali a diversas outras regiões do entorno. Seu mais famoso imperador foi Sundjata Keita, figura legendária que ainda hoje povoa o imaginário daquela região, assim como vários outros dos elementos dessa cultura, entre as quais, a casta dos *djelis* que, no Ocidente, ficaram mais conhecidos como griôs, portadores das palavras, das histórias às genealogias (SANTOS, 2015).

<sup>32</sup> Programa de Qualificação Docente e Ensino de Língua Portuguesa no Timor-Leste. No período de maio de 2014 a fevereiro de 2016 integrei a equipe de professores do programa, tendo ensinado na Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL), nos departamentos de Formação de Professores, de Língua Portuguesa e Desportos. Mais informações: <http://pqlp.ufsc.br/>. Acesso em 08/01/2020.

<sup>33</sup> *Maubere* pode ser compreendido como um sinônimo de "timorense", filho de Timor-Leste. Originalmente, o termo esteve associado à população mais pobre e sujeita aos serviços subalternos, mas foi ressemantizado pela FRETILIN (Frente Revolucionária de Timor-Leste independente) que o elevou a marca de luta e identidade nacional. Fonte:

[https://pt.wikipedia.org/wiki/Língua\\_tétum](https://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%BAngua_t%C3%A9tum) e <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/maubere/14485>.



chave, encontra-se o *lia-na'in*, cujas funções em muitos sentidos se assemelham às do *djeli* da tradição mandigue: celebração de rituais e alianças, guarda da memória, administração da justiça, dentre outros elementos das tradições orais locais.

Se em meus processos de pesquisa anteriores no campo das tradições orais e populares eu transitava por territórios marginais e de experiências residuais, Timor-Leste me ofereceu um cenário inteiramente distinto: um país amalgamado e unido por um vínculo que aparentemente a todos conecta, delineado pela casa sagrada em suas dimensões material e imaterial. Ainda que, como aborda Kelly Silva (2006), tais vínculos não sejam homogêneos e haja tensões entre Díli (capital) e as montanhas (interior), bem com entre aqueles que viveram diferentes experiências com relação ao período da ocupação indonésia, seja dentro ou fora do país, com envolvimento direto na luta armada ou em outros palcos da resistência.



**FIGURA 2** - Lú-Olo, presidente eleito nas eleições de 2017, usando *tais*, *kaebauk* e *mortén*.. Campanha eleitoral pela coligação FRETILIN/CNRT<sup>34</sup>



**FIGURA 3** - Xanana Gusmão, durante as eleições de 2017 para o parlamento nacional pelo CNRT<sup>35</sup>, usando *tais* e *kaebauk*.

Nas duas temporadas em que vivi em Timor-Leste, primeiro como cooperante do PQLP/CAPES e, mais recentemente, para realizar o trabalho de campo, e mesmo agora, após o retorno, acompanhando o país à distância, fui e sou constantemente surpreendida pela presença e vitalidade de elementos e sinais distintivos das tradições locais nos mais diferentes espaços e eventos, da universidade à Igreja Católica, nas respectivas celebrações de Independência (28/11)

<sup>34</sup> Fonte: <http://timoragora.blogspot.com.br/2017/03/lu-olo-manten-lideransa-ho-5924.html>. Acesso: 20/09/17.

<sup>35</sup> Fonte: <https://www.facebook.com/422440758155173/photos/a.422650078134241.1073741828.422440758155173/433670340365548/?type=3&theater>. Acesso: 20/09/17.



e de Restauração da Independência (20/05), entre outros tantos exemplos possíveis. Foi notável observar, por exemplo, líderes políticos dos principais partidos do país, nas eleições presidenciais e parlamentares de 2017 e 2018, subirem aos palanques paramentados de modo a anunciar uma autoridade também respaldada pela tradição, a partir do uso distintivo do *tais*<sup>36</sup> e outros objetos como o *belak*<sup>37</sup>, o *mortén*<sup>38</sup> e o *kaebauk*<sup>39</sup>.



**FOTOGRAFIA 2** - Desfile em celebração à Declaração Unilateral de Independência, celebrada em 28 de novembro, em Aileu. Os homens usam roupas tradicionais e portam a *sarik*, espada tradicional de Timor-Leste, Aileu. Data: 28/11/2014.

A experiência em Timor-Leste, portanto, reposicionou o objeto e a pergunta, não mais os mesmos, ainda que, de certa forma, ainda os mesmos: quem é o *lia-na'in*, esse especialista da cultura? Que funções desempenha? Como é escolhido e como se dão seus processos de formação? O que representa e como se deram os processos de produção e reprodução de saberes, nos contextos de luta pela independência e de um país que tem buscado, por meio de processos diversos, (re)construir sua identidade e tornar-se, simbólica e materialmente, uma

<sup>36</sup> Nome genérico dado ao tecido tradicional local.

<sup>37</sup> Adorno em formato circular, representação do sol, podendo ser dourado ou prateado, usado pendurado ao pescoço.

<sup>38</sup> Colar de coral.

<sup>39</sup> Adorno em forma de meia-lua, usado comumente amarrado à testa.



Nação? A proposta que este estudo se coloca, portanto, tendo em vista o cenário de luta pela independência, em particular o intervalo de 1975 a 2002, que demarca respectivamente a entrada dos indonésios no território e a Restauração da Independência, é examinar e apreender saberes ainda pouco observados a partir de/em seus contextos de produção e aprendizagem, não apenas em seus conteúdos, mas, também, em seus devires epistemológicos e históricos.

Na abordagem do campo, dentro dos limites temporais aqui estabelecidos, busquei: investigar a figura do *lia-na'in*, que funções desempenha e que significados lhes são atribuídos em/por suas comunidades; examinar por meio de que estratégias se deu o processo de produção e aprendizagem dos saberes tradicionais, distinguindo, tanto quanto possível, o saber ordinário do saber iniciático; perscrutar a relação das tradições orais com a escrita como possível suporte da memória; analisar como os *lia-na'in(s)* dialogam com a contemporaneidade e duas de suas instituições capitais, a Igreja e o Estado; e, por fim, compreender como percebem e imaginam a noção de uma identidade timorense, no contexto de formação do Estado-Nação.

## 1.2 TIMOR-LOROSA'E<sup>40</sup>: TORNAR-SE NAÇÃO MATERIAL E SIMBOLICAMENTE

Uma das narrativas de origem de Timor-Leste, mais difundida sobretudo na região central, em Díli e seu entorno, conta a história de um menino, vindo da região de Makassar<sup>41</sup>, que, ao ajudar um crocodilo, recebeu dele como agradecimento a possibilidade de, montado em seu dorso, viajar pelos mares sempre que assim o desejasse. Entre as variantes dessa história, há uma em que, em uma dessas viagens, o crocodilo, já velho e cansado, para e, em um processo de morte-transformação, conforma a ilha na qual hoje se assenta o território timorense, sendo aquele menino seu primeiro habitante (DURAND, 2010). Em outra, incursionando ambos em direção ao Oriente, na direção do Sol, entram no mar de Timor. Ali o animal, desperto em seus instintos, pensa em devorar o agora rapaz. Depois de algum conflito interno em que consulta os seres do mar e da terra, o crocodilo, arrependido, oferece seu corpo em sacrifício, para que se torne carne e alimento do jovem e de seus descendentes, também seu solo (SÁ, 1961). Até os dias de hoje, o crocodilo, animal comum naquela parte do Pacífico, é considerado um ser sagrado, também chamado de avô, o primeiro ancestral, ao lado do menino.

---

<sup>40</sup> *Lorosa'e* designa o leste, também significa o nascer do sol, formada pelas palavras *loro* (sol) e *sa'e* (subir, ascender).

<sup>41</sup> Região da Indonésia de onde se acredita que de fato vieram alguns dos primeiros povos de Timor-Leste (ANDRADE, 2012).





MAPA 1 - Timor-Leste.<sup>42</sup>

Essa narrativa traz alguns indícios para se perceber a relação dos timorenses com o território. Primeiro, ele é vivo, a sua identidade mítica é anterior a qualquer processo de colonização e a independência apenas a reflete. Segundo, a terra que é *lulik* (sagrada), é também parente, representando certo sentido de unidade no qual o humano, o não humano e o divino se encontram em um mesmo plano da existência (PAULINO *et al*, 2016). Ela ainda anuncia tensões – entre vida e morte, entre alianças que carregam em si também o perigo iminente – que marcam a constituição do Estado timorense como “um objeto de múltiplas disputas”, em consonância com o que afirma Kelly Silva (2012, p. 38): primeiro entre reinos, depois entre reinos e portugueses, entre portugueses e holandeses, entre japoneses e australianos, entre indonésios e elites nativas, mais recentemente, entre cooperações internacionais e elites nativas e, por fim, entre diferentes grupos locais<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Fonte: <http://www.guiageo.com/asia/timor-leste.htm>. Data de acesso: 08/01/2020.

<sup>43</sup> Cada uma dessas disputas correspondem a diferentes períodos históricos: 1) entre reinos: antes e durante o período colonial português; 2) entre reinos e portugueses, durante a colonização portuguesa; 3) no mesmo período indicado pelo item 2, houve a disputa entre Portugal e Holanda por territórios que deu origem às atuais fronteiras de Timor-Leste (ver nota 45); 4) Na Segunda Guerra Mundial, o Japão invadiu Timor-Leste tendo como alvo a



### 1.2.1 ASPECTOS HISTÓRICOS

Timor-Leste ou Timor-*Lorosa'e*, como também é possível chamá-lo, é um pequeno país do sudeste asiático: a metade de uma ilha, em verdade, no Oceano Pacífico, entre o Mar de Timor e o Mar de Save, com uma área territorial de 15.007 km<sup>2</sup>, menor do que o estado de Sergipe, na qual também se incluem a ilha de Ataúro, o ilhéu de Jaco e o enclave de Oecusse<sup>44</sup> (mapa 01). Em um território no qual as montanhas predominam, vive uma população de aproximadamente 1.180.000 habitantes<sup>45</sup>, 20% dos quais em Díli, sua capital. Depois de Díli, a maior cidade é Baucau, com não mais que 30 mil habitantes. Dividido administrativamente em 12 municípios (anteriormente denominados distritos) e a Região Administrativa Especial de Oecusse-Ambeno, pode-se afirmar que é um país majoritariamente rural (em torno de 70%), com uma economia, por um lado, dependente de suas reservas petrolíferas<sup>46</sup>, que correspondem a quase 90% das receitas estatais e, por outro lado, ainda fortemente baseada na agricultura, na criação de animais e na pesca de subsistência. Com imensas desigualdades sociais, Timor-Leste é multiétnico; habitam-no mais de vinte<sup>47</sup> grupos etnolinguísticos, filiados a pelo menos dois diferentes ramos: o papuásio<sup>48</sup> e o austronésio<sup>49</sup> (ALBUQUERQUE, 2012; DURAND, 2009). Diversos, aparentemente fragmentários, cruzam-nos uma série de características em comum, em especial a centralidade da experiência e da organização social na casa sagrada.

---

Austrália; 5) Entre indonésios e as elites nativas, no período da ocupação (1975-1999) e, por fim; 6) entre cooperações internacionais e elites nativas, contemporaneamente. Há registro de disputas entre grupos locais ao longo de toda a história de Timor-Leste, além do período dos reinos, merece nota a Guerra Civil de 1975, quando grupos locais rivalizavam entre si o protagonismo relacionado ao destino político do país com a saída de Portugal (DURAND, 2009; LEACH, MICHAEL, 2016).

<sup>44</sup> Essa região de Timor, assim como algumas áreas da Indonésia, foi objeto de disputa entre Portugal e a Holanda. Em 1913, chegou-se a um acordo definitivo para o estabelecimento das fronteiras, no qual coube a Portugal a parte oriental da ilha e o enclave de Oecusse por ter sido aí que os portugueses pela primeira vez desembarcaram em Timor (CUNHA, J.S., 2001).

<sup>45</sup> Censo 2015. Fonte: <http://www.statistics.gov.tl>. Acesso em 11/01/2020.

<sup>46</sup> Fonte: <https://www.publico.pt/2017/07/21/mundo/noticia/o-pais-onde-se-gasta-mais-com-veteranos-do-que-com-escolas-1779962>. Acesso em 10/09/2017.

<sup>47</sup> Durand (2009) aponta esse número como equivalente aos principais grupos etnolinguísticos. Esse é, contudo, um dado impreciso. Em entrevistas e conversas com pesquisadores timorenses, foram mencionados números superiores a trinta, contando-se com as variantes.

<sup>48</sup> As línguas de origem papua correspondem à primeira fase de povoamento da ilha, que supostamente remonta a 50.000 anos, quando ondas migratórias vindas da Nova Guiné (região melanésia) atravessaram a ilha. São heranças desse período as chamadas línguas melanésias ou papuas de Timor-Leste: macassai, bunak, maku'a, fataluku e makalere (DURAND, 2009).

<sup>49</sup> O ramo austronésio, de origem malaio-polinésio, teria chegado a Timor por meio de ondas migratórias que se iniciaram possivelmente há 5.500 anos, vindas da China e Taiwan através do arquipélago filipino. São heranças desse período: roti, helong, atoni, tétum, kemak, tokodede, mambae, galolli, naueti, lacalei, idaté, cairui-mídiq, waima'a e habu (DURAND, 2009).





Os primeiros quatro séculos de história portuguesa no território foram marcados principalmente pela presença de mercadores (sobretudo de sândalo), de padres missionários (em particular os dominicanos, os primeiros a chegarem e se instalarem) e por um processo de administração estruturado por meio de alianças políticas e mesmo ritualísticas com os grupos locais, organizados originalmente em reinos governados politicamente por *liurai(s)/liurai(s) fetos(s)*<sup>50</sup> e, espiritualmente, por *dato(s) lulik(s)*<sup>51</sup>. Frédéric Durand (2009) considera, no entanto, que apenas ao final da segunda metade do século XIX o governo português iniciou, de fato, uma operação colonizadora, com a definição das fronteiras<sup>52</sup>, tal como as conhecemos hoje, a subdivisão do território inicialmente em distritos militares, o desencadeamento de uma série de campanhas bélicas que viriam a submeter os reinos resistentes à colônia (com o apoio de reinos aliados), mudanças no sistema de impostos de modo a ampliar os rendimentos do território, introdução do café como cultura obrigatória, além de investimentos em infraestrutura (em grande parte tornada possível a partir do trabalho forçado) e em algumas poucas instituições educativas (DURAND, 2009; ANDRADE, 2012; CUNHA, 2001).

Contudo, com a Revolução dos Cravos na década de 1970<sup>53</sup>, Portugal iniciou um processo de retirada de suas possessões coloniais. Em relação a Timor-Leste, considerado inicialmente “inviável” como nação<sup>54</sup>, o governo português começou uma série de diálogos ao mesmo tempo com a Indonésia, que demandava a anexação do território leste-timorense ao seu, e diversos grupos internos cujas opiniões sobre o próprio destino se dividiam. Localmente, instituíram-se três partidos políticos – em meio a outros de menor expressão – que defendiam, respectivamente, um processo de independência paulatino de Portugal (UDT<sup>55</sup>), a anexação ao território indonésio (APODETI<sup>56</sup>) e a independência total (FRETILIN).

---

<sup>50</sup> *Liurai*: rei. *Feto* pode ser traduzido como "mulher" ou "feminino". Logo, *liurai fetos* pode ser traduzido como "rainha" ou "esposa do rei" (COSTA, 2001, p. 231). Josh Trindade esclarece, no entanto, que, a depender do contexto, tanto *liurai* como *liurai fetos* não necessariamente correspondem a gêneros, mas às funções associadas respectivamente às dimensões masculina e feminina da casa sagrada, podendo ambas serem exercidas tanto por mulheres como por homens (2016, p. 43).

<sup>51</sup> Literalmente, guardião do sagrado, sacerdote. Também pode ser chamado de *lulik na'in*, senhor do sagrado (COSTA, 2001, p. 69).

<sup>52</sup> Ver nota 45.

<sup>53</sup> Movimento que pôs fim à ditadura salazarista em Portugal, no ano de 1974 (DURAND, 2009). Ver também nota 14.

<sup>54</sup> A suposta inviabilidade de Timor-Leste como Nação era considerada sobretudo dado a ausência de instituições a partir do ponto de vista ocidental que pudessem sustentar a organização de um Estado (MENDES, 2014).

<sup>55</sup> União Democrática Timorense.

<sup>56</sup> Associação Popular Democrática de Timor.



Sob pressão da Indonésia, em agosto de 1975, a UDT rompeu a coligação recém-formada com a FRETILIN – acusada de ser um partido comunista pelo governo indonésio, inclusive junto a países como os Estados Unidos – e tentou dar um golpe, assaltando as armas da polícia. Foi, no entanto, contida pela FRETILIN em uma guerra civil que provocou a morte de algo entre 1500 e 3000 pessoas de ambos os lados, ao fim da qual, a FRETILIN acabou por dominar a quase totalidade do território, salvo Oecusse e a Ilha de Ataúro, para onde havia fugido o então governador português, Lemos Pires. Tendo como justificativa a instabilidade interna, a Indonésia começou a atacar as fronteiras, levando a FRETILIN a proclamar a Declaração Unilateral de Independência de Timor-Leste, em 28 de novembro de 1975, reconhecida por países como China e Cuba, mas não pela ONU ou qualquer outra potência ocidental (DURAND, 2009).

Por fim, em 7 de dezembro, apenas uma semana depois, a Indonésia, com apoio da Austrália e dos Estados Unidos<sup>57</sup>, invadiu o território por céu e mar, iniciando um período de ocupação que durou vinte e quatro anos e caracterizou-se por seu enorme poder coercitivo. Ao longo dos quais, enfrentou a resistência da população leste-timorense, dividida em três frentes: a armada, que atuava sobretudo nas montanhas por meio das Forças Armadas de Libertação Nacional de Timor-Leste (FALINTIL); a clandestina, que dava apoio logístico e de informação à primeira; e a diplomática, que atuava no exterior junto aos organismos e à opinião pública internacionais (CAVR, 2005). Se no período colonial, Portugal não chegou a fazer um grande esforço para difundir o português, com a ocupação indonésia, a *babasa*<sup>58</sup> indonésia tornou-se obrigatória em todo o sistema de ensino, bem como em toda a estrutura pública. Timor-Leste passou a chamar-se Timor-Timur<sup>59</sup> (ou Tim-Tim) e, no plano religioso, instituiu-se a obrigatoriedade de pertencimento a uma das religiões oficiais indonésias, como parte da Pancasila:

Filosofia política fundante nacional da Indonésia, que inclui: 1) Monoteísmo, fé em um único Deus (*Ketuhanan Yang Maha Esa*); 2) Humanidade justa e civilizada (*Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab*); 3) A unidade da Indonésia (*Persatuan Indonesia*); 4) Democracia guiada pela sabedoria interna na unanimidade decorrente das deliberações de seus representantes (*Kerakyatan Perwakilan*) e; 5) Justiça social para todas as pessoas da Indonésia (*Keadilan Sosial bagi seluruh Rakyat Indonesia*) (TRINDADE, 2016, p. 49).

---

<sup>57</sup> Em um contexto de Guerra Fria, que marcava a época, a aproximação entre a FRETILIN e países considerados comunistas fortaleceu o apoio da Austrália e dos Estados Unidos à Indonésia que, à época, estava em um movimento de caça aos comunistas financiada por esses mesmos países (LEACH, 2016).

<sup>58</sup> *Bahasa* significa "língua" em indonésio. Em Timor-Leste comumente se refere ao idioma indonésio como à *babasa* indonésia.

<sup>59</sup> Timur significa "leste" em indonésio. Em verdade, o próprio nome atual do território conformou-se a partir do modo pelo qual os portugueses pronunciavam sua designação inicial: Timur (SA, 1961).





**FOTOGRAFIA 3** - Monumento que relembra uma cena do Massacre de Santa Cruz, registrada por Max Stahl, centro de Díli. Data: 10/07/2014.

Entre os anos de 1989 e 1999, uma série de acontecimentos visibilizam a luta dos timorenses no cenário internacional, entre os quais: manifestações públicas por ocasião das visitas a Díli do Papa João Paulo II, em 1989, e do embaixador americano na Indonésia, John Mojo, em janeiro de 1990; o massacre de Santa Cruz<sup>60</sup>, ocorrido em 12 de novembro de 1991, cujas imagens registradas pelo cinegrafista Max Stahl foram difundidas pela mídia internacional, provocando uma onda de solidariedade e, ao mesmo tempo, a suspensão de apoio à Indonésia por diversos países. E, em 1996, José Ramos-Horta, representante da resistência diplomática, e o Bispo de Díli, Monsenhor Carlos Filipe Ximenes Belo, interlocutor entre diferentes partes do conflito, receberam o Nobel da Paz. Enfrentando, pois, crises internas e a opinião pública internacional, em 5 de maio de 1999, a Indonésia acatou a realização do referendo que, naquele mesmo ano, teve como resultado a desanexação de Timor-Leste de seu território (DURAND, 2009). Nos três

---

<sup>60</sup> Em 12 de novembro de 1991, no cemitério de Santa Cruz, durante uma missa celebrada em memória de um jovem independentista morto no mês anterior, militares indonésios atiraram em um grupo de manifestantes civis, ferindo e matando a muitos (CUNHA, 2001; DURAND, 2009). Max Stahl, jornalista suíço naturalizado timorense, conseguiu enviar as filmagens que fez do episódio para o exterior, visibilizando a causa timorense internacionalmente.



anos seguintes, o país foi administrado pela UNTAET, até que, em 2002, no dia 20 de maio, declarou-se a Restauração da Independência.



**FOTOGRAFIA 4** - Celebração do dia 12 de Novembro. Todos os anos, no dia 12/11, as ruas de Díli se enchem de velas em memória do massacre de Santa Cruz. Data: 08/07/2017.

Como já comentado anteriormente, a Igreja Católica está presente em território *maubere* desde o início da colonização portuguesa, em princípios do século XVI. Os dominicanos estão entre os primeiros que desembarcaram no país, estabelecendo aí algumas missões que atraíram para si poucos timorenses ao longo de pelos menos quatro séculos. Mesmo as primeiras conversões ocorridas não chegavam a significar uma escolha por abandonar em definitivo as práticas tradicionais para passar a seguir os rituais católicos. Não raro, os primeiros convertidos eram os *liurai(s)*, que o faziam para estreitar laços com Portugal. Ao retornarem, contudo, para as suas comunidades e vidas cotidianas, voltavam-se naturalmente ao *lulik* e à casa sagrada (ANDRADE, 2012; CASTRO, A., 2012).

Com a ocupação indonésia, um contexto muito mais complexo se instaurou. Primeiro, diante da imposição do governo indonésio que obrigou a população a se filiar a uma de suas religiões



oficiais, a sua quase totalidade se integrou ao catolicismo. Atualmente, os católicos representam algo em torno de 98% dos timorenses. Como a Igreja também contribuiu para o processo de resistência, ela acabou fortalecendo seus laços tanto com as comunidades locais como com a própria estrutura política, adotando o tétum como o idioma da liturgia, “o que teve efeitos profundamente nacionalizadores” (ANDERSON, 1993, p. 7), e reivindicando, no período pós-independência, protagonismo na formação da Nação, bem como da identidade timorense. Sem estabelecer relações de conflitos explícitos com as tradições locais, ela integrou ao seu aparato ritualístico e material alguns elementos simbólicos locais; por exemplo, Igrejas foram construídas com estruturas similares ao teto das casas sagradas em suas torres, e praticamente todos os seus rituais públicos incluem o uso do *tais* e expressões culturais locais como danças e canções. Em um sentido inverso, tem sido recorrente, na (re)inauguração de casas sagradas, a presença de representantes da Igreja no sentido de abençoá-las, assim como do poder público a fim de reconhecê-las como patrimônios do país. Atualmente, é muito comum ouvir que o timorense tem duas casas espirituais: a Igreja Católica e a casa sagrada. Essa relação, longe de ser exatamente harmônica, apresenta nuances e tensões que serão mais exploradas no capítulo 5.



**FOTOGRAFIA 5** - Recepção a Nossa Senhora. Metiaut, bairro de Díli. Anciãos aguardam na entrada da igreja a imagem que chega em procissão, antecedida por um cortejo de performances tradicionais. Data: 13/07/2015.



### 1.2.2 NO CAMPO DAS TRADIÇÕES ORAIS E DO SAGRADO: O RECONHECIMENTO DE UMA IDENTIDADE COMUM

Ao discutir a construção de narrativas nacionais, aquelas supostamente capazes de dar sustentação a uma identidade comum, Stuart Hall traz como uma das possibilidades “o *mito fundacional*: uma estória que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo ‘real’, mas de um tempo ‘mítico’” (2006, p. 54–55). Amparada ou vinculada a uma série de outras histórias e tradições, aquilo que Hall chama de “estória” estabelece-se como uma contranarrativa às rupturas e demarcações constituídas pelos processos colonizatórios, em especial em cenários nos quais se localizam uma grande diversidade de povos, línguas e culturas, a exemplo de Timor-Leste, em que as novas nações se formam como um “produto da preexistência dos Estados europeus e da reconfiguração de suas estruturas além-mar” (SILVA, 2012, p. 30), com fronteiras normalmente por estes estabelecidas.

A busca de uma narrativa que seja própria (contada por si e não pelo outro) parece ainda mais urgente no caso de um país em que “palavras como cristianização, civilização, javanização<sup>61</sup>, modernização e desenvolvimento” (SILVA, 2002, p. 38) revelam as contínuas intervenções às quais os leste-timorenses foram e ainda continuam a serem expostos, se antes por processos colonizatórios, atualmente pelas missões evangélicas e projetos de cooperação e assistência internacionais. Timor-Leste foi ademais um país severamente questionado com relação à sua viabilidade como Estado (DURAND, 2010; MENDES, 2014), o que parece colocar uma tensão ainda maior no reconhecimento de uma amálgama que lhe dê coesão não apenas política mas também simbólica. Em discursos frequentes, lideranças e acadêmicos, particularmente timorenses, têm explicitado que a independência não pode ser apenas política e territorial, mas precisa ser também de ordem cultural (MATTOSO, 2011; PAULINO, 2013).

No caso de Timor-Leste, há um conjunto comum de narrativas que perpassam a ocupação indonésia e a luta pela independência com muitas marcas de opressão, dor e sofrimento, conforme coloca Benedict Anderson (1993); há as narrativas míticas e históricas de um passado ancestral comum, como explicita José Mattoso (2011), acadêmico português que coordenou a organização do Arquivo Nacional de Timor-Leste e o Arquivo da Resistência Timorense, ao

---

<sup>61</sup> Nome dado aos esforços indonésios de impor sua língua e cultura sobre os demais povos colonizados, tendo como base a cultura java, majoritária naquele país.



refletir sobre as relações entre arquivo, memória e identidade no país; mas há, sobretudo, como base comum e fundante de uma construção nacional, as casas sagradas<sup>62</sup>. Suas diferentes arquiteturas, os rituais, as narrativas, a poesia ritual e as orações, as alianças e os sistemas de justiça e governança que se dão em seu entorno se circunscrevem no que mais costumeiramente conhecemos como tradições orais ou conhecimentos tradicionais, locais e ou/costumeiros<sup>63</sup> e que os timorenses, de modo geral, vinculam ao *lulik*, o sagrado. Compreender o território perpassa, necessariamente, a Casa, como claramente demonstram as pesquisas feitas no país nos mais diferentes campos, sejam eles a agricultura, a justiça ou o Direito, para citar alguns exemplos. Isto porque o essencial das relações entre famílias, entre linhagens e aldeias se dá por meio da mediação da Casa e de suas instâncias reais e simbólicas, como seus ciclos rituais e a relação *fetosan-umane*<sup>64</sup> (de mútuos compromissos entre tomadores e doadores de esposa). Nas palavras de Vicente Paulino, acadêmico de Timor-Leste,

(...) na sociedade timorense, a tradição oral ainda tem um grande peso, em que todas as palavras ditas estão associadas ao mundo de ritualizações das coisas. Podemos inferir, então, o enorme valor e a importância funcional da oralidade em todos os domínios do quotidiano em Timor-Leste (PAULINO, 2013, p. 107).

No contexto de construção da Nação, muitos são os exemplos de fricções e tensões entre o estatal e o costumeiro na vida cotidiana do timorense: a justiça tradicional versus a justiça oficial (SIMIÃO, 2015); a organização política dos sucos, onde a autoridade dos antigos *liurai(s)* por vezes atravessa os sistemas modernos e constitucionais de representatividade local (TILMAN, 2012); a dificuldade do Estado de estender sua autoridade às montanhas devido ao embaraço em dialogar com as tradições locais (HICKS, 2007); as negociações matrimoniais que podem

---

<sup>62</sup> Alguns membros das elites locais mencionam esse lugar de centralidade da Casa na formação da identidade timorense, entre os quais, Benjamin da Corte-Real, diretor do Instituto Nacional de Linguística, que, no documentário *Uma-lulik, Futuro da Tradição*, dirigido por Luís Gárate Castro e Xosé Antón García Ferreiro (2011), menciona esse vínculo de todas as populações locais com a casa sagrada como a liga que a todos une, capaz, portanto, de dar contornos a uma identidade nacional (ver capítulo 6, página 253). Outros intelectuais timorenses, entre os quais Irta Sequeira Baris de Araújo (2016), Josh Trindade (2016) e Vicente Paulino *et al* (2006) também abordam, de distintos modos a relação entre a casa sagrada, o *lulik* e o conformar de um senso comum de identidade. No capítulo 6, analiso a mesma questão a partir do testemunho de meus interlocutores que projetam a Nação tendo por base, de modo similar, as práticas locais e a Casa.

<sup>63</sup> Essas categorias analíticas serão discutidas no capítulo 03.

<sup>64</sup> *Fetosan* indica os tomadores de esposa e *umane* os doadores de esposa. Comum a todos os grupos de Timor-Leste, por meio desse sistema, a partir do casamento, a família do marido (*fetosan*) e a família da esposa (*umane*) estabelecem uma relação duradoura de mútuas obrigações (BRANDÃO, 2011). No ato do casamento, a família da esposa (*umane*) demanda da família do marido (*fetosan*) o *barlake*, que pode se traduzir em animais, objetos e dinheiro, como uma espécie de pagamento por meio do qual a família do marido recompensa a família da esposa pelos esforços e recursos dispendidos em sua criação (CASTRO; POBLACIÓN, 2013).



envolver trocas financeiras (o *barlake*<sup>65</sup>) e que estabelecem relações rigorosas de compromisso entre tomadores e recebedores da esposa (SILVA; SIMIÃO, 2012), onerando de tal forma as famílias que, em algumas análises, impactam as potencialidades de desenvolvimento local (BRANDÃO, 2011); e, por fim, mas sem a intenção de esgotar o tema, a reivindicação da casa sagrada como uma instância educativa tradicional (ARAÚJO, 2016).

Importante notar que, quando os timorenses convocam as tradições orais para compor a narrativa e a identidade nacionais, não o fazem apenas a partir de uma perspectiva de busca em seus repertórios pelo que seria essencial da cultura, capaz de constituir o que Hall (2006) chamou de “comunidade simbólica”, movimento mais próximo do que fez Câmara Cascudo, conforme comenta Ricardo Luís de Souza (2007), ao coletar os textos da cultura popular brasileira como uma forma de “salvaguardar” a alma nacional. De modo distinto, fazem-no a partir de uma experiência que é presente e estabelece diálogos com os sinais distintivos do Estado-Nação, sendo, portanto, histórica e não necessariamente atemporal, ainda que suas raízes remontem a tempos ancestrais. É, nesse sentido, uma relação à qual, de certo modo, não podem resistir, exatamente por estarem tão profundamente conectados a ela. Artur Basílio de Sá (1961) conta uma história que a princípio pode parecer anedótica, mas que pode ser ilustrativa. O autor tentava explicar a Dom Aleixo Corte-Real, sobre quem veremos um pouco mais logo adiante, o suposto “absurdo” de se acreditar no mito do menino e do crocodilo, apelando para a lógica e, ao mesmo tempo, tentando afastá-lo do que seria um “enredo mirabolante”, fruto de uma mente primitiva, ao que o *katuas*<sup>66</sup> responde: “Amo, a minha inteligência já percebeu, mas o meu coração é que resiste ainda” (SÁ, 1961, p. 10-11).

Mesmo em um cenário tão expressivo, as tradições orais em Timor-Leste não escapam ao discurso/prenúncio/constatação da perda, do esquecimento, da superação, que, em verdade, já se anuncia desde o período colonial português (PASCOAL, 1967; SÁ, 1961). É um discurso, também familiar a Europa e América Latina, que articula concepções desse tipo de conhecimento associando-o ao “atraso”, à “ignorância” e ao “primitivo” – destinados à superação em nome do progresso/desenvolvimento – à necessidade de guarda de suas produções, quer seja como patrimônios históricos, quer seja como peças literárias (BURKE, 2010; CANCLINI, 2011;

---

<sup>65</sup> De acordo com Kelly Silva (2018a), o *barlake* é um meio pelo qual os doadores de esposas negociam e demandam dos tomadores de esposas valores (que podem ser expressos em bens materiais e/ou em dinheiro) correspondente ao trânsito das mulheres (e seu potencial reprodutivo) de uma casa sagrada a outra (ver apêndice G).

<sup>66</sup> *Katuas*: “Velho”, em tétum, é considerado uma forma respeitosa de se dirigir a um homem com mais idade. A uma mulher mais velha, chama-se *ferik*.





CERTEAU *et al*, 1995). No entanto, é importante notar que tal enunciado é comumente forjado em campos externos às próprias tradições e está intrinsecamente relacionado à compreensão de tais saberes como conservadores (ONG, 2006).

Alberto Fidalgo Castro (2011) reflete sobre o tema no contexto de Timor-Leste, propondo que há perdas do conhecimento tradicional no período colonial português, durante a Segunda Guerra Mundial, quando mais de 40.000 timorenses morreram em razão da ocupação do território por tropas japonesas e, sobretudo, durante a ocupação indonésia, período em que as práticas locais foram supostamente ainda mais afetadas. Em uma direção inteiramente distinta, Daniel Borges (2016) comenta em relação à durabilidade e à continuidade dos saberes tradicionais em oposição à escrita que lhe seria alegadamente superior. Borges sugere que Timor-Leste oferece uma experiência contrastante no período de luta pela independência, incluindo o referendo de 1999, quando “quase todos os suportes de literatura escrita (...) foram destruídos pelos soldados indonésios e o que se mostrou mais durável foi o corpo daqueles que resistiram” (2016, p. 115). É possível ainda supor que nesse mesmo período uma série de novos conteúdos, entre histórias reais e narrativas míticas da resistência, passaram a integrar os repertórios orais dos povos locais. As dinâmicas de perda, transformação e produção de novos conhecimentos no contexto da oralidade e da tradição extrapolam, portanto, certas categorias conceituais que o pensamento científico e ocidental criou para abordá-las.

### **1.2.3 DA PROBLEMÁTICA DA ESCOLARIZAÇÃO E DIVERSIDADE LINGUÍSTICA**

Do ponto de vista educacional, é consensual a afirmação de que Portugal investiu pouquíssimo nesse aspecto (THOMAZ, 2002). O período português foi marcado pela existência de algumas poucas instituições de ensino religiosas para as quais eram enviados sobretudo os filhos dos *liurai*(s). Não por acaso, o uso da língua portuguesa ficou restrito a uma parcela muito pequena da população, justamente a elite que liderou os processos de resistência que levaram à Restauração da Independência. Já a ocupação indonésia, ao mesmo tempo que impôs seu idioma e proibiu o português, instalou como uma de suas políticas mais substanciais a educação, elevando o número de escolas e reduzindo o analfabetismo de 93,42% para algo em torno de 60% da população no decorrer da década de 1990 (LUNARDI, 2014).



O Relatório de Desenvolvimento Humano de Timor-Leste de 2002, produzido pelo PNUD e intitulado “*Ukun Rasik A’an*”<sup>67</sup> – O Caminho à Nossa Frente”, indica os seguintes dados referentes aos índices percentuais de alfabetização, relativos à população total: 35,6%(1993), 40,4% (1996), 10,6% (1999) e 43% (2001) (PNUD *apud* LUNARDI, 2014, p. 59). A discrepância presente no ano de 1999 deve-se, possivelmente, à ausência de documentação do período, já que uma das ações do exército indonésio após o resultado do referendo foi a incêndio de inúmeras escolas e instituições, destruindo-se um volume considerável de documentação. Em 2010, em uma população estimada em 1,066 milhão de habitantes com aproximadamente 37% em idade escolar, de acordo com o Censo 2010<sup>68</sup>, registrou-se um total de 1.412 instituições de ensino (incluindo o básico e o secundário), alcançando-se um número de matrículas na ordem de 332.595, o que representava, aproximadamente, 84% da população entre 5 e 19 anos à época (SIGE, 2010 *apud* LUNARDI, 2014).

A questão linguística em si apresenta um cenário complexo. Como resultado das políticas coloniais, associadas ao cenário de multilinguismo do país, durante o processo de independência e o tornar-se Nação, além das questões “quem somos?” e “o que nos constitui como Nação?”, Timor-Leste enfrentou (como ainda enfrenta) também outras ligadas ao idioma: “que língua(s) devemos falar?”, “que língua(s) é(são) capaz(es) de alicerçar nosso processo de independência? Politicamente, a resposta para tais perguntas foi o tétum e o português. O tétum é uma língua franca, surgida nas primeiras décadas do século XX a partir do contato e da relação entre o português e o *tétum terik*, um dos idiomas locais e, não por acaso, está impregnado de termos lusitanos. Foi escolhida por ser o idioma mais falado na capital, exatamente o local de maior fluxo e relação entre os nativos e os estrangeiros. Já o português foi alçado à idioma oficial por ter sido usado na resistência e, ainda, por um esforço e decisão política de integrar o país à Comunidade dos Países de Língua Portuguesa(CPLP) (HULL, 2000). Mas o que dita a Constituição encontra um terreno árido no cotidiano dos timorenses. Estima-se que uma parcela muito pequena da população realmente fale o português e o tétum não alcança ainda todo o país, abrindo espaço para uma disputa linguística na qual entram em cena também o inglês e o indonésio, consideradas ambas línguas de trabalho e mais comuns em diversos ambientes do que as denominadas línguas oficiais. À complexidade do cenário, acrescenta-se a existência de todos os idiomas maternos que exigem espaço, reconhecimento e esforços para que não sejam extintos.

---

<sup>67</sup> *Ukun rasik A’an* pode ser traduzido como “governar (*ukun*) a si próprio (*rasik a’an*)”, significando também “independência”.

<sup>68</sup> Fonte: Página Estatística de Timor-Leste. Em: <http://www.statistics.gov.tl/pt>. Acesso em 08/01/2020.



### 1.3 SURU<sup>69</sup>: O MUNICÍPIO DE AINARO



MAPA 2 - Timor-Leste, com destaque para Ainaro.<sup>70</sup>

O município de Ainaro se situa ao sul do território de Timor-Leste, estendendo-se até à costa. Da capital Díli a Ainaro Vila, sua sede, são aproximadamente 109 km<sup>71</sup> de subidas por estradas sinuosas, num relevo montanhoso e acidentado. No interior de suas fronteiras, localiza-se o pico mais alto do país, o Monte Ramelau<sup>72</sup>, em meio a uma série de outros pontos de menor altitude, entre os quais o Monte Surolau, considerado a origem da família real, bem como o marco da resistência local contra a invasão nipônica, no período da Segunda Guerra Mundial.

Ezequiel Enes Pascoal narra que:

Foi junto dum dos píncaros desse monte (...) que vieram, vindos das entranhas da terra, os seguintes homens – Bere-Suro, Mau-Suro, Rai-Huno, Huno-Suro e Máli-Suro. Luba-Rai-Gua – local da cavidade de onde saíram – é um nome que

<sup>69</sup> Nome originário da região de Ainaro. Nome que, na língua local, mambae, significa “contar” ou “abrigar”, uma referência, segundo Castro, L. (2010), aos súditos abrigados sob o poder local.

<sup>70</sup> Fonte: © Can Stock Photo / Schwabenblitz. <https://www.canstockphoto.com/map-east-timor-ainaro-41549605.html>. Acesso em 08/01/2020.

<sup>71</sup> Fonte: Google Maps. O trajeto pode durar de quatro a doze horas a depender do transporte, das condições das estradas e das condições climáticas.

<sup>72</sup> Também chamado Monte Tata Mai Lau: 2.963 m de altitude(DURAND, 2010, p. 35).



a gente de Ainaro pronuncia com respeito. Mal os seis surgiram, recorreram a um ardil para que não saísse um sétimo homem que era irmão deles. Pediram-lhe que voltasse atrás para trazer fogo de que tinham se esquecido. Ele voltou. Aproveitaram-se de sua ida para obstruírem, de vez, a cavidade, com gamuta e uma laje. É que tendo esse homem quatro olhos – dois no rosto e dois na nuca – os irmãos não poderiam competir com ele, dispondo só de dois (PASCOAL, 1967, p. 93).

Considerados príncipes, os seis irmãos instalaram-se, cada qual, nas redondezas do Monte Surolau, salvo Huno-Suro, que se dirigiu à região de Suai<sup>73</sup>. Máli-Suro fundou uma Casa<sup>74</sup> a que deu o nome de Dara-Há, onde nasceria, mais tarde, Na'i-Sêço, batizado Aleixo Corte-Real (1886-1943), herói da resistência à invasão nipônica (PASCOAL, 1967) e condecorado postumamente pelo governo português com o grau de Comendador da Ordem Militar de Torre e Espada, do Valor, Lealdade e Mérito (BELO, 2013). Um dado que alguns dos *lia-na'in*(s) entrevistados fizeram questão de mencionar, o nome do território era, anteriormente, Suru, originalmente uma jurisdição do Reino de Atsabe; apenas em 1907, com a morte do régulo<sup>75</sup> de Atsabe, Suru tornou-se um regulado<sup>76</sup> independente, governado por Nai-Cau, que se colocou como aliado de Portugal, lutando contra as forças rebeldes de Dom Boaventura, por ocasião da guerra de Manufahi<sup>77</sup>. Na época desse levante, Na'i-Sêço teria por volta de 26 anos e lutou ao lado de Nai-Cau, seu primo, vindo a substituí-lo após o seu falecimento. Em 1931, aos 45 anos, Na'i-Sêço batizou-se, tornando-se conhecido como Dom Aleixo Corte-Real (BELO, 2013; DURAND, 2009).

Em 1960, com a morte da última rainha e o rompimento na cadeia de sucessão, o regulado foi extinto (BELO, 2013), tendo o território permanecido por alguns anos sob a governança dos chefes dos sucos, até que em 1967 foi reconhecido como um “Concelho de direito próprio, abrangendo também o subdistrito de Turiscari (actualmente parte de Manufahi) e Zumalai (actualmente subdistrito de Covalima)”(CASTRO, L., 2010b, p. 34)<sup>78</sup>. Com a ocupação indonésia,

---

<sup>73</sup> Cidade situada no atual município de Manufahi.

<sup>74</sup> Na narrativa de Pascoal (1967), toda a genealogia da família real de Ainaro, bem como as alianças e conflitos, são indicados por meio de “casas”, sugerindo a mesma organização que persiste até os dias de hoje em torno das casas sagradas.

<sup>75</sup> “Designação dada na historiografia e administração colonial portuguesa aos chefes tribais e outros potentados africanos e mais raramente na Ásia, nomeadamente Timor.” Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Régulo>. Acesso em 09/01/2020.

<sup>76</sup> Denominação local para “reino”.

<sup>77</sup> O Reino de Manufahi notabilizou-se pela resistência imposta à colonização portuguesa, com uma série de campanhas entre os anos de 1895 a 1912, quando foram finalmente derrotados, graças, em grande parte, ao apoio de outros reinos locais ao governo português (DURAND, 2009), entre os quais, Ainaro.

<sup>78</sup> Castro, L. ainda informa que: “ao longo do século XX e até fins do regime colonial português, Ainaro foi primeiro sede do Comando e depois Posto Administrativo, integrando o Concelho de Same (Manufahi)” (2010, p. 34), tendo, posteriormente, se tornado um território administrativo independente.



o território tornou-se o distrito de Ainaro e, mais recentemente, com a República, passou a município. Segundo Castro, L., o nome de Ainaro começou a ser usado quando os *liurai(s)* Nai-Cau e Nai-Cosso, de Suru-Craic, aconselharam as autoridades coloniais portuguesas a instalarem o posto de comando próximo a uma árvore alta (*ai-naruk*<sup>79</sup>), que poderia ser vista de longe.

Logo no início da ocupação indonésia, Ainaro foi um dos primeiros locais a serem controlados por seus exércitos, que aí chegaram, de acordo com os relatos dos *lia-na'in(s)*, em princípios de 1976<sup>80</sup>. Ao entrarem no território, queimaram grande parte das casas sagradas, particularmente naquelas aldeias reconhecidas como aliadas das FALINTIL. Xanana Gusmão, importante liderança durante o período da resistência e Primeiro-Ministro do país no marco da Restauração da Independência, coordenou a luta armada, durante um largo período de tempo, desde Ainaro, indício do apoio das populações locais ao processo de luta pela independência (CASTRO, L., 2010b).

Administrativamente, o município está dividido em quatro postos administrativos: Ainaro, Hatu-Builico, Maubisse e Hatudo. O território também contém 21 sucos, pertencendo ao posto administrativo de Ainaro Vila os sucos Ainaro, Mau-Ulo, Soro, Manutasi, Suro-Craic, Cassa e Mau-Nuno. A população do município de Ainaro está estimada em 63.136 pessoas, com um número médio de seis membros por núcleo familiar<sup>81</sup>. No posto administrativo de Ainaro Vila vivem 25% do total. As populações dos sucos de Ainaro Vila e Manutasi, onde realizei o campo correspondem, respectivamente a 5.448 e 2.110 pessoas<sup>82</sup>. Em termos etnolinguísticos, 62,54% da população têm como língua materna o mambae, 29,04% o tétum, 7,48% o bunak e, em percentuais menores, aparecem ainda: kemak, tétum terik, atauran, sa'ani, makassai, midiki, dentre outras.

Algo em torno de 98% da população do município se reconhece como católica e 1,16% como protestante. Em índices quase irrisórios, menores do que 1%, aparecem muçulmanos, budistas,

---

<sup>79</sup> Natalícia também me contou essa história que sugere que o nome foi, portanto, disseminado pelas forças coloniais. *Ai* significa “árvore” e *naruk*, “comprido”, logo *ai-naruk*, “árvore comprida”.

<sup>80</sup> Durand (2009, p. 128) também insere a região entre as rotas dominadas pelo exército indonésio em outubro de 1976.

<sup>81</sup> Os dados populacionais foram retirados do Censo 2015 (<http://statistics.gov.tl>). De acordo com o relatório Ainaro em Números (AMARAL *et al.*, 2017), a projeção populacional para 2016 era de 64.246 pessoas. Os dados referentes a língua materna são apresentados também pelo relatório Ainaro em Números (AMARAL *et al.*, 2017), retirados do Censo Populacional de 2015. As informações sobre religião foram retiradas do mesmo relatório, que reproduz os dados, para esse indicador, do Censo Populacional de 2010.

<sup>82</sup> Censo populacional de 2017. Fonte: <http://statistics.gov.tl>. Acesso em 02/01/2020.



hindus e outros (não identificados). Há ainda um percentual de aproximadamente 0,15% que se afirma pertencente à religião tradicional. Vale mencionar que, no campo, todos aqueles que se declaram católicos estão igualmente ligados às práticas tradicionais vinculadas a suas respectivas casas sagradas. No quadro a seguir apresento o número de pessoas por posto administrativo, bem como de casas sagradas. Importante observar que a casa sagrada representa o grupo de descendência e que seus membros normalmente espalham-se pelo território de Timor-Leste e mesmo pelo exterior. Por isso, não há uma equivalência entre o quantitativo populacional e o número de Casas.

**TABELA 1** - População Local x Número de Casas Sagradas

Posto administrativo	População	Casas sagradas
Ainaro	16.121	272
Hatudu	10.299	141
Hato-Builico	12.966	99
Maubisse	23.750	162
Total	63.136	674

Fonte: elaborado a partir dos dados populacionais do Censo 2015 (AMARAL *et al.*, 2017) e do relatório sobre as casas sagradas do município de Ainaro elaborado pelo Sr. Nuno Bianco de Araújo (S.d.).

O grupo etnolinguístico predominante nos sucos onde trabalhei é o Mambae, do ramo austronésio, um dos maiores de todo o território; de fato, segundo James J. Fox (2006), as línguas filiadas ao ramo austronésio conformam, possivelmente, o maior grupo linguístico do mundo, podendo ser encontradas da Costa de Madagascar à Ilha de Páscoa, em Taiwan, Filipinas e Indonésia, entre outras localidades. De acordo com Elizabeth Traube (1986), os Mambae se reconhecem como os habitantes originais da Terra, a fonte de origem de toda a humanidade, pela qual são responsáveis. Ao mesmo tempo, eles compreendem a vida com uma dádiva que requer continuamente contradádiva a fim de garantir a sua sustentação e continuidade, o que se dá, por meio, particularmente, de rituais cíclicos de vida e morte. Ainda segundo a autora, os Mambae concebem o tempo a partir das categorias de complementariedade e hierarquia, pelas quais a diversidade do presente é devida a um passado originário uniforme. A afiliação à casa sagrada é de ordem patrilinear, o que indica que as mulheres passam a integrar a Casa do marido a partir do



casamento. Fox (2006), no entanto, lembra, que isso não se dá de modo automático, pois esse trânsito está sujeito ao cumprimento das obrigações, inclusive o pagamento do *barlake*, pelos tomadores de esposa aos doadores de esposa, ou seja, pela Casa do marido à Casa dos cunhados.

#### 1.4 *TAIS*: A URDIDURA DO TEXTO

Além desta introdução, o texto está organizado em três etapas. Na primeira, constituída pelo capítulo 02, *Dalan sira* (os caminhos), apresento os referenciais teóricos e metodológicos que estruturaram o processo de investigação em sua base, a partir dos quais me lancei no campo. Como proponho abordar o objeto a partir de uma perspectiva histórica no entrelace com a Antropologia, teci uma trama teórica que sustentasse tal propósito. A discussão chave dessa etapa do percurso diz respeito a como a ciência, de modo geral, tem acolhido como objeto outras epistemologias e, em particular, como as tessituras teóricas da História e da Antropologia podem contribuir para abordá-las a partir de relações mais horizontais.

Do ponto de vista do objeto propriamente dito, o desafio – que se coloca, em verdade, ao longo de toda a tese – é retirá-lo de um estado de aparente imobilidade para compreender como se dá o diálogo entre suas instâncias e os momentos históricos que atravessa. Importante dizer que não esgote, nesse capítulo, o campo teórico da tese, que traz outros autores chave na medida em que o texto se desdobra e assim o exige. Ainda como parte da base conceitual, mas já estabelecendo uma ponte com a apresentação do trabalho de campo, logo a seguir, discuto os modos locais de perceber e abordar o tempo, bem como o uso da língua como dado de pesquisa. Ainda no capítulo 02, explico como conduzi metodologicamente o processo de pesquisa em Timor-Leste. Até a escolha das localidades que finalmente construíram o campo, alguns outros caminhos foram percorridos. Explico, por isso, como se constituíram os trajetos da investigação, os encontros, a formulação das perguntas e as condições gerais de realização do trabalho. Também aí introduzo o *lia-na'in* como objeto de análise.

A segunda etapa compõe o coração da tese e se dirige à sua pergunta central: como se dão os processos de aprendizagem dos *lia-na'in*(s) nos períodos da ocupação indonésia e anos iniciais da Nação? Nesse sentido, para chegar ao tema da Educação, ao como esses homens aprenderam e se constituíram como autoridades rituais de suas respectivas casas sagradas, construí um caminho que buscou: 01) compreender o conhecimento que é objeto da aprendizagem, bem como a



instituição a partir da qual ele se organiza, a casa sagrada; 02) reconhecer como esse conhecimento se exterioriza, como ele é enunciado, o quê dele é enunciado e simultaneamente como ele se concretiza em uma prática, especialmente em uma vida ritual; 03) por fim, chegando ao cerne deste trabalho, como se dão os processos de aprendizagem por meio da relação fundamentalmente com as práticas e de uma escuta da palavra, daquilo que é enunciado, o conhecimento exteriorizado. Esta etapa se constitui, respectivamente, pelos capítulos 03 (*Lisan*), 04 (*Lia*) e 05 (*Ko'alia*).

No capítulo 03, em primeiro lugar analiso, a partir das falas dos *lia-na'in(s)*, os termos que empregam localmente para se referirem ao conhecimento vinculado à casa sagrada. Identifico, nesse momento, que utilizam primordialmente os vocábulos *lisan* ou *kultura* como categorias nativas para o que, ao final, proponho como saberes locais e costumeiros de base religiosa. Problematizo, ainda nesse capítulo, o uso de outros termos nativos bem como de categorias analíticas ocidentais comumente utilizadas para se referirem ao conhecimento de base oral, cujos processos de produção e reprodução se dão por meio de redes intergeracionais.

*Lisan*, o nome nativo mais comum para os saberes locais e costumeiros é também o modo mais frequente de se referir à casa sagrada, chamada comumente de *uma lisan*, *lisan ne'e*, ou apenas *lisan*, entre outras nomenclaturas possíveis, como *uma-lulik*, *uma bo'ot* ou *uma adat*. Nesse ponto, discuto como a Casa se constitui imaterial e materialmente, a partir da perspectiva apontada por Lúcio Sousa (2011). Em termos imateriais, a casa sagrada se define como o grupo de descendência e também pelo conjunto de crenças e práticas a ela associadas que conformam uma dada visão cosmogônica. Materialmente, abordo a casa sagrada como um constructo epistemológico que comunica tanto por meio dos modos como é construída e dos objetos sagrados que abriga como pela experiência ritual que a constitui.

*Lia*, o título do capítulo 04, é um termo em tétum que significa “palavra”, mas que pode também se referir à vida ritual. Nesse capítulo, discuto a natureza oral desse conhecimento e ainda as fricções existentes com a escrita que se refletem nas tensões entre os saberes costumeiros e os chamados saberes escolares. Volto ao *lia-na'in* nessa etapa a partir do modo como os interlocutores se reconhecem. Também analiso a vida ritual, pensando, em particular, os modos como se dá a sua continuidade durante o período da ocupação indonésia, quer seja nas montanhas, durante a resistência, quer seja nas aldeias sob domínio dos exércitos indonésios.





Concebo a vida ritual, nesse caminhar, como um dos elementos chave para adentrar nos processos de aprendizagem dos *lia-na'in*.

O capítulo 05, *Ko'alia* (falar), aborda, em primeiro lugar, os modos pelos quais os interlocutores percebem seus engajamentos em diferentes percursos de aprendizagem vinculados à *lisan*. Proponho que tais trajetórias se dão por meio da presença e da participação em diferentes atividades da casa sagrada, tomando aqui por base o conceito de aprendizagem situada, de Jean Lave (2015, 2019). Discuto as dimensões do engajamento por meio da inserção em comunidades de práticas, e como elas conformam um processo que culmina na autoridade para falar (*ko'alia*). Compreendendo, por fim, que a *lisan* e a Igreja Católica partilham as mesmas comunidades de prática, abordo a influência da Igreja Católica na forma de comunicar os conteúdos relacionados à *lisan*, bem como no modo como o Catolicismo tem sido incorporado às lógicas locais de complementariedade.

Na terceira etapa da escrita, conformada pelo capítulo 06, *Rai lulik* (Terra<sup>83</sup> sagrada), trato, em primeiro lugar, dos modos como os *lia-na'in(s)*, interlocutores da pesquisa, projetam a *lisan* em um imaginário de Nação, vinculando as noções de identidade e pertencimento a uma comunidade imaginada de práticas. Em um segundo momento, discuto, por meio da análise da participação de *lia-na'in(s)* de diferentes partes do país nas Cerimônias de Restauração da Independência, como, em um ritual de Estado, eles narram e dão sentido ao (re)nascimento da Nação. Nesse momento, retomo parte do material empírico que analisei antes de minha a campo, quando principiava a perscrutar as relações entre os saberes locais, a autoridade dos *lia-na'in(s)* e a construção de uma identidade timorense.

Por último, nas conclusões, mais do que fazer uma síntese dos principais achados da pesquisa, retomo, de modo sucinto, os percursos trilhados, das inquietações iniciais que deram forma à pergunta ao modo como se desdobraram não apenas em campo, mas também na interface com as diferentes etapas do doutorado e, em cada qual, com pessoas e instâncias com as quais dialoguei e que, de diferentes modos, aportaram contribuições para a trajetória deste trabalho.

---

<sup>83</sup> “Terra”, nesse caso, tem como sentido o território e refere-se, especificamente, a Timor-Leste.



## 1.5 *LIAFUAN SIRA*<sup>84</sup>: DA ESCRITA

Em campo, o tétum se constituiu a principal língua de comunicação, visto que poucos de meus interlocutores falavam o português e eu não compreendia o mambae. Transitar pelo território em tétum exigiu certos esforços de tradução, tanto enquanto realizava a pesquisa, mas, sobretudo, no retorno, durante o processo de tratamento e análise de dados e, particularmente, da escrita. O desafio posto tinha algumas camadas: a tradução dos termos propriamente dita, a compreensão da sintaxe do tétum bem como da sintaxe oral própria dos sucos por onde circulei e a polissemia de muitas de suas palavras.

Além disso, duas outras questões particulares exigiram uma atenção especial: 1) o fato dos verbos em tétum não flexionarem tanto em relação ao passado, como em relação ao futuro. Os tempos verbais são produzidos por meio de determinados marcadores, de advérbios de tempo e, de modo mais geral, pelo contexto da frase. 2) De modo similar, os substantivos e adjetivos não flexionam em número, o que colocou alguns problemas quando optei por manter, mesmo no processo de tradução, o termo em tétum. No primeiro caso, mais estruturante do processo de pesquisa, cuja pergunta volta-se para o passado, amplio a discussão particularmente no capítulo seguinte, problematizando a dificuldade em reconhecer, por vezes, nas entrevistas dos *lia-na'in(s)*, o horizonte temporal das experiências narradas, ao mesmo tempo em que consegui distinguir, a partir da análise do material empírico, distintas formas de conceber o passado e de se dirigir a elas por meio de construções linguísticas específicas. Em relação ao segundo caso, em tétum, o plural dos nomes é formado a partir do acréscimo do marcador *sira*. Para facilitar a fluidez da leitura, no entanto, sempre que opto por manter o uso da palavra na língua de comunicação, como no caso de *liurai* ou de *lia-na'in*, acrescento “(s)”, o que artificializa a flexão de número. Quando uso *sira*, como no caso do título deste subcapítulo, compreendo que tanto não impacta o fluxo da leitura.

Algumas palavras, mormente os modos como são utilizadas, não apresentam correspondentes precisos em português, como nos casos de *beik* e *matenek*, que serão examinadas no capítulo 04. Opto, nesses casos, por mantê-las, explorando seus sentidos, o que faço, de modo geral, com as palavras chave, tais como: *lia-na'in*, *lisan*, *lia* e *lulik*. Tanto quanto possível, como já informado no início deste capítulo, incluo uma nota de rodapé a cada vez que aparece uma palavra nova em tétum; as traduções que aí apresento correspondem aos usos correntes e cotidianos da língua aos

---

<sup>84</sup> *Liafuan* significa “palavra”. *Sira*, como explico nessa mesma parte do texto, é a partícula local utilizada para pluralizar. Logo, o título pode ser traduzido por “as palavras”.



quais tive acesso; referencio raras vezes, nesses casos, algum dicionário. Também frequentemente apresento, ao longo da tese, a etimologia de algumas palavras. Todos esses termos em tétum compõem, ao final do documento, um glossário. Contudo, na exploração mais aprofundada dos sentidos dos vocábulos no corpo do texto, uso, frequentemente, quatro dicionários: Dicionário Teto-Português (DORES, 1907), Dicionários de Tétum-Português (COSTA, 2001), Dicionário Português-Tétum/Tétum-Português (SILVA; CARVALHO, 2017) e o Dicionário Nacional de Tétum (INL, [S.d.]). Ainda concernente ao uso do tétum, todas as palavras vêm em itálico, salvo quando indicam nomes próprios, de lugares e de grupos etnolinguísticos.

No decorrer do texto, muito frequentemente faço uso das categorias locais, ou seja, dos modos específicos pelos quais os *lia-na'in(s)* nomeiam os elementos da *lisan*. Ao ritual, por exemplo, referem-se mais comumente como “cerimônia” ou *seremónia*; ao grupo de descendência ou família estendida, compreendida além do núcleo familiar básico constituído por mãe, pai e filhos, chamam apenas de “família”. Nos capítulos 01 e 02, uso preferencialmente a expressão “casa sagrada” ou Casa para referir-me à entidade material e imaterial objeto deste estudo. A partir do capítulo 03, no entanto, quando discuto as categorias nativas, passo a tratá-la também por *uma lisan*, a denominação local mais comum. Outro termo que precisa ser esclarecido é “montanha” ou “montanhas”: as montanhas referem-se, em geral, ao interior do país. Elas existem, no entanto, em camadas. Na época da ocupação indonésia, a fuga para as montanhas aconteceu de Díli para o interior e, por vezes, inclusive para quem já estava no interior, para as regiões mais altas e pouco acessíveis. Ao mesmo tempo, as montanhas podem corresponder ao universo simbólico próprio de suas populações, mais vinculadas à *lisan* do que a cosmopolita Díli.

Na identificação de uma casa sagrada específica, nomeio-as como Casa, acrescida de seu respectivo nome, como Casa Hatilo. Também a partir do capítulo 03, quando problematizo os termos *lisan* e *kultura*, passo a usá-los como equivalentes. Vale ressaltar que sempre que o termo *kultura* aparece deste modo, segundo a grafia do tétum, diz respeito especificamente aos modos locais de compreensão e uso da expressão. Ainda concernente à nomeação, opto preferencialmente pelos termos “local” e “costumeiro” para abordar a *lisan* e as epistemologias que são objeto de minhas discussões. Frequentemente, no entanto, uso também o termo “tradicional” por ser bastante utilizado por diversos autores com quem dialogo, compreendendo-o em seu devir histórico, como propõe Manuela Carneiro da Cunha (2014).



Por último, gostaria de explicitar algumas escolhas estilísticas: 1) refiro-me a todos os *lia-na'in(s)*, bem como a outros interlocutores, por Sr. e Sra., em consonância com o modo como a eles me dirigia em campo; 2) os textos introdutórios de cada capítulo correspondem a notas de meus cadernos de campo, editadas a fim de apresentarem maior coesão, mas não interfiro nos tempos verbais em que as escrevi inicialmente. Nessas breves narrativas, mesmo quando não evidente, todos os diálogos ocorreram em tétum; 3) Opto por tecer o texto a partir da primeira pessoa do singular. Em alguns momentos, no entanto, quando falo de experiências vividas com outras pessoas, por mim e Natalícia, por exemplo, ou ainda quando a sentença refere-se não apenas a mim que escrevo, mas também a quem lê, opto pela primeira pessoa do plural; 4) Todas as imagens identificadas como “fotografias”, bem como aquelas que abrem cada um dos capítulos, são de minha autoria, salvo a última, que finaliza o capítulo 7 (fotografia 30), tirada por Natalícia; também os diagramas e as tabelas foram produzidos por mim; quando excepcionalmente seus dados são externos à pesquisa, informo a origem; 5) No decorrer do texto, esforço-me por não apenas traduzir os termos e as expressões em tétum, mas também um pouco mais do contexto pelo qual circulei, particularmente para aqueles que nunca estiveram em solo *maubere*. Oxalá tenha conseguido!





**CAPÍTULO 2 |**  
***DALAN SIRA: OS CAMINHOS DA PESQUISA***

Hoje, segui as trilhas da montanha sozinha. Natalícia voltou para Díli essa madrugada e como eu já conhecia o caminho, combinei de me encontrar com o chefe da aldeia apenas em sua casa sagrada, Asa'e Pu-Udu, onde conversaria com seu pai, o *lia-na'in* Bartolomeu de Araújo.

Deixei a moto na sede do suco, consegui um bastão logo no início da subida e segui a trilha, estreita e pedregosa. Ao longo do percurso, era comum passar por casas de moradores ou simplesmente cruzar com alguém indo ou vindo, algumas vezes a pé, outras vezes, para meu espanto, de moto.

Cumprimentávamo-nos. Desejávamo-nos bons dias e, eventualmente, perguntávamo-nos se estava tudo bem.

- *Di'ak ka lae?* (Tudo bem?)

- *Di'ak sempre.* (Sempre bem.)

A certa altura, porém, fui chamada por um *katuas* em um quintal que ficava a alguns metros abaixo da trilha. Ele, de certo modo severo, perguntou:

- *Bá ne'ebé?* (Aonde vai?)

Não me surpreendi. Em Timor-Leste, desde Díli, em verdade é muito comum qualquer pessoa que cruza com você no meio de um percurso lhe perguntar para onde está indo. *Bá ne'ebé, mana?* De início, soa intrusivo, mas se aprende com o tempo a ouvir a pergunta quase como um cumprimento e a respondê-la conforme o desejo, a hora ou a necessidade.



- Vou me encontrar com o Sr. Bartolomeu de Araújo, na Casa Asa'e Pu-Udo, ele está à minha espera – respondi em tétum.

O *katuas* pareceu satisfeito. Balançou a cabeça positivamente e, com um gesto de mãos, me disse que eu poderia seguir, desejando-me:

- *La'o di'ak*<sup>85</sup>! (Bom caminho!)

Caderno de campo, notas do primeiro dia de entrevistas em Manutasi (10/03/2018).

Este capítulo tem como objetivo apresentar os diversos caminhos (*dalan siru*<sup>86</sup>) que conformaram a estrutura da pesquisa. Em primeiro lugar, volto ao princípio, à pergunta a partir da qual me propus interpelar os processos de aprendizagem e formação de *lia-na'in(s)* responsáveis por suas casas sagradas no período da ocupação indonésia e anos iniciais da Nação, e, ao fazê-lo, mobilizo redes teóricas de diferentes campos do conhecimento, em particular a Antropologia e a História. É um projeto historiográfico em sua base, tendo como centralidade o tema da aprendizagem, que é próprio do campo da Educação. Com isso explícito que os propósitos iniciais do processo de investigação que empreendi em Timor-Leste tiveram como intenção abordar determinadas experiências de aprendizagem em um território concebido como passado.

Se, no entanto, nos termos de Bernard S. Cohn (1980), a História frequentemente dirige-se ao outro situado em um distinto horizonte temporal, é a Antropologia aquela que tem se colocado mais comumente como objeto as diferenças culturais (DESCOLA, 2016), o outro não do tempo, mas da cultura. A pergunta que formulei interpelava a alteridade tanto em termos temporais como culturais, por isso mesmo, demandava, necessariamente, articulação com a Antropologia. Essa proposição, no campo, no entanto, não aconteceu sem tensões, isso porque enquanto o encontro com o outro da cultura era o próprio chão por onde eu pisava, a questão do tempo deslizava entre dúvidas em relação ao que seria possível capturar em termos de passado a partir dos testemunhos dos *lia-na'in(s)* sobre suas trajetórias de vida, considerando-se experiências tão recentes que ainda tocavam o presente, saberes alegadamente ancestrais, cuja destinação seria sempre a reprodução tal como os avós<sup>87</sup> faziam e eles haviam aprendido e, para completar, um idioma cujas marcas temporais são, por vezes, difíceis de identificar.

Na primeira parte do capítulo, discuto as tensões entre o conhecimento científico e os chamados saberes tradicionais. Desdobro o tema abordando os atores desses saberes como uma categoria de análise, estendendo a discussão ao campo da história cultural em articulação com a

---

<sup>85</sup> Literalmente: caminho (*la'o*) bem (*di'ak*)!

<sup>86</sup> *Dalan siru*: caminhos.

<sup>87</sup> “Avós” refere-se comumente a “ancestrais”.



Antropologia, e tecendo, a partir daí, um arcabouço para a abordagem do meu objeto: o *lia-na'in(s)* e seus processos de aprendizagem. Na segunda parte do capítulo, descrevo os percursos do trabalho de campo em Timor-Leste, realizado entre os meses de dezembro de 2017 e maio de 2018, resultando na construção do *corpus* que buscou, por sua vez, acolher a pergunta. Ao fim, volto à problemática do tempo, pensando-o, especificamente a partir dos modos como os *lia-na'in(s)* expressam suas experiências e saberes relacionados tanto às suas trajetórias como em relação à casa sagada. Nesse ponto, analiso os usos da língua e articulo as estruturas de enunciação dos tempos verbais com o conceito de regimes de historicidade de François Hartog (2015), que convida a tornar o tempo um objeto de análise, tomando-o não apenas como um instrumento, um dado óbvio no contexto da pesquisa, a partir do que, questiono, por fim, os modos locais de concebê-lo.

Havia, no projeto que antecedeu a viagem para o trabalho de campo, duas intenções: primeiro, localizar em território timorense arquivos que pudessem, de algum modo, se relacionar com o tema da investigação e segundo, compor um corpo documental, tendo como instrumento metodológico a história oral, por meio das histórias de vida de *lia-na'in(s)* que se constituíram como tal no decorrer da ocupação indonésia e dos anos iniciais da Nação. Não estava previamente determinado em qual localidade essa etapa do trabalho se instalaria. Por isso mesmo, há um momento inicial que nomeio de "aproximações", no qual circulo por alguns municípios e dialogo com diferentes interlocutores. Os contatos preliminares que, por distintas razões, não tiveram continuidade, foram chave na revisão do instrumental de pesquisa, na medida em que anteciparam questões e temas com os quais me depararia posteriormente.

Apesar de ter visitado Ainaro pela primeira vez em janeiro, apenas em março esse município se firmou como o campo definitivo, a estrada principal, *dalan* (caminho) *inan* (mãe) – o "caminho mãe", em tétum. Ao longo de sete viagens, a relação com a Casa Hatilo<sup>88</sup> facilitou o contato com outras e, entre idas e vindas, cheguei a visitar e conversar com pessoas de mais de uma vintena de casas sagradas situadas nos sucos de Ainaro Vila, Manutasi e Mau-Nuno. Dessas, compõem o *corpus* principal dezessete casas sagradas e dezoito autoridades ligadas a elas, sem contar uma rede de familiares que em algum momento falaram e que constam entre os registros da pesquisa, tendo me circunscrito, ao final, aos sucos de Manutasi e Ainaro Vila. Apresento e discuto aqui a

---

<sup>88</sup> A relação mais próxima com a Casa Hatilo se deu em razão de Natalícia pertencer a essa casa sagrada. Como fiquei hospedada com sua família, Ainaro, acabei por participar de uma série de eventos familiares.





constituição dos trajetos, e como se deram os encontros, incluindo as entrevistas, bem como as tensões provocadas pela minha presença e o meu interesse no “conhecimento deles”.

Por fim, na terceira parte do capítulo, apresento um segundo *corpus* que foi, em verdade, identificado, tratado e analisado antes da ida a Timor-Leste, no ano de 2017<sup>89</sup>. Trata-se de um conjunto de registros audiovisuais relacionados às Cerimônias de Restauração da Independência que aconteceu próxima a Díli, em Tasi Tolu, no dia 20 de maio de 2002. Em tal acervo, aproximadamente cinco horas de gravação, a nova Nação narra-se, de um lado, por meio da resistência e luta pela independência e, por outro, da cultura. Nele, *lia-na'in(s)* oriundos de praticamente todos os municípios (então chamados distritos) proferem a sua palavra em homenagem a Timor-Leste. Há, aí, a indicação de certas categorias que seriam posteriormente identificadas no campo.

## 2.1 MATADALAN SIRA<sup>90</sup>: GUIAS TEÓRICOS

Mas, senhores nossos,  
há os que nos guiam,  
nos ensinam como devem ser venerados os nossos deuses,  
cujos servidores somos nós como a cauda e a asa;  
há os que fazem as oferendas, os que incensam (...).  
Aos que entendem de discursos,  
compete a obrigação  
de se ocuparem dia e noite,  
com o oferecer o *capal*, com sua oferenda (...)  
Nova palavra é esta,  
a que falais,  
por causa dela estamos perturbados,  
por causa dela estamos incomodados,  
Porque nossos progenitores,  
os que viveram sobre a terra,  
não falavam desta maneira(...)  
Eles nos deram  
suas normas de vida (...)  
Eles nos ensinaram  
todas as suas formas de culto,  
todos os seus modos de louvar (os deuses).  
(LEÓN-PORTILLA, 1984, p. 19–23)

---

<sup>89</sup> Essa análise inicial serviu de base para a proposta de tese apresentada ao Colegiado do Programa de Pós-graduação Conhecimento e Inclusão Social em Educação da FaE/UFMG, como requisito para a qualificação, em setembro de 2017.

<sup>90</sup> *Matadalan sira*: guias.



Poucos são os registros escritos que restaram dos encontros – não raro dramáticos – entre os colonizadores europeus e as populações indígenas que tenham como ponto de vista o olhar do nativo. Nesses versos, extraídos do livro *Colóquios de los Doce*<sup>91</sup>, é possível ler a reação de alguns sábios e sacerdotes astecas às admoestações de padres franciscanos recém-chegados ao território, por volta de 1524, condenando veementemente as práticas e as crenças locais. De acordo com o relato de Miguel León-Portilla (1984, p. 19), após ouvirem os missionários católicos, "põe-se de pé um dos senhores principais e, 'com cortesia e afabilidade', manifesta seu desgosto ao ver assim atacados os costumes e as crenças tão estimados por seus avós."

Esses versos são um raro registro histórico dos embates epistêmicos que, em diferentes níveis e intensidades, se dariam em praticamente todo o mundo colonizado, desde o século XVI, a partir de relações desiguais e hierárquicas de poder. O que os singulariza é a perspectiva e o olhar dos assim chamados "vencidos", cujas vozes foram sistematicamente silenciadas, invisibilizadas, quando não traduzidas a partir de perspectivas e paradigmas europeus de cristandade e, também, de modernidade e racionalidade. Integra o aparato colonial o que Aníbal Quijano (1992, p. 12) chama de *colonización del imaginario de los dominados*, por meio da qual se estabelecem relações de subalternidade não apenas diante do outro, o colonizador, mas também em uma mirada interna, na forma como os olhos se voltam para a própria imagem.

Será possível ouvir ecos de uma consternação semelhante nas vozes daqueles que hoje, em Timor-Leste, afirmam o lugar de anterioridade da *lisan*? Tratar dos processos de aprendizagem de *lia-na'in(s)* solicita uma discussão acerca dos modos de ver e as perspectivas que se jogam sobre seus objetos de conhecimento, esse conjunto aparentemente impreciso de saberes e expressões historicamente denominado "exótico", "primitivo", "supersticioso", "a-histórico", predominantemente do domínio da oralidade. Para uma dada colonialidade europeia assim como para certos timorenses, embora em diferentes tempos e intensidades, esses saberes devem ser superados, afastados. Tais perspectivas têm sido paulatinamente questionadas e revisadas, mas esses movimentos são relativamente recentes na história da ciência e dialogam com as marcas profundas dos processos colonizatórios ainda pulsantes nas mais diferentes partes do globo.

---

<sup>91</sup> De acordo com León-Pontilla (1984, p. 20), o texto integra os *Colloquios y Doctrina Christiana con que los Doze Frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto convirtieron a los Indios de la Nueva Espanya, en Lengua Mexicana y Española*. Ainda de acordo com o autor, uma reprodução desse manuscrito está na *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, apêndice ao tomo I, p. 101s, não há indicação de data.



Os olhos indicam o que pode ser visto e como pode ser visto; são, por isso mesmo, uma metáfora para complexos teóricos e o que eles, respectivamente, podem alcançar a partir das redes que constituem. *Matadalan* é a palavra em tétum para "guia" e, etimologicamente, tem as suas raízes nas palavras *matan* e *dalan*, que significam respectivamente "olhos" e "caminho". Para guiar é preciso ter olhos atentos ao percurso. Ao mesmo tempo, os olhos que se debruçam sobre um determinado trajeto dizem das limitações e possibilidades do que pode ser visto, do que é prioritário ser visto e, em última instância, do que se deseja ver e encontrar. A questão da visibilidade não é estranha, de modo geral, ao campo da ciência e do pensamento ocidental, no qual se funda, ainda que isso nem sempre seja admitido. Seu foco evidencia e deixa aparente, possíveis de serem enxergados e discernidos, aqueles conteúdos que legitima e reconhece como próprios e adequados.

O modo como a ciência moderna se coloca em evidência, como constrói sua visibilidade para o mundo, assenta-se, nas palavras de Boaventura de Souza Santos (2014, p. 33), em políticas de apagamento e invisibilização de outras formas e modos de conhecer, notadamente os chamados "populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas". Considerando-se que nem a Europa é homogênea nas suas formas de produção de conhecimento, esse apagamento manifesta-se mesmo dentro de suas fronteiras, na medida em que se dirige àqueles que supostamente precisam ser superados para se alcançar outros pretensos estágios civilizatórios, em particular, o povo (BURKE, 2010; CERTEAU *et al*, 1995). De modo ainda mais radical, nos territórios ocupados:

A repressão recaiu, antes de tudo, sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual. Foi seguida pela imposição do uso dos próprios padrões de expressão dos dominadores, assim como suas crenças e imagens relacionadas ao sobrenatural, as quais serviram não apenas para impedir a produção cultural dos dominados, mas também como meios muito eficazes de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática (QUIJANO, 1993, p. 12)<sup>92</sup>.

A ciência moderna e todos os demais modos de conhecer situam-se, de acordo com Santos (2014), em lados opostos do que ele chama de linhas abissais, através das quais seria impossível o trânsito, as possibilidades de copresença ou, simplesmente, o reconhecimento de múltiplas

---

<sup>92</sup> Tradução livre de: *La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática* (QUIJANO, 1993, p. 12).



experiências relacionadas à produção de conhecimento, tendo por base, no mais das vezes, classificações binárias como racional/não racional, primitivo/moderno, dentre outras (GOODY, 2012). A contraposição semântica esforça-se por empurrar para territórios inteiramente distintos epistemologias hegemonicamente legitimadas e não legitimadas, destinando-se às primeiras os sinais distintivos da modernidade e do progresso supostamente inevitáveis e, às segundas, os museus e as experiências inexoráveis de passado.

Mas o abismo contém as paisagens humanas de todos os territórios ou realidades socioculturais nas quais, nas palavras de Nestor Canclini (2011, p. 17), “as tradições ainda não se foram e a modernidade não terminou de chegar” e essa última talvez nunca aí se instale por completo. Nele se assiste a processos heterogêneos, cruzamentos, tensas convivências, hibridização, que é a própria vida e existência de grupos e comunidades os mais diversos, mas não, fora do campo acadêmico, a muros intransponíveis. A linha abissal, portanto, assim anunciada por Santos, coloca-se como uma limitação à própria ciência moderna em relação ao que pode ser visto e ao como pode ser visto, tocado, acessado. Obviamente, tanto não acontece em um campo neutro. A força e o poder dos discursos hegemônicos, porque proferidos por elites intelectuais e econômicas, não apenas das potências do Norte, mas também internamente, em cada nação e território em particular, funda hierarquias, joga sombras sobre as áreas negadas e estabelece disputas no terreno da linguagem e das narrativas.

No campo da Antropologia, em fins da década de 1980, Claude Lévi-Strauss (2011/1962) já questionava a assunção de que as línguas dos povos chamados “primitivos” fossem limitadas com relação às possibilidades de abstração ou generalização, categorias caras ao pensamento ocidental. A restrição no campo da linguagem, de acordo com tais concepções, corresponderia a uma limitação no campo do pensamento e, conseqüentemente, na produção do conhecimento. O autor argumenta, no entanto, que as análises que levaram a tais conclusões sempre tomaram por base as expectativas de conhecimento dos pesquisadores e não das comunidades pesquisadas, indicando que a linguagem se desenvolve, em cada grupo, de distintos modos, de acordo com interesses demarcados, nem sempre visíveis aos primeiros. Em sua perspectiva, há dois modos de pensamento científico, o que os diferencia não são estádios desiguais de desenvolvimento, mas as formas de abordar seus objetos: o primeiro por meio de unidades perceptuais e sensíveis, o segundo de modo mais distanciado, por meio de unidades conceituais, construindo, em virtude dessas distinções, resultados teóricos e práticos desiguais. Tim Ingold (2000), ao abordar o que caracteriza o conhecimento científico e os saberes tradicionais, retoma a apreensão sensível como



um dado dos últimos, enquanto caracteriza ao primeiro pelo seu desengajamento das realidades às quais se dirige.

Manuela Carneiro da Cunha (2014), por sua vez, ao comparar os saberes científicos e os saberes tradicionais, aponta como os primeiros são construídos a partir de um paradigma de universalidade enquanto os segundos admitem a divergência e aceitam, por vezes, a validade local de suas concepções e práticas. Por isso mesmo, a autora sugere que “há pelo menos tantos regimes de conhecimento tradicional quanto existem povos” (2014, p. 302). Nesse mesmo sentido, eles se constituem por diferentes processos de investigação, gerando, por sua vez, acervos heterogêneos e particulares, mas, de modo similar, constituem-se como modos de abordar a natureza sendo ambos os campos (conhecimento científico e saberes tradicionais) “formas de procurar entender e agir sobre o mundo (...) também obras abertas, inacabadas, se fazendo constantemente” (2014, p. 302), ao que poderíamos acrescentar, também históricas.

Em Timor-Leste, a pressão por visibilidade, reconhecimento e espaços para elaboração e debate desenha-se nos diálogos teóricos que alguns de seus intelectuais estabelecem com o pensamento ocidental (ARAÚJO, 2016; PAULINO, 2013; TRINDADE, 2011), trazendo para o centro das discussões os elementos singulares da *lisan*; mas também é colocada pela montanha. O projeto de Estado do país, em muito capitaneado por organizações internacionais e seus modelos de modernidade, tem encontrado enormes desafios no sentido de estender suas ações ao interior do território timorense, não apenas dadas as dificuldades de acesso, mas, em particular, por não estabelecerem diálogos com os contextos locais, onde a *lisan* rege o dia a dia das comunidades (HICKS, 2007). No sentido inverso, indivíduos da capital, Díli, cosmopolita, urbana e contraditória, dirigem-se frequentemente a suas casas sagradas na montanha para agradecer ou solicitar bênçãos aos ancestrais por seus trabalhos, estudos, consignas próprias da contemporaneidade (SILVA, R., 2018). Se, por um lado, presenciam-se processos de objetificação da *kultura* pelo Estado leste-timorense (SILVA; FERREIRA, 2016; SOUSA, 2017) por outro, a *lisan* também pressiona as instituições contemporâneas por agência e visibilidade em um campo de forças desigual e claramente repleto de tensões e controvérsias.

Parto de um primeiro guia ou modo de olhar para o objeto, que tem em sua base uma proposta interdisciplinar e que se permite transitar entre diferentes discursos e construções teóricas de



modo horizontal, dando precedência<sup>93</sup> à *lisan* e aos sujeitos com quem diretamente dialogo, os *lia-na'in(s)*. No sentido de uma ecologia de saberes (SANTOS, 2014), compreendo uma construção não definidora de conceitos universais, pelo contrário, circunstanciada pelas realidades locais, dependentes das experiências e concepções encontradas e reconhecidas no terreno, mediadas, inevitavelmente, por esforços e exercícios de tradução, não apenas entre idiomas, mas também e, principalmente, entre diferentes ordens culturais e simbólicas.

### 2.1.1 LIA-NA'IN: O PROTAGONISTA DA CENA

Em uma das poucas entrevistas que fiz fora de Ainaro, em Liquiçá, em uma de minhas incursões iniciais no país, quando ainda tentava identificar o campo no qual de fato realizaria a pesquisa, conversei com um *lia-na'in* chamado José Correia, da Casa Likurai-Kaikoli-Saisama. Ele é professor da educação básica, atua no ensino público e fala português muito bem. Esses encontros foram relevantes por terem me permitido experimentar o roteiro que eu tinha em mãos em português, podendo identificar, ao longo de nossas conversas, questões que precisava acrescentar e outras que precisava rever. Tendo como eixo norteador sua história de vida, num esforço de alcançar os marcos de seu processo de formação e aprendizagem como *lia-na'in*, tentava perfazer com ele seu percurso individual, desde a infância, passando pela vida escolar, militar, o casamento, a participação na resistência, a participação na vida ritual da casa, entre outros pontos. No terceiro encontro, depois de uma conversa que já se aproximava das duas horas de duração, ele me interrompeu para me dizer que eu vinha conduzindo a entrevista de modo equivocado e passou a elencar, rapidamente, perguntas que eu ainda não havia colocado para ele, como a participação das mulheres na *lisan* ou sobre a alimentação no período de resistência nas montanhas. Uma inquietação semelhante se repetiu, em diferentes momentos, também em Ainaro, ao longo de todo o campo.

De modo geral, parece ser mais evidente ter esse sujeito do saber - o saber da *lisan*, o saber local ou costumeiro - como informante de processos de pesquisa, mas não, necessariamente, como sujeito da investigação. Era isso que, de algum modo, ele me comunicava. A um só tempo, expressava seu estranhamento diante do meu interesse no que era o percurso de sua vida, mesmo eu tendo informado anteriormente que seria esse o caminho que seguiria, como me dizia quais

---

<sup>93</sup> “Precedência” é, de acordo com James J. Fox (2006), um conceito que tem como base a assimetria relacional e que determina lógicas de superioridade e/ou prioridade. A precedência da *lisan*, em Timor-Leste, frente à Igreja e ao Estado, por exemplo, é pressuposta a partir da concepção de que ela está na origem da vida e do território, por isso, deve ter prioridade, vir antes, falar primeiro nos atos públicos.



pautas comumente chegavam a ele por meio de outros investigadores, como a questão de gênero e a participação das mulheres, tema tão caro ao pensamento ocidental e moderno, sobretudo a partir das demandas contemporâneas por maior envolvimento de grupos historicamente alijados dos processos políticos. A sua questão se mostraria uma parte constitutiva do próprio campo, um tensionamento constante entre as possibilidades de alcançar as particularidades da vida do sujeito que contribuíam para conformar sua prática como *lia-na'in* e a informação sobre a *lisan* e sobre o que aparentemente deveria ser dito sobre a *lisan* ou ainda sobre a resistência e a luta pela independência, durante o período de ocupação indonésia.

Historicamente, a voz daquele ou daquela que enuncia o conhecimento tradicional parece se perder ou se congelar em uma noite nebulosa, na qual os conteúdos são transmitidos de boca a ouvido, comumente em volta da fogueira. Da cena, como em uma superfície bidimensional, desaparecem as rupturas, os diferentes modos de continuidade, os tensionamentos provocados pelo contato com o outro, inclusive intergeracional. Ela simplesmente existe como a sombra de uma memória, algo nostálgica, para depois desvanecer abruptamente.

Por um lado, o sujeito desse conhecimento – superficial e, não seria incorreto dizer, violentamente empurrado para o outro lado da linha abissal do reconhecimento, do legítimo e do visível – sofreu, em diferentes temporalidades e territorialidades, embates materiais e simbólicos que colocaram em risco sua existência, ao mesmo tempo em que, não raro, anunciavam sua extinção. Por outro lado, a subalternização gera, simultaneamente, homogeneização. Do outro lado da linha, porque culturas orais e populares são, por vezes, tributárias umas das outras, tudo o que submerge sob as categorias "oral" e "popular" ganha contornos similares e imprecisos (ZUMTHOR, 2010). Apesar de por vezes partilharem territórios, repertórios, a memória e a voz como matéria básica de enunciação, bem como seus sistemas de circulação baseados no que pode ser chamado de tradição, a transmissão de geração a geração (VANSINA, 2010), as possibilidades de fluxos entre culturas orais e populares são as mais diversas, de diferentes intensidades e podem até ser exíguas ou mesmo inexistentes e incluir ainda a relação com o impresso, diferentes modos de escrita e outros elementos da cultura material como base de seus constructos epistemológicos.

Comentando as categorias binárias, que chama de “cadeias de oposições confrontadas de um modo maniqueísta” – particularmente as díades moderno/tradicional, culto/popular, hegemônico/subalterno – Canclini (2011, p. 207) justifica a crise teórica, ou seja, as limitações que algumas disciplinas se colocam na abordagem do popular – e, é possível acrescentar, também



do oral - a uma “atribuição indiscriminada dessa noção a sujeitos sociais formados em processos diferentes”. Enquanto os objetos das culturas orais e populares são de interesse da modernidade, vide o uso que deles são feitos na composição dos repertórios relacionados à constituição das identidades nacionais, às coletâneas de textos das tradições orais, apenas para mencionar alguns exemplos, seus agentes, aqueles que os produzem são, em geral, ignorados em suas singularidades. Retirados os atores, a cena se cristaliza, torna-se bidimensional, aparentemente não se modifica, não está sujeita ao tempo e aos seus devires.

O conceito de autoria é um dos elementos que retira de cena aquele que produz a cultura, ao menos reconhecido como um sujeito, dono de percursos particulares. Enquanto, na modernidade e conseqüente contemporaneidade, toda obra, seja ela uma produção literária ou uma elaboração do pensamento científico, tem sua existência intimamente relacionada à de quem a produz, do seu autor ou autora, do indivíduo que imputa a si o ato de criação, na experiência oral e popular cunhou-se o conceito de autoria coletiva ou ainda de anonimato. No Brasil, Câmara Cascudo (2008/1952), em consonância com tal tendência, atribui ao conto popular, como características centrais, a antiguidade, o anonimato, a divulgação e a persistência. André Jolles, linguista e historiador da arte neerlandês, propõe uma geração espontânea, em suas palavras, “formas que se produzem na linguagem e que promanam de um labor da própria língua, sem intervenção - por assim dizer - de um poeta” (1976, p. 20). O mesmo ocorre, comumente, no contraste entre o artista e o artesão; enquanto no primeiro se reconhece o gesto criador, ao segundo designa-se o repetir sem fim da tradição (CANCLINI, 2011).

Peter Burke (2010) problematiza o tema em seu estudo sobre as culturas populares na Europa ao colocar em questão exatamente em quê consiste a contribuição individual na (re)produção dos acervos tradicionais. Segundo o autor, estudos mais contemporâneos apontam que os chamados “portadores da tradição” não decoram seus textos, mas os recriam a cada enunciação, permitindo aí espaço para a inovação e o traço individual. Por isso mesmo, a máxima “quem conta um pouco aumenta um ponto” é a indicação do gesto criativo de quem o reproduz, ainda que tal regime de autoria não possa se equivaler ao de uma obra contemporânea pelas próprias marcas que a singularizam. Burke ainda comenta que a marca da tradição, ou seja, o fato de que alguém recria a partir de um repertório que circula e toma parte de acervos coletivos, por vezes acaba por provocar no ouvinte o foco no texto e não em quem o emite, ou seja, suscita em quem recebe a produção o seu objeto e não o seu agente.





Em um dos raros estudos localizados que tem como centralidade essa personagem, o ator dos acervos das tradições orais – outra possibilidade de nomeação para os saberes costumeiros –, James J. Fox propõe-se estudar mestres poetas rotaneses<sup>94</sup>. Tendo recolhido mais de uma dezena de variantes de um mesmo texto, *Suti Solo do Bina Base*, buscando os modos “como os poetas compõem seus cantos, como suas composições podem se diferenciar umas das outras e como as composições podem variar de uma comunidade a outra”<sup>95</sup> (2016, p. 5), o autor admite que um mestre poeta é respeitado na medida em que comunica o conhecimento ritual “sem alteração”. Como conciliar o fato de que “compõem seus cantos”, são singulares em suas performances, apresentam distinções entre si e, ainda assim, assumem a “tarefa de comunicar [o] conhecimento ritual sem alterações”<sup>96</sup> (FOX, 2016, p. 22)?

O que faz o mestre das tradições com os seus acervos, se apenas os reproduz ou se a eles acrescenta o gesto criador, algo de sua própria singularidade, é extremamente relevante para abordarmos a historicidade de suas práticas e objetos, ou, pelo menos, como a historicidade desses objetos tem sido o mais comumente concebidas. No contexto de Timor-Leste, Judith Bovensiepen (2014a), como exemplo, questiona a alegação de *lia-na'in(s)* de Funar, local de sua pesquisa, ao afirmarem que continuam a fazer e a falar tal qual seus ancestrais o fizeram, a despeito dos vinte e quatro anos de ocupação indonésia e todos os eventos que a demarcaram. Nesse contexto, partindo da concepção de que esses saberes e as práticas a eles associadas são fundamentalmente dependentes dos corpos que os guardam e que são instrumentos de sua exteriorização (ZUMTHOR, 2007, 2010), com sugerir que continuam os mesmos quando os sujeitos foram tão duramente afetados pela fome, pela guerra, pelos deslocamentos e afastamentos de seus locais sagrados? Questão relevante sobretudo se levarmos em consideração a dimensão sensível desse conhecimento (INGOLD, 2000; LÉVI-STRAUSS, 2011/1962)

Em relação ao período da ocupação indonésia, há pelo menos duas narrativas correntes. A primeira é a de extinção, como no caso de Alberto Fildago Castro (2011), já aqui mencionado, em que ele associa a perda de vidas humanas ao desaparecimento de determinados acervos epistemológicos. A segunda, dirige-se a um polo inteiramente distinto, o da preservação sem

---

<sup>94</sup> Originários da ilha de Rota, no Oceano Pacífico.

<sup>95</sup> Tradução livre de: *how individual poets compose their chants, how their compositions may differ from one recitation to another and how compositions vary from one speech community to another.* (FOX, 2016, p. 5)

<sup>96</sup> Tradução livre de: *[whose] principal task is to communicate this ritual knowledge without alteration* (FOX, 2016, p. 22).



alterações. Tendo por base John Taylor<sup>97</sup>, Andrew McWilliam argumenta que “os sistemas econômicos, sociais e culturais indígenas foram capazes de se reproduzirem intactos, a despeito das depredações das forças estrangeiras e da longa história de inimizade e guerras entre os grupos que caracterizaram as condições históricas do colonialismo em Timor<sup>98</sup>” (2005, p. 38). Oscila-se, portanto, entre uma retirada do objeto da história (resultado final da perda) e a afirmação de sua a-historicidade (não afetação pelas instâncias históricas que atravessa).

Parece ser mais difícil matizar a transformação. Judith Bovensiepen (2014a) e James Leach (2012) perguntam-se, nesse sentido, o que exatamente esses mestres querem dizer quando afirmam reproduzirem determinados acervos do mesmo modo que os receberam e o que ambos percebem é que, em tais discursos, há, de modo contundente, o desejo de produzir um determinado efeito, o da autoridade sobre o conhecimento. Poderíamos nos perguntar, por outro lado, se o que compreendemos por reprodução, frequentemente, dentro do pensamento ocidental, associado a fidedignidade, corresponde ao que tais mestres compreendem pelo mesmo signo, possivelmente mais vinculado a uma noção de fidelidade, de que se permanece coeso e coerente em relação a um determinado campo epistemológico.

Michel de Certeau *et al* (1995) traça, de modo esclarecedor, o percurso dos estudos sobre a cultura popular, tomando como ponto de partida a morte do próprio objeto. Em contextos em que o popular deveria ser evitado, quer seja por embates sociais com os grupos mais abastados, quer seja por adotar hábitos e comportamentos que deveriam ser banidos ou “civilizados”, os estudos dedicados ao tema “tornaram-se possíveis pelo gesto que [o] retira do povo e [o] reserva aos letrados e aos amadores”, em um cenário aparentemente tranquilo de “um aquém história”, cujo um dos objetivos era “não reencontrar o povo” (CERTEAU *et al*, 1995, p. 56). Nesse sentido, é ilustrativo o argumento que Ezequiel Enes Pascal por vezes utilizava junto aos *liana'in(s)* para convencê-los a partilhar suas narrativas, dizendo-lhes que “suas histórias, para além do mérito que eles próprios lhes atribuem, constituem um tesouro que não pode conservar-se enterrado e a que só os seus descendentes cultos saberão dar, um dia, no futuro, o devido valor” (1967, p. 17). Sem tirar o mérito da compilação que fez, ainda hoje base para inúmeros estudos, é interessante notar o uso do termo “enterrado” para se referir a uma acervo em circulação, ainda

---

<sup>97</sup> Obra citada: Taylor, John G. 1991. *Indonesia's forgotten war: The hidden history of East Timor*. London and New York: Zed Books.

<sup>98</sup> Tradução livre de: *[its] indigenous economic, social and cultural systems were able to reproduce themselves intact, despite the depredations of foreign forces and the long history of enmity and inter-group warfare that characterized the historical conditions of colonialism in Timor* (MCWILLIAM, 2005, p. 38).



que possivelmente limitado a determinados grupos, bem como da associação que faz entre “culto” e a capacidade de valorar tais textos, o que, de certa forma, antecipa as tensões entre escolarizados e não escolarizados, que será abordada no capítulo 04.

Voltando a Certeau *et al* (1995), quando se encontrava o agente que produzia tais repertórios orais e populares, criava-se a seu respeito um imaginário idealizado e cristalizado, no qual ele era retratado quase como uma criança, cuja pureza e ingenuidade mereciam ser resguardados. No delinear dos estudos folclóricos, “o popular é associado ao natural, ao verdadeiro, ao ingênuo, ao espontâneo, à infância” (CERTEAU *et al*, 1995, p. 62-63). Ao analisar a etnologia, que investiga sobretudo o campo das culturas orais, Certeau (2015) revela a clara oposição que os investigadores de tal área, ao menos nos princípios de seu desenvolvimento, colocam entre as sociedades chamadas primitivas, selvagens ou tradicionais e a sociedade moderna e contemporânea. As primeiras estariam situadas em uma realidade de império da oralidade, em uma espacialidade sincrônica - e, por isso mesmo, sem história -, na alteridade e na inconsciência; enquanto os signos da segunda seriam a escrita, a temporalidade, a identidade e a consciência. É o “nós” e o “eles”, separados pelas distintas possibilidades de protagonismo.

A partir dessa leitura de Certeau *et al* (1995), é possível compreender as matrizes de pensamento que possivelmente influenciaram Pascoal (1967) e Sá (1961), padres portugueses, na coleta de mitos e lendas das tradições orais dos povos de Timor-Leste. Eles se referem aos narradores, todos *lia-na'in*(s), em termos como “primitivos”, “fantasiosos”, “ingênuos”, ao mesmo tempo em que os reconhecem como os “detentores da voz do passado” (PASCAL, 1967, p. 15). Eram essas, no entanto, as categorias que tinham, naquele momento, para ler aquele contexto e aqueles textos. Categorias estas que influenciariam as futuras produções científicas dos próprios timorenses, em tensões visíveis entre a própria experiência e o que o pensamento ocidental lhes oferecia e, por vezes, ainda oferece, como ferramenta de trabalho.

Neste ponto, abro um breve parêntese para trazer um dos diálogos que trata exatamente do tema do reconhecimento e da autoria. O Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in*, da Casa Asa'e Berliuk, em Manutasi, Ainaro, nas preliminares de nossa conversa, mencionou Pascoal comentando que ele havia visitado a região, escrito as histórias de seu povo e as tinha levado para Roma. Depois dessa fala, ele pergunta:



*Ita bá halo livru... ita tau ita nia naran ka tau ha'u nia naran?*

"Você vai fazer um livro... você vai colocar o seu nome ou vai coloca o meu nome?"

Eu respondi que sim, escreveria um livro, mas que explicaria que aquele conhecimento sobre o qual falava não era meu, mas dos *lia-na'in(s)* com quem eu conversava. Ele então afirma:

*La'os ita nia matenek. Husi Timor... La'os ema matenek, maibé ema lia-na'in.*

Não é seu conhecimento. É de Timor. Não é das pessoas escolarizadas, mas dos *lia-na'in(s)*.

Eu reasseguro que informarei o nome de todos aqueles com quem conversasse, atribuindo-lhes, portanto, a autoria do conhecimento que enunciam. Ele, no entanto, volta a retrucar:

*Sira ne'e... ha'u sente ne'e... Sira la fiar... Sira dehan katak, entaun ó foti ne'e husi ne'ebe?*

Eles... eu sinto que... eles não [vão] confiar... Eles [vão] dizer, então, você traz isso de onde?

O “eles” a quem o Sr. João da Costa Barros se refere é o possível universo de recepção acadêmica, esse outro indistinto e distante, situado do outro lado da linha abissal. Em verdade, Ezequiel Enes Pascoal (1967) reconhece, em sua escrita, o nome de todos os *lia-na'in(s)* com quem conversou, informando a voz que deu origem a cada narrativa reproduzida. Entretanto, apesar de sua obra não ter passado despercebida das lideranças locais, tampouco, aparentemente, elas tiveram acesso a seu texto em sua integralidade e/ou entenderam seu processo de trabalho. Por isso mesmo e em vista da reiterada solicitação para que o resultado final desta pesquisa voltasse a campo, a eles, decidi pelo uso dos nomes verdadeiros dos *lia-na'in(s)* entrevistados e pela indicação de suas respectivas casas sagradas. Na mesma linha, há um compromisso de retorno do escrito, para que aqueles cujas vozes integram e comunicam o corpo deste trabalho possam acessá-lo de algum modo.

Publicações centradas no ator dos acervos das tradições orais, seus modos de produção e reprodução, são difíceis de localizar. Mas há também que se considerar a heterogeneidade do que se abriga sob a nomeação de conhecimentos ou saberes tradicionais, costumeiros ou locais, bem como a diversidade de áreas do saber aos quais se conectam: biodiversidade, saúde, rituais de produção e reprodução da vida, ritos funerários, produção textual (seja a poesia, os contos, as narrativas de origem) que, embora possam estar interconectados, têm suas especificidades e, naturalmente, seus especialistas: parteiras, pajés, benzedeiros, contadores e contadoras de



histórias, cantadores, etc. A respeito do próprio território timorense, tanto a literatura, como interlocutores locais, falam em *lia-na'in*, *lulik na'in*<sup>99</sup> e *matan-do'ok*<sup>100</sup> e, dentro do conceito de *lia-na'in*, há diferentes posições que tomam para si essa nomeação, ainda que todas, de um modo ou de outro, estejam relacionadas à *lisan*.

Localizei, nesse sentido, a obra de James J. Fox (2016), já mencionada, e algumas obras sobre os griôs do oeste africano (BERNAT, 2013; BIEBUYCK; MONGO-MBOUSSO, 2004; HALE, 2007; LIMA; HERNANDEZ, 2014), figura que, de modo geral, alcançou certa notoriedade na contemporaneidade, por circular entre o território africano e o europeu. No Brasil, o griô aproxima-se do que Amadou Hampatê Bá chamou de tradicionalista (HAMPATÊ BÁ, 2010/1977), aquele que é o grande guardião dos conteúdos das tradições orais, desde as genealogias e narrativas às cosmologias, entre outros gêneros orais nelas enraizados. Em relação ao *lia-na'in*, apesar de ser mencionado, mesmo que brevemente, em praticamente toda a literatura que se refere à *lisan*, não localizei textos que lhe dediquem uma atenção central, com exceção de um capítulo da tese de Lúcio Sousa em que aborda as dinâmicas envolvidas nos processos de iniciação e aprendizagem dos mais jovens (SOUSA, 2010). Mesmo James J. Fox (2016), que olha para o poeta rotanese como o ator central de uma determinada produção, de fato elabora e escreve muito mais sobre a poesia ritual do que sobre as singularidades desses mestres poetas, portanto mais sobre o objeto do que sobre o sujeito, mais sobre a produção do que sobre seu agente.

A dificuldade é real e a escrita que pretende tocar essa figura em seu devir histórico é também uma escrita sobre o que, nele, não é possível alcançar. Todo o percurso de campo se deu no terreno instável e impreciso do sujeito e a *lisan*, do discurso sobre si mesmo e o do discurso sobre a *lisan*, nas fronteiras do interdito e da autoridade sobre o conhecimento e, em última instância, nas relações de confiança estabelecidas comigo e com o processo de pesquisa. Abordar o *lia-na'in*, portanto, é acolher o que evanesce em sua presença corpórea e em sua palavra. De todo modo, a tarefa não é reconstituir o passado “como ele foi”, algo de todo modo inexecutável, mas apropriar-se do possível, da reminiscência, do que escapa da fala, em exercícios de tradução para compor um quadro não mais bidimensional, mas com algumas camadas a mais de perspectivas sobre as quais podem se debruçar os olhos que a ele se dirigem.

---

<sup>99</sup> *Lulik na'in* pode ser traduzido como senhor (*na'in*) do sagrado (*lulik*), cuja função seria a realização dos rituais da casa sagrada.

<sup>100</sup> *Matan-do'ok*, uma espécie de curandeiro, também conhecido como feiticeiro. O nome significa aquele cujos olhos (*matan*) podem ver longe (*do'ok*).





**FOTOGRAFIA 6** - O Sr. Césarío Magno, *lia-na'in* de uma das colunas da Casa Hatilo, no *barlake* de sua sobrinha, Emância, realizado em Díli, acompanhado do Tio Naku, guardião da Casa, o segundo na hierarquia, e do jovem que se coloca, nesse momento, em processo de aprendizagem. Data: 27/01/2018.

### 2.1.2 A BUSCA DO OUTRO: INTERSTÍCIOS ENTRE A HISTÓRIA E A ANTROPOLOGIA

Em muitas narrativas de Timor-Leste, é possível encontrar o tema do casamento entre um homem e uma mulher-animal, um assunto frequente em acervos orais das mais diversas partes do mundo. No Brasil, é conhecido o conto Mãe D'água<sup>101</sup>, sobre esse ser híbrido, metade mulher, metade peixe, que se casa com um homem comum, um pescador, sob a condição de que jamais a desrespeite, o que ele fatalmente acaba fazendo e, por isso, perde tudo o que tinha conquistado durante o casamento. O padre Ezequiel Enes Pascoal (1967) traz em sua coletânea um conto de Nunumogue, suco do posto administrativo Hatu Builiko, atual município de Same, no qual a mulher, Builuma, é também uma leitoa; o grupo Haktuir Ai-knanoik (2016), por sua vez, recolheu e publicou uma versão de Baucau na qual o animal é uma abelha, Noy Bani-Been; e Vicente Paulino (2013) narra uma outra, belíssima, na qual a mulher é uma cacatua, um animal divino, que desce temporariamente do reino celeste e se casa com um agricultor, isso apenas para citar alguns poucos exemplos.

<sup>101</sup> Existem muitas versões dessa narrativa pelo Brasil, e uma das mais conhecidas pode ser encontrada no livro *Literatura Oral no Brasil*, de Câmara Cascudo (2008/1952, p. 72–75), nomeada por ele “O marido da Mãe D'Água”.



Em todos a estrutura se repete, uma mulher que pertence a diferentes mundos – uma distinção mais comum ao pensamento ocidental do que a outras epistemologias, sobretudo indígenas (DESCOLA, 2016) – encontra um homem com o qual se casa. Em várias versões, para desposá-la, o pretendente esconde a sua pele animal, aquela que a permite transitar entre domínios da existência, à custa de alguma chantagem ou promessa de jamais desrespeitá-la, como no caso da Mãe D'Água. No decorrer da vida conjugal, alimento sobre a mesa, filhos e prosperidade são algumas das benesses. O trato normalmente se rompe quando a natureza híbrida da mulher é, de algum modo, negada ou renegada, ou por ser desrespeitada em sua natureza animal ou por não ter a sua pele devolvida. Na versão de Builuma, o homem ameaça queimar a pele de leitoa da esposa para que não fuja e, assombrada, ela torna-se mulher definitivamente e fica ao seu lado, dando origem a toda uma geração. Noy Bani-Been e a Mulher-Cacatua, ao contrário, recuperadas as peles (as penas), retornam, cada qual para o seu reino, respectivamente o animal e o espiritual, para jamais voltarem a serem vistas por seus esposos.

Josh Trindade (2016), em seu ensaio sobre o *lulik* como um valor fundante das culturas locais, apresenta o feminino e o masculino como estruturas básicas na constituição da casa sagrada. Ao feminino cabe, segundo informa, o espaço interno e a autoridade, enquanto ao masculino compete o exterior e o poder. Toda a existência, segundo o autor, depende do adequado equilíbrio entre essas duas dimensões. Lúcio Sousa, ao descrever a estrutura das casas sagradas bunak, apresenta o *bosok o op* (altar e altura), altar cerimonial, também comum às casas sagradas de Ainaro, chamado localmente, segundo o autor, também de “*pana getel mone goron* ‘raízes de mulher, raízes do homem’, uma metáfora da vitalidade dual essencial: a feminina e a masculina” (SOUSA, 2011, p. 97). Segundo Sousa, a díade define dois espaços distintos da casa, um interior e outro exterior, um dedicado ao fogo e ao preparo dos alimentos, outro à recepção de convidados, a varanda; ambos, feminino e masculino compõem uma totalidade, “condição de produção e reprodução da Casa” (SOUSA, 2011, p. 98). Identifiquei as mesmas metáforas na constituição das casas sagradas de Ainaro, algo que abordarei no capítulo seguinte. Neste ponto da escrita, porém, em que apresento as bases e os protocolos de abordagem do meu objeto, a metáfora, sobretudo inserida nas narrativas, serve-nos a outro propósito: oferecer-nos uma imagem de um campo epistemológico complexo, cuja natureza híbrida ameaça continuamente escapar por entre os dedos caso seja abordado apenas por categorias exteriores a eles, retiradas suas peles.



Canclini (2011) sugere que são necessários “saberes nômades” para alcançar os processos híbridos nos quais as culturas orais e populares estão historicamente emaranhadas. Que sejam híbridas, significa que atravessam diferentes planos, tanto epistemológicos como materiais e que podem se dirigir, ao mesmo tempo, a distintas dimensões da existência: a relação entre humanos, a relação entre humanos e não humanos, a relação com a divindade. Por isso mesmo são essas culturas – mais do que os saberes que se destinam a estudá-las – que poderiam ser adjetivadas como nômades ou fluidas como as águas de um rio. Tentar abordá-las tendo como principal caminho apenas um território epistemológico, negando-lhes, portanto, sua natureza múltipla, é sempre correr o risco de vê-las escaparem ou capturá-las desinteiras, presas em categorias que dizem pouco sobre os domínios que atravessam. É esse outro da cultura que solicita o movimento entre diferentes campos do conhecimento para que seja abordado.

Como já indicado, a pesquisa tem como âncora o campo da história da educação, o que implica em questões não necessariamente hierárquicas, mas complementares, peças do mosaico que compõem todo o processo de investigação e escrita deste trabalho. Primeiro, em seu núcleo mais primordial, que é a inquietação com o tema da educação, compreendido em sua gama praticamente infinita de possibilidades, em um contexto histórico específico – ainda que, ao final, não se tenha restringido temporalmente apenas ao passado *stricto sensu*. Segundo, por sua inserção basilar em uma dada comunidade de pesquisadores (GALVÃO; FONSECA, 2017) a que também não se limitou, todavia aí moldou parte fundamental dos caminhos por meio de literaturas, participação em grupos de pesquisa e em eventos científicos da área. Terceiro, de modo evidente, o objeto é em certa perspectiva estrangeiro ao campo, não no sentido de que nele não possa habitar, mas apenas acaba de atravessar fronteiras e permite-se, não por indisciplina e sim por necessidade, ir e vir entre elas. Quarto, o fato de ter nesse campo uma âncora restitui a todo o tempo a pergunta que funda a pesquisa, mesmo em seus limites e possibilidades.

Como afirmam Ana Galvão e Thaís Fonseca (2017, p. 81), é notório que parte substantiva da produção acadêmica do campo da história da educação tem tomado a escola como espaço privilegiado de investigação, sobretudo pensando-se no Brasil pós-colonial, a partir do qual os processos de escolarização se intensificam. E mesmo quando não se volta para a escola, usualmente toma a escrita e o acesso aos bens que se lhe concernem como centrais em suas investigações e discussões (GALVÃO *et al*, 2008; HAYASHI; FERREIRA JUNIOR, 2010). Nesse sentido, pesquisas que abordem povos indígenas ou os chamados povos tradicionais na história da educação são escassas e, em geral, falam do acesso deles aos universos escolares e/ou





da escrita, pouco tocando as suas paisagens de origem. As autoras, no entanto, pensam o fenômeno educativo de modo muito mais amplo, “como um conjunto de processos pelos quais as novas gerações se aproximam (uma aproximação que também é produção) dos modos de ser e agir (concretizados em artefatos simbólicos e materiais, que se encontram em constante transformação) das gerações anteriores” (GALVÃO; FONSECA, 2017, p. 68).

Essa concepção, que abarca uma vasta possibilidade de cenários, alguns dos quais até mesmo com maior longevidade e maior agência na vida das sociedades do que a escola, ainda de acordo com Galvão e Fonseca, relaciona-se com a compreensão do fenômeno educativo como um elemento central da cultura, em consonância com uma perspectiva antropológica. Para Clifford Geertz (2015/1973, p. 66), a cultura se conforma na transmissão de padrões de significados, de símbolos e concepções; e aquilo que ela comunica concerne ao conhecimento e aos modos como esse conhecimento se expressa e se realiza na vida. A cultura é, portanto, o *locus* da educação, é nela, nesse espaço de produção humana que qualquer processo educativo se dá e ela própria é objeto do fazer pedagógico, ao mesmo tempo em que constitui epistemologias.

Uma reivindicação comum de todos os *lia-na'in*(s) com os quais conversei diz respeito à anterioridade e à longevidade da *lisan*, por um lado, remontando às origens da própria existência, de outro, simplesmente uma instituição incorporada na casa sagrada, não restrita a sua dimensão material, que é anterior à chegada dos portugueses e que se constitui, nas palavras de Irta Sequeira Baris de Araújo, “o símbolo básico de toda a educação tradicional”. É na casa sagrada e por ela, seja em sua estrutura física ou nos laços de parentesco e alianças que estabelece, que se dá a formação moral e espiritual, “é ela quem apresenta as imagens que influenciam na vida e nas relações dos timorenses com a natureza e uns com os outros. Tudo que está a sua volta tem alma” (2016, p. 68). É uma instituição total, na perspectiva de Marcel Mauss (2006), na medida em que toca múltiplas dimensões da existência.

Nesse lugar, o da casa sagrada, a pergunta que tem suas raízes no tema da aprendizagem coloca-se de frente para o outro, a alteridade, um tema comum, de acordo com Bernard S. Cohn (1980), tanto para historiadores como para antropólogos. Enquanto os primeiros lidam com esse outro no tempo, os segundos o fazem no espaço. Uns e outros trabalham com texto e contexto e esforçam-se por apresentar essa alteridade a interlocutores que se localizam, por sua vez, também em um tempo e em um espaço específicos. Tempo e espaço definem, em princípio, como os



olhos se voltam para o objeto, que ordem de perguntas podem ser colocadas para ele e, simultaneamente, a partir de que instrumentalidades é possível abordá-lo.

História e Antropologia estabelecem entre si espaços de mútua colaboração no esgarçar de suas fronteiras, na medida em que colocam em suspenso o que se constituía, até pelo menos princípios do século XX, eixos básicos de trabalho de cada uma dessas disciplinas. A História circulando pelos grandes temas, as histórias nacionais, os vultos (BURGUIÈRE, 2011; BURKE, 2008), a Antropologia revelando o outro, frequentemente, de modo sincrônico. A História se aproxima da Antropologia em um movimento que muda o ângulo de visão, do alto para baixo, de longe para perto, a partir do momento em que se autoriza nômade e se dirige a territórios ainda que familiares, pouco compreendidos no que concerne aos significados de seus gestos e atividades. Buscando, por um lado, os excluídos, os obscuros, o povo, aqueles cujas experiências concretas passam ao largo dos grandes acontecimentos, as “vozes emudecidas” (BENJAMIN, 2008b/1936). E, por outro lado, inquirindo outras dimensões da experiência histórica, não apenas mais as questões sociais e econômicas, mas também as de ordem cultural e simbólica.

Nesse ampliar de fronteiras, delineou-se o campo da história cultural, o estudo das pessoas comuns, de acordo com Robert Darnton (2009), suas cosmologias e como elas atribuem sentido à existência. Para o autor, bem como para Chartier (2009), os objetos da cultura, não importa sua materialidade – um ritual, uma cidade ou um conto popular, podem ser interpretados –, produzindo-se, a partir dessas leituras, exegeses variadas. As dimensões simbólicas e a produção de sentidos são, portanto, nucleares na história cultural, que Galvão e Fonseca apresentam também como “um modo de compreender, analisar e interpretar o mundo, ou seja, como uma tendência teórico-metodológica” (2017, p. 58) que se propõe a “investigar as práticas, consubstanciadas em objetos, para compreender os processos pelos quais se constrói um sentido” e “compreender como determinadas visões de mundo foram produzidas e disseminadas por diferentes grupos sociais” (2017, p. 63).

Esse outro ao qual a história cultural se dirige, no entanto, frequentemente provoca desconcerto na forma como articula conteúdos e sentidos referentes a determinadas crenças e vínculos religiosos (DAVIS, 2011). Nas palavras de Jan Vansina (2010, p. 157), “as tradições desconcertam o historiador contemporâneo” e tal acontece: primeiro, em virtude desse universo de práticas e experiências simbólicas que ficaram (e ainda ficam, por vezes) historicamente do outro lado da linha abissal, presas a categorias binárias que ainda, de diferentes maneiras, reverberam tanto na



identidade de quem pesquisa como em seus modos de trabalho; segundo, pela dificuldade de acesso a arquivos materiais, em particular a objetos da escrita, por vezes mesmo inexistentes, que tratem desse outro; e, terceiro, no confrontar entre uma compreensão linear e cronológica de tempo própria do pensamento ocidental em contraste com outros modos de concebê-lo singulares a cada território, cada grupo etnolinguístico, cada comunidade.

“Qual o significado *histórico* de uma doutrina no conjunto do tempo?” Michel de Certeau (2015, p. 6) faz essa pergunta que, guardadas as devidas singularidades, é possível dirigir ao objeto deste trabalho: qual o significado histórico da *lisan* no período de ocupação indonésia, luta pela independência e anos iniciais da Nação? Mais, como esse significado ou, melhor dizendo, esses significados se relacionam com a produção e a reprodução do conhecimento associado à casa sagrada e, ainda, o que podem dizer sobre os processos educativos que formam suas principais lideranças, os *lia-na'in(s)*? No chão, nas montanhas, no cotidiano da resistência ou no dia a dia das aldeias, a experiência da *lisan* é ainda um tema a ser explorado em diversas camadas e níveis de profundidade. O período de ocupação indonésia foi marcado pela dificuldade de acesso ao território, dado o regime ditatorial de Suharto, provocando um hiato de pesquisas e trabalhos de campo no país, assim como pela precariedade no setor arquivístico, considerando-se tanto a entrada da Indonésia em Timor-Leste como a saída, marcadas ambas pela destruição material em larga escala. Algumas biografias e autobiografias publicadas no pós-Restauração da Independência oferecem relances da relação do timorense com o sagrado. Nas palavras de Fátima Guterres (2014, p. 94), trata-se da expressão da “própria vida do homem ligada com tudo o que tem a sua volta”, uma breve menção como outras em meio a narrativas densas e intensas sobre a luta, a resistência e a conquista da independência (GUTERRES, 2014; SOUSA, D., 2014; VELOSO; CARRASCALÃO, 2012).

Ao solicitar a presença e o protagonismo dos *lia-na'in(s)* no revisitar desse mesmo período histórico, almejei, por meio de suas reminiscências, alcançar um vislumbre dos caminhos que seus pés percorreram particularmente no que diz respeito às experiências com a *lisan*, bem como os processos de aprendizagem concernentes à posição que atualmente ocupam em suas respectivas casas sagradas. Mas todo projeto historiográfico apresenta seus próprios problemas e, no caso de uma proposta construída a partir dessa perspectiva, o principal desconcerto encontra-se possivelmente na evidência, de modo geral escassa nos arquivos tradicionais e que, mesmo quando encontrada, demanda novas formulações e modos de análises (HOBSBAWM, 2016; SHARPE, 2011).



Sem pretender ainda fazer aqui um exame das fontes desta pesquisa, é possível antecipar a permanente sensação de estranhamento e inquietação diante de uma cena predominantemente oral – assinalada pelos sinais distintivos do segredo, do interdito, da autoridade sobre o conhecimento que pode ser enunciado – com pouquíssimos impressos que lhe façam referência, arquivos audiovisuais em geral dispersos e pouco acessíveis, e toda uma materialidade presente nas casas e nos objetos sagrados que suscitam inúmeras perguntas sobre como abordá-la. Eric Hobsbawn (2016, p. 285) descreve bem essa sensação quando aponta o modo como essa perspectiva de abordagem, a partir de baixo, a partir do chão, precisa construir, experimentar e validar novas fontes ou novas formas de acesso às fontes, isso porque, em suas palavras, “alguém fez uma pergunta e depois sondou desesperadamente em busca de alguma maneira – qualquer maneira – de respondê-la.”

Logo, o ângulo de visão a partir do qual me acerco do tema, a partir do qual formulo a pergunta, tem sua base na história cultural e, diante da proximidade temporal com a realização da pesquisa, na história do tempo presente. O intervalo inicialmente almejado corresponde ao período de 1975 a 2002, na tentativa de demarcar não apenas uma duração, mas também “uma dimensão que pertence a esse tempo” (PASSERINI, 1996, p. 212) que corresponderia, em Timor-Leste, ao espaço estabelecido a partir da primeira declaração de independência, interrompida pela ocupação indonésia, adiada brevemente pela intervenção da ONU, até sua restauração. A realidade do campo, no entanto, extrapolou as fronteiras preestabelecidas: com certa frequência, os *lia-na'in*(s) que integram o *corpus* principal trouxeram memórias da presença japonesa no território no período da Segunda Grande Guerra e, apesar de informarem terem iniciado seus processos de aprendizagem durante o período da ocupação indonésia, entre meados dos anos 1980 e 1990, muitos assumiram a posição de responsáveis por suas casas sagradas nos anos iniciais da Nação, alguns bem mais recentemente.

O que define o começo e o final? Tanto Passerini (1996) como Rémond (1996) colocam a Segunda Grande Guerra como o marco inaugural de uma história do tempo presente. Contudo, além de ser esse um marco europeu, também esse evento se move e se afasta da linha do agora, colocando para os historiadores do tempo presente o desafio de “rever continuamente a delimitação do seu campo de pesquisa” (RÉMOND, 1996, p. 207), sendo imprescindível o olhar para as singularidades do terreno e dos sujeitos que circulam sobre o seu solo. No caso deste trabalho, a todo momento as dimensões de tempo e espaço tensionam o projeto historiográfico e evidenciam seus limites sem, contudo, haver qualquer intenção de afastar-se dele. Ao contrário,



como sugere Certeau *et al* (1995, p. 33), pretendeu-se tomar o limite como um “conceito operatório da prática (...) e o lugar do exame metodológico.”

É no limite do encontro com a alteridade no tempo e espaço que as interseções entre História e Antropologia se delineiam, pois ela só pode ser abarcada em sua complexidade no cruzar das fronteiras desses campos. O outro da cultura, do qual a História se aproxima, em princípio com certo desconcerto e estranhamento, é o outro ao qual a Antropologia constantemente se endereça. Natalie Zemon Davis (2011) aponta essa posição do espaço, de proximidade e observação, como produtora de uma série de elementos que podem ser de interesse do historiador e de projetos historiográficos: a leitura simbólica dos fenômenos e dos sujeitos, o aproximar-se não apenas dos objetos aparentemente “confusos”, mas também dos menores, considerados desimportantes, de pequena escala, signos, porém, de realidades mais amplas e complexas. No caso específico de Timor-Leste, seria impossível não propor um entrelaçamento entre as disciplinas, visto que praticamente toda a produção acadêmica acerca da *lisan* nasce no campo da Antropologia ou a atravessa, quer seja com relação à justiça tradicional, ao *lulik* propriamente dito, às casas sagradas, às trocas matrimoniais, à governança local e mesmo à problematização cada vez mais intensa em relação à objetificação da *kultura* e uso de seus sinais distintivos para a construção de uma identidade nacional. É também aí, sobretudo nesse campo, que o *lia-na'in* tem comparecido como um dos informantes chave. Esse mesmo campo antropológico frequentemente tem recorrido a contribuições do campo histórico (ROQUE; TRAUBE, 2019).

O campo historiográfico de Timor-Leste, no entanto, tem presenciado ao que Roque e Traube (2019) chamam de uma lenta virada à Antropologia. As abordagens historiográficas, até bem recentemente, privilegiaram os grandes eventos, os processos colonizatórios desde a Europa, as lutas pela independência e a formação nacional, ou seja, com poucas exceções, as grandes narrativas. Quando se trata das histórias da base, algo largamente buscado pela Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CAVR), por exemplo, o foco está na luta pela resistência, ainda que aí se inquiria também sobre as histórias das mulheres, dos jovens, além da guerrilha, das frentes de resistência que constituíram a luta pela independência. A despeito da relevância da *lisan* – por meio de seus rituais e de suas lideranças tradicionais – na promoção e mediação dos encontros de reconciliação e resolução de conflitos, em uma publicação de doze volumes da CAVR (2005), apenas um capítulo é dedicado a pensar e a discutir o seu papel em todo o processo. Em praticamente todo o restante do documento, a *lisan* não é sequer mencionada.



As guias teóricas, portanto, se estabelecem no entrecruzar e entrelaçamento da História e da Antropologia, tendo como centralidade e eixo norteador, o campo da Educação. Naturalmente, todos esses mútuos engajamentos e cruzamentos devem e serão ampliados e aprofundados ao longo do percurso da tese. O importante é destacar a natureza híbrida do objeto e o trilhar entre diferentes campos do conhecimento para que se possa abordá-lo e construir um caminho no qual a pergunta que funda a pesquisa teça uma existência que vá além do que nela é interrogação.

## 2.2 *BÁ NE'EBÉ?* AS DIREÇÕES E OS CAMINHOS DO TRABALHO DE CAMPO

Inicialmente pretendi uma combinação de arquivo e trabalho de campo na produção de dados para esta pesquisa. Por isso mesmo, a estadia em Timor-Leste foi tecida em três etapas: na primeira, uma tentativa de localizar arquivos concernentes ao tema e que se conectassem, quem sabe, com o acervo audiovisual anteriormente analisado; na segunda, um momento de sondagem do campo, a que chamo de “aproximações”, no qual visitei alguns municípios e pessoas; até, enfim, assentar a pesquisa definitivamente em Ainaro, no terceiro e último momento, o de maior duração e o mais profuso (ver diagrama 1).

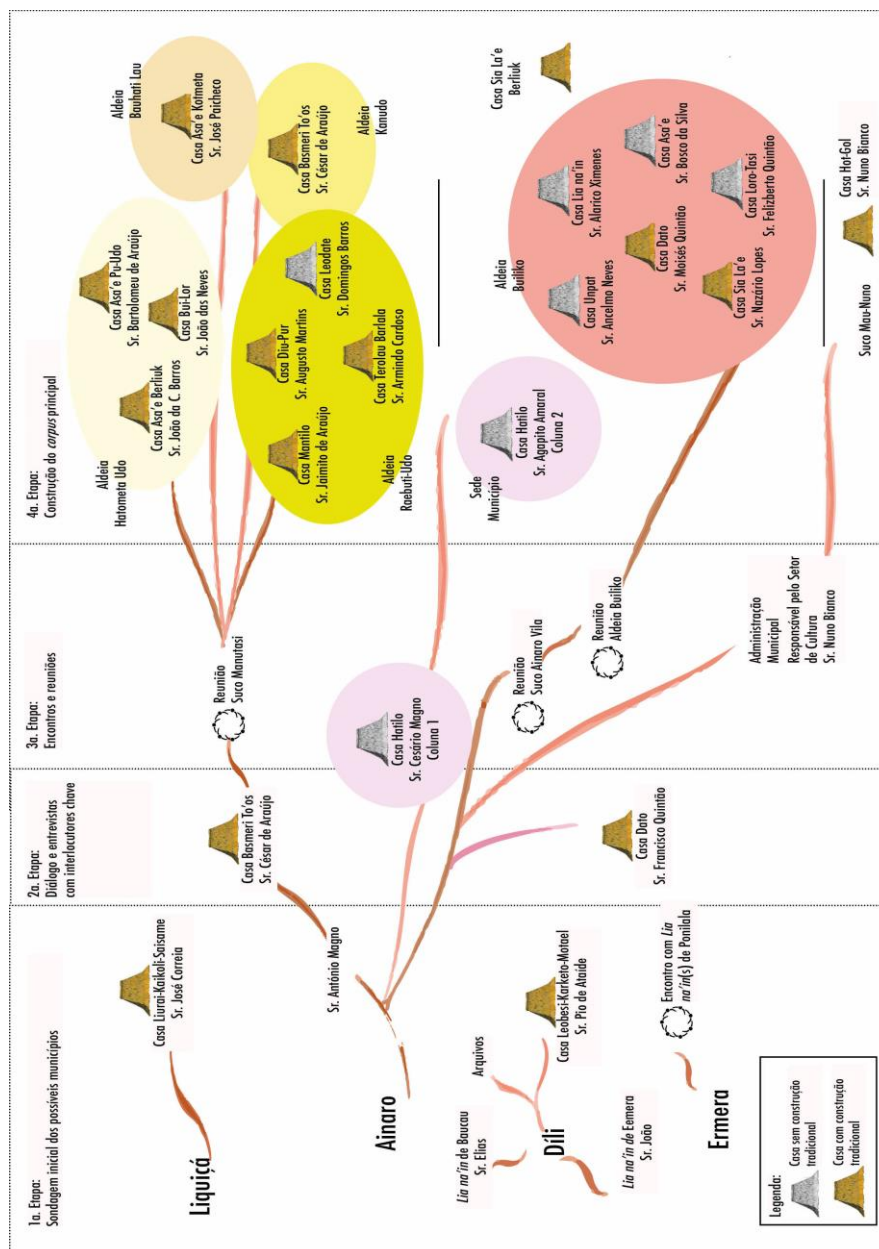
A questão do arquivo em Timor-Leste é sabidamente complexa, particularmente em relação ao período de ocupação indonésia. Concernente ao período colonial português, há acervos que podem ser consultados tanto em Portugal como em Timor-Leste; o período indonésio, contudo, é caracterizado pelo que Roque e Traube (2019) chamam de lacuna antropológica (*anthropological gap*) e também arquivística. A invasão dos indonésios, iniciada em 7 de dezembro de 1975, chegou ao território com 10.000 soldados e esse contingente aumentou para 25.000 em menos de um mês. A resistência se estabeleceu nas montanhas e nos três primeiros anos (entre 1976 e 1979) agregou uma população estimada em 450.000 timorenses que tinham fugido com as FALINTIL (DURAND, 2009).

Tanto a entrada como a saída da Indonésia do território, ambos momentos marcados por extrema violência, somada à fuga em massa da população para as montanhas, deixando, em alguns casos, aldeias inteiras vazias, estabeleceram um cenário de destruição massiva de construções, seus acervos e, entre elas, inúmeras casas sagradas. Em particular na saída, prédios



governamentais e igrejas<sup>102</sup> foram igualmente vitimados por incêndios, resultando em enormes perdas documentais. Além disso, o país teve suas fronteiras fechadas, praticamente sem acesso a pesquisadores estrangeiros, por pelo menos quinze anos da ocupação, até que em 1989 a Indonésia recebeu a visita do Papa João Paulo II, o que forçou lentamente alguma abertura do país à visitação internacional.

DIAGRAMA 1 – Caminhos da Pesquisa.



<sup>102</sup> Tentei, no período de campo em Timor-Leste, identificar, junto à sede local da Igreja Católica, as certidões de batismo a fim de tentar mapear o processo de conversão no município. Foi-me alegado, no entanto, que toda a documentação foi destruída em 1999. Consegui recolher, junto aos *lia-na'in*(s), algumas certidões de batismo, mas elas correspondem a segundas vias, emitidas com a declaração do batizado e duas testemunhas.



No período da ocupação, de 1975 a 1999, John Waddingham (2012, 2016) menciona um certo acervo documental acerca das condições de existência e de resistência da população local, produzido tanto por timorenses como por representantes de agências internacionais que visitaram o país. Compõem o material relatórios, notícias de jornais, emissões de rádio desde Timor-Leste, material fotográfico, audiovisual, etc. Segundo o autor, tais materiais, elaborados e acessíveis em diferentes formatos de mídia, estariam hoje dispersos em distintas partes do mundo. Waddingham (2012, 2016) aponta com destaque a experiência do Clearing House for Archival Records on Timor (CHART), um projeto australiano, de acesso relativamente fácil e democrático, desde que se consiga visitar as suas instalações.

O autor menciona também volumes de informação sobre o período da ocupação indonésia em Timor-Leste nos Arquivos Nacionais da Austrália (National Archives of Australia), na Biblioteca Nacional da Austrália (National Library of Australia) e ainda no Arquivo Nacional do Som e do Filme (National Sound and Film Archives), onde se encontram várias transmissões da Rádio Maubere feitas a partir das montanhas pela resistência. Em Timor-Leste, Waddingham (2012, 2016) indica alguns dos acervos existentes aos quais se pode recorrer: o Arquivo Nacional, a Biblioteca e o Arquivo do Centro de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CAVR), o Centro Audiovisual Max Stahl de Timor-Leste (CAMSTL) e o Arquivo e Museu da Resistência. Salvo o CAVR, cujo relatório final é público e está disponível tanto em meio impresso como digital (CAVR, 2005), a todos os demais visitei, em busca de qualquer material que tivesse referência à *lisan* ou aos *lia-na'in(s)*.

Busquei o Arquivo e o Museu da Resistência em minha primeira estadia em Timor-Leste, antes de iniciar o doutorado. Já ciente do que pesquisaria, consultei os arquivos locais e os profissionais que trabalhavam à época na instituição, sem encontrar material que se relacionasse com o meu tema em seu acervo. A principal área do Museu reconstitui todo o processo de luta pela independência, em português, inglês e tétum, por meio de uma narrativa historiográfica, ilustrada por fotografias do período e a reprodução de alguns poucos documentos em seus murais. Além disso, há a exposição de alguns vídeos e artefatos que pertenceram às FALINTIL. Em uma das passagens da narrativa, há referência ao cotidiano das populações refugiadas nas montanhas, em particular no período de 1976 a 1979, incluindo o plantio de hortas, o que foi também relatado por alguns dos informantes da pesquisa. Algo que aparentemente escapa ao relato oficial, no entanto, é que uma parte fundamental do cultivo, em particular do milho, é o ritual de pós-colheita, o *sau batar* (ver apêndice G), sem o qual não é possível consumir o alimento e que,





conforme alguns relatos que obtive, continuou a ser realizado, mesmo nas montanhas, pelo menos por algum tempo. A dimensão sagrada da luta, um constructo simbólico que foi, de certo modo, transportado para a noção de “terra sagrada”, recorrente também nas entrevistas, aparece apenas no formato de quadrinhos, disponível em uma tela sensível ao toque, na qual um *katuas* conta para crianças de sua aldeia sobre toda a luta pela independência, repetindo o medo de que, de algum modo, essa memória se perca, uma memória, nesse caso, vinculada particularmente ao *lulik*. Ele diz, nas três línguas da exposição:

E foi assim que as montanhas foram, muitas vezes, lugares sagrados que nos guardaram a nós e aos nossos segredos, lugares que nos esconderam, que nos alimentaram, lugares que amaldiçoaram os que nos matavam, lugares onde os espíritos dos nosso avós nos guiavam, onde os guerrilheiros de espírito forte possuíam o talismã<sup>103</sup> que lhes dava o poder do *matan-helik*<sup>104</sup>, o poder de se transformarem noutros seres, ou de desaparecerem sem serem vistos. As montanhas foram o nosso quartel-general, foram a nossa casa. Nas montanhas habita a alma dos que tombaram pela liberdade. Quando éramos feridos pelas armas do inimigo, era ali, na natureza, que os *katuas* encontravam folhas que mascavam e colocavam nas nossas feridas, até cicatrizarem, até voltarmos à vida. (...) Lutamos pelo povo e para o povo, por isso a nossa luta era uma luta “sagrada”, porque era a luta pelo nosso sonho, o sonho de libertarmos o povo e de sermos dignamente livres.

A incursão feita ao Arquivo Nacional, já em meu período de campo em Timor-Leste, de modo semelhante, não foi exitosa do ponto de vista da identificação de documentos que tivessem qualquer relação com a *lisan*, as casas sagradas ou os *lia-na'in*(s). A informação de que não havia nada ali me foi dada por um funcionário, um dos diretores, o Sr. Boaventura. Ele me mostrou, contudo, um material que ele próprio tinha elaborado, de aproximadamente sessenta páginas, com informações sobre as casas sagradas de seu suco de origem, em Soibada, referentes ainda às narrativas de origem, o processo de sucessão entre *lia-na'in*(s) e a pelo menos sete gerações de sua casa sagrada. Ele permitiu apenas que eu lesse o material rapidamente, na tela de seu computador.

Houve ainda uma tentativa de recuperar, junto à Radio Televizaum Timor-Leste (RTTL) arquivos que remontassem à celebração da Restauração da Independência e que se somassem ao material já analisado, igualmente sem sucesso. Por fim, passei algumas tardes consultando os acervos do CAMSTL. Aí cheguei a localizar uma série de registros sobre casas sagradas de diferentes municípios, incluindo cerimônias, entrevistas com *lia-na'in*(s), entre outros temas concernentes. Contudo, era um material disperso, que demandaria enormes esforços de

<sup>103</sup> O texto refere-se, nesse caso, ao *biru*.

<sup>104</sup> *Matan* significa “olhos” e *belik*, “oculto” (COSTA, 2001, p. 159), logo, oculto dos olhos.



transcrição e tradução<sup>105</sup> e que seria mais interessante como um *corpus* caso eu tivesse como intenção analisar apenas o seu acervo, mas difícil, no entanto, de alinhá-lo com o campo em um município específico<sup>106</sup>. Ou seja, ao final, salvo alguns poucos documentos que recolhi em Ainaro – em verdade escritas recentes sobre o local, aspectos de sua cultura, o censo das casas sagradas do município e uma brochura com a história da Casa Hatilo – todas as buscas por acervos documentais não tiveram êxito. Não concluo, no entanto, que tais documentos não existam, o fato de que, como Hobsbawm (2016) colocou, precisem ser abordados de modos distintos, dado o caráter da pergunta, possivelmente dificultem sua identificação. Não ter tido acesso direto a eles, salvo no CAMSTL, dificultou meu trabalho nesse sentido.

Logo, como já havia sido aventado desde o início da pesquisa, a proposição mais básica de fato se constituiria em torno da construção de um arquivo tendo como instrumentalidade metodológica a história oral, em se tratando de uma história do tempo presente, junto a grupos cujos saberes e informações estão guardados principalmente nos fluxos e refluxos da oralidade, no território da pronúncia e da memória, uma metodologia que apresenta como principais desafios o predomínio da subjetividade e a influência da conjuntura no processo de produção das fontes (DELGADO, 2016, p. 30-31). No campo da história oral, trabalhei com dois gêneros específicos: as histórias de vida e a tradição oral.

Por história de vida compreende-se a “narrativa do conjunto da experiência de vida de uma pessoa” (MEIHY, 2005, p. 147) e por meio dela foi possível abordar as biografias dos *lia-na'in(s)*, buscando capturar em suas experiências pessoais seus processos formativos, suas percepções sobre a relação entre as casas sagradas e o Estado-Nação Timor-Leste, entre outros temas. José Carlos Meihy ainda aponta como uma variação da história de vida o que ele chama de história de vida de uma categoria profissional – e que poderíamos também chamar de história de vida de um ofício – que corresponderia a trajetórias específicas de ofícios ou profissões que influenciam e são influenciadas por certos contextos históricos (MEIHY, 2005, p. 160). Nessa direção, abordei, além das histórias individuais, a categoria *lia-na'in* em sua relação com os contextos tanto da ocupação indonésia como da Restauração da Independência em Timor-Leste.

A tradição oral também aí entrou em cena, como um gênero da história oral, na medida em que foi também objetivo deste processo de investigação compreender a ordem dos saberes que

---

<sup>105</sup> No período em que estive no CAMSTL, eles estavam em processo de transcrição de seus vídeos. Alguns dos materiais que acessei já tinham, portanto, transcrições, mas, muitos outros, não.

<sup>106</sup> Localizei, nos acervos do CAMSTL, registros relacionados a Maubisse, mas não diretamente sobre Ainaro.



circundam a casa sagrada e dos quais os *lia-na'in*(s) são portadores. Meihy afirma que, “por trabalhar com a permanência dos mitos e com a visão de mundo de comunidades que têm valores filtrados por estruturas mentais asseguradas por referência ao passado”, o trato com a tradição oral exige procedimentos que extrapolam o alcance da entrevista, demandando períodos de observação (MEIHY, 2005, p. 166-167), além de conhecimentos prévios do universo cosmogônico dos grupos estudados.

Compus, a partir desse trabalho de entrevistas, um banco de dados de registros audiovisuais com 42 horas de gravação.

**TABELA 2** – Registros Audiovisuais Produzidos no Trabalho de Campo

<b>Dados</b>	<b>Total Horas</b>
<b><i>Corpus principal</i></b>	<b>25:31</b>
Ainaro vila	14:06
Manutasi	11:25
<b><i>Corpus secundário</i></b>	<b>11:07</b>
Ainaro vila	06:43
Manutasi	03:16
Mau-Nuno	01:08
<b>Eventos</b>	<b>02:20</b>
<b>Encontros terceiros</b>	<b>03:24</b>
2018	03:24
<b>Total</b>	<b>42:00</b>

O *corpus* principal se constituiu de depoimentos de 18 *lia-na'in*(s), representantes de dezessete casas sagradas dos sucos de Ainaro Vila e Manutasi, em Ainaro. O *corpus* secundário incluiu entrevistas com familiares relacionados às mesmas casas sagradas e dois encontros com um *lia-na'in* do suco Mau-Nuno, que é também o responsável pelo setor de cultura do Município, Sr. Nuno Bianco. Há ainda o registro de dois eventos: uma reunião de suco em Ainaro Vila e uma reunião de aldeia, em Builiko; além de pequenos registros de um *barlake* e de uma cerimônia de ordenação, ambos os casos referentes a membros da Casa Hatilo, e ainda de uma recepção a autoridades na sede de Ainaro. Por fim, há o registro de encontros com *lia-na'in*(s) e pessoas de outros municípios, a que chamo de encontro com terceiros.



Toda essa circulação foi possível apenas por meio de gestos de aproximação, mediação entre sujeitos e instituições, pedidos de autorização antes de subir a montanha e no decorrer das caminhadas. Nesse sentido, a etnografia, abordagem teórico-metodológica de observação de grupos e comunidades no presente, em seus processos cotidianos, contribuiu de modo significativo não apenas com as chaves de tais processos de aproximação e de estabelecimento de laços de confiança, mas também com categorias que ajudaram e ajudam a melhor compreender os contextos nos quais a pesquisa se deu: questões como o segredo, a legibilidade (leitura e interpretação dos conteúdos acessados), territorialidade e linhagens, o ritmo da vida coletiva e a historicidade das tradições orais.



**FOTOGRAFIA 7** - A areca e o bétel oferecidos na Casa Asa'e Pu-Udo, em Manutasi. Ao lado, um dos cadernos de campo. Fonte: 09/03/2018.

Não foi a etnografia, é necessário dizer, aplicada no sentido mais amplo de convivências profundas e prolongadas com as casas sagradas e suas comunidades, mas constituiu, certamente, o esteio do processo. Exceção seja feita para a Casa Hatilo, cuja família me recebeu em todas as viagens a Ainaro, tendo eu, ao final, participado de diferentes eventos da família, incluindo algumas cerimônias e momentos religiosos católicos. Esses períodos de convivência foram importantes também para tentar minimizar o que Viveiros de Castro (2005) chama de riscos à comunicação entre pesquisador e nativo, entre os quais podemos citar a dificuldade linguística e a



ignorância do contexto. A presença etnográfica, talvez assim pudéssemos chamar, deu a base para a realização das entrevistas, no território da história oral, com *lia-na'in(s)* das casas sagradas que ao final integraram a investigação. Por último, vale mencionar que uma quantidade considerável de material fotográfico foi produzida durante o período, com registros das casas sagradas, dos *lia-na'in(s)* e suas famílias, das cerimônias e das muitas paisagens de Ainaro e das estradas entre Díli e a montanha.

### 2.2.1 APROXIMAÇÕES



FOTOGRAFIA 8 - Parada em Maubisse, estrada de Díli a Ainaro. Data: 25/02/2018.

Aonde ir? *Bá ne'ebé?* Esta foi a pergunta mais básica a ser respondida na construção do campo em Timor-Leste. O objetivo era identificar uma localidade na qual eu pudesse ter acesso a uma rede de *lia-na'in(s)* a fim de constituir um *corpus* que partilhasse de referências territoriais comuns. Há, no país, uma escala de aproximações e distinções de acordo com o suco e o município, estendendo-se a todo o território, que se reflete nos diferentes grupos etnolinguísticos que o compõe, na arquitetura das casas, nas narrativas de origem, nas marcas de alguns rituais, no *tais*,



dentre outros elementos. Essa escala aparece, no *corpus* principal de Ainaro, em expressões como: "falo apenas pela minha casa", "aqui em Ainaro é assim", "isto é *kultura* Timor-Leste".

No processo de escolha, algumas pré-condições eram mais evidentes - a comunicação precisava ser, necessariamente, em português e/ou em tétum; deveria haver facilidade de deslocamento e hospedagem; e era necessária a identificação de uma mediação local. Outras questões se desvelaram na busca e definição do próprio campo. Nesse sentido, entre os meses de janeiro e fevereiro de 2018, visitei, a diferentes tempos, *lia-na'in*(s) dos municípios de Baucau, Bobonaro, Ermera, Díli e Liquiçá, sem contar com Ainaro. Cheguei a principiar alguns contatos em Same e Oecusse, mas logo percebi que cada movimento gerava uma expectativa e, ao final, não seria possível e nem era interessante atender a todas. Todos os encontros iniciais foram mediados por alguém mais jovem e relacionado ao meio universitário, pessoas que conheci por diversos caminhos.

De um modo muito sucinto, a entrevista com o *lia-na'in* de Baucau, Sr. Elias, aconteceu em Díli, na casa de sua filha Nitinha, que havia feito mestrado no Brasil, e a continuidade do diálogo foi impossibilitada pela língua. Ele fala macassae e toda a nossa primeira conversa foi traduzida ao tétum em um vai e vem que resultava sempre, aparentemente, em muito menos do que ele realmente dizia. De Bobonaro eu tive a oportunidade de me encontrar com o Sr. João, tio de uma estudante da Universidade Nacional do Timor-Leste (UNTL), que me pediu para ajudá-la em seu trabalho de conclusão de curso, Nathalia de Jesus. Tinha um interesse especial nessa região, por saber que ali havia casas sagradas matrilineares. Ele estava de passagem por Díli e o encontro foi, em verdade, muito produtivo. O Sr. João conhecia o pesquisador Lúcio Sousa (2010; 2011; 2016b), lembrando que ele havia ficado hospedado na aldeia, em uma casa tradicional, por um período relativamente grande de tempo. Apesar disso, não permitiram que eu me deslocasse sozinha ao município e a estudante não tinha como me acompanhar, porque também era professora em uma escola local em Díli. Por fim, com o apoio do Sr. Álvaro de Vasconcellos, do Arquivo e Museu da Resistência, acabei conseguindo ir a uma região de Ermera, suco Ponillala, na qual tive uma reunião com um grupo de lideranças locais que me acolheram e autorizaram a minha presença ali. Explicaram-me que seria necessário pedir bênçãos aos ancestrais para dar continuidade e, por isso mesmo, teria que realizar alguns rituais. Apesar de ser relativamente mais perto que Ainaro, essa primeira e única visita teve a duração de um dia, as condições da estrada e de transporte limitavam qualquer tentativa de trânsito sozinha. Nesses primeiros contatos, curtos e sem continuidade, ficavam evidentes as questões da língua, do acesso e das condições locais de



hospedagem. Havia ainda o problema dos recursos financeiros. A curta viagem a Ermera me custou pelo menos duas vezes mais do que um deslocamento de Díli para Ainaro porque tínhamos ido com um carro 4x4, o único meio de chegar ao local, na época das chuvas.

Liquiça e Díli são dois casos que merecem um pouco mais de atenção. O primeiro município fica ao lado de Díli, a cerca de duas horas por uma estrada que beira a costa, inteiramente asfaltada. Cheguei aí por intermédio de Mónica Pereira, uma estudante timorense da Universidade Federal de São João Del Rey, que havia me ajudado com a tradução de textos das Cerimônias de Restauração de Independência. Mónica me indicou seu irmão Manoel que, por sua vez, me levou ao tio, o Sr. José Correia, sobre o qual já falei brevemente, professor da educação básica e *lia-na'in* da Casa Likurai-Kaikoli-Saisame. Sua casa de moradia fica logo na entrada da cidade, enquanto a casa sagrada situa-se no alto da montanha Pissulete Kaimegulo, a seis quilômetros de sua residência.

Cheguei a me encontrar com o Sr. José Correia por três vezes. Na primeira, na escola em que ensina, fomos apresentados, contei sobre a pesquisa e pedi autorização para entrevistá-lo. Sempre em português, ele concordou e voltamos a nos encontrar dali a uma semana, já em sua casa. Depois desse, tivemos ainda um terceiro encontro, totalizando pouco mais de duas horas de entrevistas gravadas, nas quais perfizemos aquilo que eu tinha estabelecido inicialmente como roteiro básico de entrevista: história de vida, envolvimento com a casa sagrada, participação da vida cerimonial, dentre outros temas.

O Sr. José, à época, tinha 62 anos e havia assumido a responsabilidade de sua casa sagrada em 1993, por ocasião da morte de seu pai. Foi escolarizado no Colégio das Madres, de Balide e também pela Missão Católica, tendo sido batizado aos sete anos de idade. Por ocasião da ocupação indonésia, participou das manifestações pela independência, em Díli, e, em seguida, passou quatro anos nas montanhas com sua família, fugindo e lutando na resistência. Chegou a ser capitão das FALINTIL e foi preso seis vezes. Por essa razão, para que pudesse ser mantido sob vigilância das forças indonésias, sua casa foi construída na beira da estrada, onde ainda permanece.

Segundo sua narrativa, estavam todos na montanha, a sua família e a família da namorada, vivendo embaixo de árvores, em condições precárias, sem quase nenhuma estrutura de abrigo. Ainda assim, ambas as famílias procederam aos devidos rituais da *lisan* para que o casal pudesse se unir. Em Timor-Leste, de modo geral, o *barlake* precede o casamento na Igreja, podendo



mesmo haver um intervalo de anos entre um e outro. Nas montanhas, estabeleceram as trocas em espécie, a sua família entregou à família da noiva algo em torno de 50 escudos (ainda usaram a moeda portuguesa), fizeram vinho artesanalmente e celebraram a união do jovem casal.

Esse testemunho levou a um tema que seria recorrente em todas as entrevistas posteriores, a continuidade cerimonial no período da ocupação indonésia e luta pela independência, nas montanhas, onde era comum a presença do *bua bo malus* (areca e bétel), bênçãos e orações antes de cada empreitada, bem como dos *biru*(s), objetos de proteção (espécies de amuleto). Os longos períodos nas montanhas obrigaram, em muitos casos, o plantio de hortas que, por sua vez, solicitava a realização do *sau batar*. Tais sinais de resiliência estão nas raízes do aparente reflorescimento que a *lisan* apresenta pós-Restauração da Independência. Possivelmente, o que ocorre não é um renascimento, mas um jogar de luzes, um novo movimento de visibilidade para tais práticas e, certamente, de fortalecimento diante do novo cenário de democracia. O Sr. José narrou ainda uma reunião dos padre católicos com *lia-na'in*(s) do município, por volta do ano 2000, que teria como objetivo estabelecer novas bases de relação entre a Igreja Católica e a *lisan*. Perpassamos também temas como o processo de aprendizado junto a outros *lia-na'in*(s), a sua participação nas Cerimônias de Restauração da Independência, a reunião prévia que antecedeu esse acontecimento e a existência, em Liquiçá, de mais de 200 casas sagradas, muitas reformadas e reconstruídas após 2002.

Ao final do nosso último encontro, ele me solicitou que a continuidade da entrevista acontecesse em Díli, em minha casa, com o que eu concordei. Ainda na primeira entrevista, diante de sua inquietação sobre o tipo de perguntas que eu fazia, voltadas para o seu percurso de vida, havia explicado que me interessava entender seu processo de formação. Algo que já comentei anteriormente, ao final do terceiro encontro, ele voltou a expressar sua inquietação em relação ao caráter das perguntas que eu fazia, distintas daquelas a que estava acostumado a ouvir. Tornei então a lhe explicar com que perspectiva eu estava trabalhando, voltamos à entrevista e eu lhe falei, por exemplo, da importância de sua narrativa sobre o seu *barlake* para que eu pudesse compreender sobre a continuidade da vida cerimonial nas montanhas. Eu havia perguntado, nesse mesmo encontro, se seria possível estabelecer contato com outros *lia-na'in*(s) do município. Dias antes do que seria nosso próximo encontro, enviou-me, porém, uma mensagem informando que não seria possível dar continuidade às entrevistas naquele período, por conta da época das chuvas e também porque não havia recebido autorização para seguir<sup>107</sup>. Talvez mais adiante. Mas

---

<sup>107</sup> O Sr. José Correia não me deixou claro quem exatamente não o havia autorizado.





não voltamos a nos encontrar, pois a essa altura eu havia definitivamente assentado o campo em Ainaro.

A experiência em Liquiçá e, em particular, com o Sr. José, trouxe alguns elementos que contribuíram para pensar o campo e que se refletiria, de diferentes maneiras, em Ainaro: 1) voltar ao passado da experiência com a ocupação indonésia e a resistência, tanto nas montanhas como a chamada resistência clandestina, era uma gesto mais evidente do que voltar a uma experiência passada em relação à casa sagrada e a suas atividades; 2) não tinha em Liquiçá, apesar de ser geograficamente mais perto, uma base de apoio e um local de permanências, de convivência, não estabeleci ali nenhum laço familiar, era o sujeito entrevistado que ocasionalmente me recebia. Em Ainaro, o fato de estar hospedada na casa de uma família, cujo *lia-na'in*, o Sr. Cesário Magno, havia sido professor de muitos com os quais me encontrei posteriormente, facilitava nos momentos de confrontação e dúvida em relação à minha presença no município.

Em Díli, por fim, conheci o Sr. Pio de Athaide<sup>108</sup>, da Casa Karketo-Motael, segundo ele próprio, a única casa sagrada com uma construção tradicional instalada na capital. Meu primeiro encontro com ele foi em fevereiro, quando estava decidindo se firmaria o campo em Ainaro e precisava entregar-lhe uma encomenda. Além de ser *lia-na'in* de sua casa sagrada, o Sr. Pio de Athaide participa de um grupo de doze homens e mulheres, responsáveis por realizar cerimônias da *lisan*, a partir de solicitações do Estado. Foi convidado pelo Primeiro-Ministro na época, por ocasião da crise de 2006<sup>109</sup>, José Ramos-Horta, para assumir e formar o grupo. Ele também é descendente dos régulos do antigo reino de Motael, parte do qual foi doado, segundo sua narrativa, para o estabelecimento da cidade de Díli. Também assisti ao *sau batar* de sua casa sagrada, cujo ponto alto foi a circulação de um grupo de homens por pontos chave da cidade – incluindo um prédio da Administração pública para relembrar as antigas fronteiras de Motael –, parando em cada um deles para fazer uma oração, deixar oferendas para os ancestrais e instalar ali um pequeno altar com palhas do milho.

Nesse mesmo período, tive encontros com pesquisadores nacionais e internacionais – entre os quais Vicente Paulino, Josh Trindade, Savio Maveru e Cristina Prata. Todos esses diálogos e

---

<sup>108</sup> Conheci o Sr. Pio de Athaide, por meio de Renata Silva, orientanda também da professora Kelly Silva, que defendeu sua tese sobre as casas sagradas no segundo semestre de 2019 (SILVA, R., 2019).

<sup>109</sup> Crise político militar que aconteceu entre abril e maio de 2006, desencadeada no interior das forças de segurança e a partir de uma divisão entre o oeste e o leste do país, tendo como uma de suas razões supostas disputas por reconhecimento em relação à participação na resistência e conquista da independência (LEACH, M., 2016; SILVA, K., 2008).



incurções iniciais trouxeram-me, em particular, uma dimensão do período indonésio que pouco conhecia, sobretudo no que diz respeito à continuidade cerimonial, mesmo nas montanhas, bem como a solicitação para que a *lisan*, por meio de seus *lia-na'in(s)*, também integrasse o aparato oficial de festas e cerimônias do governo indonésio, particularmente o dia 17 de agosto, dia de celebração da independência indonésia. De fato, não é a Restauração da Independência que inaugura a prática.

## 2.2.2 AS TRÊS CASAS INICIAIS, AS TRÊS REUNIÕES E OS 18 *LIA-NA'IN(S)*

A primeira viagem a Ainaro aconteceu nos últimos dias de janeiro de 2018. Fui acompanhada por Natalícia e fiquei hospedada na casa de sua mãe, *mana* Lita, na sede do município. Logo no primeiro dia conheci o local designado como a casa sagrada de sua família, chamada por eles mais comumente de *uma bo'ot*<sup>110</sup>, a Casa Hatilo. Desde Díli, familiares seus já tinham me advertido de que era uma *uma mutin*, uma casa de alvenaria, ou seja, uma construção contemporânea e comum, local de moradia de uma de suas avós, a avó Laran, viúva do *lia-na'in* que antecedeu o atual, o Sr. Cesário Magno. Nos períodos de fuga para as montanhas, tanto na entrada como na saída dos indonésios, após o referendo de 1999, foi a avó Laran quem cuidou pessoalmente da guarda e proteção dos objetos sagrados, carregando-os consigo em ambas as ocasiões. O fato de tais objetos estarem em sua casa, guardados em um dos armários, até onde me foi dado saber, distingue-a das demais, tornando-a a casa sagrada designada. É aí onde se realizam todas as cerimônias tradicionais da *lisan*, sendo o local a que se deve recorrer sempre que se deseja pedir a bênção (*bua bo malus*).

A Casa Hatilo tem uma configuração particular. Após a Segunda Guerra Mundial, em uma história que detalharei um pouco mais adiante, a família se dividiu e se dispersou em quatro colunas<sup>111</sup>, cada qual com uma casa sagrada designada – não há a construção tradicional – e um representante que atua como sua liderança e autoridade ritual. As quatro colunas, ainda que funcionando de modo relativamente independentes, consideram-se interconectadas. A liderança da coluna da Casa Hatilo, ligada à família de Natalícia, é o Sr. Cesário Magno, que eu viria a conhecer dias depois de minha chegada; ele mora próximo tanto da casa da avó Laran como da

---

<sup>110</sup> *Bo'ot* pode ser traduzido como “grande” ou “importante”.

<sup>111</sup> As colunas são uma parte constitutiva da estrutura física da casa, sobre as quais é erguida. Simbolicamente, as colunas correspondem a ancestrais. No caso da casa Hatilo, cada coluna tem origem em um dos irmãos ancestrais e corresponde a suas respectivas descendências.



casa de Natalícia. O segundo na linha de autoridade da casa sagrada é o assim chamado tio Naco, um policial que mora em Díli; ele é designado o guardião<sup>112</sup> da Casa, uma função que vem sendo exercida de fato pela avó Laran, em virtude de morar na casa onde ficam os objetos sagrados e pela relação de guarda e proteção que ela estabeleceu com eles. Essa situação conferiu-lhe a autoridade para administrar o areca e o bétel (*bua bo malus*), bem como para mediar todas as necessidades e rituais relacionados à *lisan*. Se alguém precisa de algo, a ordem é ir primeiro à casa da avó Laran, falar com ela, que se comunica com o Sr. Cesário Magno. Apenas o conheci em meu terceiro dia de estadia na cidade. Era um homem de 71 anos na época, funcionário público, sorridente, professor, muito atuante na Igreja Católica, com quem viria a me encontrar em diversos momentos e que acabaria por se tornar a entrevista base e uma das mais importantes dentro do *corpus* principal. Na Casa Hatilo, as lideranças de cada coluna são mais comumente chamados de representantes, ainda que as funções que exerçam seja equivalentes à de um *lia-na'in*.

A consigna *lia-na'in* fez com que Natalícia me levasse, primeiramente, para conhecer o Sr. António Magno, *fetosan* casado com sua tia Filomena, irmã de seu falecido pai. O Sr. António Magno já foi *lia-na'in* do suco de Ainaro Vila, é notório pelo conhecimento que tem da cultura e, por isso mesmo, é considerado uma liderança local, tendo já sido acionado por diferentes pesquisadores que transitaram por Ainaro. Ele também pertence à família que outrora governou o reino que deu origem ao município, a linhagem de Dom Aleixo Corte-Real. O Sr. António Magno nos recebeu em sua casa e, assumindo uma postura de professor, começou a me apresentar conceitos e significados que acreditava importantes como o termo *lia-na'in*, a estrutura da casa sagrada e indicou ainda a existência de determinados saberes que eram prerrogativa de pessoas autorizadas a acessá-los.

Depois que expliquei a minha pesquisa e perguntei pelas construções tradicionais que não tinha visto ainda na paisagem, sugeriu-me buscar a Casa Basmeri To'os, localizada um pouco antes de Ainaro Vila, na estrada que dá acesso à cidade, no suco Manutasi. Ali conhecemos o Sr. César de Araújo, agricultor com pouco mais de 50 anos, com quem comecei um diálogo que, assim como no caso do Sr. Cesário Magno, também se estendeu por mais alguns encontros. A terceira casa, de volta a Ainaro Vila, identifiquei quase acidentalmente, em uma visita ao Cristo Dua<sup>113</sup>. Ao percorrer a estrada que dá acesso ao local, atravessa-se a aldeia de Builiko e foi ali que localizei a

---

<sup>112</sup> O guardião é a segunda posição em termos de hierarquia e a sua função é guardar a materialidade da casa sagrada, seja a construção propriamente dita e/ou seus objetos sagrados.

<sup>113</sup> O Cristo Dua é um penhasco que ficou conhecido como um lugar de tortura durante a ocupação indonésia. Em meados da década de 1980, ergueram, no local, um altar com uma imagem do Cristo crucificado, tendo se tornado um local de oração (ver fotografia 27).



Casa Dato, uma das poucas construções tradicionais visíveis no local. Ao me aproximar, conheci o Sr. Francisco Quintão que se apresentou como o *lia-na'in* da casa sagrada e com quem iniciei um diálogo que se estenderia por vários encontros. Mais tarde, descobri que era o terceiro na hierarquia, sendo precedido pelo Sr. Moisés Quintão e pelo Sr. Marçal Verdial, a quem conheci posteriormente.

Simultaneamente à minha visita a essas três casas sagradas e a essas três pessoas – o Sr. Cesário Magno, o Sr. César de Araújo e o Sr. Francisco Quintão –, iniciei uma consulta ao município e aos respectivos chefes de suco para a continuidade do trabalho de campo na região. Essa consulta deu origem a três reuniões: no suco de Manutasi, que não chegou a ser gravada; no suco de Ainaro Vila e na aldeia de Builiko, essas duas últimas devidamente registradas em áudio. As três reuniões tiveram, cada qual, suas próprias particularidades. Na reunião de Manutasi, questionaram-me, veementemente, o meu interesse no conhecimento deles. Um dos *lia-na'in(s)* presentes, Sr. Pedro Pereira, da Casa Lokmali, chegou a perguntar a Natalícia porque ela tinha me levado ali. Foi necessário um comprometimento de minha parte de que eu respeitaria os limites colocados pelo “segredo” e não insistiria em atravessar nenhuma fronteira a cujo acesso não me fosse dada a permissão. De modo inteiramente distinto, a reunião de Ainaro se constituiu em uma apresentação da *kultura*, na qual o grupo presente me instruiu sobre o que acreditava ser importante, tendo ainda apresentado suas principais demandas em relação ao que afirmavam ser o local justo da *lisan* tanto na relação com o Estado como na relação com a Igreja. Segundo eles, em tudo, a *lisan* deve ter precedência.

A reunião de Builiko, por sua vez, precisou ser marcada duas vezes, pois só podia ser realizada com a presença das treze casas sagradas que fazem parte da aldeia. Na primeira, apenas seis pessoas apareceram, recusando-se a pronunciar qualquer palavra, dar qualquer informação, a não ser que todos estivessem presente, em particular, as três casas sagradas com proeminência e autoridade para falar por todas as demais. No segundo encontro, com a presença de todos, eles enfim falaram. As casas sagradas Unpat, Malae e Lia-na'in dividem a governança, duas de dia e uma à noite. Nesse encontro, informaram as posições de cada uma delas na estrutura geral da aldeia, narraram acontecimentos referentes ao período da ocupação indonésia e afirmaram, de modo geral, os valores que consideram bases da *lisan*.

As reuniões de Manutasi e de Builiko geraram, de modos distintos, agendas de visitas a casas sagradas de cada uma dessas localidades. Builiko é uma aldeia que se estende ao longo de uma



estrada asfaltada que leva à cidade de Suai, no município de Cova Lima. Movimentei-me por lá sem maiores percalços, com o chefe da aldeia, o Sr. Felizberto Quintão, acompanhando-me em apenas algumas visitas. Em Builiko, já saí do encontro com os *lia-na'in(s)* com horários determinados para um percurso que tomaria, ao final, três dias. Naturalmente, alguns rearranjos foram feitos, mas, conforme o planejado, visitei dez casas sagradas nesse período. Uma dessas Casas, Saileu Berliuk, uma das três únicas da aldeia que possui a construção tradicional, visitei pela terceira vez. O *lia-na'in* designado como responsável pela *lisan* já está bastante idoso e quem tem falado por ele é um dos seus filhos, um jovem de pouco mais de trinta anos chamado Lourenço da Silva, e a esposa do *katuas*, Sra. Fernanda Jesus Gomes. Por essa razão, não a considero parte do *corpus* principal, mas do secundário.

A casa sagrada Saileu Berliuk foi construída fora dos padrões considerados tradicionais. No lugar das colunas, que é um dos elementos estruturais mais simbólicos, há um cômodo destinado, em princípio, a hospedagens temporárias. Lourenço me mostrou um projeto que enviou ao governo na tentativa de conseguir US\$10.000,00 para a construção, que acabou sem resposta. Uma das pessoas ligadas a essa casa sagrada é um professor da Universidade Nacional Timor-Lorosa'e, Fernando da Conceição, que escreveu uma dissertação de mestrado sobre os rituais dos Mambae (CONCEIÇÃO, 2013). Conversei brevemente com ele em uma visita que fiz a sua casa em Díli, onde mora. Nesse diálogo, ele me adiantou um termo que ouviria frequentemente em relação às pessoas da montanha e, em particular, aos próprios *lia-na'in(s)*, às vezes inclusive quando se referiam a si mesmos: *ema beik* que, em uma tradução rápida que merece e vai ser aprofundada, significa “pessoa sem estudo”, em contraste com *ema matenek*, pessoas como o próprio professor, escolarizadas e com condições de lidar com os sinais distintivos da contemporaneidade. Apesar de não ter entrevistado o *lia-na'in* designado como responsável pela *lisan* na Casa Saileu Berliuk, eventualmente menciono-a no processo de análise, a partir dessa visita e diálogo com outros membros da família.

Sem contar com essa casa, em Builiko, entrevistei sete *lia-na'in(s)*: um professor da educação básica, o Sr. Bosco da Silva, o chefe de aldeia, Sr. Felizberto Quintão, que também é agricultor, assim como todos os demais entrevistados. O Sr. Felizberto é também o mais jovem de todo o *corpus*, contando, na época da entrevista, com 46 anos, o único com menos de 50 anos. A idade se reflete nos limites que afirma ter tanto em relação ao que sabe sobre a *lisan* como com relação a sua autoridade para determinados atos. Todos os demais possuem idade entre 50 e 78 anos, e assumiram a responsabilidade pelas respectivas Casas entre a segunda metade dos anos 1990 e os



primeiros anos pós-Restauração da Independência. No processo das entrevistas, quando conseguiam delimitar o período em que iniciaram seus processos de aprendizagem, de modo geral, demarcavam os anos 1980, coincidindo, talvez não por acaso, com o período em que voltam das montanhas e tornam a reconstituir a aldeia.

TABELA 3 – *Lia-na'in(s)* Entrevistados na aldeia Builiko

Casa	<i>Lia-na'in</i>	Nome nativo	Idade	Grau de escolaridade	Trabalho	Estado civil	Entrevistas	Construção*
Asa'e	Bolso da Silva	Bau-Siri	59	Formação de professores	Professor	Casado	1	-
Dato	Moisés Quintão	Mau-Guro	77	Médio	Agricultor	Casado	1	x
Lia-na'in	Alarico Ximenes	-	66	Não frequentou	Agricultor	Casado	1	-
Loro-Tasi	Felizberto Quintão	-	46	Não frequentou	Chefe de aldeia	Casado	1	-
Malae	Agapito Amaral	Akoso	57	Não frequentou	Agricultor	Casado	1	-
Sia La'e	Nazário Lopes	Sir-Koli	62	Não frequentou	Agricultor	Casado	1	x
Unpat	Ancelmo Neves	Lelo-Mau	51	Pré-secundário	Agricultor	Casado	1	-

\* Existência da construção tradicional.

A Casa Dato merece um breve comentário para lembrar que foi também visitada em momentos diversos, na maior parte das vezes, no entanto, tendo como interlocutor o Sr. Francisco Quintão, o terceiro em hierarquia da *lisan*. De fato, ele também esteve presente na entrevista do Sr. Moisés Quintão, o *lia-na'in*, na qual interferiu algumas vezes ou foi solicitado a esclarecer algum ponto. Os encontros com o Sr. Francisco Quintão também foram importantes na fase inicial da pesquisa, na medida em que ele traz, com alguns detalhes, sua experiência nas montanhas, onde foi alfabetizador, no período da resistência armada. Compõem, por fim, o quadro de entrevistas de Ainaro Vila os dois representantes da Casa Hatilo, situada na aldeia Ainaro Atas.

TABELA 4 - *Lia-na'in(s)* Entrevistados da Casa Hatilo, aldeia Ainaro Atas

Casa	<i>Lia-na'in</i>	Nome nativo	Idade	Grau de escolaridade	Trabalho	Estado civil	Entrevistas	Construção*
Hatilo	Agapito Martins	Mau-Guro	59	Ensino médio	Chefe de suco	Casado	2	-
Hatilo	Cesário Magno	-	71	Ensino médio	Funcionário público	Casado	3	-

\* Existência da construção tradicional.

Em Builiko, Ainaro Vila, todos os *lia-na'in(s)* da tabela 2 foram entrevistados apenas uma vez, em encontros que tiveram uma duração média de uma hora a uma hora e meia. A relação com a Casa



Hatilo, em Ainaro Atas, no entanto, como já descrita anteriormente, teve uma dinâmica particular.

Em Manutasi, dada a sua própria geografia, também em virtude de como a reunião se conformou, com representantes de todas as aldeias, a movimentação aconteceu de modo inteiramente distinto. Ali, eu tive de subir a montanha ainda um pouco mais, em dois percursos diferentes: primeiro em direção às aldeias Bauhati-Lau e Hatomete-Udo e; segundo, em direção à aldeia Raebuti-Udo, passando por Kanudu. Cada um desses caminhos eu fiz pelo menos duas vezes. Normalmente, no primeiro encontro eu conversava sobre a pesquisa e pedia autorização para realizá-la; no segundo e terceiro encontro, quando este chegou a acontecer, eu fazia a entrevista propriamente dita com registro em áudio e/ou vídeo, salvo uma das Casas, Mantilo, em Raebuti-Udo, onde fui apenas uma vez e nessa ocasião já entrevistei o *lia-na'in* Jaimito de Araújo.

TABELA 5 - *Lia-na'in*(s) entrevistados do suco Manutasi

Casa	<i>Lia-na'in</i>	Nome nativo	Idade	Grau de escolaridade	Trabalho	Estado civil	Entrevistas	Construção*
Asa'e Kotmeta	José Paicheco	-	67	Primário	<i>Lia-na'in</i> do suco	Casado	2	x
Asa'e Berliuk	João da Costa Barros	-	57	Primário	Agricultor	Casado	1	x
Asa'e Pu-Udo	Bartolomeu de Araújo	-	70*	Não frequentou	Agricultor	Casado	1	x
Basmeri To'os	César de Araújo	-	67	Pré-secundário	Agricultor	Casado	3	x
Bui Lor	João das Neves	-	52	Primário	Agricultor	Solteiro	2	x
Diu Pur	Augusto Martins	-	72	Não frequentou	Agricultor	Casado	1	x
Leodate	Domingos Barros	Laku-Mau	77	Primário	Agricultor	Casado	1	-
Mantilo	Jaimito de Araújo	-	58	Formação de professores	Professor	Casado	1	x
Terolau Barlala	Armindo Cardoso	-	54	Ensino médio	Policial	Casado	1	x

\* Existência da construção tradicional.

Desse grupo, o Sr. Domingos Barros e o Sr. Augusto Martins afirmaram ter assumido a casa sagrada ainda na década de 1970, enquanto os demais informaram ter assumido a posição nos anos iniciais da Restauração da Independência, com um caso bem recente, o Sr. José Paicheco, que assumiu como *lia-na'in* da Casa Asa'e Kotmeta em 2017. Apenas um, de todo o universo que compõe o *corpus* principal, afirmou se dedicar inteiramente à Casa, o Sr. João das Neves, Casa Bui-Lor, um dos mais jovens do grupo e o único solteiro.



É importante explicitar que os interlocutores chave de minha pesquisa, aqueles com quem convivi mais tempo, praticamente ao largo de toda a minha relação com Ainaro, pertencem às elites locais e estão vinculados, de algum modo, às elites nacionais. O Sr. Cesário Magno, um dos representantes da Casa Hatilo, é um funcionário público, cujos filhos concluíram o ensino superior, ativo na Igreja Católica. O Sr. Agapito Martins, representante de outra coluna da mesma Casa, atua como chefe do suco. A essa mesma Casa vincula-se o Bispo de Maliana, Dom Norberto do Amaral. Em Manutasi, integrava a Casa Basmeri To'os, cujo *lia-na'in* é o Sr. César de Araújo, Fernando “La Sama” de Araújo (1962-2015), político timorense que participou da resistência e ocupou diferentes ministérios desde a Restauração da Independência.

É sobretudo a partir das trajetórias de vida do Sr. Cesário Magno (Casa Hatilo) e do Sr. César de Araújo (Casa Basmeri To'os), distintas em diversos aspectos, que adentro, no capítulo 05, para abrir a discussão sobre os possíveis percursos de aprendizagem trilhados por um *lia-na'in*. Também aí são significativamente evocadas as experiências do Sr. Agapito Martins (Casa Hatilo). Vale notar ainda que, em ambos os grupos – falando especificamente de Builiko e Manutasi – está presente pelo menos uma liderança local: em Builiko o chefe da aldeia, Sr. Felizberto Quintão; e em Manutasi, o *lia-na'in* do suco, Sr. José Paicheco. Em ambos os grupos há também, em cada qual, um professor, além de um policial pertencente a uma casa sagrada de Manutasi. A partir daquilo que foi possível capturar no trabalho de campo, essas posições podem indicar, de modo geral, condições materiais de existência mais estruturadas do que aquelas dos demais, em sua maioria agricultores, particularmente no que diz respeito a moradia.

A partir do ponto de observação de minhas intenções de estudo, porém, vinculadas ao processo de formação dos *lia-na'in(s)*, há duas considerações importantes a serem feitas: 01) apesar desses três *lia-na'in(s)* serem meus principais interlocutores, procurei trazer, para todas as categorias analisadas, testemunhos de um amplo espectro de experiências; não tendo, de modo geral, o ocupar dessa posições, a pertença às elites locais ou a vinculação com as elites nacionais aparecido como um traço distintivo dos percursos de formação; 02) por outro lado, o que o campo trás é o quanto o acesso à educação escolar e a vinculação com a Igreja Católica podem provocar distintos modos de expressar os conteúdos da *lisan*, o que também será discutido no capítulo 05. Mas, tampouco, é possível tratar essas experiências como específicas de um determinado grupo e não de outro, ainda que particularmente os processos de escolarização estejam mais vinculados às elites. O caso do Sr. César de Araújo é exemplar nesse sentido. Ele foi





obrigado a se retirar cedo da vida escolar para trabalhar como agricultor, tendo assumido a responsabilidade de criar seus irmãos após a morte de seus pais, a quem ofereceu as condições de acesso à escola.

### 2.2.3 OS PERCURSOS DOS ENCONTROS

O roteiro das entrevistas com os *lia-na'in*(s) que compõem o *corpus* principal abordou os seguintes temas: 1) tempo português, infância, informações sobre a família, escolarização, batismo, participação na Igreja, *barlake* e casamento, filhos 2) onde estava e o que presenciou da chegada dos indonésios, do processo de ocupação, participação na resistência clandestina e/ou resistência armada, referendo; 3) história da casa sagrada, movimentos de construção e reconstrução, suas estruturas simbólicas, os objetos sagrados, as narrativas de origem; 4) processo de aprendizagem como *lia-na'in*; 5) participação na vida ritual da casa sagrada; 6) a casa sagrada ante a Nação, noções de pertencimento e identidade, reconhecimento e indicação do que seja *kultura* Timor-Leste.

Esse roteiro base, dividido em seis grandes temas, de modo geral, foi percorrido em todas as entrevistas, algumas com mais profundidade do que outras, naturalmente, a depender não apenas do tempo, mas também da disposição do entrevistado. Não foi raro o *lia-na'in* com quem conversava tomar o protagonismo e a condução da conversa, proferindo por vezes breves discursos, informando fatos relevantes sobre a própria vida ou anunciando a importância e a precedência da *lisan*. O movimento do testemunho, nesses momentos, acontecia com bastante fluidez, não sendo necessário muitas intervenções minhas; meu papel, nesse caso, era realmente de escuta. Contudo, sempre que eu pedia informações mais específicas sobre a participação na vida ritual da casa sagrada ou sobre o processo de aprendizagem, o que antes vinha mais à moda de um discurso, tornava-se um percurso acidentado, com mais pausas e silêncios. Por vezes, como aconteceu com o Sr. Bosco da Silva, Casa Asa'e, a entrevista foi interrompida simplesmente em nome daquilo que não era mais possível partilhar, pois era segredo.

Apenas três das entrevistas, dentre as 18 (dezoito) que compõem o *corpus* principal, aconteceram majoritariamente em português. Ainda assim, em algum momento, os depoentes preferiram mudar para o tétum: o Sr. Cesário Magno e o Sr. Agapito Martins da Casa Hatilo e o Sr. Jamito de Araújo da Casa Mantilo. Todas as demais foram conduzidas em tétum, entremeadas de



palavras oriundas da *bahasa* indonésia. Desse mesmo *corpus*, apenas seis entrevistas aconteceram de fato individualmente, ou seja, apenas eu, o *lia-na'in*, e Natália que, por vezes, me ajudava com o processo de tradução. Foram com o Sr. Agapito Martins e o Sr. Cesário Magno, ambos da Casa Hatilo; o Sr. Bosco da Silva da Casa Asa'e; o Sr. Felizberto Quintão da Casa Loro-Tasi e o Sr. César de Araújo, da Casa Basmeri To'os. Em todas as demais, houve a presença de outras pessoas, com diferentes formas de participação: 01) apenas assistindo; 02) intervindo com informações; 03) participando ativamente da entrevista, e; 4) ajudando nos processos de tradução.

O caso do Sr. João das Neves, Casa Bui-Lor, merece uma nota. No primeiro dia em que o encontrei, depois da reunião de Manutasi, estavam na casa sagrada ele, o guardião, Sr. Aníbal, e mais uma mulher, a Sra. Jacinta. No dia seguinte, o primeiro dia de entrevista, estavam os três, mais um primo, o Sr. Alberto da Ressurreição, e outros membros da família. O primo foi o primeiro a falar, não permitindo que eu gravasse essa parte inicial, dizendo-me o que era a *lisan* e diferenciando-a das manifestações culturais como o *tebe-tebe*<sup>114</sup>. Depois de ter feito uma fala relativamente longa, permitiu-me que fizesse as perguntas e seguisse o roteiro que eu tinha em mãos. Ficou evidente, no entanto, que o *lia-na'in* é considerado jovem e ainda em processo de construção da autoridade. Estava ali presente, também, o Sr. Pedro Pereira, da Casa Lokmali, o mesmo que se mostrara muito irritado com a minha presença em Ainaro, durante a reunião em Manutasi, por não entender meu interesse no conhecimento deles. Permaneceu silencioso e em escuta todo o tempo da entrevista.

### 2.3 LA'O DI'AK<sup>115</sup>: A ANÁLISE DOS TEMPOS VERBAIS E OS REGIMES DE HISTORICIDADE

O tratamento do arquivo construído em Timor-Leste, mais especificamente aquele composto pelo *corpus* principal, constituído em áudio e vídeo, demandou uma série de etapas: transcrição, revisão da transcrição, categorização e posterior tradução apenas dos trechos efetivamente utilizados no decorrer deste texto. Em todo o trabalho de campo, bem como no tratamento, primeiro ouvindo e conversando com os *lia-na'in(s)*, posteriormente me reencontrando com suas falas ao transcrever, revisar e categorizar as entrevistas, relendo-as várias vezes nesse percurso, uma questão foi persistente: como lidar com o aparente contínuo retorno ao presente, particularmente quando o tema era a casa sagrada e as práticas a ela associadas, mesmo se eu

---

<sup>114</sup> Dança circular popular de Timor-Leste, os gestos lembram um pouco a ciranda brasileira.

<sup>115</sup> *La'o* (caminho) *di'ak* (bom): bom caminho!



perguntava em relação a experiências passadas? Em um dado momento, por exemplo, o Sr. Bosco da Silva, da Casa Asa'e, me contou que, em meados dos anos 1990, várias casas sagradas de Builiko estavam sendo reconstruídas, algo que foi relatado também por outros *lia-na'in(s)*. Quando pedi para ele me contar mais sobre aquele momento, ele me disse:

*Uma-lulik iba momentu ne'ebá, bainhira ita atu harii uma-lulik, em primeiro lugar, ita **tenki** konvoka enkontru ho família, tanto maun alin, tanto fetosan. Ita inkontru tia botu, depois de termina loron ne'ebé ita atu ba ta ai.*

A casa sagrada naquele momento, quando nós construímos a casa sagrada, em primeiro lugar, temos que convocar um encontro com a família, tanto os irmãos como os *fetosan*. Nós nos encontramos todos [e], depois desse dia, vamos buscar a madeira.

Sr. Bosco da Silva, Casa Asa'e

O termo *tenki*, oriundo do português, indica uma prescrição, algo que precisa ser feito ou que precisa ser feito de um determinado modo. Essa estrutura frequentemente se repetiu sempre que eu perguntava sobre a vida cerimonial. Inicialmente, eu acreditava que seria possível capturar as experiências de aprendizado dos *lia n'ain(s)*, por meio da participação na vida cerimonial de sua casa sagrada. Quando, no entanto, eu pedia detalhes das cerimônias de que tinham participado, o que frequentemente recebia era o que eles sabiam de tais cerimônias ou práticas – como no caso da construção da casa sagrada – e não como tinham construído esse conhecimento.

Sempre que estávamos atravessando temas vinculados à história da Nação, bem como à participação em instâncias como a Igreja, a escola, a vida militar ou o trabalho, as demarcações temporais eram um pouco mais precisas, porque vinculadas a uma idade, uma data ou marcos da história nacional. Como já antecipado no capítulo anterior, não existe flexão de verbos na língua tétum. Geoffrey Hull & Lance Eccles (2005) afirmam que “se o tempo verbal é tomado como indicação de um determinado tempo em relação ao presente, [deve-se] concluir que o tempo não é marcado de forma explícita no verbo em tétum”. Os autores consideram os marcadores verbais existentes não de tempo, mas de modo e aspecto, visto que eles são considerados em relação ao estado da ação e não necessariamente ao quando da ação: se está concluída (*tiba*), se foi iniciada (*ona*), se está em curso (*bela*), entre outros. O marcador *sei* indica uma ação cujo ponto final do processo ainda não se concluiu. Desse modo, pode se referir ao que corresponde ao futuro, mas também ao passado imperfeito. Nas entrevistas, os marcadores mais frequentes para se referirem às experiências de passado foram *tiba*, *ona* e *sei*. Mas, como será possível observar nos trechos do *corpus* expostos, eles nem sempre são apresentados, ficando as informações relacionadas ao tempo dependentes de outros sinalizadores.



Durante o processo de análise, sem que tivesse sido uma intenção inicial, quando percebi, eu estava lidando não apenas com os conteúdos da fala, mas com a própria estrutura da língua, ainda que não de um modo central e sim como um instrumento de abordagem dos dados, no sentido de melhor apreendê-los e analisá-los. Empreendi esse movimento de modo muito mais pragmático que teórico, compreendendo, no entanto, a linguagem como um fato social, mediadora do conhecimento, da relação com o real, tanto por meio de seus signos como a partir do modo como os organiza e estrutura (BAKHTIN, 2010; PLAZA, 2010). A partir daí, busquei compreender, por meio da estrutura de seus enunciados, a relação com o tempo, tendo por base o conceito de regimes de historicidade de François Hartog (2015), para quem é preciso, em primeiro lugar, desnaturalizar a noção ocidental de tempo. Para o autor, os historiadores tornaram-no de tal forma um dado óbvio, que o instrumentalizaram, deixando de pensá-lo no sentido de inquirir as múltiplas possibilidades de experimentá-lo e de concebê-lo, compreendendo, portanto, que existem diferentes concepções de tempo e, por consequência, diferentes regimes de historicidade.

Em um momento da entrevista com o Sr. Felizberto Quintão, Casa Loro-Tasi, ele havia acabado de me dizer que participara da reconstrução de sua casa sagrada, em 1995, resgatando uma lembrança também partilhada pelo Sr. Bosco, Casa Asa'e. Eu busco, então, a confirmação do período:

*Keu: 95? Entaun, deskulpa, sr. akompañã procesu botu atu harii uma-lulik ida ne'e?*

Keu: 95? Então, desculpa, o senhor acompanhou todo o processo para construir a casa sagrada?

*Sr. Felizberto: Akompañã.*

Sr. Felizberto: Acompanhei.

*Keu: Entaun bele konta nituan [kona-ba] prosesu?*

Keu: Então, pode contar um pouco [sobre] o processo?

*Sr. Felizberto: Sim, ida ne'e, hanesan ne'e, atu (...) prepara halo ne'e tenki fó hatene ba ema botu-botu, ba familia botu-botu, "aban ne'e ita komesa tau ai-riin, tau ai-riin nene'e", entaun tenki fó hatene deban "aban ita tau ai-riin nene'e", (...)*

Sr. Felizberto: Sim, aqui, assim, para (...) fazer tem que informar a todos, a toda a família, "amanhã nós começamos a colocar a coluna", então tem que informar a todos dizendo: "amanhã nós vamos colocar esta coluna", (...)

Nesse momento, ele segue com uma longa descrição do processo de construção, em que informa todos os passos necessários, desde a reunião familiar às etapas materiais, passando ainda pelos



recursos que são mobilizados. A partir daí, as noções de passado aparentemente se desvanecem e já não é possível ter certeza se ele está de fato narrando o processo de construção da casa sagrada que presenciou em 1995, quando tinha por volta de 23 anos de idade, ou se ele está tratando de uma memória atualizada no presente ou uma prescrição para o que deve ser feito no futuro. Ao final, no mesmo fluxo da fala, ele, no entanto, retorna ao cenário de 1995.

*Sr. Felizberto: Entaun ida ne'e tenki ser jó hanoin ba malu, momentu ami balo uma ne'e botu seidank balibur malu atu balo ba atu badia fali iba laran, entaun lakonsege, lakonsege tamba saida tamba atu akontese dadauk buat funu atu mai pruntu ida ne'e la konsege atu saida balai sai tiba ba liur, depois bapa ka timoroan mak sunu (...) ne ida ne'e botu ona.*

Sr. Felizberto: Então, tem que informar a todos, o momento para nós construirmos a casa aqui. Mas ainda não tínhamos reunido todos para consertar dentro, então não conseguimos, não conseguimos porque aconteceu de novo a guerra, então pronto, não conseguimos, fugimos para longe, depois os indonésios ou timorenses (...) queimaram tudo.

O que observei e proponho, portanto, a partir do trato com as entrevistas, é que narrar os atos das cerimônias ou do construir a casa sagrada corresponde a um processo verbal, nos termos de Hull & Eccles (2005) que não se esgota, trata-se de algo que aconteceu, acontece e precisa continuar a acontecer de uma determinada maneira. Diz respeito, portanto, não exatamente a uma noção de tempo em que as instâncias de passado, presente e futuro estão bem determinadas, mas ao modo, também como sugere Hull & Eccles, como as ações se passam. Nesse sentido, é possível reconhecer, no corpo das entrevistas:

- Um modo de se dirigir ao tempo ancestral, o tempo das narrativas de origem. Nele, não aparece normalmente qualquer marcador de tempo, nem mesmo contextual, a não ser eventualmente o termo *uluk*, que quer dizer “antes” ou “primeiro” .

*Tempu ne'e Maromak halo lalehan ho rai, lora ne'e seidank iba.*

Nesse tempo, Deus faz o céu e a terra, o dia ainda não existe.

Sr. Alberto da Ressurreição da Silva, Casa Bui-Lor<sup>116</sup>.

*Lisan mak uluk, nakukun ninian<sup>117</sup>, nakukun ida ne'e mak uluk.*

A *lisan* que [vem] primeiro, dentro do escuro, logo, [é] essa escuridão que [está] no princípio.

Sr. Bartolomeu de Araújo, *lia-na'in* da Casa Asa'e Pu-Udu

<sup>116</sup> Sempre que não explicito tratar-se do *lia-na'in*, o interlocutor é membro da casa sagrada, tendo participado das entrevistas, portanto, integrando o *corpus* principal, ou foi entrevistado em separado, constituindo o *corpus* secundário.

<sup>117</sup> *Ninian* é um pronome possessivo, significa “dele, dela, seu, sua”, o que coloca a *lisan* em uma relação de pertencimento a essa escuridão original; nasceu, portanto, dentro dela.



- O tempo cíclico das cerimônias/rituais: sobre o qual se expressam invariavelmente no presente, como se esta fosse uma informação que estivesse pronta para ser reatualizada a qualquer momento, na prática.
- O tempo cronológico dos eventos: em que é possível identificar o tempo sobre o qual se fala por meio dos marcadores gramaticais do tétum ou de marcadores contextuais referentes a fatos biográficos (quando estudava, por exemplo) ou históricos (como o período de entrada dos indonésios no território).

Nesse sentido, o que é possível reconstituir a partir de seus testemunhos são modos de se relacionar com os conteúdos e as experiências vinculados à *lisan*, dos eventos cíclicos aos marcos de seus processos de aprendizagem, localizáveis em momentos tanto da infância como da juventude. Atravessam-nos, também, marcadores temporais e de participação em instâncias que, mesmo já existindo anteriormente, como a Igreja Católica, ganham outra amplitude durante o período da ocupação indonésia.

#### **2.4 *IKUSMAI*<sup>118</sup>: RETORNO AO *CORPUS* DAS CERIMÔNIAS DE RESTAURAÇÃO DA INDEPENDÊNCIA**

Por último, gostaria de fazer um breve retorno ao *corpus* dos registros audiovisuais das Cerimônias de Restauração da Independência que retomo no capítulo 06, acessadas por meio de uma série de registros audiovisuais produzidos pela Rede de Televisão Portuguesa (RTP) em parceria com a Radio Televizaum de Timor-Leste (RTTL), pelo Centro Max Stahl de Audiovisual (CAMSTL) e por TheCommunity.com – Network for Peace and Human Rights<sup>119</sup>. Os vídeos documentam as Cerimônias e momentos anteriores e posteriores a elas, em um total de aproximadamente quatro horas e meia de registros. No corpo deste trabalho, no entanto, o foco da análise está na narrativa geral das Cerimônias e na participação dos *lia-na'in*(s) em seu momento inaugural.

Em relação ao uso de imagens como fontes de pesquisa, Peter Burke (2017) reflete sobre o potencial que tais materiais têm de preencher lacunas, tanto quanto os testemunhos orais, com

---

<sup>118</sup> *Ikusmai*: por fim.

<sup>119</sup> Ver apêndice C para verificar a lista das fontes pesquisadas.



relação às tradicionais fontes escritas, sobretudo no que diz respeito aos novos campos de investigação da História, que frequentemente ultrapassam os limites do oficial, das elites, da escrita. Segundo o autor, sejam elas visuais ou audiovisuais, são as imagens testemunhos oculares que registram acontecimentos a partir “de um ponto específico em um dado momento” (2017, p.25). Trata-se, portanto, de interpretações daquilo que retratam e reproduzem. O autor considera, no entanto, que esse modo “mediado” de acesso ao passado não pode ser um impeditivo para tomá-lo como indício capaz de contribuir para a operação historiográfica, lembrando que “é certamente impossível estudar o passado sem a assistência de toda uma cadeia de intermediários” (2017, p. 23).

Com relação aos registros usado como fontes para a análise inicial das Cerimônias, há, basicamente, três grupos de materiais. O primeiro são registros produzidos pelo Centro Max Stahl de Audiovisual (CAMSTL); em quatro vídeos que totalizam pouco mais de duas horas é possível acessar a um conjunto não ordenado, mais semelhante a uma colagem, de trechos de momentos anteriores às Cerimônias, das Cerimônias propriamente ditas e de vídeos exibidos para a plateia enquanto esta esperava o início do evento. Não há narração e a edição apenas recorta momentos, sem necessariamente estabelecer uma narrativa ou coerência entre eles. Dois desses vídeos foram disponibilizados pelo próprio CAMSTL diretamente para o estudo e outros dois, menores, foram capturados em sua página no Facebook.

O segundo grupo de registros compreende a retransmissão pela RTP das Cerimônias, também com pouco mais de duas horas de duração. Os três vídeos que compõem essa amostra foram todos capturados no Youtube<sup>120</sup> e, de um mundo inteiramente distinto da organização dos vídeos do CAMSTL, apresenta uma narrativa coerente do início ao final do evento, com algumas pequenas lacunas. A retransmissão se deu ao vivo, donde se pode apreender que há uma fidedignidade em relação ao acontecimento em si. Contudo, alguns aspectos merecem ser levados em consideração: 01) a existência de diferentes câmeras e de uma direção que, de certo modo, conformam imageticamente uma narrativa visual ao selecionarem, ao longo da retransmissão, que imagens mostrar; 2) há uma narrativa produzida por jornalistas portugueses que não apenas apresentam a cena, mas também a interpretam, acrescentam informações a ela; 3) a presença do que Burke chama de iconotextos que mostram “mensagens impressas para ajudar ou influenciar a interpretação das filmagens pelo telespectador” (2017, p. 238), entre os quais o título que dá à

---

<sup>120</sup> Devo um agradecimento especial ao professor Lúcio Sousa, da Universidade Aberta de Lisboa, que me advertiu sobre a existência de tal material.



retransmissão, "O Nascimento de uma Nação", assim como a enunciação por escrito, em três línguas (português, tétum e inglês), de cada uma das etapas das Cerimônias.

Por fim, o terceiro grupo compreende três pequenos vídeos capturados no Canal do Youtube TheCommunity.com, com trechos das Cerimônias que preenchem lacunas notadas tanto no material da RTP como do CAMSTL e ainda um último vídeo, com a reprodução de um pequeno trecho do material produzido pela RTP, com a letra em tétum de uma das canções apresentadas nas Cerimônia. Esse material complementar não chega a totalizar dezoito minutos.

No tratamento dos vídeos, seguiu-se as seguintes etapas: 1) descrição narrativa das cerimônias, incluindo acontecimentos anteriores e posteriores; 2) identificação e separação para transcrição de todos os enunciados (poesias, canções, discursos, a fala dos locutores e dos mestres de cerimônias) e; 3) transcrição e tradução, na medida do possível, dos textos identificados. No cerimonial do evento, por vezes simultaneamente, mas não necessariamente, usa-se três línguas: inglês, tétum e português. Tal fato torna mais difícil a compreensão, a depender do áudio captado pelo vídeo. Por vezes, por exemplo, a fala é retransmitida em inglês, mas percebe-se, no fundo, que há uma tradução simultânea para o tétum; outras vezes também se percebe o inverso.

Há dois tipos de enunciados que são transcritos e, na medida do possível, traduzidos. O primeiro são aqueles pronunciados pelos jornalistas da RTP, pelos mestres de cerimônia e pelos discursos oficiais, substancialmente em inglês, português e tétum. Transcrevi e, quando necessário, traduzi todo esse material. O segundo compreende as poesias rituais recitadas pelos *lia-na'in(s)* e canções tradicionais que integraram as manifestações da noite, apresentadas em uma diversidade de idiomas muito mais ampla, pois incluem algumas das línguas maternas de Timor-Leste. Neste caso, apenas parte do material foi traduzido, como será detalhado mais adiante, no capítulo que analisa o evento propriamente dito. Para esse trabalho contei com o apoio de um grupo de estudantes timorenses que reside em São João Del Rey, Minas Gerais, e de dois profissionais timorenses que vivem em Timor-Leste e revisaram algumas das transcrições e traduções.







**CAPÍTULO 3 |**  
***LISAN*: OS SABERES E**  
**A CASA QUE OS ABRIGA**

Esperei por quase uma hora até que um pequeno grupo de homens se aproximou da sede do suco em Manutasi. Entre eles, estavam chefes de aldeia, o *lia-na'in* do suco, o Sr. José Paicheco, também *lia-na'in* da Casa Asa'e Kotmeta, além de *lia-na'in(s)* de outras casas sagradas. Fizemos um círculo, todos se apresentaram e eu falei da pesquisa. Durante quase todo o tempo, o Sr. Pedro Pereira, *lia-na'in* da Casa Lokmali, mostrava-se endurecido e visivelmente exasperado. Primeiro, ele se voltou para Natalícia, aborrecido, e perguntou a ela por que havia me levado ali. Natalícia contou que era sobrinha do Sr. Cesário Magno, que eu já o havia entrevistado e voltou a repetir os objetivos da pesquisa. Um pouco mais calmo, mas não inteiramente satisfeito, o Sr. Pedro se voltou para mim e me perguntou, diretamente, que interesse eu tinha em seu conhecimento. Perguntou apontando para as próprias roupas, dizendo-se pobre e sujo de terra, mas detentor de um saber. Eu me comprometi, reiteradamente, a respeitar os limites que porventura me colocassem, entendendo que haveria coisas sobre as quais eu não poderia saber. Dali a dois dias, em minha primeira rodada de entrevistas no suco, na Casa Bui-Lor, voltei a encontrar o Sr. Pedro que silenciosamente acompanhou todo o encontro com o *lia-na'in* João das Neves e sua família. Dias depois ele me receberia em sua própria casa, oferecendo-me um café e sorrindo bastante. Fotografei-o e a sua esposa. Conversamos brevemente, mas não me permitiu gravar a conversa.

Caderno de campo, notas da reunião de suco em Manutasi (08/03/2018) e das visitas às casas Bui-Lor (10/03/2018) e Lokmali(14/03/2018).



A pergunta do Sr. Pedro sobre o que eu queria com o conhecimento dele (*ninia matenek*<sup>121</sup>) tornou-se um lembrete constante, um aviso em suspenso, em todas as minhas incursões posteriores pelos caminhos de Ainaro Vila e Manutasi, subindo e descendo a montanha desde Díli. Esse conhecimento que ele anunciava com orgulho deter, que existe além de (e mesmo em) sua condição de pobreza, sujeito a interditos, demandava uma nomeação. Parecia-me, desde o princípio, antes mesmo da voz severa do Sr. Pedro me inquirir, que um primeiro passo em direção ao processo de aprendizagem e formação dos *lia-na'in(s)* seria a identificação do corpo epistemológico ao qual os atos de ensinar e aprender, no contexto da *lisan*, se dirigem. No ato de identificar, estariam implicados a nomeação e o campo semântico a partir daí criado e estabelecido. Esta etapa da escrita tem, portanto, como um de seus objetivos, distinguir e analisar os diversos modos de nomeação desse conhecimento, a partir das categorias locais em contraste com aquelas estabelecidas por diversas pesquisas que, em Timor-Leste, de algum modo, cruzaram, ou se debruçaram sobre o tema.

O *lia-na'in*, essa personagem que trago para o centro da escrita, constrói toda a sua prática a partir da *lisan*, na qual está inserido. É ela que compõe primordialmente o conjunto de saberes que enuncia. *Lisan* é a palavra mais evocada por todos os entrevistados dos sucos de Ainaro Vila e Manutasi, ainda que a ela se associem uma série de outras que serão apresentadas e analisadas logo adiante. Polissêmica, ela pode dizer de um determinado terreno de experiência religiosa, de um dado campo epistemológico, daquilo que se produz em tais territórios e, ao mesmo tempo, da casa sagrada, em suas dimensões materiais e imateriais. A Casa, por seu turno, pode ser compreendida como uma síntese dessa polissemia, sendo simultaneamente a manifestação terrena de uma ordem ancestral e divina (*husi Maromak*<sup>122</sup>) e o que (re)produz essa mesma ordem.

Principiar pela nomeação também indica a forma de entrada no campo desse conhecimento conclamado pelo Sr. Pedro em interface com a instituição, a casa sagrada, que o abriga, que lhe dá suporte e garante a sua permanência e continuidade na longa duração. A análise dos nomes, como será possível observar, principalmente por meio de fragmentos das narrativas de origem, coloca em evidência algo que seria anterior ao campo da produção humana, seja a Casa ou os conhecimentos que por ela circulam: a vontade e os gestos criadores da divindade, a anterioridade de Maromak. Tendo isso em vista, proponho um percurso que tenta não apartar a instituição, a casa sagrada, daquilo que nela e por ela se produz, a *lisan*, compreendendo-as como categorias e

---

<sup>121</sup> *Ninia* (seu) *matenek* (conhecimento).

<sup>122</sup> *Husi* (de) Maromak (Deus).



realidades justapostas, mutuamente produtoras uma da outra, cujas origens, sem uma ordem de precedência explícita, remontam a um tempo ancestral. Seguindo a etiqueta do encontro com o outro, com a alteridade, começo pelos nomes para, em seguida, realizar o que se constitui o segundo objetivo do capítulo: adentrar a casa sagrada, a instituição, em suas dimensões materiais e imateriais.

### 3.1 HANARAN<sup>123</sup>: A NOMEAÇÃO DO CONHECIMENTO

Palavras como *lulik*, *lisan*, *kultura* e *adat* transitam, não raro, em contínuos que tornam opacas as possíveis distinções e similaridades entre tais termos, não apenas no que diz respeito a possibilidades de tradução, mas particularmente em relação à extensão e alcance de seus respectivos campos semânticos. No enunciado dos *lia-na'in*(s) é frequente encontrar tais termos perfilados em uma mesma sentença, a exemplo de:

Podemos evacuar para a montanha, mas o costumeiro de Timor, a *kultura*, o tradicional, o *lulik*, sempre continuamos lá na montanha, não esquece.

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

*Hametin lisan nafatin, hametin kultura.(...) Se ita la batutan ida ne'e, konserteza ita nia adat, ita lisan, ita kultura, labele.*

Fortalecer a *lisan* sempre, fortalecer a *kultura* (...) Se não ensinamos assim, com certeza, sobre o nosso *adat*, a nossa *lisan*, a nossa *kultura*, isso não pode.

Sr. Ancelmo Neves, *lia-na'in* da Casa Unpat

*Ita nia kultura, ita lisan sei la'o nafatin.*

Nossa *kultura*, nossa *lisan* caminha sempre.

Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os

*Buat ne'e lulik, ne'e kultura Timor nian.*

Isto é *lulik*, é parte da *kultura* de Timor.

Sr. Felizberto Quintão, *lia-na'in* da Casa Loro-Tasi

Esse deslizamento semântico de uma palavra a outra reflete-se naturalmente na produção acadêmica sobre o tema, a partir daquilo que diferentes pesquisadores recebem de seus respectivos informantes para a nomeação de um determinado campo de experiências. Alberto Fidalgo Castro

---

<sup>123</sup> *Hanaran*: nomear.



(2012, p. 80), por exemplo, menciona aquilo que seus interlocutores “entendem como pertencente à esfera de crenças e práticas *jentiu* – por vezes também referida [por eles] (...) como *adat*, *lisan*, *kultura* ou *kultura-adat*”. Sobre esse mesmo conjunto de concepções, Susanna Barnes (2016, p. 124) volta aos termos, destacando, no entanto, suas diferentes origens linguísticas: “*lisan* (*Tetun*), *lisa* (*Mambae*), *kultura* (*Tetun-Prasa*) or *adat* (*Indonesian*)”. Há, todavia, um esforço igualmente comum no sentido de identificar esse mesmo campo a partir de categorias ocidentais, não nativas, mais familiares aos distintos territórios das ciências sociais e humanas. Nesse sentido, é possível mapear, em princípio, dois conjuntos de trabalhos: um primeiro que o atravessa por reconhecer na *lisan* sua agência em assuntos particularmente relacionados à governança; e um segundo que o toma como elemento central de suas indagações, seja a partir da casa sagrada *per si*, seja em contraste e nas relações e tensões que estabelece com a Igreja Católica; nesse último caso, a experiência religiosa coloca-se em primeiro plano.

No campo da governança, que abarca temas como desenvolvimento local e justiça, entre outros, Sandra Pogodda (2014) opta por culturas locais, saberes locais e subalternos como categorias de análise, mencionando ainda espiritualidade e cosmologias indígenas, compreendendo a *lisan*, por sua vez, como um conjunto de tradições que integra o sistema nativo de justiça. Anne Brown (2014) fala em formas e valores de governação locais, nomeando-as também como tradicionais, conferindo a esse atributo o caráter de autodeterminação e compreendendo o local como sinônimo de endógeno, de pertencente ao lugar e persistente na longa duração. John Braiwaite *et al* (2012), por sua vez, abordando os processos de construção da paz e resolução de conflitos, em particular na análise do trabalho da Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação de Timor-Leste (CAVR, 2005), que contou de modo intenso com autoridades rituais bem como com práticas locais de justiça, utilizam-se de categorias como lei costumeira (*customary law*) e lei tradicional timorense (*timorese traditional law*). Já Kelly Silva e Daniel Simião (2016), ao abordarem especificamente relações de gênero a partir do contraste entre as concepções levadas pelas agências de cooperação e as compreensões que se inserem nas lógicas nativas, optam pela chave “cultura leste-timorense”, e Kelly Silva (2014, p. 9), acercando-se especificamente das relações estabelecidas entre o Estado leste-timorense e as instâncias locais de decisão vinculadas em geral às casas sagradas, nomeadas, segundo a autora, “cultura desde o ponto de vista locais”, cunha o conceito de complexos locais de governança, compreendidos como:

Os conjuntos de dispositivos de regulação, controle, exercício da agência e reprodução social de grupos e indivíduos sobre o mundo, de composição vária, que se configuram muitas vezes como fatos sociais totais e se ancoram em



bases de legitimidade múltiplas de modo combinado ou isolado (SILVA, 2014, p. 124-125).

Ainda de acordo com a autora, tais complexos seriam compostos por instituições (com destaque para a casa sagrada), saberes rituais e suas técnicas e, por fim, por posições de autoridade exercidas na mediação entre os diferentes atores que se apresentam localmente no cotidiano das aldeias e sucos, dentre eles o *lia-na'in*.

Do ponto de vista das abordagens do segundo conjunto, é possível localizar expressões que se aproximam mais da dimensão de religiosidade que parece caracterizar a *lisan*, fundamentalmente, a partir da perspectiva e fala dos *lia-na'in*(s) entrevistados. Alberto Fidalgo Castro (2012) opta por se dirigir ao que chama de “sistema de crenças” a partir do conceito de religião tradicional, “definido em oposição ao católico” ou, ainda, “o *outro-próprio* que se constrói face à identidade católica”. David Hicks apresenta reflexões a partir da concepção de Émile Durkheim (2009/1912) de religião, para tratar do que chama de “religião tétum”, por ele definida como “uma amálgama de noções fragmentadas, muitas das quais nem são coerentes umas com as outras, nem têm uma relação direta com a vida ritual<sup>124</sup>” (HICKS, 2003, p. 26), na qual se destaca, em particular, a relação com o sagrado, o *lulik*, categoria local com a qual dialoga. Mubyarto *et al*, de modo similar a Castro, A., optam também pelo conceito de religião tradicional como categoria de análise, sugerindo que, em uma sociedade cujas estruturas sociais não são complexas, as tradições e a religião são inseparáveis e estão “integradas em um único sistema, chamado de cultura<sup>125</sup>” (1990, p. 31).

Lúcio Sousa, em uma direção singular, em seu estudo sobre os Bunak, optou por se referir ao domínio *adat*, usando portanto uma categoria local para se dirigir aos saberes das palavras, aos quais se associa o conhecimento dos atos e lugares, e que “implica o conhecimento da origem do mundo e da humanidade, dos seres animais e dos vegetais, dos eventos que marcaram a formação do espaço e do tempo do *tas*<sup>126</sup>” (2010, p. 90). Em um artigo posterior, Sousa menciona o que nomeia como a dimensão intangível da casa sagrada, ao analisar “a persistência da prática religiosa assente no culto dos antepassados e a continuidade de uma estrutura sócio-ritual que a assegura, num processo concomitante com o renascimento do ‘costume’ e ‘tradição’ no país”

---

<sup>124</sup> Tradução livre de: *an amalgam of fragmented notions, many of which neither cohere with one another nor have much bearing on ritual life* (HICKS, 2003, p. 26).

<sup>125</sup> Tradução livre de: *integrated into one system, which is called culture* (MUBYARTO AT AL, 1990, p. 31).

<sup>126</sup> Palavra de origem bunak, significa: “aldeia (...) com uma praça de dança ritual” (SOUSA, 2010, p. 19).



(2016a, p. 418) em tensão com a apropriação e a valorização de sua dimensão tangível como patrimônio cultural pelo governo leste-timorense.

Ambos os conjuntos apresentam um certo número de nomes – culturas, saberes, conhecimento, cosmologias, lei, complexos, religião – e possibilidades de qualificativos – sagradas/os, tradicionais, costumeiras/os, subalternas/os, locais, nativas/os, indígenas, *jentiu*. Cada uma dessas expressões têm suas próprias implicações, limites e alcances. Antes de propor, no entanto, qualquer análise dessas categorias e de como elas se organizam para dar contorno a um campo de experiências aparentemente comum, gostaria de mudar o ângulo de visão temporariamente, girando-o na direção da voz dos *lia-na'in(s)* e dos modos a partir dos quais falam e expressam a relação que estabelecem com a casa sagrada, com a *lisan* em suas múltiplas dimensões.

Nessa direção, o primeiro ato do trabalho de análise foi examinar, em particular nas transcrições das entrevistas, os termos utilizados por eles para se referirem ao campo de influência da casa sagrada, o campo ao qual ela se destina e, ao mesmo tempo, no qual ela se origina. Nesse mesmo esforço inicial, busquei verificar a frequência com que tais termos aparecem no discurso dos *lia-na'in(s)* e a que eles se dirigem, sobre o que falam e como falam. Identifiquei, para um princípio de discussão acerca da nomeação desse campo epistemológico, dois grupos de palavras, os quais pretendo olhar de modo mais aproximado: o primeiro formado pelos termos *lisan*, *kostume*<sup>127</sup>, *tradisaun*, *kultura* e *budaiya*<sup>128</sup>; e o segundo conformado pelas palavras *lulik*, *sagradu* e *adat*. Ainda que o primeiro seja formado essencialmente por substantivos e o segundo apareça mais frequentemente como atributos de determinadas coisas, será possível observar, logo a seguir, que os termos locais deslizam mais comumente e com menos liames entre diferentes funções linguísticas. Por fim, uma última nota: o vocábulo inicial de cada série pertence ao tétum, idioma local; já os seguintes têm origem ou na língua portuguesa ou na língua indonésia.

### 3.1.1 A LISANE SEUS CORRELATOS

*Lisan* é a palavra citada com maior frequência dentro do primeiro conjunto, aparecendo em todos os testemunhos, com algumas possibilidades discursivas, entre as quais: 1) um espaço de origem

---

<sup>127</sup> As palavras de origem portuguesa inseridas em contextos de fala em tétum são compreendidas como partes do vocabulário local e são escritas, portanto, conforme a grafia do tétum, em acordo com as normas no Instituto Nacional de Linguística de Timor-Leste (INL, 2002).

<sup>128</sup> Palavra indonésia, significa “cultura”.



divina no qual os seres humanos fundam uma existência; 2) a casa sagrada que, entre outros modos de nomeação, pode ser chamada de *uma lisan*, mas também, apenas de *lisan*, *lisan ida*, *lisan ne'e*<sup>129</sup>; 3) um fazer que se constitui em atos, normas e na (re)produção material e imaterial da casa e, por fim, 4) um corpo de saberes cuja origem remonta à ancestralidade e que circula por meio de redes intergeracionais de familiares e pessoas ligadas a casas sagradas afins. Na esteira de tais significações, a ela se associam os outros termos: *kostume*, *tradisaun*, *kultura*<sup>130</sup> e *budaiya*; as três primeiras são, como se pode perceber, de origem portuguesa e poderiam ser facilmente apenas reescritas conforme a grafia lusófona – como de fato há quem o defenda<sup>131</sup> – e a terceira pertence ao léxico indonésio e também significa “cultura”.

A palavra *lisan*<sup>132</sup> é um substantivo, traduzida por Luís Costa (2001, p. 230) como “cerimônias, usos, costume”. Já Silva e Carvalho (2017, p. 324) informam que o termo refere-se à “lei tradicional”, cujo sinônimo poderia ser *badat*, também reconhecida por Luís Costa (2001, p. 102) como “usos e costumes”. Enquanto Silva e Carvalho (2017) reconhecem no vocábulo o campo mais amplo de uma “lei”, ou um conjunto de normas, adjetivado de “tradicional” – ou seja, pertencentes, em acordo com a acepção de Jan Vansina (2010), aos contextos de transmissão e reprodução intergeracionais, notadamente orais – Luis Costa aponta, especificamente, elementos que constituem o mesmo campo, suas cerimônias, seus usos, seus costumes que se expressam em normas e obrigações. A *lisan* de Silva e Carvalho, portanto, contém, em princípio, a *lisan* anunciada por Costa.

Nos testemunhos dos entrevistados, a *lisan* desliza, de modo semelhante, por diferentes campos semânticos, de distintas dimensionalidades, umas incorporando outras a depender de a que partes dela, inclusive a um possível todo, se referem. Todavia, ela parece ser, primordialmente, um espaço que acolhe a existência humana: “é o primeiro lugar que Deus coloca aqui no mundo”,

---

<sup>129</sup> *Lisan ida*: uma *lisan*; *lisan ne'e*: a *lisan*.

<sup>130</sup> Desses termos, Raphael das Dores registra que o termo “costume” já estava integrado ao vocabulário local desde a década de 1873, junto a outras “palavras portuguesas, puras ou estropiadas” (1907, p. 21). *Tradisaun*, ao lado de *kostume*, aparece no dicionário do INL ([S.d.]) e todos os termos estão presentes no Dicionário Português-Tétum/Tétum-Português (SILVA; CARVALHO, 2017).

<sup>131</sup> A grafia do tétum tem sido objeto de disputa entre o Instituto Nacional de Linguística, o DIT (Dili Institute of Technology), uma instituição de ensino superior privada e a Igreja Católica, entre outros atores envolvidos no debate. O INL defende a grafia de todas as palavras conforme o tétum, há ainda disputas envolvendo o uso de apóstrofo no meio das palavras, a exemplo de *boot* e *bo'ot* (grande) e a Igreja Católica defende que as palavras de origem portuguesa sejam escritas em sua grafia original.

<sup>132</sup> No Dicionário Teto-Português de Raphael das Dores, o termo aparece grafado como *lissen*, traduzido como “cerimônia, modo”. Curiosamente, a palavra *lissan* aparece como um sinônimo de “lição”, segundo o autor, “ao que parece, introduzido do português mas ficou estropeado pela dificuldade, senão impossibilidade, dos indígenas pronunciarem o som <<ão>>” (1907, p. 157).





segundo o Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo. Nesse caso, é o território criado para que os seres humanos o habitem. “Na filosofia, diz que quando Deus criou o homem aqui no mundo, é, primeiro foi o homem, segundo foi a *lisan*. O homem vive na *lisan*”, o *katuas* complementa. É uma criação de Deus, ou seja, tem origem divina, mas esse mesmo Deus também a habita:

A força do mundo está em primeiro lugar dentro da *lisan* (...) Deus está lá dentro da *lisan*, porque Deus espiritualmente nós não vemos. Deus é branco, é preto? Nós não vemos, mas Deus colocou a *lisan* no mundo, isto é, a força de Deus está dentro da *lisan*.

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

No princípio do mundo – o Sr. João da Costa Barros, da Casa Asa’e Berliuk, conta – existia apenas água. Então, Deus cria o mundo, cria todas as coisas, menos as pessoas e tampouco o sol (*maibé ema la iba, loron ne’e seidauk iba*<sup>133</sup>), por isso o mundo estava imerso na escuridão (*nakukun*). Ainda no escuro, em permanente noite, antes mesmo do sol e do dia<sup>134</sup>, Deus cria o ser humano e, logo em seguida, a *uma lisan*.

*Tempu ne’e Maromak halo lalehan ho rai, loron ne’e seidauk iba,, mak uma lisan, mak rai ho uma lisan de’it. Halo rai, halo lalehan, depois bodi (...) bodi ita moris iba mundu, buat botu-botu seidauk iba, na’in. [Iba loron ne’e nia laran] Maromak foin halo lalehan foin halo rai.*

Quando Deus cria o céu e a terra, ainda não há o sol/dia, apenas a *uma lisan*, apenas a terra e a *uma lisan*. Ele cria a terra, cria o céu para haver vida no mundo, mas muitas coisas ainda não existiam. [Naquela altura), Deus cria primeiro o céu e, depois, a terra.

Sr. Alberto da Ressurreição da Silva, Casa Bui-Lor<sup>135</sup>.

A *lisan* pertence, portanto, a um tempo primordial, o tempo da escuridão<sup>136</sup>, o da criação e fundação da existência, compreendida como um fazer de várias etapas. Ela é criada, no entanto, após a gênese das pessoas, ao contrário da natureza, do céu e da terra e, sobre ela, as árvores, as pedras, as montanhas, cujas existências são anteriores. É o Sr. João da Costa Barros, da Casa Asa’e Berliuk, quem narra: “[nesse tempo] a terra e a pedra [já] existiam (...) não existiam cabras

<sup>133</sup> Tradução: “mas não há pessoas, o dia/Sol ainda não há”.

<sup>134</sup> Sol e dia compartilham a mesma palavra em tétum: *loron*. Interlocutores locais me informaram que a palavra “Sol” também pode ser encontrada em tétum como *loron-matan*, o que significa, literalmente, “olho (*matan*) do dia (*loron*).”

<sup>135</sup> O Sr. Alberto da Ressurreição da Silva é primo do Sr. João das Neves, *lia-na’in* da Casa Bui-Lor, e participou ativamente da reunião com ele, como explico no capítulo anterior

<sup>136</sup> Elizabeth Traube, ao narrar o universo cosmogônico dos Mambae, também identifica a escuridão (*nakukun*) como uma característica do princípio dos tempos, ela conta: *but the heavens are still dark and black, and the ‘walk’ of the oldest Mambae houses begins in the Night of origins* (1986, p. 42) (Tradução livre: “mas os céus ainda estão escuros e negros, e a ‘caminhada’ das casas Mambae mais velhas começa na Noite das origens”).



(...) Montes como o Ramelau, o Kablaqui, o Matebian... estes existiam (...) [foi] isso que [veio] primeiro” (*rai bo fatuk iba (...) la iba bibi (...) Fobo hanesan Ramelau, fobo Kablaqui, fobo Matebian (...) ne’e mak uluk*). A *lisan* é, portanto, uma criação divina, tem sua origem na divindade e, em seguida, torna-se um lugar no qual essa mesma divindade passa a habitar. Nesse sentido, sacraliza-se, é reconhecida como um espaço de relação com a sua fonte criadora, que é Maromak. Por isso mesmo, criada posteriormente ao ser humano, torna-se igualmente um lugar de produção: a *lisan*, seja em suas dimensões materiais ou imateriais, é algo que se constrói (*barii lisan*<sup>137</sup>).

Amadou Hampâté Bâ (2010/1977) estabelece um parâmetro semelhante para falar da cultura à qual pertence. Na tradição bambara do Komo, a Palavra emana de Maa Nagala, o ser supremo, o criador de todas as coisas. Sua origem é, portanto, divina. No seu contato com a corporeidade, com a matéria, perde algo da divindade, mas ganha em sacralidade, a potência de comunicação com o ser supremo. Por isso mesmo, Hampâté Bâ afirma que a Palavra, sendo um dom da criação, “é divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente” (2010/1977, p. 172).

De modo similar, representa-se, localmente, a *lisan* em um movimento descendente (Maromak a cria) e ascendente (torna-se um meio de comunicação e de contato com a divindade). Daí é possível, em princípio, indicar três de suas características fundamentais: 01) é divina em sua origem; 02) foi criada posteriormente ao ser humano, no tempo ainda da escuridão, *nakukun*, à qual estará permanentemente conectada, tornando-se este um dos elementos que demarcará a todo o tempo a sua precedência e; 3) converte-se em sagrada ao se estabelecer como um espaço de experiência e produção humana e de interlocução com a divindade. Sobre esse vínculo fundamental com Maromak, o Sr. César de Araújo, da Casa Basmeri To’os, comenta:

*Ne’e mak hodi buras, la’os deban katak halo lisan, [maibé] depois ita la fiar Maromak, ne’e la’e, ne’e la’e. Halo lisan i depois ita fiar Maromak, halo lisan, ita fiar Maromak.*

Para crescer (florescer), não pode dizer que faz a *lisan*, mas não confia em Maromak. Isto não, isto não. Faz a *lisan* e, depois, confia em Maromak. Você faz a *lisan*, você confia em Maromak.

Sr. César de Araújo, *lia-na’in* da Casa Basmeri To’os

Como lugar de manufatura, de fabricação humana, a *lisan* é algo que se faz (*halo lisan*) tanto no sentido da materialidade da casa sagrada, como se aproxima da concepção que Luís Costa (2001) apresenta ao defini-la essencialmente a partir daquilo que nela é produção: costumes, usos,

---

<sup>137</sup> Literalmente, significa “construir (*barii*) a *lisan*”.



cerimônias, incluindo-se aqui as trocas rituais. Ainda de acordo com o dicionário desse autor, é possível traduzir o verbo *halo* por “fazer”, mas também por “criar; formar; fabricar; construir; obrar; causar; ser causa de; motivar; realizar; praticar; mandar; obrigar; coagir” (COSTA, 2001, p. 135), uma variação sónica que coloca em um mesmo contínuo a produção e a obrigação, que se constitui, no campo de prática da *lisan*, uma de suas características seminais.

*Ne'e jerasaun katuas na'in baat ninian de'it, ab, entaun ida ne'e maka, ne'e maka, ab sira so hanesan iha lia-menon ida, sira batete hanesan ne'e de'it: "aban bairua, bele ami laiha tiba, ab, lisan ne'e tenki halo nafatin. Para bodi konta ema ida ne'e, konta ema ne'e. Se mak lisan ne'e la halo, entaun ami ne'e unidade laiha ona."*

A geração dos mais velhos [era formada por] apenas quatro, ah, então, eles têm essa recomendação, eles dizem assim: “amanhã nós não mais existimos, ah, [mas] a *lisan* tem que fazer sempre. Para contar cada pessoa, contar as pessoas. Se não fazem a *lisan*, então a unidade já não existe.”

Sr. César de Araújo, da Casa Basmeri To'os

A produção da *lisan*, o fazer a *lisan*, acontece usualmente em decorrência de uma necessidade, dentre elas, a mais aventada relaciona-se com a unidade do grupo familiar, sobre a qual o Sr. Cesário Magno, representante de uma das colunas da Casa Hatilo, assim se expressa: “a *lisan*, quer dizer, a *lisan*, apenas para reunir, a reunião, quer dizer, os laços entre as famílias poderem ser firmes.” O Sr. Cesário Magno é também um dos mais velhos *lia-na'in(s)* e a sua trajetória de vida é demarcada por uma relação muito próxima com a Igreja, desde muito jovem. Ele, ao contrário de todos os outros, fala menos sobre a *lisan* como oriunda de uma divindade e mais sobre aquilo que nela é necessidade de produção, seja para cumprir os ritos de vida e morte, no honrar e zelar dos objetos sagrados ou na oferta de bênçãos por meio do *bua ho malus* (areca e o bétel) para que os caminhos dos membros da casa sejam exitosos. A necessidade a que se atende na produção da *lisan* diz respeito ao fortalecimento dos laços entre as pessoas, dos laços delas com os ancestrais e com a divindade, por meio de seus objetos sagrados:

Pronto, o costumeiro (...), aqui principalmente em Ainaro, indicamos para cada *uma lisan*, pronto, [cada qual] tem os seus créditos nestes objetos. (...) Espiritualmente, [é] através desses objetos (...) como chama? Para dar o caminho (...) Isso é o costumeiro.

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

A *lisan* serve, ainda, ao fortalecimento interno, o interior, o gesto que se volta para si. Renata Nogueira Silva (2018), em sua pesquisa de doutorado, descreve os deslocamentos contemporâneos de vários moradores de Díli até as montanhas, para, em suas respectivas casas sagradas, por meio dos *lia-na'in(s)* dessas Casas e de seus atos, rituais e bênçãos, fortalecerem-se



internamente para o enfrentar de desafios ou agradecer por caminhos já percorridos. No testemunho a seguir, o Sr. Armindo Cardoso, da Casa Terolau Barlala, menciona o papel da *lisan* no fortalecimento interno durante a resistência e a luta pela independência:

*Tamba ami Timor nia kostume ne'e, tenki balai liubá iba lisan. Saida mak ami halo, tenki balai ba lisan. Hanoin uluk ami-nia fatuk ami nia rai, ami nia bee, ami nia ai-lulik no uma-lulik sira, no fim, ami garantia katak buat botu controla ami-nia an, ami la'o ho contente, ami la'o ho livre. Se la'e ida ne'e, ami dúvida bela.*

Porque este é o nosso costume em Timor, [naquela altura] tem que correr para a *lisan*. O que fazemos, temos que correr para a *lisan*. [Temos que] pensar primeiro na nossa pedra, na nossa terra, na nossa água, nossa árvore sagrada e nas nossas casas sagradas, ao fim, garantimos que tudo isso nos controla, [e assim] seguimos contentes e livres. Se não, ficamos com dúvidas.

É em particular no campo da produção, ainda que não somente, que o termo *kultura* se associa, ou aparece, no testemunho dos entrevistados, ao lado de *lisan*, que desliza, semanticamente, entre o espaço ancestral, as práticas, o campo epistemológico e a Casa.

*Lisan ida harii ho kultura.*

A *lisan* se constrói com a *kultura*.

Sr. Agapito Amaral, *lia-na'in* da Casa Malae

Eles acreditam na *kultura*, acreditam na *lisan*, para pedir espiritualmente (...) para ajudar na vida (...) para lutar, isso vem da *lisan*.

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

*Maromak ne'e fó lisan ba iba ema, fó buat lulik, buat hanesan kultura, buat uma-lulik, lisan ne'e iba ema. La'os Jesus (...) ne'e mak saída nia mais nia fó lulik ne'e ba iba ema. Ne'e, lae.*

*Maromak dá a lisan às pessoas, dá a coisa lulik, coisa como a kultura, coisa como a casa sagada, a lisan que contém as pessoas. Não é Jesus que traz o lulik para as pessoas. Isso, não.*

Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os

Para ampliar as definições acerca dessa produção, portanto, aproximo-me, agora, dos termos *kultura* e *budaiya*. É possível supor, sem muitos embaraços, que a inserção de tais palavras na língua tétum se deu no contato entre os colonizadores e a população local, no momento em que os primeiros tomaram conhecimento das cerimônias, casas sagradas, danças, textos, crenças e autoridades rituais locais. As categorias “cultura”, no caso dos portugueses, e *budaiya*, no caso dos indonésios, serviram possivelmente, de início, para traduzir para eles próprios, oriundos de outras terras e epistemologias, as experiências locais que cotidianamente confrontavam.



Em provável consonância com o tempo de presença de cada uma dessas duas Nações em território timorense, a palavra *kultura* é tão ou mais frequente<sup>138</sup> que a palavra *lisan*, estando presente no testemunho de 17 dos 18 *lia-na'in*(s) entrevistados. É comumente utilizada como um sinônimo de *lisan*, sobretudo no que diz respeito à sua produção, estendendo-se também a um determinado campo epistêmico e ao reconhecimento deste em sua origem divina. Apenas uma vez a palavra foi mencionada em relação à casa sagrada, chamada de *uma kultura* pelo Sr. Agapito Amaral, da Casa Malae.

*Budaiya*, por sua vez, foi uma expressão usada unicamente, ainda que de modo frequente, pelo Sr. Domingos Barros, da Casa Leodate. Ele é um dos mais velhos do grupo, com 77 anos na época da entrevista, tendo atravessado o período de ocupação indonésia entre os 34 e os 58 anos, aproximadamente. É reconhecido localmente como um dos *katuas* com maior bagagem sobre a *lisan* e com maior autoridade de fala sobre o tema. O Sr. César de Araújo, da Casa Basmeri To'os, me orientou que fosse a ele se quisesse saber mais sobre os assuntos da *lisan*. Uma suposição é que, enquanto o tempo de permanência de Portugal no território possivelmente permitiu que o termo *kultura* se infiltrasse no tétum, sendo ao final, capturado pelo seu léxico, reelaborado e resignificado localmente, o uso do termo *budaiya* por apenas um *lia-na'in* (embora possivelmente não seja desconhecido por outros), diga respeito à sua experiência particular com as questões da *kultura*, no intercurso da ocupação indonésia.

Na reunião do suco Ainaro Vila, o Sr. António Magno, *fetosan* da Casa Hatilo e considerado *lia-na'in* por seu conhecimento da *lisan*, comentou a diferença entre o que ele chamou de *kultura* e *kultural*. Quando se fala em *kultura*, ele diz, refere-se à *lisan*, à *lisan* e aos costumes, à relação entre as pessoas, entre as pessoas e os animais, entre as pessoas e as árvores, as pedras, a água, a Casa, isso é *kultura*. Já as danças culturais de Timor-Leste, as músicas, a expressão mesmo de alguns rituais como o *kore-metan* (ver apêndice G), isso seria *kultural*. Em sua visão, a nomeação *kultura* tem relação com os modos de vida e existência em Timor-Leste:

Mas agora *kultura* ne'e maneira de viver *iba reinu povu Timor ninian* ne'e *mak ko'alia kultura*. *Kuando temi ona kultura* maneira de viver.

---

<sup>138</sup> No processo de tratamento dos dados, eu verifiquei a frequência em que os termos *lisan*, *kostume*, *budaiya*, *kultura* e *tradisaun* apareceram nas entrevistas dos *lia-na'in*(s), bem como os modos de nomear a casa sagrada. Os dois termos mais frequentes são, de fato, *lisan* e *kultura*. *Lisan* é um termo pelo menos três vezes mais citado do que *kultura*, caso se inclua aí também as referências à casa sagrada. Excetuando-a, no entanto, o termo *kultura* aparece com um percentual aproximadamente 50% maior.



Mas, agora, a *kultura* é a maneira de viver no reino do povo de Timor, é isto que se chama *kultura*. Quando se nomeia *kultura*, [trata-se] da maneira de viver.

Sr. António Magno, *fetosan* da Casa Hatilo

Um argumento semelhante foi trazido pelo Sr. Alberto da Ressurreição da Silva, Casa Bui-Lor, no princípio da entrevista, um momento que ele não permitiu gravar. Ele considerou importante, antes de começarmos, anunciar a diferença entre as danças e as músicas tradicionais e a *lisan/kultura*, repousando nestas últimas nomeações o eixo norteador da produção e reprodução da vida em suas respectivas casas sagradas. A *lisan/kultura* regula as relações, estabelece possibilidades de encontro – principalmente por meio da vida cerimonial, no espaço da casa sagrada – para que os membros de um determinado grupo familiar se conheça. Tais cerimônias fortalecem, por um lado, os laços de parentesco, de respeito e de obrigações mútuas; e, por outro lado, renovam os ciclos de aprendizagem.

*Kultura ne'e tenki ser (bala'o) ba kultura, kultura ne'e tenki ser forti. Se laiba kultura ne'e, entaun hanesan dadaun ohin ha'u dehan, familia la koñese malu. Tamba liubusi kultura, entaun ne'e hotu-hotu ne'e bele hakmatek, bele la'o mos bo nia respeita malu nafatin. Se la iba kultura, entaun ne'e la respeita malu.*

A *kultura* tem que conduzir a *kultura*, a *kultura* tem que ser forte. Se não há a *kultura*, então é como eu [disse] hoje, a família não se conhece. Isso porque é por meio da *kultura* que todos podem se apaziguar, podem seguir respeitando-se uns aos outros sempre. Se não tem *kultura*, então não se respeitam.

Sr. Felizberto Quintão, *lia-na'in* da Casa Loro-Tasi.

Cultura, portanto, torna-se *kultura*, aclimatada localmente, ajustando-se mais ou menos ao corpo da *lisan*, movendo-se de terras de além mar para as experiências do território, respondendo, por isso mesmo, ao que localmente se pede da categoria e não ao que a categoria originalmente lhe impõe. Não foge, no entanto, da concepção geral de Geertz (2015/1973) para o qual a cultura se constitui, permanece e se comunica por meio de processos de transmissão historicamente situados, colocando em evidência campos epistêmicos relacionados ao viver.

É assim (...) como uma lição para a geração nova, se quiser depois de amanhã, a nova geração vai continuar e não [se] esquece deste processo de cultura.

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo.

*Ab, ami moris iba liña ida ke unidade eb.. ami moris iba lisan ida ke rona malu... Ami moris iba lisan ida ke halibur malu... La rai liafuan discrimina no odi malu ilha laran fó todan. Ne'e ami-nia lisan banorin ami-nia bei sira-nia doutrina batun iba lisan sira to'o agora, ne'e dadaun ami aprende.*



Nossa vida tem uma linha, uma unidade. Vivemos na *lisan* e escutamos uns aos outros... Vivemos na *lisan* e nos reunimos... Não guardamos a palavra que discrimina e o ódio uns pelos outros pesa. É isso o que a nossa *lisan* ensina, a doutrina de nossos antepassados está na *lisan* até agora, isto é o que normalmente nós aprendemos.

Sr. Armindo Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala

*Hanesan iba ne'e, ita Timor avó mate rai ba oan. Há'u nia apá sira mate rai bela ba nia oan sira hanesan ami, hanesan ha'u aban bairua la iba, rai ba ha'u nia oan mane bo'ot ida obin ne'e, nia mak hatutan fali lisan ida ne'e hodi ba, jerasaun ba iba jerasaun sei la kotu, hametin lisan nafatin, hametin kultura.*

É assim aqui, o avô de Timor morre e deixa para o filho. Meus avós [morreram] e [deixaram] para os seus filhos, como nós. Igual, amanhã, já não existo, deixo para o meu filho mais velho, ele que vai continuar a transmitir a *lisan* de geração a geração, [a *lisan*] não pode se romper, tem que fortalecer a *lisan* sempre, tem que fortalecer a *kultura*.

Sr. Anselmo Orleans Neves, *lia-na'in* da Casa Unpat

As outras formas de nomeação identificadas nas entrevistas, *tradisaun* e *kostume*, merecem breves notas. Não são termos muito frequentes, ao contrário. Tradição/*tradisaun*, com algumas variações na forma de uso, como “tradicionalmente”, foi usada principalmente pelo Sr. Agapito Martins e pelo Sr. Cesário Magno, ambos falantes de português. Também apareceu, pontualmente, na fala de outros *lia-na'in(s)*, como algo próximo do conceito de *kultura*. Costume, *kostume* e derivados foram usados pelo Sr. Agapito Martins, mas em particular pelo Sr. Armindo Cardoso, nesse caso, para falar de modo mais geral sobre aquilo que é produzido no terreno da *lisan* – para fazer o *barlake*, por exemplo, ele conta, segue-se o *kostume* (*la'o tuir kostume*) ou “em obediência aos ancestrais, os costumes são guardados por nós” (*tuir bei, kostume sira rai bela mai ami*).

Em uma breve síntese, a *lisan/kultura* pode ser reconhecida como um espaço primordial, cuja origem remonta ontologicamente à própria fundação da existência humana. É resultado, nesse espaço, de um gesto criador da divindade – realizado na escuridão, antes do surgimento do Sol e do dia – que estrutura de modo descendente a experiência humana. Em segundo lugar, é uma experiência de produção. A *lisan/kultura* é algo que se faz (*halo lisan/halo kultura*); é algo que, por meio das normas de convivência entre humanos, entre humanos e não humanos, do estabelecimento de lugares (como a casa sagrada) e atos (como as cerimônias), atualiza tais leis, comunicando-as, ao mesmo tempo em que fortalece os laços entre as pessoas e entre as pessoas e o universo simbólico e referencial da *lisan* (*hametin nafatin*<sup>139</sup>). Em terceiro lugar, constitui-se como

---

<sup>139</sup> *Hametin* (fortalecer) *nafatin* (sempre).



um campo epistemológico, produtor e reprodutor de um determinado acervo de conhecimentos, e converge, por meio da palavra que pode também ser ato, para o espaço primordial e para aquilo que nele é produção. Dessa maneira, a *lisan/kultura* é objeto de um discurso e de uma prática.

A existência, a produção e as ordens dos saberes – talvez possamos assim chamar a cada uma dessas perspectivas acerca da *lisan* – se relacionam, em seu próprio turno, com diferentes possibilidades de historicidade, voltando a François Hartog (2015). As narrativas de origem conformam as imagens do tempo ancestral e colocam a *lisan*, enquanto existência, em um tempo primordial e estruturante, no qual está desde os princípios da existência até agora, *lisan iba nafatin*<sup>140</sup> (a *lisan* sempre existe). No entanto, a produção que se estabelece na *lisan* e que reproduz ciclicamente seus principais sinais distintivos acontece por meio de eventos, os quais se situam historicamente, estão abertos a rupturas e esforços de continuidade, são revestidos de materialidades e, portanto, estão sujeitos a transformações. É no lugar da produção que paira a ameaça da perda.

### 3.1.2 O *LULIKE* A ANTERIORIDADE DE *MAROMAK*

Estava na casa do Sr. Moisés, em Díli, tio-avô de Natalícia, à espera do Sr. Cesário Magno, da Casa Hatilo, para entrevistá-lo. Conversava com um de seus sobrinhos e ele me dizia que poderia me levar para conhecer algumas casas sagradas no suco Cassa, município de Ainaro, mas me explicava que o caminho seria difícil, teríamos que ir de carro, o que tornaria a viagem mais cara. Em algum ponto da conversa, me referi às casas sagradas, em tétum, como *uma-lulik*. Imediatamente, ele me corrigiu, dizendo: *uma lisan, uma lisan*.

Caderno de campo, notas da primeira entrevista com o Sr. Cesário Magno, na casa do Sr. Moisés, em Díli (29/01/2018).

Na literatura que há em Timor-Leste sobre a casa sagrada, particularmente aquela produzida por acadêmicos timorenses, muito do que foi dito anteriormente sobre a *lisan* é atribuído ao *lulik*. Josh Trindade, por exemplo, relaciona o *lulik* ao cosmos, ao espaço de existência da divindade e origem da vida, nele incluso “as regras e os regulamentos sagrados que ditam as relações entre as pessoas e entre as pessoas e a natureza” (2016, p. 28). Irta de Araújo caracteriza o *lulik* como “uma dimensão sagrada da Terra”, uma espacialidade habitada pelos ancestrais e pelos espíritos da natureza, cujos elementos podem ser “considerados portadores ou habitáculos de poderes sobrenaturais”, por isso mesmo, sagrados (2016, p. 59). Fernando da Conceição (2013),

---

<sup>140</sup> *Lisan* (a *Lisan*) *iba* (tem) *nafatin* (sempre).





acadêmico originário de Ainaro, refere-se ao *lulik* como uma imagem de Maromak em quem os timorenses acreditavam, segundo o autor, sobretudo, em um tempo anterior à chegada dos portugueses ao território. Conceição ainda classifica o *lulik* em duas categorias, uma primeira que se coloca como a comunicação estabelecida no seio da família, entre seus membros e aqueles exteriores a ela; e uma segunda que traça um caminho de comunicação com o mundo espiritual. *Lisan*, em geral, é um termo bem menos utilizado por tais pesquisadores.

Em conversa com Josh Trindade, em um encontro que tive com ele no início do trabalho de campo<sup>141</sup>, o pesquisador sugeriu que nas localidades com um processo de cristianização mais intenso e/ou mais antigo, a palavra *lulik* foi paulatinamente substituída por *lisan*, em um esforço da Igreja Católica no sentido de dessacralizar a Casa, embora preservando seus costumes e, em particular, os elementos estéticos de suas expressões culturais. Não existem, no entanto, dados ou pesquisas suficientes que possam corroborar essa hipótese. Apesar disso, o que se observa em Ainaro é: 1) um processo de conversão ao catolicismo intenso e anterior ao processo de ocupação indonésia; mais da metade dos *lia-na'in(s)* entrevistados foram batizados ainda na infância e muitos frequentaram a escola da missão local, cujas disciplinas eram basicamente o ensino da língua portuguesa e da doutrina católica; 2) o uso mais frequente do termo *lisan* em comparação ao uso do termo *lulik*; 3) *lulik* e *lisan*, por sua vez, figuram mais comumente em uma relação metonímica e não sinonímica; 4) a experiência da *lisan* não aparece dessacralizada, a sua origem em Maromak é aventada e salientada por diversas vezes e, por fim, 5) o uso do palavra *lulik* tece configurações semânticas singulares, abordadas logo a seguir.

O domínio do *adat*, sobre o qual Lúcio Sousa (2016b) fala, é o domínio do *lulik*, um termo que muito comumente tem sido traduzido como “sagrado”, mas que, como o próprio autor aponta, é polissêmico. Seus sentidos variam, de acordo com o dicionário de Raphael das Dores (1907), entre, por um lado, “divino”, “íntacto”, “sacro”, “sagrado” e “santo” e, por outro lado, pode também ser associado a termos como “coibir-se”, “proibir-se”, “ser proibido”. No dicionário de Luís da Costa (2001, p. 235), a palavra aparece em três possibilidades de tradução: na primeira, como verbo, *luli*, indica o ato de “proibir ou ser proibido, ser vedado (pelos ritos ou leis)”; na segunda, como substantivo, significa “cerimônia” ou o “rito animista”, a que acrescenta: “em sentido lato: o que é sagrado, venerando; em sentido restrito: feitiço, ídolo”; na terceira possibilidade, como adjetivo, pode ser compreendido como “proibido; vedado; temido; misterioso; santo.”

---

<sup>141</sup> Encontro em Díli, no dia 03/01/2018, registrado em caderno de campo.



Como Judith Bovensiepen (2014a) aponta, o mais comum é o uso do termo como qualificativo de algo: as coisas e os objetos podem ser *lulik* (*sasán*<sup>142</sup> *lulik*), bem como a casa (*uma-lulik*), os lugares (*fatín*<sup>143</sup> *lulik*) e elementos do meio ambiente, como a pedra (*fatuk*<sup>144</sup> *lulik*) e a árvore (*ai*<sup>145</sup> *lulik*). Mais do que a propriedade de algo, no entanto, a autora chama a atenção para uma espécie de energia vital, de força, que habita determinados lugares e objetos e que pode criar e destruir a vida, agindo, portanto, sobre a existência de humanos e não humanos.

Retomo aqui a concepção de Hampâté Bâ (2010/1977) sobre a origem divina da palavra e sobre o fato de sua realidade se tornar sagrada no momento em que ela, a palavra, toca o corpo, a matéria. De modo similar, propõe Fernando da Conceição (2013) que o *lulik* incorpora a potência de comunicação entre os seres humanos e a divindade, bem como entre os vivos e os não vivos, aqueles que habitam o outro lado ou lado não visível da existência. De origem divina, sendo a própria força que emana do criador, o *lulik* possui a qualidade do sacro, do sagrado, do santo, investido de poder para produzir e reproduzir a vida, porque é fundado em Maromak, o princípio de tudo.

*Ne'e mak ema husi fatin-fatin tun mai, kultura harii tiba ona. Kultura harii tiba, botu mai hanesan malae mutin mai ne'e, kultura ne'e hamriik tiba ona. Ne'e maka kultura tamba ne'e kultura ida ne'e badak, naruk ne'e maka mai ne'e. Maromak nian. Kultura ami-nian la'o hanesan ne'e. Ida ne'e ami la husik, ami kaer to'o agora. Ami rua ne'e ami ki'ak botu. Maromak mós ami fiar, kultura mós ami fiar. Tamba badak maka ne'e, naruk maka ne'ebá.*

[Quando] as pessoas [vieram] de diferentes lugares, a *kultura* já havia sido construída. Quando todos vieram, como os estrangeiros brancos, a *kultura* já havia sido construída. A *kultura* aqui é *badak* (curta), a que [veio] é *naruk* (longa). Pertencem a Maromak. A nossa cultura caminha assim. Aqui nós não a abandonamos, nós a mantemos, até agora. Nós somos pobres. Mas em Deus, confiamos, na *kultura*, confiamos. Porque *badak* (curto) é aqui, *naruk* (longo) é lá.

Sr. Agapito Amaral, *lia-na'in* da Casa Malae, durante reunião na aldeia Builiko.

A anterioridade de Maromak se dá em duas esferas. A primeira é de natureza religiosa, na medida em que se compreende que a divindade está no princípio, é a força criadora que dá origem à Terra, a todo o seu ecossistema, ao ser humano e, na cosmogonia dos grupos de Ainaro, no

---

<sup>142</sup> *Sasán*: objetos, coisas.

<sup>143</sup> *Fatín*: lugar.

<sup>144</sup> *Fatuk*: pedra.

<sup>145</sup> *Ai*: árvore, madeira.



tempo *nakukun*, tempo da escuridão, à *lisan*; o tempo *badak*, curto, da proximidade. *Nakukun* e *badak* farão um contraponto com o conhecimento/experiência/imagem de Deus *naroman* (luminoso) e *naruk* (longo) dos estrangeiros que chegam ao território<sup>146</sup>. Esse Maromak que cria o mundo é o mesmo que passa a habitá-lo, a divindade está em toda parte, inclusive na pedra e na madeira (*fatuk ho ai*<sup>147</sup>), sua substância é, portanto, mais imanente que transcendente. A segunda esfera é aquela que anuncia a cognoscência de Deus. Reiteradamente, os *lia-na'in*(s) informam que os timorenses não foram apresentados a Deus, já o conheciam na época da chegada das caravelas. Quando os estrangeiros brancos aportaram em Timor-Leste, a *kultura*, cuja origem é Maromak, já tinha fundadas suas bases. O Sr. César de Araújo, da Casa Basmeri To'os, chegou a comparar temporalmente a época presumida em que Jesus andou sobre a terra: “dois mil anos atrás?” ele perguntou e, sem esperar resposta, acrescentou que a *lisan* é muito anterior a isso. É na relação com Maromak que parece residir a potência comunicativa e de agência do *lulik*.

*Ne'e, sagradu. Sagradu hanesan (...) sagradu Deus.*

Isto é sagrado. Sagrado como (...) sagrado Deus.

Sr. Domingos Barros, *lia-na'in* da Casa Leodate

*Lulik laiha buat ida, buat ida lulik iba uma laran, ita la baree, mesmo que Maromak duni mós. Há'u senti dehan, ita bele dehan... ko'alia, dehan Maromak, maibé baree ho matan laiha, labetan. Ne'e duni ita temi de'it, maibé ita la baree. Entaun ita temi dehan lulik, maibé ita la baree dehan. Ita baree no ita nia matan dehan lulik la ida. Ne'e duni ita basa'e ba Maromak. Karik iba lisan seluk bele ko'alia seluk, la hanesan. Maibé iba lisan lulik katak foti iba ne'e ba Maromak.*

O *lulik* não existe, qualquer coisa *lulik* que tenha dentro da casa, não é possível ver, assim como a Maromak. Eu sinto que, você pode dizer... falar, dizer Maromak, mas ver com os olhos, isso não, não consegue. Você pode apenas falar sobre, mas não vê, então você pode dizer *lulik*, mas não pode dizer que vê. Dizer que vê com os olhos não existe. Assim mesmo nos dirigimos a Maromak. Talvez haja outras casas sagradas que falem outra coisa, não é igual. Mas existem as *lisan lulik* que se dirigem a Maromak.

Sr. Augusto Martins, *lia-na'in* da Casa Diu Pur

Em outro momento, ao comentar o tema da interdição e do segredo no processo de aprendizagem, o Sr. César de Araújo, da Casa Basmeri To'os, afirmou:

<sup>146</sup> De modo similar, Alberto Fidalgo Castro (2012, p. 109) identifica dois conjuntos de termos utilizados para distinguir o que ele chama de religião tradicional da religião católicas; relativa à primeira há: “*inan* (mãe) = *kultura* (kultura) = *jentiu* (gentil) = *rai* (terra) = *nakukun* (escuro) = *feto* (mulher); e, à segunda: “*aman* (pai) = *sarani* (catolicismo) = *loron* (sol) = *lalehan* (céu) = *naroman* (claridade, brilhante) = *mane* (homem)”. O autor, no entanto, alerta para o fato de que não são categorias estáticas, obedecendo, frequentemente, a lógicas práticas.

<sup>147</sup> *Fatuk* (a pedra) *ho* (e) *ai* (a madeira).



*Tamba (...) abo sira deban katak halo temi buat ida Maromak ne'e nia lulik.*

Porque (...) os avôs diziam que fazer ou falar qualquer coisa sobre Maromak, [esse fazer ou falar], isso é sagrado.

Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os.

Quando o Sr. Augusto Martins diz que “o *lulik* não existe”, ele está afirmando que não há, em princípio, uma existência visível aos olhos, assim como a própria natureza de Maromak. Ainda assim, é possível e imperativo dirigir-se a ele. Esse ato de dirigir-se a Maromak é, em si, *lulik*, sagrado, o que quer dizer que não pode ser feito de qualquer maneira nem a qualquer hora nem por qualquer pessoa, por isso mesmo, em certas ocasiões, o *lulik* apresenta-se como aquilo que é interdito, cuja violação pode provocar até mesmo a morte, daí também ser temido. Mesmo seu sentido de “interdição”, no entanto, está vinculado à qualidade que o define como próprio da divindade, sagrada, portanto, pertence ou emana dele: *Maromak ne'e nia lulik* pode ser traduzido, literalmente, por aquilo que pertence a Maromak, que é dele.

Bovensiepen (2014a) analisa a experiência do *lulik* também em sua polaridade oposta à reverência, quando ele se coloca como algo da ordem do proibido, do interdito, que ameaça a vida e que deve, por isso mesmo, ser evitado. Nesse sentido, Bovensiepen (2014a, p. 129) comenta que “além de ser uma fonte de riqueza, fertilidade, e boa saúde, o *lulik* incita o medo e o espanto. O *lulik* é imanente no mundo e no ambiente vivo, e ainda assim separado da vida cotidiana”<sup>148</sup>. Como uma qualidade de comunicação com a divindade e o mundo ancestral, ascendente na perspectiva de Hampâté Bâ (2010/1977), a não obediência às leis, aos costumes, aos interditos pode provocar um rompimento na comunicação e, por isso, ameaçar a vida. Gostaria de argumentar, no entanto, que as duas polaridades da tradução, os dois caminhos, não correspondem a polos análogos ou situados em uma mesma horizontalidade: aquilo que é interdito o é em virtude de suas relações com a ancestralidade ou com Maromak; a ameaça à vida advém de uma quebra da lei e daquilo que estabelece a harmonia entre a criação e sua criatura, logo, do sagrado.

Mesmo sendo o *lulik* da ordem do invisível, é possível às coisas serem impregnadas da sua qualidade. Existem os objetos sagrados (*sasán lulik*) guardados dentro das casas sagradas – e que, em alguns casos, indicam se uma determinada construção, habitada ou não por humanos,

---

<sup>148</sup> Tradução livre de: *In addition to being a source of wealth, fertility, agricultural productivity, and good health, lulik incites fear and awe. Lulik is immanent in the world and the lived environment, yet separated from everyday life* (BOVENSIEPEN, 2014a, p. 129).



construída com fins específicos de moradia ou de ritual, pode ser definida, como propõe Fernando da Conceição (2013), como pertencente ao domínio do *lulik*. Nos espaços externos, há os lugares e os elementos do meio-ambiente considerados sagrados, como pedras, árvores, fontes de água, aos quais se presta reverência e se realiza ofertas. As coisas e os lugares sagrados são adorados e essa relação é dirigida essencialmente àquilo que é da ordem do *lulik*.

*Tamba ne'e, senhora, (...) ita atu adora ita nia lulik ne'e.*

Porque, senhora, (...) nós adoramos o nosso *lulik*.

Sr. Nazário Lopes, *lia-na'in* da Casa Sai La'e

*Ne iba ne adora primeiro adat ne'e, adota adat fatuk lulik ne'ebá ai-lulik ne'ebá.*

Aqui primeiro adoramos o *adat*, adoramos o *adat*, a pedra *lulik* lá, a casa sagrada lá.

Sr. Bartolomeu de Araújo, *lia-na'in* da Casa Asa'e Pu-Udo

Os objetos sagrados podem, também, ser carregados com as pessoas, como os *biru(s)*, espécie de amuleto muito usado sobretudo em tempos de guerra, por serem considerados fontes de bênçãos e proteção, ou tecidos e joias que são usados, ocasionalmente, em momentos cerimoniais. Comentando sobre o *lulik*, o Sr. Cesário Magno, da Casa Hatilo, diz “nós os timorenses temos o *biru*”. E o Sr. Jaimito de Araújo, da Casa Mantilo, menciona brevemente as palavras com as quais oferece o *matak malirin*, ou a bênção, aos membros de sua Casa, por meio do *bua ho malus* (areca e bétel): “pedimos para que os sagrados (...) para que o *lulik* acompanhe. Que passe à frente e atrás, que guarde para que a pessoa vá e volte.” Ainda, as cerimônias, segundo o Sr. João das Neves, da Casa Bui-Lor, têm um ritmo sagrado, assim como a constituição da Casa é igualmente sagrada. E, em um âmbito maior, é conferida a qualidade de sagrada também à Nação, sobretudo depois da resistência e da luta pela independência.

*Ne'e ha'u tenki ko'alia ba Timor tomak, rai doben, rai lulik Timor-Leste, loromonu to'o loros'ae, tasi-feto to'o tasi mane, atu buka nia bei-ala uma-lulik ida frenti sagrada iba Timor-Leste, mak ida de'it.*

Aqui eu tenho que falar para todo o Timor, terra amada, Timor-Leste terra sagrada, de oeste a leste, do norte ao sul, para buscar os ancestrais da casa sagrada, havia uma frente sagrada em Timor-Leste, isto é a verdade.

Sr. Domingos Barros, *lia-na'in* da Casa Leodate

Mircea Eliade (2008, p. 9) apresenta o estabelecimento do sagrado como o reconhecimento, pelo homem religioso, da não homogeneidade do espaço que habita e pelo qual circula, da existência de “porções (...) qualitativamente diferentes de outras”. Ainda de acordo com o autor, a



sacralidade é estabelecida em relação a uma experiência primordial, a fundação do mundo, aquela que atribuiu sentido à existência e que provocou uma ruptura no espaço, abrindo também as possibilidades de comunicação entre a terra e o céu, ou entre o domínio dos vivos e o dos não vivos. Essa atribuição do sagrado imputa ao homem religioso um ordenamento e modos de fazer que, caso sejam transgredidos ou não obedecidos, provocam terror e medo.

Nessa perspectiva, levando-se em consideração as formas pelas quais os *lia-na'in(s)* a ele se dirigem, o *lulik* é algo que distingue, que destaca o objeto a que se endereça da experiência cotidiana, inserindo-o em uma esfera de relação ascendente com a divindade, apresentando-se, portanto, como uma dimensão fundante da *lisan*. Em todo o caso, para a pessoa vinculada a essa experiência religiosa, sua função, seja na forma de bênçãos ou de proibições, é salvaguardar a (re)produção da vida em consonância com a *lisan*, a *kultura*, percebida em sua capacidade de unir, de fortalecer e de ordenar a existência e as múltiplas relações que nela coabitam.

### 3.1.3 ENTRELAÇANDO CATEGORIAS: O LOCAL, O COSTUMEIRO E O TRADICIONAL

Voltando ao ponto de partida, no que concerne à nomeação do campo epistemológico em cujo território o *lia-na'in* se constitui, localmente é possível reconhecê-lo como *lisan* ou *kultura*, cuja dimensão fundante é o *lulik*, o sagrado, considerado em sua potência criativa e comunicativa na (re)produção da vida. No processo de tradução, outras possibilidades de nomeação são convocadas e se apresentam. Gostaria de examinar em particular os conceitos de tradicional, local e costumeiro.

A pluralidade do que se abriga sob o sinal distintivo dos saberes tradicionais, locais ou costumeiros diz respeito não apenas aos muitos povos que os produzem, mas também às áreas que abrangem. Apenas afirmar uma pertença a esse campo heterogêneo é navegar em águas imprecisas, visto que cada objeto tem sua própria linguagem e apresenta seus próprios repertórios, ainda que, na perspectiva de Marcel Mauss (2006), seja possível falar em experiências totais, nas quais todas as dimensões da vida de algum modo se tocam e estão sob a égide singular de determinadas concepções ou práticas. Por outro lado, as palavras “tradição”, “tradicional”, “costume”, “costumeiro” estão de tal modo impregnadas de abordagens que não consideraram as suas possibilidades históricas, que é possível, contemporaneamente, encontrar tentativas de



reatualizar seus sentidos. É o caso de pesquisadores que, quando optam por utilizar tais vocábulos, salientam a historicidade de seus objetos.

É o que faz Castro, A. (2012) ao se decidir pelo conceito de religião tradicional para tratar das relações entre o que chama de sistemas de crenças locais e o católico em Timor-Leste. Também Manuela Carneiro da Cunha (2014) enfatiza que tanto o campo científico quanto o campo dos saberes tradicionais estão se reconstruindo continuamente, em um esforço de dirimir qualquer preconceção de um conhecimento estático. Outra carga que as palavras “tradicional” e “costumeiro” trazem é a ideia de que mantenham, na longa duração, um certo ideal de pureza, de originalidade, de enraizamento que consegue resistir ao tempo, sem interferências externas, intactos.

A escolha por “local” para o caráter desse conhecimento, uma opção feita por Anne Brown (2014), quando sugere abordar formas e valores de governança locais, e ainda por Kelly Silva (2014), ao cunhar o conceito de complexos locais de governança, tenta se afastar tanto das marcas de a-historicidade com que tais saberes foram historicamente abordados, como das suposições de que permaneçam imunes a interferências externas. Nessa cena, a apropriação de termos como *kultura* e *kostume* demonstra exatamente movimentos de diálogo e tensão com a colonialidade, a alteridade, o outro que se impõe sobre o território.

No entanto, do mesmo modo que a opção pelo uso de termos como “tradicional” e “costumeiro” demanda explicitar que se considera tais categorias em um contínuo histórico, o uso de “local” não dispensa também situar esse termo em uma temporalidade específica. Deve-se destacar algo que não é apenas contemporâneo, mas que resiste na longa duração por meio de processos de continuidade e ruptura sustentados por redes intergeracionais, predominantemente orais, ainda que em diálogo com as diversas instâncias históricas que atravessa. Não há, portanto, escolhas que se coloquem de modo imediato explícitas, todas precisam ser matizadas.

Na perspectiva de uma verticalização no campo vasto e aberto desses conhecimentos e práticas, debruço o olhar sobre o fundamento religioso da *lisan*, como propõem Castro, A. (2012), Mubyarta *et al* (1990), David Hicks (2003), Lúcio Sousa (2016) e, principalmente, os próprios entrevistados, ao informarem toda a sua experiência a partir da origem em e da relação com Maromak. Há que se analisar, contudo, o que significa tratar a *lisan* como uma religião local ou tradicional ou mesmo colocá-la entre aspas, como o faz Hicks (2003), o que chama a atenção para algo cuja aparência denuncia imprecisões, ao menos a partir de uma determinada visão. A



escolha de Hicks se dá porque, ao observar o que chama de “religião tétum”, o autor não a compreende exatamente como um sistema, algo ordenado, e sim um conjunto mais ou menos disperso de disposições de fundamento religioso.

Há que se perguntar, no entanto, a quem pertence a expectativa de um determinado ordenamento da experiência religiosa a que se possa nomear de “sistema”. Na fala dos *lia-na'in*(s) entrevistados, há uma equivalência entre a *lisan* e a experiência com a Igreja Católica, não no sentido de que sejam iguais, mas como instituições, a *uma lisan* e a Igreja, que ocupam um lugar de centralidade em suas comunidades, ambas modos de se dirigirem a Maromak, ressaltando-se, porém, que à *uma lisan* cabe a precedência e a anterioridade em relação à Igreja. Circulando entre dois diferentes regimes de sacralidade, ou seja, diferentes formas de conceber e de se relacionar com o sagrado, como propõem Simião *et al*, cada qual com “rituais, autoridades e símbolos próprios” (2015, p. 103), os *lia-na'in*(s) com quem conversei em campo intercambiam palavras entre um e outro, contrastam símbolos, mesclam narrativas de origem sem, no entanto, deixar de considerá-las em suas singularidades, inclusive históricas.

Para Émile Durkheim, um primeiro traço distintivo da religião é “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas” (2009/1912, p. 32). Nesse sentido, é possível perceber que a *lisan* abriga em seu campo uma série de elementos e significados relativamente estáveis – a casa sagrada, alguns rituais (de vida e de morte), a relação com Maromak e com o *lulik*, entre outros. Esses mesmos elementos, no entanto, podem apresentar configurações singulares em diferentes níveis de territorialidade: no grupo etnolinguístico, no suco e mesmo no âmbito da família. Sem um poder central ou normas que se imponham de modo vertical, o mais próximo das experiências com a *lisan* é a concepção de um ordenamento em rede, complexo, com diferentes níveis de hierarquia, heterogêneo em suas disposições locais.

Outro traço fundante da religião, para Durkheim (2009/1912), é a existência de uma única comunidade moral que une todos aqueles que a ela aderem e que distingue, inclusive, a magia da experiência religiosa. O autor chama a essa comunidade de Igreja. Contudo, se voltarmos ao conceito de regimes de sacralidade (SIMIÃO *et al*, 2005), bem como ao conceito de regimes de historicidade (HARTOG, 2015), que propõem a existência, de distintas formas de conceber as experiências de tempo e as experiências de sagrado, talvez possamos ampliar, de modo geral, as possibilidades de compreender conceitos por vezes tomados por universais a partir dos modos como se expressam e se constituem localmente. Há toda uma comunidade, em Timor-Leste, que





se reconhece vinculada a esse conjunto de signos, experiências simbólicas e rituais, caracterizada, no entanto, por sua complexidade e heterogeneidade.



**FOTOGRAFIA 9** – Pedra sagrada, Casa Basmeri Ria, Manutasi. Data: 09/03/2018.

Compreendo, portanto, nessa direção, que a *lisan* corresponde a um complexo de crenças e práticas compartilhadas por uma comunidade moral, que estabelece o fundamental de sua existência a partir das relações com a casa sagrada, logo, compreendida como uma religião local, costumeira ou tradicional. Qualquer uma dessas nomenclaturas é válida desde que se saliente seu caráter histórico, bem como de fricção com o outro, cujas fronteiras não são rígidas, pelo contrário, estabelecem intercâmbios constante, no caso de Timor-Leste, em particular com a Igreja Católica, com a qual mantém uma relação de aproximação e tensão (CASTRO, A., 2012; SILVA, 2018b; SIMIÃO *et al*, 2015).

A concepção de Kelly Silva (2014) da *lisan* como complexos locais de governança abarca com certa justeza o percurso que farei daqui em diante: o chegar na casa sagrada, a instituição, o reconhecimento de seus saberes e práticas, em particular a vida cerimonial, que se constitui o momento mais demarcado de aprendizagem e, por fim, a chegada aos *lia-na'in(s)*, as suas



autoridades rituais. Considero, no entanto, que é o seu caráter religioso que tem agência sobre as instâncias de governança. A casa sagrada é uma síntese das diferentes dimensões da *lisan*, é simbolicamente o espaço criado pela divindade, a produção material e imaterial que nela se dá e o campo epistemológico, o que será explorado mais adiante.

### 3.2 *HAMAHON*<sup>149</sup>: A CASA, SEUS CORPOS FAMILIAR, MATERIAL E EPISTÊMICO

[*Uluk*] *iba ema na'in rua hanesan obin ba'u batete ne'e. (...) Area ida suku Manutasi ne'e uluk bee, tasi bee. Ne'e mak lori ke'e sai, liurai rua: ida ke'e lori ai-suak, ida hasai rai. Ne'ebe bé ne'e sai tum ba lori tiba, ida hasai rai nia ba, bá tiba tasi, bá tiba tetuk. Bá tetuk. Ne'e mak nia sai liurai tetuk nian. Ida sa'e fobo ne'e mak liurai fobo. Agora nia liurai fobo nia mak kaer, kaer ukun iba rai maran. (...) Komprende ona? Ne'e mak lori/hodi forma uma lisan, ne'e sa'e ba... nia sae ba rai maran, bee-ulun, nia forma uma lisan.*

[No início] era duas pessoas, como eu já disse hoje. (...) A área do suco Manutasi antes era água, água do mar. Os dois reis retiraram a água do mar, um furava a terra com uma pá e o outro jogava-a fora. Quando a água saiu (escoou), levou o rei que retirava a terra e este chegou à terra plana. Por isso é que ele se tornou o rei da terra plana e o outro rei que ficou na montanha tornou-se, portanto, o rei da montanha. Atualmente, é o rei da montanha quem governa a terra seca. Compreende agora? Assim que se formou a *uma lisan*, ele foi à terra seca, [a] cabeça d'água, ele criou a *uma lisan*.

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk

A *lisan* que a divindade cria para homens e mulheres corresponde também à casa sagrada, ao abrigo. Nesse lugar, ela é a um só tempo manifestação da vontade divina e produção humana, intangível e tangível, correspondendo, respectivamente, a um corpo imaterial e a outro material. O Sr. José Paicheco, da Casa Asa'e Kotmeta, também conta: estavam o homem e a mulher criados, mas não havia nada e eles estavam desprotegidos; assim, a primeira casa foi construída e fundou-se a primeira família, a partir da qual outras gerações vieram. Os termos *lisan*, casa, abrigo, família entrelaçam-se para tratar de uma realidade que se coloca como fundante e base de toda a experiência sociocultural dos diversos povos de Timor-Leste.

Apenas no município de Ainaro existem aproximadamente 679 casas sagradas, de acordo com relatório produzido pelo Sr. Nuno Bianco de Araújo<sup>150</sup>, responsável pelo setor de cultura do

<sup>149</sup> *Hamahon*: abrigar.

<sup>150</sup> O Sr. Nuno Bianco de Araújo me entregou o *Relatório ba uma-lulik, uma fukun, uma lisan, uma kain distrito Ainaro*, documento de sua autoria, sem data, com o nome de todas as casas do Município de Ainaro, sendo possível, a partir daí, estabelecer uma estimativa.



município (ver tabela 1). Esse dado, contudo, como o autor mesmo admite, está subestimado<sup>151</sup>. De acordo com o documento, mais especificamente no subdistrito de Ainaro, são 272 casas, 49 das quais no suco de Ainaro Vila e 22 no suco de Manutasi, locais de realização da pesquisa. Cada casa sagrada, como propõe Sousa (2016a), corresponde a uma expressão física, uma localização; e a uma expressão geográfica, conformada pelas ramas familiares, que podem se estender por todo o território de Timor-Leste e mesmo ao exterior. As circunstâncias históricas pelas quais o território passa podem afetar ambas as expressões, criando rupturas nos ciclos de construção e reconstrução bem como, em alguns casos, esgarçando a unidade familiar e impondo-lhe novos modos de organização, sua dimensão intangível. No caso da ocupação indonésia e dos sucos abordados neste estudo, é possível observar o desenho de duas realidades distintas, a partir das relações e tensões que as comunidades locais estabeleceram com o governo indonésio.

No caso de Manutasi, cuja geografia ainda hoje corresponde à mesma do período anterior à ocupação, com suas casas sagradas localizadas em distintos e dispersos pontos da montanha, a população local, em sua maior parte, apesar de em um primeiro momento ter fugido para o interior da mata, rapidamente se rendeu e, ao final, poucas de suas construções foram queimadas. Alguns dos *lia-na'in(s)*, como o Sr. César de Araújo da Casa Basmeri To'os, afirmam manter a mesma estrutura há pelo menos três gerações, tendo apenas reformado-a ao longo desse período. Em Manutasi, uma única Casa era considerada sem geração no momento da pesquisa, devido às dispersões e mortes<sup>152</sup>. Estar sem geração, ou seja, ter a continuidade do grupo familiar interrompida, como abordarei mais adiante, é quase um rompimento no fluxo de sua existência.

Em Ainaro Vila, o cenário desenhou-se de outro modo. Particularmente em Builiko, cuja aldeia original ficava em uma localização distinta da atual, houve uma adesão quase total às FALINTIL logo após a chegada dos exércitos indonésios a Ainaro. Praticamente toda a comunidade se deslocou para as montanhas por pelo menos três anos, depois dos quais se rendeu, principalmente em virtude da fome e das condições cada vez mais precárias de vida. A aldeia original, depois de abandonada, foi inteiramente queimada pelas tropas indonésias, o fogo a devorou (*abi han botu*<sup>153</sup>) na palavra dos *lia-na'in(s)*. Ao se render, para que pudesse ser mantida sob vigilância, a população local foi obrigada a assentar-se ao lado da estrada contígua à sede do

---

<sup>151</sup> Na aldeia de Builiko, por exemplo, o autor estima 12 casas sagradas, quando em verdade há 13, conforme foi informado pelos *lia-na'in(s)* do lugar, durante o trabalho de campo.

<sup>152</sup> Não obtive informações sobre a causa das mortes, se foi em razão da ocupação indonésia ou devido a outras causas.

<sup>153</sup> *Abi* (fogo) *han* (comeu) *botu* (tudo).



município, constituindo-se, atualmente, praticamente em linha reta. Longe de seus locais originais, só voltaram a reconstruir suas casas sagradas em meados de 1990.

Com a saída da Indonésia, logo após o referendo, a destruição, em Ainaro Vila, foi total. Já Manutasi, talvez por suas construções serem mais embrenhadas montanha adentro ou talvez por terem estruturas consideravelmente mais robustas do que as demais, sofreu bem menos. Das 22 Casas reconhecidas pela comunidade local, incluindo aquela considerada sem geração, apenas três não têm a construção tradicional. Em Builiko, apenas três das 13 Casas reconstruíram sua estrutura, no período de pós-Restauração da Independência. E a Casa Hatilo, afetada em sua unidade familiar desde a entrada dos japoneses na Segunda Guerra Mundial, também não conta com a estrutura tradicional.

Material e imaterial, a casa sagrada demonstra ter enorme resiliência, assentando particularmente na unidade do grupo de descendência – nomeado localmente de “família” – a sua principal função, bem como a sua condição de existência, na medida em que se coloca como local de intermediação com a divindade. Sobre ela, o Sr. Nuno Bianco, em seu relatório com o censo das casas sagradas de Ainaro, assim se expressa:

*Uma-lulik mak sentro ba sócio-kultural ho hun origem ba ita nia kultura ou original husi identidade tradisional ida-idak iba Timor laran tomak. (...) Uma-lulik la'os Maromak, maibé uma-lulik hanesan dalan ida, ho nia objectivu atu agradese ba aman Maromak, hodi hametin ita nia fiar ba Maromak no garante paz tranquilidade iba comunidade sira. (...) Tamba tuir historia konta liu husi ibun ba ibun dalas ba dalas to'o obin loron, (...), uma-lulik nia funsaun ukun ho bando tesi lia no justiça paz ho dame, no hanesan liu husi biru iba tempo funu.*

A casa sagrada é o centro sociocultural e a raiz, a origem da cultura e da identidade em todo o Timor. (...) A casa sagrada não é Maromak, mas é um caminho, com seu objetivo de agradecer ao Deus Pai, para fortalecer a nossa fé em Maromak e, assim, garantir a paz e a tranquilidade nas comunidades. (...) Porque de acordo com a história que se conta de boca a boca, de geração a geração, até os dias de hoje, (...) a função da casa sagrada é governar com o *tara-bandu*<sup>154</sup> e julgar com justiça, paz e a bênção do *biru* em tempos de guerra.

Sr. Nuno Bianco de Araújo ([S.d.])

É essa conformação particular, singularizada nas experiências de cada Casa, que sustenta a construção de uma identidade partilhada pelos diferentes povos de Timor-Leste. Para Irta Araújo (2016, p. 62), a *uma-lulik* é a síntese da identidade das comunidades na relação que estabelecem com o meio ambiente. É o lugar, a autora afirma, “consagrado para celebrar rituais, fazer orações

---

<sup>154</sup> Referência ao *tara-bandum*, prática local de justiça.



e guardar objetos sagrados”, representando ainda, simbolicamente, a unidade e a amizade, a vida ritual e social, bem como o poder religioso que emana de Maromak.

No campo antropológico, a casa como categoria analítica foi inaugurada por Lévi-Strauss (LAMAISON; LEVI-STRAUSS, 1987, p. 34), que a concebeu como “uma pessoa moral, detentora de um domínio composto por bens materiais e imateriais”. Por imaterial, o autor compreende o conjunto de suas tradições, os nomes, as narrativas de origem, bem como determinadas expressões culturais e os modos de celebrá-los. Por material, ele abrange suas posses e o que nelas podem servir à tradução, na perspectiva de que são também constructos simbólicos. A casa sagrada, como tratarei mais adiante, sobretudo a chamada construção tradicional, imprime em suas partes sentidos e informações que compõem o campo epistemológico da *lisan*.

Carsten e Hugh-Jones (1995), a partir de Lévi-Strauss, abordam a presença da casa na América do Sul e no Sudeste Asiático, salientando alguns dos elementos das concepções de Lévi-Strauss: a noção de casa como um grupo social, cuja existência se dá em níveis materiais e imateriais, com um processo de continuidade ao longo do tempo garantido pela transmissão de nomes e certas prerrogativas de identidade, e a existência de hierarquias e alianças entre elas. Entretanto, Carsten e Hugh-Jones buscam pensar além de Lévi-Strauss, a partir de uma série de outros autores, evidenciando a casa como uma categoria central, “foco de elaboração ritual e um ponto de referência em sua própria visão do mundo”<sup>155</sup> (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995, p. 21).

No que concerne às populações austronésias, das quais os Mambae de Ainaro fazem parte, James J. Fox (2006) propõe que a categoria “casa” corresponde a grupos familiares de tamanhos variáveis, cuja existência, tanto em sua materialidade física, como no corpo familiar no qual se constitui, concorre para a continuidade social. De acordo com Fox (2006), não apenas os objetos, mas a estrutura da casa em si pode se constituir de um modo ritualmente ordenado, incorporando valores e ideais, constituindo-se, por isso mesmo, não apenas um espaço de residência, mas múltiplo em suas funções e modos de produção de sentido. Para María Jesús Pena Castro (2010, p. 45), de modo mais específico, as casas sagradas em Timor-Leste “são a expressão materializada do grupo familiar que representam”, símbolo de continuidade e de

---

<sup>155</sup> Tradução livre de: *focus of ritual elaboration and a point of reference in their own understanding of the world* (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995, p. 21).



intercâmbio entre as diferentes dimensões da existência e da realidade, condição da identidade timorense e local de acontecimento da vida cerimonial. E Luis Gárate Castro assim a descreve:

Em sua aparência tangível, a *uma-lulik* não é muito diferente [das] casas tradicionais da arquitectura doméstica de Timor. Mas o seu verdadeiro valor radica nas suas dimensões imateriais que lhe outorgam um papel central na identidade do povo timorense e na configuração do seu património cultural. A *uma-lulik* supõe uma estrutura social tangível do grupo humano que representa e cenário das cerimónias da vida social. Exemplifica os valores sociais e ideais da sociedade (2010a, p. 15).

Na voz dos *lia-na'in*(s) entrevistados, a casa sagrada é chamada o mais comumente apenas de *lisan ida*, *lisan ne'e* ou *uma lisan*, seguido de *uma-lulik*; em menor frequência, ocorrem nomes como: *uma adat*, *uma bo'ot*, *uma laran*<sup>156</sup>, *uma tradisional*, *uma kultura*, casa tradicional, casa *lulik*, e, por fim, casa sagrada, esta última nomeação sendo pronunciada em particular por aqueles que também falam português. Na continuidade deste capítulo, pretendo abordá-la, em primeiro lugar, naquilo que define a sua existência: seus corpos familiares e materiais que sustentam, a seu próprio turno, todo o aparato simbólico, valores, normas e costumes da *lisan* em seus sentidos mais amplos; em segundo lugar, como um lugar de experiência e relação ritual com a autoridade também da *lisan* e de todo o complexo de saberes locais e costumeiros que evoca.

### 3.2.1 OS CORPOS FAMILIARES DA CASA

É recorrente o tema do reavivamento da *kultura* no período pós-Restauração da Independência. De fato, Kelly Silva (2018b) considera-o um de seus principais efeitos, tendo por base uma série de etnografias, entre as quais Barnes (2016), McWilliam *et al* (2014) e Bovensiepen (2018). O que tais autores sustentam é que, por um determinado período de tempo, nomeadamente aquele definido pela ocupação indonésia, a *lisan* submergiu, tornou-se pouco visível, teve seus espaços e sua produção coibidos e esgarçados. Reforça essa concepção as formas como a Indonésia entrou e saiu do país, ambos os momentos demarcados pela queima e destruição de inúmeras casas sagradas, o deslocamento forçado de comunidades inteiras, afastando-as de seus locais sagrados, e a imposição de conversão da população timorense a uma das cinco religiões oficiais indonésias. Nessa cena, o Estado Indonésio apresenta-se como aparentemente hostil às tradições locais.

---

<sup>156</sup> *Laran*: dentro. *Uma laran* corresponde à unidade familiar, assim como *uma kain*. *Kain* também é família.



A imagem do ressurgimento desenha-se, não por acaso, diante de pelo menos três fenômenos contemporâneos à nova Nação: o primeiro é o reaparecimento das casas sagradas na paisagem dos sucos; o segundo constitui o modo como os chamados complexos locais de governança, na perspectiva de Silva (2014), se colocam como agentes chave em qualquer proposta de desenvolvimento, justiça e outros aspectos ligados a práticas de governança em todo o território timorense; e o terceiro abarca os modos pelos quais a casa sagrada tem sido convocada a compor simbolicamente a Nação. Nesse sentido, para Barnes (2016), por exemplo, um dos fatores motivadores desse reavivamento foi o medo de perda da identidade, bem como a necessidade de rearticular alianças, tanto no domínio social como espiritual.

Ainda que o espaço democrático estabelecido pela Restauração da Independência permita modos de existência com maior liberdade e com menos condições, se comparado ao período da ocupação indonésia, proponho que essa concepção de reavivamento precisa ser matizada porque, como abordarei nos próximos capítulos: 1) as relações entre o governo indonésio e as comunidades locais foram complexas e incluíram a cooptação de práticas dessas comunidades em cerimônias de Estado, incorporando, inclusive, a *uma lisan* a seu aparato simbólico, como coloca Lúcio Sousa (2016a)<sup>157</sup>; 2) o território viveu um período de reconstrução das casas sagradas aparentemente pujante como relataram vários de meus interlocutores e também como comenta Lúcio Sousa (2016a), em meados dos anos 1990. Foram essas mesmas construções aquelas destruídas ao fim da ocupação – sendo necessário ainda pontuar que há comunidades, ainda que possivelmente em um número substancialmente menor, que foram pouco afetadas pelos incêndios, caso de Manutasi; 3) é preciso considerar com cautela os discursos de perda, pois o tema da identidade ganha certo estatuto de fato com a Nação e, segundo Michael Leach (2016), uma noção de identidade nacional começa a se constituir apenas em meados da década de 1970 e toma corpo ao longo das duas décadas seguintes, estando ainda em processo de constituição e; 4) talvez o mais importante é que se, por um lado, a materialidade da *lisan* torna-se extremamente vulnerável durante o período da ocupação indonésia, pela destruição de suas construções e objetos ou ainda pelo afastamento dos locais sagrados, a sua dimensão imaterial, em sentido inverso, coloca-se como um bastião de sustentação da luta e da existência nesse mesmo período.

Para os entrevistados de Ainaro, tanto a *kultura* como a casa sagrada, ambas *lisan*, existem sempre e são resilientes a todos os processos de intervenção que atravessaram o território, sendo

---

<sup>157</sup> Esse tema será tratado mais especificamente no capítulo 4.



sustentadas em todos os casos por uma espécie de ordenamento ancestral, cuja autoridade repousa em sua antiguidade e sua sacralidade.

*Ne'e importante tamba habú busi tempu japones nian mos ne'e tiba ona, japones ba tiba, Portugal mai fali, mos nafatin. Portugal bá tiba, Indonezia mak mai fali, mos nafatin, bele agora ukun na tiba ona mos ne'e nafatin.*

Isto é importante porque existe desde o tempo japonês, ali já existia. Os japoneses foram embora, Portugal voltou, continuou a existir. Portugal partiu, a Indonésia entrou, continuou a existir, agora com a independência, também, [existe] sempre.

Sr. Lemos, Casa Sia La'e

*Tamba abo sira moris batudu bela mai ami, ami labele halo lakon. Abo sira batudu uma hanesan ne'e, labele halo lakon, ne'e lulik antigu, kumpri nafatin, labele lakon, ami tenki kontinua halo nafatin.*

Porque os avós nos mostraram e nós não podemos perder. Os avós nos mostraram a casa dessa maneira, não podemos perder, isto é um sagrado antigo, [temos que] cumprir sempre, nós temos que continuar a fazer sempre.

Sr. Nazário Lopes, *lia-na'in* da Casa Sia La'e

As concepções, tanto de ressurgimento como de permanência, precisam ser colocadas em perspectiva, para que seja possível perscrutar de que propriamente falam e a que fluxos e influxos da *kultura* se dirigem. Do ponto de vista dos *lia-na'in*(s) que pronunciam a *lisan* em Ainaro, há três elementos que se colocam como balizas para indicar não apenas a existência da casa sagrada, como seus movimentos de mudança e, mesmo, de extinção: as gerações (o grupo de descendência), o nome da casa e os objetos sagrados.

*Ita ko'alia ba uma-lulik, ko'alia kona-ba uma lisan, ita so ko'alia sobre família, família.*

Falar para a casa sagrada, falar sobre a *uma lisan*, é falar apenas sobre a família, a família.

Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os

A casa sagrada corresponde, em primeira instância, a uma rede de filhos e filhas, casamentos e alianças, que se conceberam e se concebem a partir de uma linhagem masculina inaugurada pelos ancestrais que a fundaram. Nos grupos patrilineares, como é o caso dos Mambae, as filhas, ao se casarem, deslocam-se para as casas sagradas dos maridos. A rede de alianças, no entanto, mantém-se por meio das mútuas obrigações estabelecidas entre tomadores e doadores de esposas. A ancestralidade – e seus nomes nativos – é o que finca essa existência em um tempo anterior, antigo, que, ao ser anunciado, indica também a resiliência, a continuidade e a sacralidade da Casa.





*Ami-nia uma buat antigu kompletu. Ne'e antigu kompletu ne'e hamriik iba ami nia bei na'in-rua. Ami-nia bei na'in rua mak organiza buat sira servisu ne'e. Iba todan iba kaman. Ami-nia bei ida naran Leot-Bei, ami-nia bei ida naran Ilbei. Nia jerasaun mak ami ne'e. Ami-nia bei na'in rua ne'e hamutuk ema ida de'it hodi serbi uma ho abi ida de'it bolu naran Terolau Wepu Barbala. Ami-nia bei na'in rua ne'e maka nia jerasaun maka sai lubun bo'ot ida, ne'ebé maka hola parte naklekar iba lisan no mós ih arai ba rai, distritu ba distritu, ne'ebé maka ba buka aibán ba moris, ba buka bee di'ak ba hemu, maibé sira nega uma ho abi, (...) buras susar ne'e.*

A nossa casa é uma coisa antiga completo. É antiga completo. Ela foi erguida por meus dois avós. Meus dois avós que organizaram as coisas, o trabalho. Um avô [chamava-se] Leot-Bei, outro avô [chamava-se] Ilbei. Nós somos a sua geração. Estes dois avós juntos são como um para servir à Casa, e ao fogo e à madeira, chamada Terolau Wepu Barlala. A geração de nossos avós [tornou-se uma multidão], espalhada em diferentes terras e distritos, para buscar comida para viver, para buscar água para beber, mas se eles negam a Casa e o fogo e a madeira, o desenvolvimento é difícil.

Sr. Armindo Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Wepu Barlala

A casa sagrada estabelece uma relação recíproca com os membros do grupo familiar; ao mesmo tempo em que é por eles constituída, é nessa ideia de pertença e de unidade – uma de suas principais funções –, que se assentam as possibilidades de prosperidade e desenvolvimento de seus membros, isso porque a casa sagrada se coloca como o local e a estrutura de intermediação com o sagrado. A *uma lisan*, corporificada no conjunto familiar, corresponde à casa dos costumes ou à casa da lei tradicional aos quais os seus membros devem obediência (*tenki kumpre, halo tuir*<sup>158</sup>). Dessa forma, em sua instância mais elementar, ela é o grupo familiar e também a lei que o rege. Transgredir essas leis, não respeitar a casa sagrada, pode incorrer em punição, como doença ou morte. As relações entre casas sagradas e entre famílias, bem como entre as diferentes colunas de uma mesma família, se dão essencialmente por meio da relação *fetosan-umane* (tomadores e doadores de esposa), de mútua dependência e obrigações.

*Hamulak ne'e iba, tamba iba adat ona, hamulak tenki iba. Moras uma iba ne'ebá, fetosan ka oan mane ida moras tenki mai tula malus iba Uma (...) Kuandu Uma ne'e hirus, ita la halo tuir uma, uma hirus ita, ita moras, ne'e, bele mai tula falí malus hodi bub falí.*

Há a oração, porque há o *adat*, a oração tem que existir. Se alguém adocece, *fetosan* ou os filhos homens, se alguém adocece, tem que mascar na Casa (...) Quando a Casa zanga-se, se você não a obedece, você adocece, assim, pode vir aqui para pedir a bênção.

Sr. Nazário Lopes, *lia-na'in* da Casa Sia La'e

<sup>158</sup> *Tenki* (tem que) *kumpre* (cumprir), *halo tuir* (obedecer).



Na medida em que o grupo familiar compõe a Casa, é o seu substrato humano, a continuidade das gerações, por meio do nascimento dos filhos e filhas, um dos elementos por diversas vezes evocado:

*Mak kuandu ida ko'us, ida ko'us barak liu, ne'e mak sira kontenti liu, mesmu sira laiha servisu, mesmu sira laiha osan, ko'us oan ne'e barak, ko'us barak, ne'e lisan ida Timor ne'e hanesan ne'e, hakarak ko'us barak, ko'us barak tamba lisan ne'e (...) ne'e Uma ne'e la lakon, ita nia lisan ne'e la lakon.*

Mas quando alguém concebe, concebe muitos, isto deixa-nos felizes, mesmo que não tenha trabalho, mesmo que não haja dinheiro, conceber muitos filhos, muitos filhos, a *lisan* em Timor é assim, deseja conceber muitos, conceber muitos porque assim a *lisan*, a Casa não se perde, a nossa *lisan* não perdemos.

Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os

As relações, no entanto, no interior de uma casa, não são necessariamente pacíficas. As tensões emergem e, quando isso acontece, os seus modos de continuidade são afetados. O Sr. Ancelmo Neves, da Casa Malae, por exemplo, comenta as dificuldades em propor à sua família a retomada da construção tradicional. No passado, um de seus avôs contrariou os ancestrais. Por isso, foi deixado sozinho, abandonado e apartado do grupo de origem. Ele teve muitos filhos, que constituem a geração e a casa sagrada atual, que o Sr. Ancelmo faz questão de dizer que é unida, mas retomar a construção tradicional implica em necessariamente encarar essas dificuldades e é preciso que todos estejam de acordo e prontos para enfrentá-las.

Há um fluxo de continuidade e existência da Casa, cuja base repousa na organização familiar e nos modos como esse grupo é afetado, tanto por eventos internos como externos. São, portanto, as mudanças que afetam as gerações e a unidade familiar que impõem mudanças na estrutura da casa sagrada e em seus modos de existir. Uma Casa pode chegar a ser extinta, caso não haja uma geração que lhe dê continuidade. Isso pode significar que essa geração está dispersa, que perdeu suas principais lideranças. No entanto, segundo o Sr. João das Neves, da Casa Bui-Lor, ainda que a família se disperse, o nome não se perde e pode ser retomado futuramente, se houver a reunificação.

A Casa Hatilo teve a sua unidade familiar alterada pela experiência da invasão japonesa, que dispersou a família de tal modo que ela acabou se dividindo em quatro colunas, cada uma com seu respectivo local de guarda dos objetos e de realização da vida cerimonial, à qual chamam preferencialmente de *uma bo'ot* (casa grande). Nessa dispersão, de acordo com o Sr. Agapito Martins, a família acabou se dividindo em dois grupos, cada qual com duas colunas, uma que ele



chama de *uma sarani* (casa batizada), cuja liderança está nas mãos do Sr. Cesário Magno, e outra, da qual é representante, que ele designa como *uma jentiu*<sup>159</sup>. Essa designação distingue-a da *uma sarani*, cujas relações com a Igreja Católica se tornaram mais intensas, mesmo antes da ocupação indonésia. Em função dessa divisão, apesar de tanto o Sr. Cesário Magno como o Sr. Agapito Martins reforçarem a todo o tempo a unidade da Casa Hatilo, elencando os diferentes momentos de mútua colaboração, bem como a necessidade de todos serem convocados quando há decisões importantes a serem tomadas, não se vislumbra a reunificação das colunas e a construção de uma única casa sagrada. Trata-se de um desejo, como o Sr. Agapito afirma, que demandará enormes esforços familiares e materiais.

Com a ocupação indonésia, particularmente no suco de Builiko, houve também o deslocamento de pessoas para outros sucos, como Cassa e Hatudu. Esse movimento aconteceu em parte pela necessidade de sobrevivência, com a busca de outros lugares para plantar. Nesses casos, algumas famílias separaram-se e houve o deslocamento temporário dos objetos sagrados para essas localidades, onde se estabeleceram lugares designados para a vida ritual. Antes mesmo da Restauração da Independência, em particular em meados dos anos 1990, essas famílias se reuniram na atual aldeia de Builiko e reiniciaram a reconstrução das casas sagradas, que seriam outra vez destruídas pelos indonésios, durante a desocupação do território, como já mencionado anteriormente.

Como observa-se, portanto, toda casa sagrada tem um nome ao qual se vincula um determinado grupo familiar, que por sua vez se constitui como seu corpo e estabelece sua existência ao longo do tempo, por meio da continuidade geracional e da unidade interna, configurando uma expressão geográfica específica, na medida em que se expande, sobretudo contemporaneamente, para além de sua localização física. Esse modo de existência exige resiliência frente aos diversos processos históricos que atravessa.

Outro dado importante diz respeito à hierarquia entre as casas sagradas, que não estabelecem entre si necessariamente relações horizontais. De modo pragmático, a partir da observação do meu campo, há pelo menos dois indicadores de relações assimétricas: o primeiro estabelecido pela relação *fetosan-umane* (entre tomadores e doadores de esposa), na medida em que os doadores

---

<sup>159</sup> O Sr. Cesário Magno estranhou as distinções feitas pelo Sr. Agapito Martins em relação aos dois grupos da família, nomeadas por ele de *uma jentiu* e *uma sarani*, logo, não se trata de um pensamento partilhado. Refletindo sobre o tema, o Sr. Cesário Magno recordou que eles, sua coluna, fazem os rituais herdados dos ancestrais, como o *sau batar*, no qual os objetos sagrados são adorados e aspergidos com o sangue dos animais sacrificados.



de esposa, como fonte e origem da vida, estão em uma posição de privilégio; o segundo diz respeito às relações de precedência, dado que as casas sagradas desdobram-se em outras, a partir de determinados arranjos familiares. Em Manutasi, daquelas com as quais eu travei contato, a Casa Asa'e Berliuk deu origem à Casa Asa'e Kotmeta e à Casa Asa'e Pu-Udu; a Casa Basmeri To'os tem sua origem, por sua vez, na Casa Basmeri Ria<sup>160</sup>. As casas descendentes estão vinculadas, permanentemente, às suas casas de origem. Renata Silva (2019), que acompanhou etapas da construção e inauguração da Casa Mau Asu To'os, em Same, explica, por exemplo, que para iniciar o processo, uma comitiva se deslocou até Ainaro para pedir licença à casa sagrada de origem, levando ofertas e realizando pequenos rituais, o que a Casa Malae, do Sr. Ancelmo Neves, possivelmente precisa fazer, mas, para isso, precisará enfrentar as relações conflituosas herdadas dos ancestrais. Um terceiro indicador, menos acessível à compreensão, devido a sua vinculação com o segredo, são as relações das casas sagradas com as narrativas das origens, que conferem a algumas delas um estatuto especial em suas comunidades. Em Builiko, algo já comentado no capítulo anterior, as Casas Unpat, Malae e Lia-na'in possuem uma relação de precedência sobre as demais, sendo responsáveis pela regência dos dias e das noites, segundo me informaram, cabendo-lhes a autoridade da palavra.

Esse tema da hierarquia entre as casas sagradas foi muito difícil de acessar, mesmo em termos bibliográficos, sendo uma questão, em geral, complexa. Gostaria, nesse sentido, de analisar brevemente a questão. Castro, L., (2010c) tenta fazer uma distinção entre *uma adat*, *uma-lulik* e *uma fukun*<sup>161</sup>, abordando-as, em princípio, a partir de sua perspectiva arquitetônica. A primeira seria uma construção tradicional, em geral figurada como casa de moradia, a segunda seria a casa sagrada, com a função específica de guarda dos objetos sagrados e realização da vida ritual e a terceira desempenharia funções cerimoniais subalternas, estando mais vinculada, segundo o autor, às relações de parentesco entre casas (unidades familiares) de uma mesma *uma lisan* (compreendida como a linhagem familiar). Fernando da Conceição (2013), por sua vez, estabelece uma hierarquia que reconhece em primeiro lugar a *uma lisan* (linhagem estendida) formada por *uma-lulik*(s) (grupos familiares de uma mesma geração), constituídas, a seu turno, por *uma kain*<sup>162</sup>(s), unidades familiares menores. Tanto Conceição (2013) como Nuno Bianco de Araújo ([S.d.]), no censo que faz sobre as casas sagradas de Ainaro, identificam a *uma fukun* como uma casa de origem, não em posição de subalternidade, pelo contrário. Essa ambiguidade aponta,

---

<sup>160</sup> Cheguei a visitar o local da Casa Basmeri Ria, atualmente sem construção tradicional, mas não consegui localizar suas lideranças, por isso ela não compõe o *corpus* principal (ver fotografia 9).

<sup>161</sup> *Fukun*: nó.

<sup>162</sup> *Uma kain*: unidade familiar básica.



claramente, a necessidade de estudos mais aprofundados e, ao mesmo tempo, um limite que não consegui ultrapassar. De modo pragmático, a partir de meus interlocutores, os termos *uma adat*, *uma-lulik* e *uma lisan* são usados de modo equivalente, sendo esta última, como já dito, mais frequente. As distinções hierárquicas são perceptíveis, na entrevista com meus interlocutores, em virtude das relações *fetosan-umane*, das relações de origem e descendência e, por último, de modo mais nebuloso, pelo que, por meio das narrativas de origem, garante precedência e autoridade de fala.

### 3.2.2 OS OBJETOS SAGRADOS

Retomando Lúcio Sousa (2016a), a Casa apresenta necessariamente uma expressão física, possui uma localização, podendo ser mesmo uma moradia comum apontada para a guarda dos objetos sagrados e para o acontecimento da vida cerimonial. Tais bens têm uma relação direta com a continuidade do grupo familiar, sendo símbolos de um passado partilhado, de acordo com Castro, M. (2010). Para Fox (2006, p.1), tais peças “provêm evidências físicas de uma continuidade específica com o passado.”<sup>163</sup> Castro, L., por sua vez, relata três formas de constituição de tais objetos: por meio de herança ou transmissão dos ancestrais, tornando-os um vínculo com o mundo dos antepassados, considerados portadores de qualidades espirituais; quando a sua aquisição, que pode ser inclusive por meio de compra, se dá com fins rituais; e, por fim, “quando se reconhece ou descobre no objeto uma qualidade *lulik* ou sobrenatural específica” (2010e, p. 223).

Sobre os objetos que compõem o acervo de sua casa, o Sr. Cesário Magno, da Casa Hatilo, cita, como exemplo, aqueles que chegaram por meio de ofertas em virtude de trocas obrigatórias, em rituais como casamentos e funerais. Contudo, não é apenas o fato de serem presenteados que os tornam sagrados. O *katuas* explicou que apenas no ritual anual do *sau batar*, quando todos os objetos são aspergidos com o sangue dos animais sacrificados, os novos são considerados *lulik* e colocados juntos aos demais. Tais objetos são venerados e temidos; deles emana a autoridade para distinguir a casa de moradia designada para ser a casa sagrada.

---

<sup>163</sup> Tradução livre de: *[objects] that provide physical evidence of a particular focus in asserting continuity with the past* (FOX, 2006, p.1).





**FIGURA 4** - Objetos sagrados da Casa Hatilo<sup>164</sup>. Na imagem, é possível ver colares de pedra (*mortén*), círculos dourados e prateados (*belak*), além de cestos e outros adornos.

*Ida lulik ne'e importante la halimar tamba ne'e salva ita, ne'e nia bele salva kartus, salva dima, salva rama, salva katana. Ne'e kona ita la han, tamba ita bela lulik ne'e, ita ko'us nia tutuir, hodi halai bá ai-laran, ne'e buat ida sei la konta ita. Ne'ebé hanesan uma nene'e la preocupa mai o atu sunu, sunu, la sunu, husik ba, funu ne'e hotu ona, fila fali mai harii foun fali foti fali foti abo sira tau fali iba laran ne'e adora ba oin nafatin, ida ne'e duni.*

Aquilo que é sagrado é muito importante porque salva-nos, ele pode nos salvar de cartucho, flecha, facão. Nada disso vai nos acertar, porque trazemos esse sagrado conosco na mata, [nada] não nos ataca. Por isso não nos preocupamos se queima ou não queima, depois de tudo, voltamos e reconstruímos, recolocamos as coisas sagradas em seus lugares e continuamos a adorar sempre, isso é assim.

Sr. Nazário Lopes, *lia-na'in* da Casa Sia La'e

De modo geral, a autoridade em todas as casas sagradas visitadas é exercida predominantemente pelos homens, cabendo a eles todos os atos relacionados à *lisan*. Na coluna da Casa Hatilo sob a liderança do Sr. Cesário Magno, ele é o primeiro da hierarquia e seu primo, chamado de tio Naku, é o guardião, sendo sua a responsabilidade pela guarda dos objetos. No ritual que antecede a

<sup>164</sup> Fonte: brochura produzida pelo Sr. Norberto do Amaral, Bispo da Diocese de Maliana, em 2017, sobre a genealogia da Casa Hatilo, à qual pertence, bem como sobre seus objetos sagrados, intitulada: Rico soy no rai avô sira nian (A riqueza e a terra dos avôs) (ver figura 5).



ordenação do jovem César Magno (ver capítulo 5), que entra no pátio da Catedral de Díli trajando os objetos sagrados de sua Casa, em um sinal de que é a casa sagrada quem entrega um filho seu à Igreja, é o tio Naku quem o despe dos objetos sagrados, deixando-o apenas com a batina.

O tio Naku, no entanto, mora em Díli, onde trabalha como policial. Os objetos sagrados da família ficam, por isso, na residência da avó Laran, em Ainaro Vila, viúva do *lia-na'in* que antecedeu ao Sr. Cesário Magno, tio tanto dele como do tio Naku. Nos dois períodos de fuga para as montanhas em razão da ocupação indonésia, foi ela quem se responsabilizou diretamente pela guarda e segurança deles, carregando-os consigo em ambas as ocasiões. Agora, em tempos de paz, os objetos continuam em sua casa, uma residência de alvenaria chamada em tétum de *uma mutin* (fotografia 11).



**FOTOGRAFIA 10** - Avó Laran. Data: 23/01/2018.



**FOTOGRAFIA 11** - Residência da Avó Laran, da Casa Hatilo, liderada pelo Sr. Cesário Magno. Data: 23/01/2018.

O fato de os objetos sagrados estarem em sua casa, sob a sua guarda, torna-a a casa designada como *uma bo'ot* e confere à avó Laran o papel de mediação. É ela quem organiza a realização anual do *sau batar* e, se alguém tem um pedido de bênção a fazer, para o qual é preciso mascar a areca e o bétel (*bua ho malus*), ela mesma é autorizada a concedê-la<sup>165</sup>. Caso seja algo de maior complexidade, ainda é a ela que se recorre, que, em seguida, busca o Sr. Cesário Magno para as devidas providências. São os objetos sagrados que conferem à casa o status de *uma bo'ot* e à avó

<sup>165</sup> Em minha primeira visita à casa da avó Laran, em um determinado dia, ela se afastou para receber um homem, conduzindo-o a um cômodo separado da residência, em seu quintal. Naquele momento, Natalícia me apontou e disse: “ele veio pedir a bênção”.



Laran o papel de intermediação, mesmo que a sua autoridade não ultrapasse esses limites, fato que o Sr. Cesário Magno fez questão de salientar. Para ele, os objetos sagrados são o elemento distintivo da existência da casa sagrada:

Podem destruir a casa sagrada, mas uma coisa (...) não destruíram, os objetos. Porque (...) o sentido está nos objetos. Depois, se a gente construir outra casa, temos a *uma bo'ot*, os objetos numa mala, estão guardados ali.

Sr. Cesário Magno, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

Qualquer cerimônia temos que fazer lá dentro porque os bens estão guardados ali. Por exemplo, agora, (...) falando de Emância<sup>166</sup>, é preciso ir até Ainaro (...) naquela casa... para poder falar sobre o futuro dela.

(...)

A mesma coisa, para pegar na arma, tenho que ir à casa sagrada pedir bênção.... Depois, outra importância, a casa sagrada é [um meio de] unificação da família. Toda a gente, quer sim, quer não, tem que ir à casa sagrada. Por exemplo, o *sau batar*, toda a família reúne-se ali para conhecer-se, para conhecer os objetos que temos.

Sr. Cesário Magno, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

Nem todas as casas sagradas conseguiram salvaguardar seus objetos durante o período da ocupação indonésia, em particular aquelas de Builiko, cujas populações refugiaram-se na montanha por um período maior de tempo e depois foram realocadas em outros sucos quando se renderam às tropas indonésias, antes de se assentarem na área que a aldeia agora ocupa. Em todos os casos, no entanto, os *lia-na'in(s)* são sempre responsáveis por designar um lugar para a condução da vida cerimonial que se divide em rituais cíclicos, como o *sau batar*, festa da colheita e do milho, que se repete a cada ano, e rituais eventuais, realizados de acordo com demandas específicas como casamentos, mortes ou por necessidade de bênçãos da casa para desafios específicos.

### 3.2.3 A CASA SAGRADA COMO ESPAÇO EPISTÊMICO

Depois de nossa primeira visita à Casa Basmeri To'os, Natalícia me levou para conhecer o Cristo Duo, uma escultura do Cristo Crucificado que fica logo após a aldeia Builiko, próximo a um precipício, local onde, segundo se conta, inúmeros combatentes da resistência foram mortos. A aldeia foi reassentada pelo governo indonésio ladeando a estrada asfaltada, em um dos poucos trechos em linha reta e em território plano que percorri.

---

<sup>166</sup> O Sr. Cesário Magno refere-se ao *barlake* de Emância. Houve um encontro prévio das famílias em Díli, mas o noivo (*mane foun*) e sua família (*fetosan*) precisam ainda comparecer diante da *uma bo'ot* em Ainaro, onde estão os objetos.





No caminho de ida, enxergamos três casas sagradas. Uma primeira estava visivelmente estragada, era a Casa Sia La'e; A segunda era a casa Dato e ela tinha como particularidade ter dois *bosoké* (s)<sup>167</sup>, um em frente à casa sagrada propriamente dita e um outro em frente à casa de moradia do Sr. Francisco Quintão que, em um primeiro momento, apresentou-se a nós como *lia-na'in*. Por fim, a terceira casa era a Saileu Berliuk, cuja estrutura era visivelmente distinta das demais; no lugar das colunas, que, em geral, sustentam a construção acima do solo, havia sido construído um quarto.

Caderno de campo, primeira visita a Builiko (23/01/2018).

A casa sagrada configurada em sua dimensão física é, como Castro, M. (2010) afirma, a materialização do grupo familiar. Sua construção envolve uma série de etapas: a constituição de um consenso em relação ao empreendimento de erguê-la ou reformá-la, conforme cada caso; o levantamento de recursos financeiros e materiais junto às redes de aliança *fetosan-umane*; a realização de uma série de rituais; a construção propriamente dita e, por fim, a inauguração. O tempo de consecução, por isso mesmo, varia de um a três anos em média, a depender das condições materiais e financeiras disponíveis.

Construí-la, portanto, é, em uma primeira esfera, a materialização da unidade do grupo familiar e a expressão das relações de aliança (com outras Casas) que permitem sua reprodução. Nesse sentido, Renata Silva (2019) informa as extensas negociações que envolvem bens materiais e financeiros, a depender da posição que se ocupa na rede familiar. A determinação daquilo que se necessita e como se dão as contribuições é, em geral, atribuição dos homens doadores de esposa (*umane*) que, por serem considerados a fonte da vida, estão em uma posição assimétrica de privilégio em relação aos homens recebedores de esposa (*fetosan*) e às mulheres. A definição das contribuições individuais depende, portanto, da posição que se ocupa na família, mas também são levadas em consideração as condições materiais de cada sujeito.

Nessa primeira esfera, entra em jogo uma série de saberes relacionados aos modos como as negociações devem ser conduzidas, a partir, especialmente, de sua rede de alianças. Em sua pesquisa de campo, em Same, junto à Casa Mau Asu, Silva, R. (2018) observou o uso da escrita em caderno para o registro de tais negociações, inclusive para as ofertas que futuramente deveriam ser feitas a outras casas sagradas. Esse uso da escrita tem sido possível graças à escolarização das gerações mais jovens e, na Casa Mau Asu, a autora registra, tem estado sob responsabilidade em geral das mulheres<sup>168</sup>. A construção propriamente dita acontece em uma

---

<sup>167</sup> *Bosoké*: altar cerimonial.

<sup>168</sup> Voltaremos ao tema da escrita no capítulo seguinte.



alternância entre cerimônias e mutirões que vão desde o colocar da primeira coluna até o assentar da palha que cobre o teto, e das hastes que ficam no alto. Nesse intercurso – podem ser utilizados materiais e técnicas tradicionais e modernos, bem como podem ser empregadas mão de obra familiar e/ou, eventualmente também contratada. Ao final, acontece a inauguração, a grande celebração que reúne não apenas os membros da *uma lisan*, mas toda uma rede de relações envolvendo outras casas sagradas e, nos dias hoje, ocasionalmente, até a presença da Igreja e do Estado. A cada etapa, há partilha de alimento, de bebida, de tarefas, de contribuições e de despesas. Logo, a construção da casa sagrada é a reatualização de um determinado conhecimento que se desdobra, em uma dada esfera, em uma dimensão técnica, aquela que o Sr. Armindo Cardoso, Casa Terolau Barlala chama de “material”, vinculada à sua arquitetura física; e, em outra esfera, em toda a sua dimensão ritual.



**FOTOGRAFIA 12** - Casa Lokmalí, suco Manutasi. Data: 23/01/2018.

As casas sagradas do município de Ainaro, de acordo com Castro, L. (2010c), apresentam dois tipos de estrutura física: a primeira se caracteriza por um telhado cônico, muito comum sobretudo na região de Maubisse. Na área de Ainaro Vila, o mais comum é o segundo tipo, aquele que apresenta o telhado em quatro águas ou quatro vertentes. Todas possuem a mesma estrutura, na base, as colunas, que sustentam dois cômodos: uma varanda, a que se tem acesso pelas escadas principais, larga e situada na frente; e um salão interno onde fica o fogo (também



usado para o cozimento dos alimentos), os objetos sagrados, a que se tem acesso também por uma escada mais estreita, situada na lateral.

De modo geral, cada suco apresenta suas próprias versões, isso porque a rede local de casas sagradas contribui para cada construção. O suco Manutasi apresenta um dos maiores conjuntos do município, com estruturas particularmente robustas e de dimensões alargadas, sendo as construções extremamente semelhantes umas às outras, em média duas vezes maiores do que as casas de Builiko, ainda que, estruturalmente, apresentem os mesmos elementos e divisões.



FOTOGRAFIA 13 - *Bosok* da Casa Lokmali, suco Manutasi. Data: 23/01/2018.

A outra parte constitutiva da casa sagrada é o *bosok*, uma estrutura de pedra circular, em geral com mais de um metro de altura, em cima da qual, no centro, se encontra um totem de madeira, o *ai-to'os*. O *bosok* é a representação do *fatuk bo ai* (a pedra e a madeira), e localiza-se usualmente em frente à porta principal da casa, em uma distância que varia em média de cinco a dez metros. O *bosok* sustenta a sacralidade da casa, é diante dele ou sobre ele que se proferem as orações, que se colocam as oferendas, que se realiza o sacrifício de pequenos animais e é a ele que todo alimento consumido nas cerimônias deve ser em primeiro lugar apresentado. O Sr. José Paicheco, da Casa Asa'e Kotmeta, atribuiu a ele o caráter de “remédio”: colocar sobre ele o alimento, antes de ser consumido, é tornar a comida mais segura, “melhor”, em suas palavras.



Mesmo na ausência da casa, o *bosoké* pode ser, ainda, o local designado para o acontecimento da vida cerimonial. O Sr. Agapito Martins, da Casa Hatilo, informou que todos os anos, ele e os membros da coluna da família que representa, sobem ao monte Sabagulaú, onde ainda há o *bosoké* da casa original, para a realização do *sau batar*, distinguindo nesse caso, vale notar, o local de guarda dos objetos sagrados (sua própria residência) do local de realização da vida ritual:

Lá em cima, no lugar dos nossos avós, tem aí um *bosoké*, esse lugar [representa] todos nós, mas pronto, como *uma gentio* ainda continua com o tradicional, acreditamos nessas partes, cada um ano, *sau batar*, todos os descendentes da *uma du'ut*, desta coluna, juntamente, lá, todos os anos, fazemos a cerimônia [da colheita do milho.

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo



FOTOGRAFIA 14 - Casa Dato e o *bosoké*, suco Ainaro Vila. Data: 23/01/2018.

O início e o final da construção do *bosoké*, que se constitui no empilhar de pedras, também são demarcados por rituais menores, como o sacrifício de um galo ou outro animal pequeno, *buat kultural ne'e*, algo próprio da cultura, para abrir (*loke*) e fechar (*taka*) o processo, como informa o Sr. Alarico Ximenes, da Casa Lia-na'in. Sendo *lulik*, sagrado, o *bosoké* representa a potência da Casa e suas possibilidades de conexão com a divindade.



A presença de dois *bosok*(s) na Casa Dato indica uma tensão existente – não exatamente explícita – entre duas das principais lideranças rituais da casa, o Sr. Moisés Quintão, o *lia-na'in*, e o Sr. Francisco Quintão, o terceiro na linha de autoridade. O *bosok* que está na frente de sua moradia tem ao seu lado dois mastros e ele mencionou em uma das entrevistas que um segundo nome da Casa seria “20 de maio de 2002”, o dia de Restauração da Independência. A construção desse segundo *bosok* sugere a reivindicação de poder e de autoridade.



**FOTOGRAFIA 15** - Casa de moradia do Sr. Francisco Quintão, em frente, um *bosok*. Data: 23/01/2018.

A construção propriamente dita inaugura-se com a colocação das colunas que servem de sustentação ao prédio principal. Cada casa tem de oito a doze colunas, a depender do tamanho de sua estrutura. A primeira coluna tem importância cerimonial e as quatro firmadas em cada uma de suas esquinas têm importância simbólica. A primeira coluna (*ai-riin*), considerada sagrada, é buscada na mata, depois de um ritual, e em seu corte apenas podem ser usados materiais tradicionais como a *katana*<sup>169</sup>. Em conformidade com as indicações do *lia-na'in*, cada coluna recebe o nome de um ancestral que representa, por sua vez, diferentes colunas da família

---

<sup>169</sup> *Katana*: facão.



estendida. A Casa Saileu Berliuk (ver fotografia 16), em Builiko, foi construída sem as colunas, um fato naturalmente notado e comentado pela comunidade.

*Iba ai-riin ha'at (...) ida-idak iba ninia jerasaun. Ai-riin ha'at ida nene'e, ne'e ida-idak nia naran, ida-idak ninia naran ne'e hanesan avo na'in ha'at ida orseik ha'u hatete tia ona, ne'e nia bele mate (...) Tinan ba tinan bia bele mate, lakon, mas nia naran iba bela ai-riin ne'e, ai-riin ne'e mak lori fali nia naran ne'e hodi harii lisan ne'e.*

Existem quatro colunas, cada uma delas com a sua própria geração. Estas quatro colunas têm o seu nome, esses nomes das colunas são dos quatro avós como ontem eu já tinha dito. Mesmo que já mortos há muito tempo, o seu nome está presente nessas colunas. Essa casa sagrada [fundou-se] com seus nomes.

Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os



**FOTOGRAFIA 16** - Casa Saileu, suco Ainaro Vila. Data: 23/01/2018.

Os significados de cada parte são mais ou menos estáveis, mas não exatamente homogêneos, podendo cada Casa apresentar sua própria interpretação e atribuição de sentidos a cada uma de suas partes. Lúcio Sousa (2011) propõe a casa sagrada como um “meio de tradução inter-étnico e nacional em Timor-Leste (...) um índice que permite transcrever simultaneamente a unidade e a diversidade em que se constitui a nação” (2011, p. 93). Segundo o autor, esse universo de tradução da estrutura física da casa sagrada, compreendida como meio de acessar também seus



acervos simbólicos, constitui-se um campo ainda a ser explorado, a despeito de já existirem alguns trabalhos seminais. Sousa (2011) traz em sua abordagem a concepção cosmológica da casa elaborada por Ruy Cinatti (1987 *apud* SOUSA, 2011) que, segundo ele, reflete-se nas realidades locais de diversos grupos etnolinguísticos de Timor-Leste:

Na estrutura da habitação revela-se, o simbolismo cósmico: a casa é a imagem do mundo, a sua cobertura é o Céu, o pilar ou poste principal é assimilado ao 'eixo do mundo; que sustenta o imenso tecto celeste e desempenha um papel ritual importante: é na sua base que têm lugar os sacrifícios em honra do ser supremo, Marômac (...). Toda a construção e inauguração de uma moradia equivalem a um começo, a uma nova vida: para que a obra dure e 'viva' deve ser animada, isto é, deve receber ao mesmo tempo uma vida e uma alma (CINATTI, 1987, p. 34 *apud* SOUSA, 2011, p. 94).

A casa sagrada serve à tradução, conforme propõe Sousa (2011), porque seu constructo material é concebido de modo a portar, ele próprio, os símbolos das visões cosmogônicas locais. As colunas, como já dito anteriormente, representam a vinculação com a ancestralidade que sustenta a casa sagrada. A segunda parte do processo de construção da casa é chamada por alguns dos entrevistados de *traversaun*. Consiste no estabelecimento de toda a estrutura de madeira que lhe dará forma, incluindo: a escada com sete degraus, a porta principal, a varanda, o salão interno e a porta secundária. Toda essa estrutura será coberta por palha, dando forma a um teto de quatro águas, no topo do qual se coloca um arranjo de duas hastes, feito a partir de cordas pretas.

As escadas frontais dão acesso à principal entrada da casa sagrada. Sobre elas, o Sr. Armindo Cardoso, comenta:

*Eskada bitu ne'e katak ami to'o tiba ona. Ah... odamatan ona, ami atu to'o ona odamatan atu basa'e ona ami-nia ain sa'e mai ne'e, ami hatete katak ita sama ona eskada bitu, ita atu ba hasoru buat ne'ebé maka hola parte inan aman sira dulur hela tama ba laran ne'e lori ami-nia an ka lori ema seluk ba aprezena an iba tama ba laran. Ne'e katak ami liubusi dalan loos no lia loos. Ah..... ne'e ami tenki liubusi eskada bitu ne'e. Bele odamatan rua, maibé ami labele tama husi ne'e. Ami tenki tama husi ne'e. Nein fetu nein mane, tenki hola parte iba eskada bitu ne'e. Ne'e mak ema dehan maibusi odamatan uluk, maibusi naroman, maibusi dalan loos.*

As sete escadas significam que já chegamos. Ah... Em frente da porta, temos consciência de que nós pisamos as sete escadas, nós vamos [nos] encontrar com coisas que fazem parte dos nossos pais, que estão lá dentro, e nós próprios temos de nos apresentar lá dentro. Isto significa que passamos pelos caminhos e pelas palavras certas. Ah... Temos de passar pelas sete escadas. Embora tenha duas portas, não podemos passar por qualquer porta. Temos de entrar por esta porta [frontal], tanto homens como mulheres, temos que passar pelas sete



escadas. Por isso as pessoas dizem “vem de luz<sup>170</sup>”, significa que vem de caminho certo.

Sr. Armindo Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala

A porta principal é chamada comumente de *odamatan mane*, porta masculina. Ela dá acesso à varanda e é a parte que se abre para receber os convidados, sejam membros da própria Casa ou externos a ela. A varanda é uma área pequena que antecede o salão central, que está em geral pouco acessível a quem vem de fora, é o interior propriamente dito. Uma outra porta, na lateral da construção, é a porta feminina, *odamatan feto*, de acesso direto ao interior da casa, onde fica o local de cozimento e preparo da comida<sup>171</sup>, normalmente sob os cuidados das mulheres.

As correspondências são:

<i>Odamatan mane</i>	<i>Odamatan feto</i>
masculino	feminino
exterior	interior
luz	escuro
direção Norte	direção Sul

A Casa Basmeri To'os apresenta uma distinção nesse sentido; sua porta principal, aquela que recebe os visitantes, é chamada de *feto-nakukun* (feminina-escuro), porque a origem da família é atribuída ao Sul e ao escuro. Na Casa Bui-Lor, a varanda se estende pelas laterais, onde ficam guardados os tambores, pendurados ao teto, em uma estrutura distinta das outras casas.

O teto é a conexão com a divindade. As duas pontas de madeira no topo do telhado representam respectivamente o masculino e o feminino, e simbolizam uma espécie de antena em direção a Maromak, como informam o Sr. Augusto Martins, Casa Diu Pur, e o Sr. Armindo Cardoso, Casa Terolau Barlala. O Sr. Francisco Quintão, Casa Dato, no entanto, retraduz as duas antenas como uma representação dos dois irmãos que regulam a autoridade da casa.

Tendo feito todo esse percurso neste capítulo, podemos arrematar afirmando que: 1) a *lisan* pode ser compreendida como uma religião local, constituída por um conjunto de crenças e práticas

---

<sup>170</sup> *Naroman*:o luz, o dia.

<sup>171</sup> O preparo da comida, tanto na casa sagrada como em muitos lares timorenses, se dá, em geral, sobre três pedras com o fogo sendo produzido a partir de lenha.





compartilhadas por um comunidade moral, não de maneira homogênea, mas de modo complexo e aberto a singularidades, dado ser constituída por uma rede de grupos de descendência (DURKHEIM, 2009/1912); 2) constitui-se, por isso mesmo, um corpo epistemológico local e costumeiro, também possível de ser chamado de tradicional, sendo mais importante demarcar a sua historicidade e fricções com as instâncias com as quais tem contato; 3) sua existência [da *lisan*], bem como sua persistência e resiliência na longa duração é definida justamente pela continuidade do grupo familiar que a constitui; a construção materializa a unidade do grupo, mas não a determina; 4) representa, ela própria, uma síntese de seu corpo epistemológico, na medida em que mobiliza a rede *fetosan-umane* e suas relações de mútuas obrigações, constitui-se cerimonialmente, guarda a genealogia da família (expressa em suas colunas) e, por fim, compõe-se em um constructo simbólico que serve de suporte material para a memória do seu grupo familiar, bem como à tradução, como propõe Lúcio Sousa (2011).





**CAPÍTULO 4 |**  
***LIA*: A PALAVRA, QUEM A**  
**PRONUNCIA E SEUS LUGARES DE**  
**ENUNCIÇÃO**

O Sr. Afonso do Amaral nos foi apresentado na reunião do suco Ainaro Vila, ele é chefe de aldeia, ficou silencioso o tempo quase todo e, apenas ao final, alguém mencionou que ele era um *lia-na'in*, assim reconhecido pelo seu conhecimento sobre a *kultura*. Dias depois, na cerimônia de recepção ao Ministro da Agricultura, aberta com a *sergala*, oração e performance ritual de boas vindas a autoridades, ele nos chamou a um canto e nos convidou para visitá-lo em sua aldeia, dizendo-nos que tinha muito a falar e que na reunião do suco não houve espaço para tanto.

Na manhã seguinte, dia ainda não completamente amanhecido, saímos da casa da família de Natalícia em direção ao monte Sabagulau, onde fica a aldeia Sabago. Caminhamos por aproximadamente uma hora subindo a montanha até chegarmos ao local onde ele nos esperava, próximo a um pequeno monte de pedras. Havia ali uma árvore e, Sol já alto, podíamos ver daquele ponto parte da cidade de Ainaro. Disse-nos que aquele lugar era símbolo do *fatuk bo ai*, a pedra e a madeira, e proferiu um longo discurso, associando, fortemente, o *lulik* a elementos do catolicismo.

Depois nos levou à sua casa de moradia, em frente da qual havia um pequeno quiosque com o teto semelhante aos das casas sagradas do entorno. Sentados sob uma palhoça em seu quintal, ele continuou a falar, por vezes me interditando a gravação e afirmando que era dono de um conhecimento único.

Em um último momento, levou-nos ao interior de sua casa, uma construção pequena de barro e chão batido. Havia um galo preso em uma das janelas. Ali, pediu à sua mulher que trouxesse a areca e o bétel e que os mascasse, o que ela



fez, cuspiendo no chão o líquido vermelho da mistura. Ele se levantou, pediu-nos que nos levantássemos, deu-nos a bênção por meio de uma breve oração em tétum e, em seguida, presenteou-me com um *tais*, afirmando que a partir dali tínhamos um laço de mútuas obrigações e que da próxima vez que eu viesse, deveria levar um vinho, cigarro e doces.

Caderno de campo, notas de diferentes momentos de encontro com o Sr. Afonso do Amaral (08/03/2018, 05/04/2018, 06/04/2018).

Nessa série de encontros com o Sr. Afonso do Amaral, é possível reconhecer alguns elementos sobre os quais proponho nos debruçarmos neste momento. No conhecimento sobre a *lisan*, existe uma rede de pessoas que partilham e disputam o poder da palavra, entre as quais se incluem os *lia-na'in(s)* das casas sagradas, mas também outros possíveis interlocutores. Essa palavra, *lia*, está sujeita a mediações entre o que pode ser dito e o que é da ordem do segredo e, claramente, detê-la e pronunciá-la são sinalizadores de autoridade. Por fim, ela se constitui também como ritual, um espaço relacional de reatualização de redes de obrigações mútuas, não apenas entre humanos, mas também entre humanos e não humanos e principalmente entre os humanos e a divindade.

Neste capítulo abordo a *lia*, a palavra que compõe a *lisan* – múltipla e polissêmica – tanto em sua natureza discursiva como ritual, em três etapas. Primeiro perscruto, sempre por meio dos testemunhos dos *lia-na'in(s)*, a substância dessa palavra, seu caráter oral, sustentada pelo corpo, tanto em sua enunciação como em sua guarda; nesse mesmo campo, discuto as tensões com a escrita, um dos elementos centrais do embate entre a *lisan* como um corpo epistemológico e outras epistemologias vinculadas particularmente à Igreja Católica e à educação formal. Em um segundo passo, chego ao *lia-na'in*, não mais apenas uma categoria analítica (ver capítulo 2), mas tomado corpo por meio das consignas locais. O terceiro movimento, por fim, dirige-se à *lia* compreendida como as práticas cerimoniais que constituem a *lisan*. Nesse ponto, não é intenção minha detalhar o conjunto das experiências rituais locais, mas situá-las como um elemento central na produção e reprodução da vida da casa sagrada.

Em todo o percurso, uma discussão chave diz respeito ao que se entende por continuidade, transformação e ruptura em relação à palavra em sua dimensão discursiva, e em relação às práticas rituais. Do ponto de vista tanto da palavra objeto discursivo, como dela incorporada no ritual, proponho examinar os sentidos da relação de fidedignidade, por parte dos *lia-na'in(s)*, em relação à produção ancestral. Analiso ainda os modos pelos quais a vida cerimonial estabelece



veios de continuidade tanto nas montanhas, nos processos de resistência e luta pela independência, como nas aldeias de Ainaro Vila e Manutasi, sob o domínio indonésio, durante os anos da ocupação.



FOTOGRAFIA 17 - Sr. Afonso Amaral, chefe da aldeia Sabago, também reconhecido como *lia-na'in*, na estrada de sua casa. Data: 06/04/2018.

#### 4.1 *LIAFUAN*<sup>172</sup>: DO SOM ÀS TENSÕES COM A ESCRITA

##### 4.1.1 ENTRE O SOM E O DISCURSO

Raphael das Dores traduz o termo *lia* como “assunto, boato, dito, fala, gorgueio, idioma, lábia, língua, linguagem, litígio, locução, loquela, motim, notícia, palavra, pendência, proposta, questão, rumor, sedição, som, vocábulo, voz” (1907, p. 155)<sup>173</sup>. Mais contemporâneo, o Dicionário Nacional de Tétum define-o como “efeito do dizer ou de quem fala; a palavra de compromisso,

<sup>172</sup> *Liafuan*: palavra, vocábulo. Etimologia: fruto/coração (*fuan*) da língua (*lia*).

<sup>173</sup> Tradução livre de: *efeitu dale ka ko'alia nian (...) liafuan nuudar kompromisu ka promessa (...) buat ka problema ne'ebé ita tenki tetu ho betan solusann (...) buat ne'ebé halo ema balerik ka reklama* (INL, [S.d.], p. 372)



ou promessa; coisa ou problema que requer uma solução; queixa ou reclamação” (INL, [S.d.], p. 372), em consonância com outros dicionários correntes<sup>174</sup>, que apontam o seu uso em atos de fala e em questões que demandam decisões de justiça<sup>175</sup>.

Na amplitude da palavra, é possível traçar um percurso do som ao discurso, ou seja, de uma materialidade do ponto de vista de uma emanção do corpo – concretizada na voz – ao que nele se debulha em sentidos, na produção da linguagem, em ato comunicativo. Paul Zumthor (2010) sugere que a voz, enquanto acontecimento biológico, se dá em um mesmo plano que as consciências linguística, mítica e religiosa. O som, de acordo com o autor, é um sentido que demarca a sua presença na direção do outro com uma espessura tal que o distingue do olhar ou da performance do gesto. Já a palavra é, em sua acepção, “a linguagem vocalizada, realizada fonicamente na emissão da voz” (ZUMTHOR, 2010, p.11), definição que ressoa no termo em tétum para “palavra”, *liafuan*, que pode ser traduzida literalmente por coração ou fruto do som, da voz, da língua. Por fim, na expectativa e necessidade de interlocução, entre emissão e escuta, a voz coloca-se “como um objeto: [e] é em torno dele que se fecha e solidifica o laço social” (ZUMTHOR, 2010, p. 10).

Na reunião do suco Ainaro Vila, o Sr. Agapito Martins, ao falar dos modos de aprender no território da *kultura*, disse:

*Laiba eskola própria ba kultura (...) Hanesan obin Pedro deban katak 'ha'u la eskola, ha'u bo'ot mak ha'u aprende liafuan ruma busi ha'u nia aman sira'. (...) [Iba] mambae deban katak 'norin nor bae' (...) quer dizer katuas ne'e ko'alia ita rona, ita akapta nituan nituan, (...) agora bele sai lia-na'in. (...) Uluk lia-na'in kedas, sira ko'alia kalan, uluk eletrisidade laiba (...) mina-rai, lampiaun laiba (...) sunu abi inan de'it. Sunu abi, tur hamutuk (...) ficam aí a volta da fogueira (...) E conversam, então eles vão ouvindo (...) Nia rona daudauk deban ó abo ho nia aman hanesan ne'e, ha'u nia avó ho nia aman hanesan ne'e, ha'u nia avó ko'alia hanesan ne'e, hanesan ne'e nia rona dadauk agora bele sai lia-na'in tamba (...) convívio iba fogueira.*

Não tem escola própria para a *kultura* (...) Como hoje Pedro [falou]: “eu não [fui para] a escola, [quando] eu cresci, aprendi algumas palavras com meus pais” (...). Em mambae se diz *norin nor bae* (...) quer dizer, os velhos falam, nós escutamos, captamos um pouco (...) agora, podemos nos tornar *lia-na'in(s)* (...) Antes, os *lia-na'in(s)*, eles falavam à noite, não havia eletricidade (...) óleo não havia, lâmpião não havia (...) apenas se acendia a fogueira. Acendia-se a fogueira, sentava-se junto (...) ficávamos aí em volta [da] fogueira (...) E conversávamos, então íamos ouvindo (...) [Ouvia-se] com frequência [dizerem]:

<sup>174</sup> Outra definições: 1) “palavra; língua; dialecto; questão; conversa” (COSTA, 2012, p. 228) ; 2) “1. O dizer; 2. assunto, questão, problema, controvérsia” (SILVA; CARVALHO, 2017, p. 326).

<sup>175</sup> *Tesi lia* é a expressão usada para decidir/julgar e o juiz é aquele que *tesli lia*, literalmente, corta a palavra (SILVA; CARVALHO, 2017, p. 396).



“meu avô e meu pai [faziam] da mesma maneira, meu avô falava assim, meu avô e meu pai [falavam] assim, meu avô [falava] assim”, como escutavam (...) o convívio era em volta da fogueira.

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo.

A cena evocada é bastante conhecida e permeia, de modo geral, o imaginário relacionado às trocas de saberes (sejam eles de qualquer natureza) no que Pierre Déléage (2009) chama de “a noite dos tempos”, a metáfora para uma determinada temporalidade cujos registros nos chegam por meio, em particular, de relatos orais. Nessa cena, a produção do discurso se dá no território da oralidade, assim como seus diferentes processos de emissão, transmissão e recepção; e se define sobretudo em função das condições materiais locais: não havia aí eletricidade, nem óleo ou lampião e o fundamental dos saberes circulava por meio do encontro, da conversa, da relação entre fala e escuta, entre mais velhos e mais novos. Nos elos de uma palavra cuja existência se estabelece no atravessar de gerações, é parte do que a autoriza e a legitima poder informar sua origem e seu trânsito até o momento em que é de novo enunciada, bem como garantir que ela foi capaz de ali chegar fidedigna à daqueles que vieram antes.

James Leach (2012) comenta que um dos elementos que distingue as concepções euro-americanas de conhecimento, da quais o Ocidente é em geral tributário, é a ideia de que ele pode ser apartado dos corpos daqueles que o produzem e o utilizam. Tal atributo não pode ser aplicado a grupos cujos processos de produção, disseminação e mesmo de guarda dos saberes perpassam, necessariamente, a boca e o ouvido, o que define o território da oralidade na acepção de Zumthor (2010). Na perspectiva apresentada por Leach (2012), é a possibilidade de ser destacado do corpo que confere o *status* de verdade ao conhecimento produzido pelas ciências. Naquelas comunidades, contudo, nas quais o saber circula por meio da oralidade, com diversos de seus elementos relacionados ao universo espiritual, que o autor chama de “mágico”, as conexões com determinadas pessoas e momentos são fundamentais para que se possa compreender não apenas seus sentidos mas, também, seus efeitos nos cotidianos individuais e comunitários. É o fato desses saberes estarem associados a determinadas pessoas e o que elas representam que os faz ter agência. Acercando-se dessa cena, partindo de seu ponto de referência que é o oeste africano, Hampâté Bâ propõe que nesse modo particular de constituir epistemologias, “o homem está ligado à palavra que profere, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010/1977, p. 168).



Não por acaso, a palavra como princípio criador ou atributo da criação é comum a diversas narrativas de origem ao redor do globo. Na tradição bambara do Komo, sobre a qual também fala Hampâté Bá (2010/1977), Maa Ngala, o ser supremo, cria por meio da palavra: aquilo que Maa Ngala diz, é. Na gênese do mundo, porém, tudo era silêncio e Maa Ngala, desejoso de um interlocutor, cria Maa, o homem, que, ao receber parte de seu nome, também recebe, como dom divino, o poder da mente e da palavra. A fala, de origem descendente, estabelece entre criador e criatura a expectativa e a possibilidade do diálogo.

Nos fragmentos das narrativas de origem que recolhi durante o campo em Ainaro, a palavra, em princípio, não aparece como um gesto visível (narrado) da criação. Maromak cria o mundo, o ser humano e, em seguida, a *lisan* para abrigá-lo e regular as relações entre humanos, entre humanos e não humanos e, por fim, com a própria divindade. O gesto de (re)produzir a *lisan*, no entanto, de estar diante dela, envolvido/a em seus eventos é permeado por atos de fala. O *lia-na'in* é aquele autorizado a falar. Quando concerne ao início de sua atuação como autoridade ritual em sua respectiva casa sagrada, os interlocutores dizem *habú* (começar) *ko'alia* (a falar); à vida cerimonial se referem, frequentemente, como *halo lia*, expressão que poderia ser traduzida literalmente como o “fazer da palavra” e que diz da produção ritual; e, por fim, essa mesma experiência ritual divide-se em *lia mate* (rituais ligados aos ciclos de morte) e *lia moris*<sup>176</sup> (rituais ligados aos ciclos de vida). Judith Bovensiepen (2014a) também identifica, na comunidade Funar, cuja língua é o idaté, de origem austronésia, como o tétum e o mambae, uma equivalência entre os termos que se relacionam à língua e à vida ritual. *Haba*, em idaté, pode ser traduzida como “palavra” ou “discurso” e refere-se, frequentemente, à própria *lisan* ou *kultura*. Os rituais de morte são aí denominados de *haba metan*<sup>177</sup> e às autoridades rituais chama-se de *ibur na'in* (mestres da boca) ou *haba na'in* (mestres da palavra).

Em seu trabalho sobre os Mambae, Elizabeth Traube (1986) menciona a centralidade dos contextos rituais na expressão de suas representações da sociedade e do cosmo, cujo eixo estruturante se organizaria a partir da concepção da “vida como uma dádiva que requer uma contradádiva”<sup>178</sup> (TRAUBE, 1986, p. 11), o que definiria, por sua vez, o ato, ou projeto, como a autora se refere, de promoção da vida por meio do intercâmbio. Não é algo sobre o qual apenas

---

<sup>176</sup> *Moris*: vida. *Lia moris* refere-se, portanto, aos rituais de vida, *lia* aqui compreendida como ritual. O mesmo vale para *lia mate* que se refere aos rituais de morte: *mate* significa “morte”.

<sup>177</sup> *Metan*: preto. Elizabeth Traube (1986) também aborda a divisão entre os rituais de vida (associados à cor branca) e aos rituais de morte (associados à cor preta).

<sup>178</sup> Tradução livre de: *life as a gift that requires a countergift* (TRAUBE, 1986, p. 11).





se pensa, Traube (1986) acrescenta, mas que se vive por meio de uma série de trocas, desde as dimensões mais reduzidas e domésticas aos âmbitos mais amplos e externos à unidade familiar. A cosmologia mambae apresenta a natureza como silenciosa e os seres humanos como os únicos capazes de fazerem barulho. Mas, no início,

(...) todas as coisas falavam. Naqueles dias o solo gritava quando as pessoas andavam sobre ele, e as árvores e o mato reclamavam quando eram cortados. O Pai Céu impôs uma ordem (*bandun*) de silêncio sobre o mundo. Ao levantar as suas mãos, ele removeu o poder de fala de todos com exceção de seus filhos mais jovens, os humanos, que ficaram livres, então, para construir suas casas em um ambiente mudo e sem protestos<sup>179</sup> (TRAUBE, 1986, p. 18).

De um modo distinto da narrativa de origem do oeste africano, o poder de fala do ser humano, para os Mambae, não se originaria do silêncio original, mas, ao contrário, de uma profusão de sons produzida por seres capazes de reivindicar a própria integridade. Traube informa ainda que nesse contexto, o som se configura como uma dádiva que se estabelece, por sua vez, como “uma fonte perpétua de obrigações”<sup>180</sup> (TRAUBE, 1986, p. 18). Estando o mundo, a partir de então, dividido entre “bocas falantes” e “bocas silenciosas”<sup>181</sup>, passa a haver um débito permanente dos primeiros em relação aos segundos, já que os emudecidos acabam por fornecer aos falantes toda a matéria necessária à manutenção da vida.

Lúcio Sousa, por sua vez, em seu estudo sobre os Bunak, aponta a língua [oral] como um “veículo de transmissão de saber e fonte de poder”, que por isso mesmo conforma “uma arena de definição e confronto de estatuto e funções sociais” (SOUSA, 2016b, p. 80). Reconhecida em sua potência, a palavra provoca temor, na medida em que a ela se vinculam os ancestrais e a capacidade de desencadear eventos propiciatórios ou punitivos. Ela, que é princípio e fim, marca os inícios e dirige os ciclos de vida e morte.

Como é possível apreender do testemunho do Sr. Agapito Martins, bem como de outros, o conhecimento sobre a *lisan* é demarcado como pertencente ao campo da oralidade, em oposição, inclusive, ao conhecimento da Igreja Católica, que teria por base o escrito, a Bíblia:

---

<sup>179</sup> Tradução livre de: *Once, (...) all things spoke. In those days the ground cried out when people trod upon it, and trees and grasses screamed when they were cut. Father Heaven imposed a ban (bandun) of silence on the world. By raising his hands, he removed the power of speech from all but his youngest, human children, who were then free to build their houses out of mute, unprotesting environment* (TRAUBE, 1986, p. 18).

<sup>180</sup> Tradução livre de: *perpetual source of obligations* (TRAUBE, 1986, p. 18).

<sup>181</sup> Tradução livre de: *speaking mouths (kuku kasan)* e *silent mouths (kuku molun)* (TRAUBE, 1986, p. 17-18).



*Mais istoria<sup>182</sup> hanesan ami nia abo sira konta hela nene'e hanesan katolik nene'e, ne'e bakerek mak laiba, mas hanesan adora deban katak Maroma ne'e iba. Tamba saida mak ha'u batete hanesan ne'e? Tamba ne'e iba uma lisan la bakerek, ko'alia de'it, iba igreja bakerek ne'e, ita eskola matenek tiba ona, ita bakerek iba livru, ita le, ne'e ita bele hatene, maibe enkuantu lisan lae, ita hamulak de'it, ita hamulak de'it.*

Mas os saberes sobre os quais meu avô falava eram os mesmos da [Igreja] Católica, não havia escrita, mas de modo igual havia a adoração a Maromak. Por que eu digo isso? Porque na *uma lisan* não se escreve, fala apenas, na Igreja se escreve, ali se vai para a escola, são *matenek* (alfabetizados), escrevem em livros, lêem, isso eles podem saber, mas sobre a *lisan*, não, você apenas ora (pronuncia a oração).

Sr. José Paicheco, *lia-na'in* do suco Manutasi  
e *lia-na'in* da Casa Asa'e Kotmeta

*Maibe ami la bakerek, konta de'it. Oral... Eskrita ho oral, ami liu busi oral de'it, la eskrita, la bakerek, la le iba livru. Ne'ebe ami Timor ne'e, tambasa mak ami nia lulik la lakon? Tamba hanesan obin ne'e. Nia bakerek haree isin lolon (...) Haree isin lolon ka lae? Ka liu busi lian? Ko'alia de'it. Biblia ne'e bosok. (...) La hanorin la liu busi bakerek. Ami iba ne'e uma-lulik la liu busi loke kadernu haree la liu busi gravasaun, la liu Agora ha'u, ha'u hatene, ha'u konta.*

Mas nós não escrevemos, apenas contamos. Oral... Escrita e oral, nós [transmitimos] apenas por meio do oral, não tem escrita, não escrevemos, não lemos em um livro. Isso é assim em Timor, e por que nosso *lulik* não se perde? Porque é assim ainda hoje. Isso se escreve no corpo ou por meio da língua? Fala-se apenas. A Bíblia é o *bosok*<sup>183</sup>. (...) Não se ensina por meio da escrita. Nós aqui na *uma-lulik* não abrimos o caderno para ver, não há gravação. Agora, eu sei, eu conto.

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk

Nos testemunhos dos *lia-na'in(s)* de Ainaro, a *lisan* se configura como um conhecimento predominantemente do território da oralidade, a *lia*. Nesse lugar, ao contarem sobre aquilo que sabem e sobre seus respectivos processos de aprendizagem, eles, necessariamente, se referem às redes nas quais estão inseridos; afinal, o que confere autoridade àquilo que sabem e que pronunciam é o fato de pertencerem a linhagens que remontam à ancestralidade que, por sua vez, estendem suas raízes às origens do grupo familiar ou da própria humanidade. A alegação de que fazem tal como fizeram seus ancestrais implica em uma estratégia de agência e legitimação, como sugere Bovensiepen (2014a).

<sup>182</sup> *Istoria* é frequentemente usado pelo Sr. César de Araújo como sinônimo de conhecimento.

<sup>183</sup> Altar cerimonial, ver capítulo anterior.



#### 4.1.2 *BEIK/MATENEK*: ENTRE A PALAVRA ORAL E A PALAVRA ESCRITA

Essa paisagem originalmente dominada pelo som, pela palavra pronunciada, tem sido paulatinamente alterada ao longo dos diferentes processos colonizatórios pelos quais o país passou, como sugerem os testemunhos dos *lia-na'in(s)* que afirmam seus saberes como orais em oposição à escrita. A chegada da Igreja Católica, em particular, é frequentemente associada ao tempo *naroman* – o Sol e o dia já existiam –, ao conhecimento escrito, do livro, à Bíblia, e às pessoas chamadas *matenek*, termo que tem uma conexão com o conhecimento da escrita e/ou escolar. O livro, a capacidade de ler, são atributos vinculados, em algumas narrativas de origem locais, ao irmão mais novo. Paulo C. Seixas (2010) comenta a recorrência de histórias sobre dois irmãos, um mais velho, aquele que fica no território, e um mais novo, aquele que parte em viagem rumo a outros continentes. Em seu retorno, depois de muito tempo, o mais novo traz consigo um objeto de tradução, que pode ser um livro, símbolo de algo (o conhecimento) que levou consigo e trouxe de volta reconfigurado. O *lia-na'in* Sr. João da Costa Barros, Casa Asa'e Berliuk, contou uma versão dessa narrativa:

*Ne'e istoria, (...) [ba'u] maibé rona. Portugal, Timor nia alin ki'iké liu, nia ba hanorin iba Europa, Asia, Afrika. Iba Europa matenek hotu, nia fila fali mai Timor, mas ami la hatene, ami deban "mestre" de'it. Ne'e, maka agora, ne'e ita ko'alia ne'e ba fali segredu Maromak nian, sé mak hanorin Portugal matenek? Sé mak hanorin Europa? Sé mak hanorin Brazil? Los ka lae? (...) Ne'e mak nia lori fó kadernu bo lápís ba eskola.*

Esta é a história, (...) assim eu escutei. Portugal é um irmão muito mais novo de Timor que foi ensinar na Europa, Ásia, África. Quanto toda a Europa [tornou-se] inteligente, ele voltou para Timor, mas não o reconhecemos, nós dissemos apenas “mestre”. Assim, agora, nós falamos o segredo de Maromak, quem ensinou a Portugal? Quem ensinou a Europa? Quem ensinou o Brasil? É ou não é? (...) Foi assim que ele trouxe o caderno e o lápis para a escola.

Na perspectiva de Seixas (2010), a narrativa corresponde a um processo de tradução e de inserção do outro, o colonizador, nas lógicas locais, cujas estruturas são marcadas por elementos de complementariedade. De acordo com Kelly Silva e Lúcio Sousa (2011, p. 21), esse esforço de tradução, por sua vez, “constitui uma representação que dá sentido à ocupação colonial, objetivando formas de mimetismo e de indigenização da experiência”. O retorno do mais novo (como colonizador) redefine, no território, duas esferas de poder: a temporal, sob o domínio daquele que volta; e a autoridade espiritual, nas mãos do mais velho, aquele que ficou. Nesse cena, o irmão mais novo está de posse do *matenek*, o conhecimento do livro e da escrita, enquanto ao irmão mais velho cabe a responsabilidade sobre o conhecimento ancestral da *lisan*, predominantemente oral.



Quando mencionam o período colonial português, época em que a maior parte dos *lia-na'in*(s) encontrava-se na infância ou princípios da juventude, ainda que alguns tenham frequentado a escola da Missão Católica, em Ainaro Vila, um dos primeiros comentários deles diz respeito ao fato de que a escola exigia recursos que não tinham e que era prerrogativa das famílias nobres, os filhos dos *liurai*(s):

*Depois sira hanesan ne'e, ami beik, [sira] analisa, sira lakoi fó sira nia matenek, halo makas.*

Depois, eles eram assim, nós éramos *beik* [ignorantes], eles analisam, eles não querem dar/partilhar o conhecimento deles, o que nos tornaria fortes.

Sr. Alarico Ximenes, *lia-na'in* da Casa Lia-na'in

O conhecimento chamado *matenek*, em sentido similar ao apontado por Seixas (2010) e Silva & Sousa (2011), representa a possibilidade de acesso ao poder temporal, ligado à governança, a posições de poder no Estado-Nação e mesmo à prosperidade material. De modo distinto da colonização portuguesa, a ocupação indonésia é um período marcado pela ampliação do sistema escolar público e é reconhecido positivamente, nesse sentido.

*[Kona-ba] Indonezia... Ha'u haree buat rua. Iba di'ak iba ladiak. Iba di'ak tamba banorin matenek... iba la di'ak tamba rona liafuan falsu busi ema seluk hodi estraga tiba fali timoroan [hodi] sai sofre no triste.*

Sobre a Indonésia... Eu vejo duas coisas, uma boa e uma ruim. A boa é porque [eles] ensinaram o *matenek*, a ruim é porque ouvíamos palavras falsas de certas pessoas que arruinavam a vida dos timorenses que sofriam e se entristeciam.

Sr. Armindo Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala

A palavra *matenek*, nesses casos, ultrapassa os valores que normalmente lhe são atribuídos pelos dicionários contemporâneos, que a definem como: um adjetivo, podendo ser “sábio; inteligente; esperto; erudito” (COSTA, 2012, 245); ou como um substantivo, configurando um dado “conhecimento”. Na fala dos *lia-na'in*(s), o termo tem um vínculo direto com a escrita e/ou escola, sendo poucas vezes utilizado em um sentido mais amplo. Raphael das Dores, em seu dicionário de princípios do século XX, explica-a de um modo mais próximo ao percebido localmente:

Matênek, v. ser instruído, ter conhecimento.

Matênek, s. educação, erudição, ilustração, sabedoria, sapiência, sciencia, talento.

Matênek, a. comedido, cordato, souto, ensinado, entendedor, entendido, erudito, esclarecido, esperto, ilustrado, instruído, inteligente, lido, literato,



perito, perspicaz, sabedor, sábio, sagaz, sapiente, sisudo, talentoso. (DORES, 1907, p. 165)

Do lado oposto, encontra-se a palavra *beik*, cujos significados são, em geral, pejorativos e associados à ignorância e à estupidez (COSTA, 2012; SILVA; CARVALHO, 2017). Também aqui Raphael das Dores é muito mais profícuo, acrescentando, como adjetivos: “alarve, bajojo, basbaque, besta, bestial, boçal, brutal, bruto, burro, idiota, ignaro, ignorante, imperito, incivil, leigo, lerdo, louco, mentecapto, néscio, parvo, pateta, rude, tolo” (DORES, 1907, p. 93). Quando o usam, no entanto, os *lia-na'in(s)* associam a palavra, de um modo mais específico, à precariedade (não necessariamente ausência) da experiência escolar e/ou do conhecimento da escrita.

*Ah, iba ami tempu, ha'u nia aman sira nian eskola laiha, beik.*

Em nosso tempo, nossos pais não tinham escola, eram *beik*.

Sr. Nazário Lopes, *lia-na'in* da Casa Sia La'e

*Ami-nia mos agora la eskola, beik hotu, halo to'os, agricultor de'it.*

Não temos escola, todos são *beik*, cuidamos da roça, somos apenas agricultores.

Sr. João das Neves, *lia-na'in* da Casa Bui-Lor

*Ah, tamba ha'u sei ki'ik, ha'u so rona istoria hanesan ne'e (...) ba istoria seluk atu deban fali hanesan politika atu saida ne'e ha'u la hatene tamba saida ha'u ema beik.*

Ah, porque eu era pequeno, eu apenas ouvia as histórias, (...) mas sobre outras histórias, para falar sobre política, eu não sei, sou *beik*.

Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os

Enquanto a chegada dos portugueses e, em particular, da Igreja Católica, inaugurou o “outro” do conhecimento local, os períodos da ocupação indonésia e, em particular, do Estado-Nação, com a ampliação dos sistemas públicos de ensino, tornaram-no um pouco mais comum e também mais próximo: a pessoa *matenek* deixou de ser apenas o estrangeiro, passando a ser também aquele ou aquela da família que teve acesso a processos de escolarização, que passou a transitar entre fronteiras, claramente não sem tensionamentos<sup>184</sup>. A Casa, no entanto, seria o local de acolhimento de todos, não importando quem seria *beik* ou *matenek*, é o que, por exemplo, os senhores César de Araújo, Casa Basmeri To'os, e Armindo Cardoso, Casa Terolaru Barlala,

---

<sup>184</sup> Na verdade, esse outro próximo surge desde o período colonial português, com a instauração das elites locais próximas ao governo colonial. Propõe-se, no entanto, que o período da resistência intensifica esse quadro a partir do processo de ampliação do sistema público de ensino.



comentam. A fundação da Nação traria ainda uma conquista em acréscimo: com a independência, todos, independentemente de seus recursos materiais ou simbólicos, tornaram-se livres, como o Sr. Augusto Martins, Casa Diu Pur, ressalta. Todos podem e devem fazer a *lisan*, mas as pessoas *beik*, o Sr. César de Araújo adverte, elas vieram primeiro, elas são a origem de tudo, inclusive das pessoas *matenek*. A estas últimas cabe a governança da Nação, ainda de acordo com o *katuas*, mas a governança da *lisan* é de responsabilidade da casa sagrada e, por consequência, de suas respectivas autoridades.

Traube (1986) comenta que seus interlocutores conferiam a si próprios o atributo de “ignorantes”, alegando, de modo irônico, que o único conhecimento de que dispunham era o saber ritual. Estavam cientes, segundo a autora, do estigma que recaía sobre eles, por parte das pessoas da costa e mesmo por pessoas locais (que usavam calças)<sup>185</sup>, de serem “estúpidos” e “atrasados”. Eles tinham, no entanto, um senso muito forte de estarem de posse de um conhecimento importante para o equilíbrio e a prosperidade do próprio território, sobre o que Traube comenta:

Representado como uma função prescritiva, limitante, uma que confina seus executantes à vigília sedentária da pedra e da árvore, o ritual é também a alavanca que os Mambae usam para virar as mesas sobre seus críticos *matenek* “intelectuais”. O que as pessoas mais sofisticadas das cidades e da costa não percebem é que “estupidez” tem seu próprio significado nas montanhas (TRAUBE, 1986, p. 50)<sup>186</sup>.

O Sr. João da Costa Barros, Casa Asa’e Berliuk, de modo singular, conta de sua experiência na escola da Missão, em Ainaro Vila, quando era criança. Ali, ele diz que lia a Bíblia, mas as histórias que a Bíblia contava eram diferentes das histórias do avô, às quais ele dava mais credibilidade. Ainda assim, contudo, todo o diálogo travado durante a entrevista foi permeado de imagens e narrativas católicas. Foi ele que destacou a diferença entre o que chama de *hatene* e *matenek*. *Hatene* é um verbo que significa basicamente “conhecer, saber, entender” (SILVA; CARVALHO, 2017, p. 288). Ele, no entanto, torna-a um substantivo para afirmar:

*Matenek ho hatene. (...), ha’u hatene, ita matenek mas ita labatene. Ah... ne’e mak ha’u deban ha’u hatene ita matenek. Agora ha’u, ha’u hatene, ha’u konta, ita matenek bakerek.*

---

<sup>185</sup> As pessoas da costa, nesse caso, refere-se especificamente a Díli, capital do país. A referência às calças, por sua vez, diz respeito ao fato de que este era um atributo não acessível a todos. Tanto homens como mulheres, o mais frequentemente usavam a lipa, um tecido enrolado ao corpo como uma espécie de saia.

<sup>186</sup> Tradução livre de: *Represented as a limiting, prescriptive function, one that confines its performers to a sedentary vigil over rock and tree, ritual is also the lever with which Mambae turn the tables on their “learned” (matenek) critics. For what the more sophisticated folk of the towns and coast do not realize is that “stupidity” has its own meaning in the mountains* (TRAUBE, 1986, p. 50).



*Ne'e mak ha'u deban ita matenek ha'u batene, mas na'in rua ne'e la'o hamutuk ne'e para bele di'ak, la baluba, ha'u konta ita grava ou ita hakerek, to'o ba ita baluba loke iba grava ne'e. Ne'e ka la'e?*

Conhecimento e saber<sup>187</sup>, (...) eu sei, vocês conhecem, mas vocês não sabem. Ah... é assim que eu digo que eu sei do conhecimento de vocês. Agora, eu, eu sei, eu conto, vocês que conhecem, escrevem. É por isso que eu digo que vocês conhecem, mas eu sei. Vocês duas caminham juntas para fazer bem, não esquecer, eu conto, você grava ou escreve, para evitar o esquecimento, vocês gravam, é ou não é?

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk

As oposições *beik/matenek* e *batene/matenek* demarcam, portanto, dois distintos territórios epistemológicos: o primeiro, cujo saber é de guarda da memória (logo, do corpo), para expressá-lo, conta-se, e ele é de domínio da *lisan*; o segundo é do universo da escrita, grava-se, registra-se e este pertence a outras ordens. Em suas fronteiras, seus pontos de interseção, se dá uma série de fricções e tensionamentos sobre o que os torna válidos e legitimados social e culturalmente. Sem ser necessário retomar toda a discussão sobre as relações entre o conhecimento científico e as epistemologias locais e costumeiras, marcadas por opressões simbólicas do primeiro em direção às últimas, é possível ter um vislumbre dessa violência ao traçarmos um percurso provável da palavra *beik* em sua acepção mais crua – presente não apenas nos dicionários, inclusive aquele de princípios do século XX (DORES, 1907), mas no cotidiano contemporâneo da língua –, à forma como é apropriada e ressignificada pelos *lia-na'in(s)* de Ainaro, não para negar um dado conhecimento, mas, para dar-lhe contornos: oral, originário, relacionado à *lisan*. Nesse ponto, uma outra característica desse saber local emerge: a capacidade de alterar os campos semânticos de determinadas palavras, a exemplo de *kultura*, para que falem dos próprios universos de significados.

O *matenek* provoca tensionamentos não apenas em função de seus estatutos de verdade, mas também por potencialmente representar diferentes condições materiais de existência entre os membros de uma determina *lisan*, especialmente no que diz respeito aos locais de moradia e de acesso à escolarização. Na prática, é mais provável que as pessoas chamadas *matenek* não vivam próximas às suas casas sagradas, mas sim em Díli ou mesmo em outros países, o que pode interferir no andamento das atividades da *lisan*, a exemplo do tio Naku, guardião dos objetos sagrados da coluna da Casa Hatilo, que trabalha em Díli como policial, deixando a função em aberto em Ainaro Vila, de certo modo preenchida pela avó Laran, cuja autoridade é de fato, mas

---

<sup>187</sup> Traduzir *matenek* como “conhecimento” e *batene* como “saber” é apenas um recurso do processo de tradução para distinguir os dois termos e os valores semânticos que são a eles atribuídos pelo Sr. João da Costa.



não é necessariamente legitimada, como já comentado anteriormente. Na mesma Casa, na coluna representada pelo Sr. Agapito Martins, este afirma estar preparando para segui-lo, para aprender sobre a *kultura*, exatamente aqueles que não deram continuidade aos seus estudos e permanecem em Ainaro Vila. Ainda na Casa Hatilo, atualmente dividida em quatro colunas, uma das dificuldades para reconstruir a casa tradicional e, por consequência, a unidade, de acordo com o Sr. Agapito Martins, é o tensionamento provocado pelas pessoas *matenek* em relação aos recursos demandados para a *lisan* e os recursos investidos na educação das novas gerações; é possível localizar em outras Casas reverberações dessa mesma natureza.

A Casa, no entanto, a todo o tempo demanda precedência e protagonismo. As narrativas que colocam Timor-Leste no centro do mundo, conforme Seixas (2010) relata, no epicentro de toda a gênese geológica do planeta, a partir do qual todos os continentes se originaram, assemelham-se ao tema recorrente do irmão mais novo, no qual o território apresenta-se também como fundamento de todo o conhecimento, inclusive o ocidental. Colocar-se como o antes, no lugar de anterioridade, de precedência, de senhoridade, portanto, é um valor fundamental de toda essa construção que busca, no espaço da tensão, estabelecer uma determinada condição de força, capaz de mediações e de manutenção da autoridade da *lisan*. Estar na gênese configura uma dada posição diante da própria origem da vida como dádiva a que se deve, no quadro geral de mútuas obrigações, contradádivas. No lugar da anterioridade, estão: a *lisan* na origem ontológica do mundo e do ser humano, o território como epicentro geológico, o irmão mais velho como o senhor da palavra ancestral e espiritual, o irmão mais novo como princípio epistemológico do *matenek*, o oral como a base de sustentação de todas as epistemologias e as pessoas chamadas *beik*, aquelas que sabem (*batene*) em uma posição de precedência em relação àquelas que conhecem (*matenek*).

Trata-se de um campo de forças heterogêneo, no qual cada Casa, a depender das experiências singulares de seus membros, incluindo envolvimento com a Igreja Católica, acesso à educação formal, entre outros fatores, conforma-o de maneiras singulares. Os supostos riscos de perda da *kultura* frequentemente se situam nos tensionamentos e fricções entre o *beik* e o *matenek*, o “passado” e o “moderno”, como relata o Sr. César de Araújo, Casa Basmeri To’os. Ele fala desse lugar onde a validade e a legitimidade das epistemologias locais estão sendo inquiridas, e as redes de pessoas e Casas que as sustentam se ressentem dos esgarçamentos provocados pela resistência e luta pela independência, assim como pelas diferentes condições materiais e sociais que emergem atualmente entre Díli e a montanha.





O fato de os saberes locais e costumeiros serem da ordem do oral não implica necessariamente que os *lia-na'in(s)* não tenham acesso (ou tenham apenas um acesso precário) ao conhecimento chamado *matenek*. Resgatando o perfil dos *lia-na'in(s)* que compõem o *corpus* principal (ver capítulo 2): dois dos entrevistados são professores, o Sr. Cesário Magno, Casa Hatilo, e o Sr. Bosco da Silva, Casa Asa'e; outro, o Sr. Armindo Cardoso, Casa Terolau Barlala, possui o ensino médio completo e atua como policial em uma cidade próxima, Maubisse; e, ainda, o Sr. Agapito Martins, Casa Hatilo, concluiu o ensino médio, atua como chefe do suco e informa ter uma relação mais próxima com o universo escrito.

Também vale mencionar o Sr. Nuno Bianco, responsável pelo setor de cultura do município e *lia-na'in* da Casa Hot Gol, no suco Mau-Nuno, que produziu, nos últimos anos, três documentos relacionados à *lisan*: um censo das Casas e dois relatórios sobre o que ele chama de objetos culturais do município, que incluem a descrição de rituais, de alguns locais sagrados, fotografias de construções tradicionais e algumas narrativas. O Sr. Agapito Martins, por sua vez, informa ter participado de um amplo processo de pesquisa, ainda no período da ocupação indonésia, sobre as casas sagradas de todo o Timor-Leste<sup>188</sup>, afirmando ainda, durante a reunião do suco de Manutasi, seu desejo de escrever sobre a *kultura*, em particular sobre normas que orientam a justiça local.

*Sira halo ha'u atu proteje kultura, atu valoriza kultura, kultura [la] eskrita. Ha'u transforma ba eskrita se karik sira konkorda, entaun loron ida ha'u sei ó reúne sira para sira atu fó sira ninia aprovasaun ba lei ida ne'e atu uza iba suku Ainaru, i nune'e para buat hotu-hotu ne'e bele iba dignidade no iba valor. Se lae a senõra, a senõra buka hatene ami nia kultura maibé ami nia kultura mós rungu ranga hela iba iba frakeza balun ke jerasaun foun lakohi hatene tuir buat sira ne'e. Ami iba Timor rasik deskulpa ha'u mak ko'alia de'it ami jerasaun ami Timor iba jerasaun foun lakohi buka hatene ninia kultura, lakohi identifika ninia orjinal, nia identidade.*

Eles me colocaram aqui para que eu proteja a *kultura*, para valorizar a *kultura*, a *kultura* que não é escrita. Eu posso transformar para a escrita se eles concordarem, então, um dia, eu vou reuni-los para eles aprovarem essa lei para ser usada no suco de Ainaru e assim para todas as coisas terem dignidade e valor. Se não, senhora, a senhora busca saber sobre a nossa cultura, mas nossa cultura enfraquece porque a geração mais nova não quer saber, não quer conhecer. Em Timor, as novas gerações não querem buscar o conhecimento sobre a *kultura*, não querem identificar seu original, sua identidade.

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo.

---

<sup>188</sup> Reiteradamente insisti se não teria algum vestígio dos materiais que indica ter produzido a partir dessa experiência, sem sucesso.



Nesse mesmo lugar de tensão, portanto, a escrita pode se colocar também como uma possibilidade de guarda do conhecimento face à possível fragmentação das relações intergeracionais, no que diz respeito aos gestos de fala e escuta. Mas documentos escritos referentes à *kultura* ainda não são algo visível e abundante. Além dos relatórios do Sr. Nuno Bianco, localizei apenas uma pequena brochura produzida por Dom Norberto do Amaral, então Bispo da Diocese de Maliana e membro da Casa Hatilo, com informações sobre a genealogia do grupo de origem e seus objetos sagrados. Nesse material, no entanto, toda a referência ao divino propriamente dito tem por base os signos católicos. Ele assim conclui o texto:

*Ho escrita badak no ki'ik oan ne'e atu ita Hatilo oan sira balu bele hatene nia bun no nia sasán nebe nia iba, nune'e bele hala'o moris ida ne'e di'ak no furak liu iba loron aban-bainrua nian.*

Esta escrita curta e pequenina é para que nós, filhos de Hatilo, possamos conhecer as nossas raízes e nossos objetos, assim, podemos dar andamento às nossas vidas bem e maravilhosamente no dia de amanhã.

Dom Norberto do Amaral, trecho extraído da brochura intitulada *Rico Soy y Rai Avô Sira Nian* (Riqueza e Terra dos avós), p. 26.

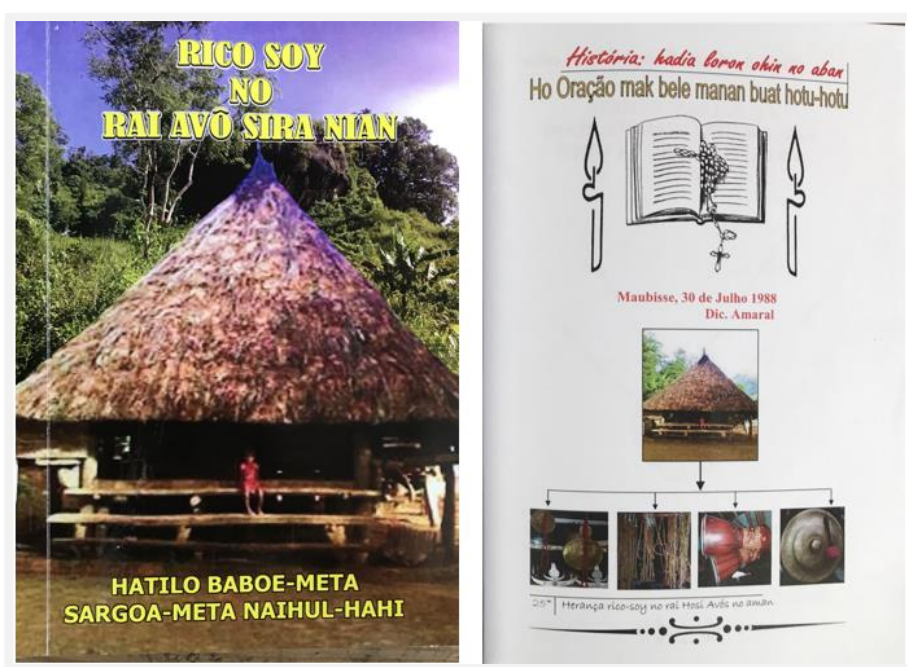
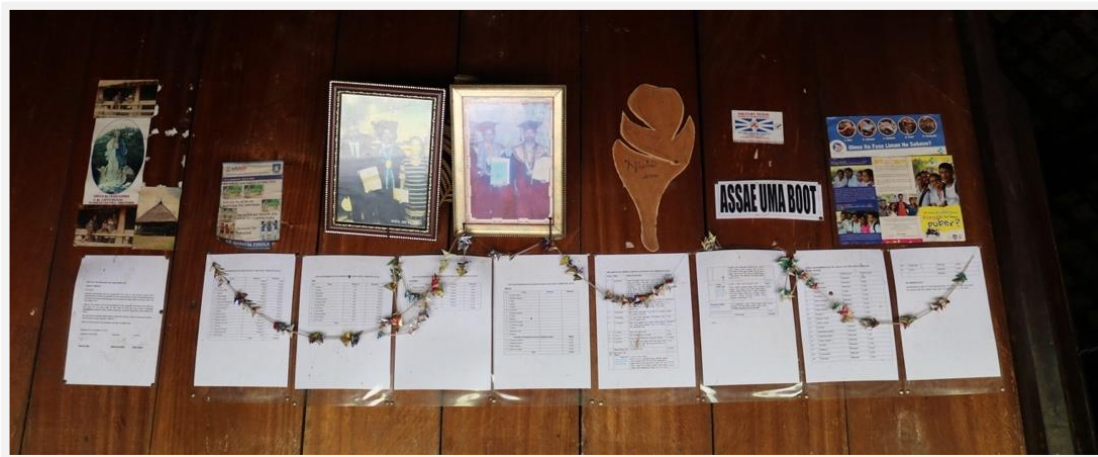


FIGURA 5 - capa e penúltima página (n. 25) da brochura sobre a Casa Hatilo, produzida por Dom Norberto Amaral. As casas representadas em ambas as imagens não pertencem à essa *lisan*, que não tem a casa tradicional construída. Tradução da segunda página: “história: melhorar o hoje e o amanhã. Com oração pode-se conquistar tudo”.

Além disso, foi possível observar sobretudo nas casas tradicionais construídas, a presença da escrita e de outros materiais impressos expostos na varanda, entre os quais: fotografias, calendários, relatórios de gastos e recursos partilhados para a realização de rituais, materiais



educativos produzidos pelo governo ou organizações não governamentais, panfletos políticos e imagens religiosas.



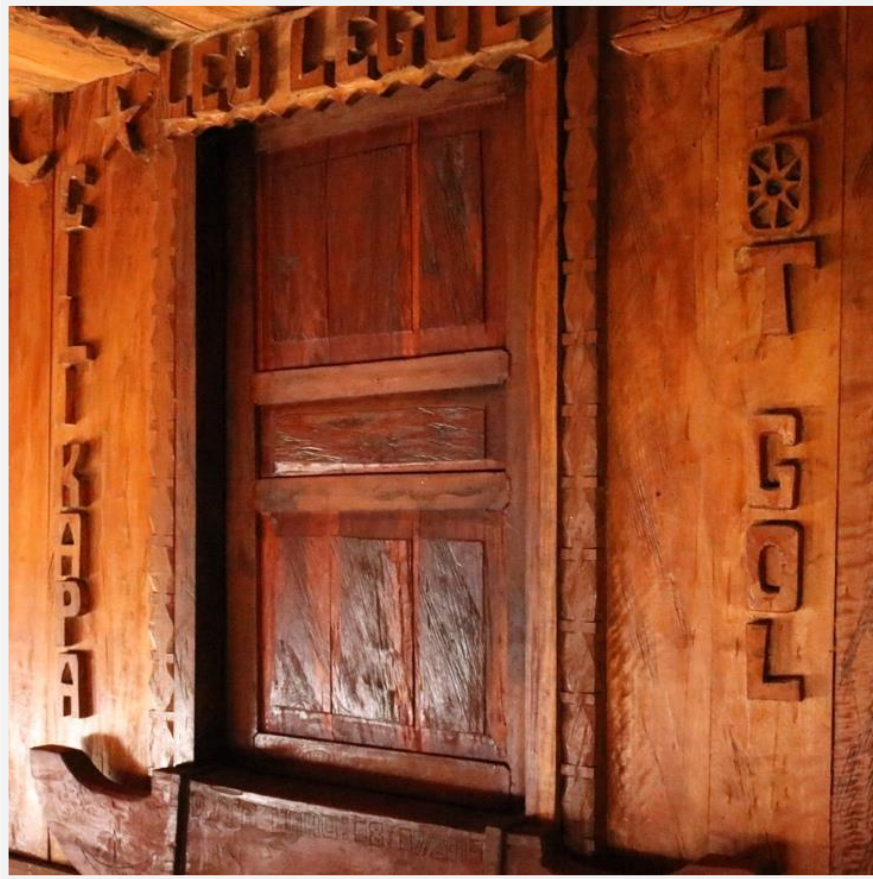
**FOTOGRAFIA 18** - Parte interna da varanda da Casa Asa'e Berliuk, *lia-na'in* João da Costa Barros. Na parte superior há: uma imagem da visita da Virgem Peregrina a Fatu-Bessi, em 1987/1988 ladeada de fotografias da Casa e da família; um panfleto educativo da USAID sobre a importância da escola; fotografias de três jovens formados, trajando as becas da formatura; uma inscrição em madeira com o nome "Ninha"; a bandeira do PD (Partido Democrático); outra nomeação da Casa: "Assae Uma Boot"; e outro material educativo sobre higiene. Na parte de baixo, está uma lista de contribuição para a renovação da casa, com a indicação das pessoas e os respectivos valores doados, e o orçamento para renovação da casa. Data: 11/03/2018.

Duas das casas sagradas visitadas, a do Sr. Nuno Bianco, em Mau-Nuno, e a Casa Saileu Berliuk, tinham inscritas, na construção, seus respectivos nomes.



**FOTOGRAFIA 19** - área interna da Casa Saileu Berliuk, na qual se lê o nome da casa sagrada e o período da construção. Data: 23/01/2018.





FOTOGRAFIA 20 - Porta interna da Casa Hot Gol, suco Mau-Nuno. Data: 17/04/2018.

Os impressos, em sua maior parte compostos por materiais contemporâneos, informativos, são especialmente para os membros da *uma lisan* e explicitam essa complexa rede de relações à qual as Casas se conectam e que inclui: Igreja, Estado, organizações não governamentais, além da rede *fetosan-umane* (tomadores e doadores de esposa). Lúcio Sousa (2016b) comenta, em sua pesquisa sobre os Bunak, as tensões existentes entre os *matas*, anciões, na língua local, e os professores, chamados por eles de *matenek(s)*, no sentido de “intelectuais”. Nas palavras do autor, os *matas* repreendiam os professores acusando-os de ignorarem os saberes locais e conhecerem apenas o que estava no livro, logo, escrito. Ainda assim, Sousa relata que alguns dos jovens *matas*, em processo de aprendizagem, começavam a fazer uso de cadernos para o registro dos saberes rituais. Também Renata Silva (2019) informa a utilização da escrita para o registro das ofertas rituais por ocasião da inauguração do Casa Mau Asu To’os, em Same (ver capítulo anterior). São usos, portanto, seminais da escrita – ainda que cada vez mais frequentes – para assuntos referentes à *lisan*, cujo fundamento epistemológico permanece eminentemente oral.



## 4.2 DO *LIA-NA'IN*

Eu é que acendo o fogo lá dentro [da casa]. No tempo da colheita do milho, tem que acender o fogo, chamar os netos, os *fetosan* e os *umane* para que venham receber a areca e o bétel da casa que construímos juntos. (...) Agora já é [tempo] moderno, nem todos trabalham na horta, mas no tempo dos avós todos trabalhavam. Isto [fazer o ritual] é como fazer a horta como eles faziam, significa pedir *udan* bem como para oferecer o *matak malirin* [a bênção da casa]. (...) Minha função é unir a geração dessa casa sagrada, estar pronto para atender a qualquer coisa (...). Pronto, atende, qualquer coisa. (...) O *lia-na'in* da casa toma conta e resolve tudo o que faz parte da casa sagrada, defende-a.

Martinho Soares, *lia-na'in* da Casa Kailaku, Hera<sup>189</sup>

A palavra que consubstancia a *lisan* é prerrogativa de alguns sujeitos, o que indica a existência de cargos ou funções cujos escopos de atuação abarcam o seu exercício em suas dimensões discursivas e/ou rituais. Sendo uma palavra de poder, ela tanto demanda determinadas capacidades de presença, de impor respeito ou temor, como confere autoridade a quem a porta e é autorizado a pronunciá-la. Jack David Eller aponta que, no campo do conhecimento religioso, existem o que ele chama de “especialistas religiosos”:

indivíduos que têm mais conhecimento ou capacidade na religião do que outros. Esta competência pode provir de instrução, experiência pessoal, talento inato ou poder espiritual, ou outros fatores semelhantes. (...) Podem ser líderes e funcionários, mas podem ser muito mais – o “canal” pelo qual os espíritos interagem com o mundo humano ou vice-versa. (2018, p. 2268).

Em Timor-Leste, ouvem-se diferentes denominações relacionadas à posse dos saberes locais e costumeiros, em particular no que concerne à *lisan*, entre as quais: *matan-do'ok*, *kuku na'in*, *lulik na'in* e, por fim, *lia-na'in*. Ezequiel Enes Pascoal (1967, p. 10–11) define o primeiro como “um misto de curandeiro, arúspice e feiticeiro”; o segundo como um sacerdote, cuja função seria presidir os rituais chamados por ele de “pagãos”; o *lulik na'in* seria o guardião da casa, podendo eventualmente desempenhar as funções de sacerdote; e, por fim, o *lia-na'in*, a que dedica um pouco mais de atenção, apresentando-o como aquele que sabe “desfiar os mitos e as genealogias”, detentor da voz do passado, “espécie de livros vivos e preciosos”, cujo “testemunho faz fé absoluta”, cabendo-lhe um “lugar à parte na hierarquia do clã” (PASCOAL, 1967, p. 15). O autor ainda menciona que, por vezes, uma pessoa acumula uma ou mais dessas funções.

---

<sup>189</sup> O Sr. Martinho Soares foi entrevistado por mim, em minha primeira estadia em Timor-Leste, no ano de 2015. A entrevista aconteceu no dia 25/10/2015, alguns dias após a inauguração da casa sagrada, que cheguei a presenciar. A entrevista foi realizada em tétum e traduzida para o português, diretamente do áudio, por Natália Magno.



O *matan-do'ok* é uma expressão que pode ser traduzida por “aquele que vê longe” e sua função aparece relacionada a assuntos de saúde ou em termos divinatórios. No decurso de todas as entrevistas, ele foi mencionado apenas duas vezes, em dois distintos polos em termos de experiência. De um lado, o Sr. Cesário Magno, da Casa Hatilo, relata ter buscado um *matan-do'ok* por duas vezes durante o período da ocupação indonésia, uma por motivo de saúde de um familiar seu que estava prestes a morrer – aqui, em particular, por insistência da esposa – e uma segunda vez porque tinha que propiciar a fuga de um combatente da FALINTIL, e queria se assegurar de que o caminho estaria livre. Nas duas vezes, afirma ter se decepcionado, associando o ofício à necessidade de ganhar dinheiro por parte de seus praticantes. Já o Sr. João da Costa Barros assim conta:

*Ne'e tamba uluk ami nia abo sira doutor la iba, doutor mak ida nia haree ida ne'e nia deban o ba foti ai-moruk ida ne'e kurativu... matan-do'ok. Si'ik do'ok. Haree ita nia moras. La precisa ba dotor.*

Antes, no tempo dos avós, não havia doutor, o doutor que se [via], ele [dizia] para buscar um remédio ou fazer curativo... [era o] *matan-do'ok*. Aquele que adivinha, que vê longe. Ele vê sua doença. Não precisa ir ao doutor.

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk.

De todo modo, no campo, quando a pergunta se dirigia, em particular, para a estrutura da Casa, a função *matan-do'ok* jamais era evocada. No ordenamento da *uma lisan*, mencionava-se usualmente: 1) o conselho dos dez irmãos e irmãs (ou conselho dos anciãos); 2) o *lia-na'in*, aquele que (*mak*) fala (*ko'alia*), o que significa, entre outras coisas, o fazer ritual (*halo lia*); e 3) o guardião, aquele que (*mak*) guarda e aguarda (*he'in*<sup>190</sup>), que protege a materialidade da Casa (seja a construção tradicional ou os objetos sagrados) e que precisa estar sempre à disposição para atender à necessidade de bênçãos dos diversos membros da família. Mesmo na revisão bibliográfica sobre o tema, de um modo muito menos frequente aparecem os termos *lulik na'in* ou *kukun na'in*, cujas funções, a partir das definições de Pascoal (1967), no campo, aparecem de modo geral associadas às do *lia-na'in* ou do guardião da casa<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> *He'in*: aguardar, esperar. O guardião é aquele que fica na casa, que aguarda e guarda, portanto, disponível para qualquer o acolhimento de qualquer solicitação que seja feita à casa sagrada.

<sup>191</sup> Maria Jesús Pena Castro (2010, p. 46) apresenta o *lulik na'in* e o *kuko na'in* como correspondentes a um mesmo campo semântico, ambos os termos sendo apontados pela autora como especialistas em rituais tradicionais pertencentes a cada casa sagrada. Também Fernando da Conceição (2013, p. 28) menciona o conceito, com uma grafia levemente diferenciada, *kukun*, indicando-o como “o porta-voz do ritual” e/ou guardiões dos objetos sagrados.



*Lia-na'in* é uma expressão que tem sido muito comumente traduzida como “senhor” ou “dono da palavra”, a partir de uma transposição rápida dos termos que a compõem: *lia*, que possui uma amplidão semântica que vai do som ao discurso, passando ainda pelo ritual; e *na'in*, cuja tradução possível é “senhor” ou “dono” (COSTA, 2012; SILVA E CARVALHO, 2017), mas que também pode ser entendido como “um sufixo para indicar alguém que desenvolve uma ação ou uma atividade”<sup>192</sup> (INL, [S.d.]). Silva e Carvalho (2017) recusam-se a uma tradução do termo *lia-na'in*, indicando apenas o que é parte de suas funções, a tomada de decisões; enquanto outros dicionários o definem como “orador” (DORES, 1907, p. 156), “orador oficial do ritual, dono da palavra, contador dos mitos e genealogias que constituem a história de um grupo ou da ilha, detentor da voz do passado” (COSTA, 2012, p. 228). Já Alberto Fidalgo Castro toma por princípio a concepção de *na'in* como “uma qualidade que define um *ente*; isto é, aquilo porque é reconhecido socialmente” (CASTRO, A., 2012, p. 96–97). Nesse sentido, o pesquisador considera mais apropriado compreender o *lia-na'in* como:

‘o que fala’, ‘o que sabe falar’, ‘guardião da palavra’, ‘o que tem o direito de fala’, ‘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” (CASTRO, 2012, p. 97).

Castro, A., (2011) compreende-os ainda como uma determinada categoria de guardiões do conhecimento tradicional, reconhecidos como especialistas, especificamente relacionados à narração de histórias e à realização dos rituais. Bovensiepen (2014a), a seu turno, ao traduzir as expressões equivalentes em *idaté*, *ibar-na'in* e *haha-na'in*, como “mestres da boca” e “mestres da palavra”, respectivamente, dirige-se, em particular, aos oradores rituais representantes de suas casas sagradas, a quem atribui a função de condução das cerimônias e, também, de “veículos para o conhecimento ancestral (...) especialistas em temas relacionados aos ancestrais, suas jornadas passadas e as relações entre diferentes casas de origem”<sup>193</sup> (BOVENSIEPEN, 2014aa, p. 60). Por estes atributos, eles são atores chave na resolução dos conflitos que emergem no seio de suas comunidades. Nesse sentido, os *lia-na'in*(s) têm ainda sido identificados como especialistas do direito costumeiro (BRAITHWAITE ET AL; CLOSE, 2016; MARRIOT, 2010), responsáveis pela história/memória da casa sagrada (SOUSA, 2016a), porta-vozes da cultura e autoridades locais (CONCEIÇÃO, 2013; SILVA, 2014).

<sup>192</sup> Tradução livre de: *sufik.su hodi hatudo ema ne'ebé bala'o asaun ka atividade ida* (INL,[s/d]).

<sup>193</sup> Tradução livre de: *vehicles for ancestral knowledge (...) They are experts on subjects relating to the ancestors, their past journeys and the relationship between origin houses* (BOVENSIEPEN, 2014, p. 60).



Na pesquisa sobre o termo, em Timor-Leste, inicialmente busquei pessoas distinguidas por seu conhecimento sobre a cultura local. Em Díli, ainda em minha primeira estadia no país, conheci o Sr. Eugénio Sarmento, funcionário da Secretaria de Estado das Artes e Cultura de Timor-Leste, autor e pesquisador sobre os saberes locais e costumeiros. Em Ainaro, fui primeiro levada ao Sr. António Magno, ligado à família que no passado governou a região, também referência local no campo dos saberes costumeiros e, na reunião do suco de Ainaro Vila, foi-me apresentado o Sr. Afonso do Amaral, encontro relatado no início deste capítulo. Esses três casos dizem respeito a “conhecedores” da cultura que atuam em diferentes esferas: o Sr. Eugénio circula praticamente em todo o território nacional e oferece informações para o Estado sobre práticas de diferentes localidades; o Sr. António Magno fala em particular sobre Ainaro, tendo integrado equipes de pesquisa estrangeiras, segundo me informou; e o Sr. Afonso do Amaral parece mais restrito à sua localidade.

Resgatando o que já antecipei na introdução, há três modalidades de *lia-na'in*: 1) aquele reconhecido socialmente pelo seu conhecimento sobre a cultura local; 2) o *lia-na'in* que integra o Conselho do Suco<sup>194</sup> e; 3) o *lia-na'in* escolhido para assumir a autoridade/liderança ritual de sua casa sagrada. O Sr. José Paicheco, como já foi mencionado, assume simultaneamente a tarefa de *lia-na'in* do suco e de sua casa sagrada, Asa'e Kotmeta, e o Sr. Domingos Barros, *lia-na'in* da Casa Leodato, já foi *lia-na'in* do suco e é reconhecido localmente como um daqueles que mais sabem informar a respeito dos saberes costumeiros. Essas posições, portanto, não são estanques e podem existir sobrepostas umas às outras. Todas elas, porém, têm uma base de reconhecimento e afirmação na *lisan*.

E agora também vou ser como (...) [responsável] desta *lisan* em nome destas dez pessoas, para ser dirigente, [a] única pessoa que assume [a] responsabilidade como representante da *lisan*, qualquer decisão, decidimos juntos, mas para terminar essa decisão, só eu que vou terminar.

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

Como sugere o Sr. Agapito Martins, o *lia-na'in* da Casa coloca-se como dirigente da composição familiar que a constitui; expressões como “chefe da *lisan*”, “chefe da família” ou “eu que

---

<sup>194</sup> O Conselho do Suco é um órgão composto por: a) chefe do suco; b) chefes de aldeia; c) dois delegados (um homem e uma mulher) de cada aldeia; d) dois representantes jovens (um homem e uma mulher) e; e) um *lia-na'in*. Enquanto as demais funções do Conselho do Suco são eleitos pela população local, por meio de voto direto, “a eleição do *lian-na'in* para o Conselho de Suco realiza-se de acordo com a tradição, os usos ou costumes do Suco” (RDTL, 2016, p. 12)





organizo/governo/mando” são frequentemente usadas para tratar sobre a função que exerce um cargo em princípio vitalício, que não se perde, mesmo quando já não se tem mais condições físicas ou mentais de exercê-lo. Seu mandato se institui com a escolha feita pelo conselho dos dez irmãos e irmãs – tendo, por vezes, a presença e a participação de outras Casas no processo de decisão<sup>195</sup> – e só finda com a morte. Nesses casos, o cargo é atribuído a outro membro da família, em particular alguém que já se encontra em processo de aprendizagem. Outro dado importante é que o *lia-na'in* constitui suas práticas como autoridade ritual sem abdicar das responsabilidades cotidianas relacionadas à família, ao trabalho, à vida cívica etc. Ou seja, em síntese, na experiência das casas sagradas dos sucos de Ainaro Vila e Manutasi, figura como um cargo eletivo, vitalício e não apartado da vida ordinária.

Como já comentado anteriormente, o Sr. Agapito Martins e o Sr. Cesário Magno, além de outros dois irmãos, representam, cada qual, uma coluna da Casa Hatilo. Cada coluna funciona de modo relativamente independente, reunindo-se contudo no que parecem ser os principais eventos e demandas da família, como a ordenação de um dos jovens na Igreja Católica como diácono, em março de 2018, quando eu estava presente. Aparentemente, em função da separação dentro da família, o Sr. Agapito, diferentemente do Sr. Cesário, recusa-se a ser chamado de *lia-na'in*, já que, para ele, isso corresponde a uma autoridade que precisa ser definida a partir da reconstrução da unidade do grupo familiar, representada pela edificação da construção tradicional. Sendo o *lia-na'in* a maior autoridade da casa sagrada, a apenas uma pessoa poderia ser concedido esse título. Importante notar, no entanto, que ambos afirmam ser portadores dos atributos e das responsabilidades que cabem a um *lia-na'in*, exercendo-os junto às suas respectivas colunas familiares.

Entre as principais funções do *lia-na'in* está a manutenção da unidade do grupo familiar, o que garante a própria sustentação e existência da Casa. Ao redor desse eixo conectam-se: o conhecimento da história e da genealogia de seu grupo, o conhecimento dos rituais e das narrativas de origem (para as necessárias interlocuções com o *lulik*), a guarda e a proteção dos objetos sagrados, a habilidade para negociar as trocas rituais, a mediação de conflitos, a representação diante de outras casas e a capacidade de impor respeito e, mesmo, temor, a bênção e o aconselhamento a seus membros, inclusive no que diz respeito aos sonhos.

---

<sup>195</sup> Caso das casas sagradas que estão hierarquicamente alinhadas a outras casas sagradas em ordem de minoridade, chamada por eles, por vezes, de *uma ki'ik* (casa pequena).



*Ne'e mak xefi de kultura (...) xefi de uma-lulik, uma lisan. Ne'e, ha'u hanesan organisa sira para atu ne'e mak ema dehan lia-na'in, komprende? Depois hamulak, botu-botu, buat botu-botu batene botu, ne'e mak ema dehan lia-na'in. Lia-na'in ne'e la'os lia-na'in hanesan buat ida karik uituan-uituan lae(...) lia-na'in hatene botu. Hatene istoria mundu nian, batene segredu Maromak nian, bele ko'alia. Loron la ko'alia, kalan mak ko'alia.*

Isto é, chefe da *kultura* (...) chefe da *uma-lulik*, da *uma lisan*. Eu que organizo [a família], por isso que as pessoas dizem *lia-na'in*, compreende? Depois [faço] as orações, tudo, tenho que saber sobre todas as coisas, por isso que as pessoas dizem *lia-na'in*. Ser *lia-na'in* não é como uma coisa pequena, não! O *lia-na'in* sabe tudo, conhece a história do mundo, conhece o segredo de Maromak, pode falar. Mas de dia não fala, apenas à noite.

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk

*Lia-na'in ne'e ema ne'ebé batene konta istoria rai ninian, batene konta istoria kultura ninian, ne'e mak naran lia-na'in. (...) Kuandu la batene konta istoria rai ne'e ninian, la batene konta istoria kultura ne'e ninian, nia labele sai lia-na'in. (...) Lia-na'in katak ne'e batene buat botu (...) i ko'alia buat ne'ebe onestu, ko'alia buat ne'ebe justu ligadu ho formasaun kultura, formasaun tradisionál ninian (...) nia domina totalmente. (...) ita preziza ema lia-na'in ida ke forti (...) no batene buat botu-botu.*

O *lia-na'in* é alguém que sabe contar a história da sua terra, sabe contar a história da *kultura*, isso é que se chama *lia-na'in*. (...) Quando não conta a história da própria terra, não pode se tornar um *lia-na'in*. O *lia-na'in* precisa saber tudo (...) e [precisa] falar honestamente, falar justo e em consonância com a formação da *kultura*, com a formação tradicional (...) [isso tem que] dominar totalmente. (...) Precisamos que o *lia-na'in* seja forte (...) e que saiba tudo.

Sr. Agapito Martins, representante da Casa Hatilo

A alegação de deter um conhecimento total corresponde à construção e afirmação de uma imagem de autoridade por parte da pessoa que exerce o mandato de *lia-na'in*, cujos efeitos são a sua legitimação entre as pessoas que compõem a comunidade familiar ou local, mas também externamente. Nesse sentido, aqueles que reafirmam esse conhecimento acumulado da *kultura*, como o Sr. João da Costa Barros, Casa Asa'e Berliuk, e o Sr. Domingos Barros, Casa Leodate, colocam a todo o tempo, impeditivos para acessá-lo: o conhecimento é *naruké*, longo, precisa de tempo para ser contado, só pode ser contado à noite, há uma idade mínima para acessar suas camadas mais profundas. Bovensiepen (2014a) relata algo semelhante, narrando que, quando já estava no final de seu período de campo, ouviu de pelo menos um *lia-na'in* que ela partia sem ter registrado todo o seu conhecimento, mas, quando ela tentava marcar um encontro, havia sempre alguma restrição imposta por ele.

No entanto, nem esse suposto conhecimento total, ou a afirmação de sua posse, é propriamente algo já conquistado por todos os *lia-na'in(s)* responsáveis por suas respectivas casas sagradas. Observei entre eles uma gradação em relação não apenas ao que afirmam saber, mas, sobretudo,



no que diz respeito ao que podem pronunciar. Em Builiko, há uma distinção evidente entre aqueles pertencentes às três Casas mais importantes e os demais, recordando que eles impuseram uma ordem de fala: primeiro, na reunião, era preciso contar a história a partir dessas Casas – Unpat, Malae e Lia-na'in – para, só a partir daí, ser possível o diálogo com as demais. O Sr. Felizberto Quintão, da Casa Loro Tasi, é um dos mais jovens, tem pouco mais de quarenta anos, e afirmou que sua palavra é restrita à *uma laran* (o interior da casa), estando ainda em processo de aprendizagem das demais palavras, aquelas que podem ser pronunciadas no território público.



**FOTOGRAFIA 21** - Sr. Bartolomeu de Araújo, *lia-na'in* da Casa Asa'e Pu-Udo, portando parte dos objetos sagrados de sua casa sagrada. Data: 17/05/2018.



Em Manutasi, o Sr. César de Araújo, da Casa Basmeri To'os, a certa altura afirmou-se jovem, orientando-me para que eu procurasse o *katuas* Sr. Domingos Barros, caso quisesse me aprofundar nos assuntos sobre a *kultura*. A cena na Casa Bui-Lor também merece atenção. A segunda conversa com o *lia-na'in* e o guardião da casa, aquela que aconteceu depois de uma primeira autorização formal, só foi permitida na presença de uma pequena assembleia, que não apenas assistiu, mas interveio em diversos momentos.

Lisa Castilho (2008), em sua pesquisa sobre o Candomblé, que também se caracteriza por uma forte base oral na guarda de seus saberes, define-os como esotéricos, ou seja, o acesso a eles responde a restrições e hierarquias, tornando-os, por isso mesmo, disponível para poucos. O fundamento da experiência religiosa aí se constitui tendo por base o mistério, o segredo, que é regulado por um pequeno grupo de pessoas, suas lideranças rituais. De acordo ainda com a autora, “um aspecto fundamental do segredo é que o acesso aos elementos mais profundos do saber religioso se dá de acordo com a posição dentro da hierarquia” (2008, p. 448<sup>196</sup>). Sendo um objeto distintivo de quem o porta, de difícil acesso, o “saber secreto” é um bem simbólico, define *status* e posições de poder na rede de relações locais.

Em Ainaro, nas reuniões do suco de Manutasi e da aldeia Buliko, toda a conversa teve por princípio aquilo que poderia ser dito e o que não poderia ser dito. Na reunião do suco de Ainaro Vila, ainda que não tenha havido um momento expresso para se abordar o interdito, toda a conversa foi conduzida pelos presentes. Apesar de ter feito algumas perguntas, eles basicamente me instruíram a respeito da *kultura*, dizendo-me algumas vezes que esta ou aquela informação era importante que eu anotasse, em geral demandas de reconhecimento dos saberes locais e costumeiros. A cada encontro, em pelo menos um momento, houve uma reatualização sobre o que poderia e o que não poderia ser falado, ou o que poderia ou não poderia ser gravado. Tal fato responde a pelo menos três ordens, sem que haja, necessariamente, critérios homogêneos em relação a elas para todos os grupos: a da posição hierárquica ocupada pela Casa; a da autoridade assentada na idade do *lia na'in*; e a do conteúdo que domina propriamente dito.

Quando perguntei ao Sr. César de Araújo, Casa Basmeri To'os, por exemplo, sobre a história em que Jesus figura como timorense<sup>197</sup>, ele sorriu e me disse que era novo, não poderia ainda tratar

---

<sup>196</sup> Edição Kindle.

<sup>197</sup> Em uma versão da história do irmão mais novo contada a mim pelo Sr. João Barros da Costa, Casa Asa'e Berliuk, o irmão seria Jesus. Na narrativa, Jesus é o mais novo de sete irmãos, cujo pai serpente descobrem apenas quando já



desses assuntos, sugerindo-me que procurasse o *katuas* Sr. Domingos Barros. A certa altura do meu segundo encontro com o Sr. João da Costa Barros, Casa Asa'e Berliuk, ele resolveu perguntar a minha idade para me dizer que só a partir dos cinquenta anos eu poderia começar a ouvir sobre o *lulik*, “isso requer experiência”, ele afirmou. Disse-me ainda que eu era *nurak*, jovem, ainda não tinha alcançado a idade necessária para ouvir sobre o sagrado, “precisa pensar muito, pode adoecer e, mesmo, morrer rápido” (*banoin barak, moras kona lalais de'it mate ona*). Outro *lia-na'in* mais jovem, o Sr. Bosco da Silva, da Casa Asa'e, interrompeu a conversa assim que saímos de sua história de vida para falar sobre a *lisan*; dali em diante não poderíamos continuar. O interdito, nesse caso, relaciona-se com a autorização para tratar do tema ou pode apenas indicar ignorância sobre o assunto, como sugere Lúcio Sousa(2016b) para alguns casos.

Um segundo aspecto, menos frequente, mas ainda assim com alguma recorrência, diz respeito à reiterada afirmação da autoridade em relação aos limites da própria *lisan*. Salvo aqueles das três Casas de Builiko que estão no topo da hierarquia e atuam como porta-vozes de toda a aldeia, os demais *lia-na'in(s)*, em diferentes momentos, comentaram que sobre outras Casas ou sucos, não podiam falar, “aqui é assim”. Ainda com relação às narrativas de Jesus, tema sobre o qual eu estava particularmente interessada, o Sr. Césarino Magno, Casa Hatilo, disse-me conhecer uma versão da história, mas que não poderia contá-la porque era de domínio da família de sua mulher (da qual é, portanto, *fetosan*). Havia certas coisas, afirmou ainda o Sr. Domingos Barros, Casa Leodate, que só podiam ser faladas na presença de outras Casas.

Sobre o conteúdo que se conserva oculto, o Sr. Agapito Martins, Casa Hatilo, comentou que o segredo tem duas partes: uma parte do mundo e uma parte de Maromak. Pode-se contar certas coisas, ele me disse, mas é preciso limitar as palavras. A parte de Maromak, também chamada *lulik*, conecta-se com o fundamento religioso da *lisan*. Nesse lugar, o saber é não apenas um bem simbólico, mas também uma dádiva que demanda uma contradádiva, exigida por vezes não apenas dos estrangeiros à Casa, mas também de seus próprios membros, daqueles que pretendem se iniciar em tais saberes (SOUSA, 2016b).

Isso nos leva a problematizar o tema sobre quem é selecionado para assumir a função e a partir de que critérios. Há uma série de elementos que podem contribuir para a indicação de alguém como *lia-na'in*: 1) a primogenitura; 2) a experiência com a *lisan*, por meio de uma longa

---

maiores. Enquanto os irmãos mais velhos se aterrorizam diante do pai, esse irmão mais novo se curva e a ele pede a bênção, partindo em seguida em viagem para outros continentes.



convivência junto aos mais velhos, como aprendizes e; 3) de modo bastante pragmático, a disponibilidade para residir próximo ou mesmo na casa sagrada, quando também atua como guardião ou quando habita a casa designada<sup>198</sup> já que a casa sagrada deve estar sempre disponível para os momentos em que qualquer um de seus membros solicita suas bênçãos. Em geral, apenas os homens são indicados para atuar como *lia-na'in(s)*, mas o Sr. António Magno informou que eventualmente caso nenhum homem possa assumir, é possível que a posição seja ocupada por uma mulher, mencionando brevemente o exemplo de uma Casa em Cassa, seu suco de origem.

Tanto a ocupação indonésia, como a adesão maciça à Igreja Católica e o surgimento do Estado-Nação afetaram, de distintos modos, os elementos apontados anteriormente. A ocupação, especialmente para aqueles que se envolveram de modo mais direto na resistência, dispersou famílias, além de ter provocado a morte de pais, avós e também de filhos. A esposa do *lia-na'in* da Casa Saileu Berliuk, que não pude entrevistar dado seu estado debilitado, informou que perderam todos os filhos na montanha; quem tem assumido algumas responsabilidades diante da casa sagrada, contemporaneamente, é um jovem rapaz nascido quando já estavam reassentados em Builiko, ainda que sempre sob a orientação dos mais velhos.

Tanto o Sr. Cesário Magno como o Sr. Agapito Martins, Casa Hatilo, frequentaram a escola até concluírem o ensino médio, o que é pouco usual para a maioria deles; assim, permaneceram afastados de suas Casas por quase toda a infância e princípios de juventude, de modo que quando foram chamados a assumirem responsabilidades em suas respectivas colunas familiares, por serem ambos os mais velhos vivos, tiveram que reconstituir caminhos, em parte junto aos *katuas*, em parte, como alega o Sr. Agapito Martins, por percursos de pesquisa próprios. Outro impacto já mencionado é o deslocamento de membros das casas sagradas para Díli, o que os afasta de seus locais de origem, impossibilitando-os, por vezes, de assumirem as suas funções localmente.

Cada *lia-na'in*, a partir de sua própria história, conjuga de modo singular cada um desses elementos. O Sr. Cesário Magno, por exemplo, considerado *matenek*, é um primogênito que iniciou seu processo de aprendizado junto a um tio, depois de passar a infância e a juventude afastado da *lisan*. Apenas após a morte desse tio assumiu como representante de sua coluna e reside próximo à casa sagrada. São essas trajetórias individuais que analisarei com mais detalhes no capítulo seguinte, perscrutando seus respectivos processos de aprendizagem.

---

<sup>198</sup> Casa temporariamente indicada para a guarda dos objetos sagrados e a realização da vida ritual.



Tendo feito esse percurso, é possível sugerir que o termo *lia-na'in*, como propõe Alberto Fidalgo Castro (2012), concerne a um ofício, diz respeito àquele que é responsável pela *lia*, que não pode ser traduzida fora de sua amplitude semântica e que é possível apresentar em pelo menos três de suas dimensões: 1) o corpo textual oral (histórias da família, narrativas de origem, *sergala*, etc.), 2) o conhecimento da vida ritual e 3) a capacidade de falar pela casa, que se expressa nas negociações e mediações que envolvem as práticas rituais e a resolução de conflitos. Tanto o processo de aprendizagem do *lia-na'in* envolve essas três dimensões da palavra, como a sua prática: o *lia-na'in* conta a história da *kultura* (*ko'alia kultura*); fala para negociar e reunir a família; e realiza a cerimônia (*halo lia* ou *ko'alia seremônia*), sendo esta constituída, por suas vez, dos atos anteriores. Trata-se, no entanto, de um ofício de base religiosa, que se dirige à casa sagrada e representa o elo com os ancestrais e a divindade, com Maromak. Um dos *lia-na'in*(s), o Sr. Agapito do Amaral, Casa Malae, chegou a afirmar, *ha'u lulik ona*, “sou sagrado”. Isso torna-os igualmente mestres ou senhores dessas palavras, uma possibilidade legítima de tradução do termo.

Identificar uma categoria analítica, no entanto, que leve em consideração todas essas singularidades é um exercício mais complexo. Hampâté Bâ (2010/1977) sugere o termo “tradicionalista” para tratar daqueles que, por meio de sua palavra e de sua memória, constituem os fluxos de continuidade das tradições orais, o que poderia ser uma denominação possível, caso consideremos que é parte da função do *lia-na'in* o diálogo com as instâncias históricas e com o próprio tempo. Podemos também chamá-los de mestres, autoridades rituais locais particularmente responsáveis pelo que aqui se propõe como complexos locais e costumeiros de base religiosa.

#### 4.3 HALO LIA: A VIDA RITUAL DA CASA

Antigamente, era na época do milho verde, quando as cacatuas e os corvos o comiam, Sinamuti começou a falar com os pássaros e disse-lhes que, em vez de comerem o milho, deveriam levá-lo a pessoas, porque havia um grupo que discutia sobre a seca, dividido(sic) à falta de chuva. De repente, o corvo levou o milho verde e deixou-o ao grupo, o que fez com que os seus elementos perguntassem uns aos outros de onde vinha aquele milho verde. Foram procurar o lugar onde chovia e, depois de o encontrarem, pediram para a chuva parar, e a chuva parou. O Sinamuti pediu às pessoas para beberem água e para cantarem e dançarem; também pegou na água e começou a regar as pessoas e, assim, começou a chover. Choveu durante sete dias e sete noites, por isso, as pessoas chamavam-lhe *Loro Babulu*. Depois disso, ele casou outra vez com a



filha de Nai Tada Malaka (o Rei) na zona ocidental, e começou a formar a *Feto ne'em Kaut ne'em* (seis mulheres que eram consideradas como seis sacos), que regressou a Timor Oriental, por isso, ainda hoje, mantêm muitas tradições. Foi com base nesta história, que se começou, no tempo em que não havia chuva, a fazer uma cerimônia ritual para haver chuva.

História narrada pelo Sr. Nuno Bianco<sup>199</sup>  
a Fernando da Conceição (2013, p. 19).

*Halo lia* é a expressão que comumente se endereça aos atos de realização da vida ritual da Casa, com menor frequência também nomeados como *halo lulik*, *halo lisan*, *halo kultura*. Relembrando, *halo* é a palavra em tétum para “fazer”, “realizar”, “empreender”, de modo que essas expressões apontam para um campo de engajamento em experiências práticas que produzem e sustentam as relações de reciprocidade, de dádiva e contradádiva entre humanos, entre humanos e não humanos, entre humanos e a divindade, que caracterizam a visão cosmogônica dos Mambae (TRAUBE, 1986). Quando, no entanto, se referem àquilo que se produz nesse fazer, usam, mais frequentemente, o termo oriundo do português: *seremónia*. Fernando da Conceição (2013), pesquisador timorense oriundo de Ainaro, aborda tais eventos como “rituais cerimoniais”, “cerimônias tradicionais” e, ainda, “ritos culturais”. Entre os *lia-na'in(s)*, contudo, os termos “rito” e “ritual” são utilizados apenas pelo Sr. Cesário Magno, Casa Hatilo.

Fernando da Conceição (2013), pertencente à família da Casa Saileu Berliuk, em Builiko, que fala não apenas do lugar de quem pesquisa um determinado campo, mas também como alguém que pertence a ele, apresenta a necessidade dos ritos como um meio de responder à dependência dos seres humanos em relação à natureza nos quesitos mais básicos da sobrevivência, como a alimentação, o crescimento, a saúde e a fertilidade. Tomando de empréstimo o conceito de Arthur M. Hocart (1970 *apud* CONCEIÇÃO, 2013, p. 19)<sup>200</sup> que define o ritual mambae como “uma técnica de doação da vida”, Conceição justifica-a como “essencial” devido ao fato de, em suas origens, a “influência do sobrenatural na vida humana [ser] extrema em muitas vertentes” (2013, p. 19). Quando o pesquisador reflete sobre as razões da resiliência da “religião animista”, termo que usa, frente à pressão histórica exercida pela Igreja Católica, ele a atribui às tradições orais “nomeadamente do Saubatar, da Orsain, do Tanmat, da Tertota”<sup>201</sup> (CONCEIÇÃO, 2013, p. 21), ou seja, à continuidade cerimonial/ritual<sup>202</sup>.

---

<sup>199</sup> Nuno Bianco é o responsável pelo Setor de Cultura do município de Ainaro. Quando o visitamos em sua casa sagrada no suco de Mau-Nuno, ele nos ofereceu alguns documentos. Também chegamos a entrevistá-lo.

<sup>200</sup> Tradução livre de: *a technique of life-giving* (1970 *apud* CONCEIÇÃO, 2013, p. 19).

<sup>201</sup> Alguns dos rituais mais comuns ao calendário mambae.

<sup>202</sup> Fernando da Conceição defendeu uma Dissertação de Mestrado em Língua, Literatura, Cultura Inglesas e Norte Americana na Universidade do Minho, intitulada “Estudo Comparativo sobre as Tradições Rituais Cerimoniais entre





No contexto deste trabalho, compreendo a cerimônia como um evento fora da vida cotidiana, destinado a demarcar acontecimentos, memórias e vínculos, quer seja com o universo material e humano, quer seja com a divindade, o sagrado, o mundo espiritual. Acerco-me do conceito a partir essencialmente de investigações no campo da Antropologia sobre o ritual, notadamente os estudos de Roy Rappaport (2001), Clifford Geertz (2015/1973) e Jack Goody (2012). Há uma tendência de alguns autores a considerar o ritual como um evento associado à experiência religiosa, enquanto a cerimônia seria mais abrangente, conforme apontado por Goody (2012) e Rappaport (2001), sendo destinada a demarcar mudanças na vida social, o que incluiria os fatos civis e políticos. Para Rappaport, no entanto, que concebe o ritual como “a execução mais ou menos invariável de atos formais e expressões não completamente codificados por quem os executam”<sup>203</sup> (2001, p. 56), as distinções entre a cerimônia e o ritual caracterizam-se por serem formais e não necessariamente funcionais. Interessa ao pesquisador que seja possível reconhecer o ato, onde quer que ele aconteça. Goody (2012), por sua vez, prefere qualificar como religiosas as atividades que tenham características místicas e não se restringir ao conceito de ritual para que possa circunscrevê-las. No contexto de Timor-Leste, a distinção parece muito menos eficaz e, ao contrário, a correlação entre os termos demonstra ser mais profícua, devido a seus usos nas línguas oficiais do país.

A questão basilar é a centralidade da cerimônia/ritual, do *balo lia*, na constituição da vida dos sujeitos, bem como de suas famílias e comunidades. Em Ainaro, dias após o nascimento de uma criança, realiza-se uma cerimônia chamada *fasi matan* que, traduzida, significa “lavar os olhos”, em celebração pela vida que chega. É um evento familiar, mas que também pode incluir Casas aliadas. Fernando da Conceição (2013) chama a essa mesma cerimônia de *orsain*, termo da língua mambae que significa “levar a criança para fora”. Por três dias, as meninas ficam reclusas no quarto e os meninos, por quatro dias. O número três das meninas relaciona-se com as três pedras do fogão tradicional e refere-se à tarefa de cozinhar, de domínio das mulheres; e o número quatro dos meninos refere-se às quatro colunas da casa, cuja construção é de responsabilidade dos homens. Findo o período de reclusão, no nascer do sol do dia seguinte, o pai vai com a criança (carregada por uma mulher) a um poço de água natural e dá início às celebrações que incluirão, de

---

os Povos Nativos Norte-Americanos e o Povo do Grupo Étnico Mambae, do Subdistrito Ainaro, em Timor-Leste (2013). Em seu trabalho, no que diz respeito em particular ao grupo mambae, o autor correlaciona o que ele classifica como cerimônias tradicionais, católicas e civis. Ele é professor da UNTL (Universidade Nacional Timor Lorosa'e) e é o que localmente as pessoas consideram *ema matenek*, como tratado anteriormente, neste mesmo capítulo.

<sup>203</sup> Tradução livre de: *la ejecución más o menos invariable de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por quienes los ejecutan* (RAPPAPORT, 2001, p. 56).



acordo com as condições existentes, comida e bebidas, tabaco e areca e bétel para os convidados. O *lia-na'in* da Casa ou mesmo o pai da criança é o responsável por realizar a cerimônia.

*Halo seremonia ne'e, banesan ha'u mak halo ne'e tamba ha'u nia oan. Ha'u mak halo tamba saida ha'u labele fô fali ba ema seluk halo nemos sentimentu ne'e ladiak. Tamba ita batene kous, batene tan mos responde.*

Esta cerimônia, eu que a faço porque são os meus filhos. Eu que faço porque não posso entregar [a tarefa] para outras pessoas que tenham menos sentimento, isto não é bom. Porque você sabe conceber [filhos], então sabe também responder.

Sr. Alarico Ximenes, *lia-na'in* da Casa Lia-na'in

As crianças que nascem representam a certeza de que a *lisan* não será perdida. Os meninos, em particular, são celebrados por significarem a continuidade da coluna que sustenta a família, mas também as mulheres, alguns *lia-na'in(s)* ressaltam, “fazem parte da riqueza da *lisan*”. Quando crescerem, ao se casarem, homens e mulheres darão prosseguimento aos ciclos de vida de suas respectivas Casas, continuando a própria linhagem (os homens) ou integrando-se a outras (as mulheres). Nesse momento, realizam o *barlake*, cerimônia que se configura por meio de trocas rituais entre aqueles que “recebem as esposas” (*fetosan*) e aqueles que “doam as esposas” (*umane*), estando estes últimos em posição hierarquicamente superior já que são doadores de vida, enquanto os primeiros são considerados recebedores de vida. Quando morre alguém, além dos ritos funerários, um ano ou mais após a realização dos funerais, é necessário fazer o *kore metan*, também chamado desluto. Segundo Fernando da Conceição (2013), para a cerimônia, sacrifica-se um búfalo. Sua carne, considerada sagrada, é repartida entre *fetosan(s)* e *umane(s)* com destaque para “o pescoço, a costela e a orelha, que são entregues aos tios dos defuntos, como um símbolo de regresso às suas casas de origem” (2013, p. 27).

As dádivas e contradádivas, sejam em virtude de nascimento, casamento ou morte, podem ser concretizadas por meio de bens (*belak*, *mortén*, *tais*) e valores financeiros. O Sr. Cesário Magno, Casa Hatilo, conta que, por ocasião do *kore-metan* de seu pai, quando deu início ao seu próprio processo de aprendizagem, por volta dos anos 1980, foi necessário que levantasse, à época, um valor equivalente a aproximadamente US\$ 3.000,00 para que fosse distribuído entre o tio do *kakorok* (pescoço), o tio do *tilun* (orelha) e o tio do *ruin* (osso/costela), espécie de retribuição à família que tinha trazido à vida o seu pai e, por consequência, toda uma geração de filhos e filhas, netos e netas.



A manutenção da vida, que tem como um dos pontos altos o *barlake*, acontece por meio da presença em cerimônias coletivas na casa sagrada, e também acessando-a a partir de demandas relacionadas aos trajetos individuais, seja em termos pessoais ou profissionais. É particularmente em nome dessas solicitações dos sujeitos que a casa sagrada, seja sua construção tradicional ou a casa designada, não pode ficar desabitada. É preciso que aí sempre haja alguém para mascar a areca e o bétel, caso alguns de seus membros assim o necessite. A casa sagrada, por sua vez, tem sua própria vida cerimonial, que envolve todo o grupo. Anualmente, realiza-se o *sau batar*, em seguida à colheita do milho, cujo objetivo é:

Reunir a família grande, (...) serve para os seus membros fazerem o balanço de suas vidas durante o ano anterior, sobre os acontecimentos bons e maus que tiveram, tais como as desgraças, a boa sorte, e tudo aquilo que de maneira geral afetou o rendimento da família. É também um ato de agradecimento aos antepassados e aos poderes do sobrenatural que garantiram a sua alimentação (CONCEIÇÃO, 2013, p. 34).

Além disso, há o ciclo de construção e reconstrução da casa sagrada, que acontece em intervalos mais espaçados<sup>204</sup>. É um empreendimento que demora de dois a três anos – talvez mais, a depender das condições materiais da família – e que inclui a realização de uma série de rituais, do fincar da primeira coluna à inauguração, como também de diversos eventos que congregam as colunas familiares para a realização do trabalho (ver capítulo 3). Tudo isso demanda, por sua vez, recursos para a construção, para alimentação e bebida durante todos esses encontros, o que torna o processo dispendioso. Essa intensa vida cerimonial/ritual, cujos fluxos constituem as histórias individuais e comunitárias, atribuem-lhes sentidos e insere-os em ciclos ancestrais, não foi interrompida durante o período da ocupação indonésia, tampouco seguiram sem fissuras ou rupturas, ao mesmo tempo em que, em seu intercurso, constituíram alguns caminhos singulares.

#### 4.3.1 NA ALDEIA

Em um primeiro momento, o Sr. José Paicheco, da Casa Asa'e Kotmeta, não permitiu que eu gravasse o relato sobre o vaticínio de seu avô em relação aos vinte anos de ocupação do país pelo governo indonésio. Ao retomarmos o assunto do período de ocupação, no entanto, em uma entrevista posterior, ele voltou ao tema:

---

<sup>204</sup> Renata Silva (2019) nomeia a esses ciclos rituais a partir da concepção de agendas ordinárias e extraordinárias, o que abordo no próximo capítulo.



*Hanesan obin ha'u hatete nene'e ami nia abo ne'e hatete tia ona, konta mai ami deban katak indonesia sei mai tama rai Timor, sei tama rai Timor. Ami mos hanoin hela, batene hela, los indonesia sei tama rai Timor. Depois hanesan ne'e deban abo hatete deban tama mai mas mai iba ne'e mais ou menos ukun ita tinan rua-nulu resik indonesia ten de sai busi Timor, ab los, sai busi Timor. Sai busi Timor ami agora lori betan ukun a'an. [...]*

Como eu já disse hoje que o nosso avô nos contou que a Indonésia ia entrar na terra Timor, ia entrar na terra Timor. Nós também já pensávamos assim, já sabíamos, era verdade que a Indonésia ia entrar na terra Timor. Depois, assim, nosso avô disse que [iam] entrar e que [iam] ficar aqui mais ou menos nos governando por vinte anos, depois, a Indonésia [teria] que sair de Timor, isso sim, sair de Timor. [Saiu] de Timor e agora nós conquistamos a independência.

José Paicheco, *lia-na'in* da Casa Asa'e Kotmeta e do suco Manutasi

A entrada e a saída da Indonésia de Timor-Leste, depois de mais de duas décadas de presença no território, teve entre seus marcos a queima das casas sagradas. Andrew McWilliam (2005, p. 28) sugere que “tais atos múltiplos de vandalismo talvez possam ser vistos como mais um exemplo do desejo de atacar e apagar a fonte simbólica da resistência timorense”<sup>205</sup>. O Sr. António Magno, no entanto, foi muito enfático ao afirmar que “não foi propriamente isso”; a destruição, segundo sua narrativa, foi generalizada e praticamente irrestrita, o que indica, mais do que um possível contraponto à proposição de McWilliam, a natureza complexa e multifacetada da relação que o governo indonésio estabeleceu com as tradições locais, durante todo o período da ocupação. Segundo o próprio autor informa, a representação da casa sagrada dos Fataluku, grupo etnolinguístico do município de Lospalos, foi amplamente utilizada como símbolo de integração do território à Indonésia, figurando em uma ampla gama de materiais governamentais, turísticos e outros exemplares de propaganda e relações públicas, inclusive o brasão e a bandeira da província Timor-Timur. Uma casa sagrada segundo os padrões fataluku também foi reconstruída em Jakarta, sede do governo, em um parque temático chamado Taman Mini Indonesia Indah que reproduz, em suas instalações, exemplares da arquitetura de todo o país<sup>206</sup>.

Sousa (2016a), por sua vez, indica que os referentes arquitetônicos da casa sagrada de Lospalos foram amplamente usados em construções de Díli como o Museu Etnográfico e a igreja construída para a recepção ao Papa João Paulo II, em 1989. Esses usos, para McWilliam (2005, p. 31), configuravam um esforço, por parte do governo indonésio, de “conter e integrar a diferença timorense em um quadro autorizado de performance cultural”. Tal empenho em demonstrar a

<sup>205</sup> Tradução livre de: *such multiple acts of vandalism should perhaps be seen as yet another example of the desire to attack and erase a symbolic source of Timorese resistance* (MCWILLIAM, 2005, p. 28).

<sup>206</sup> Segundo informa Sousa (2016a), a reconstituição da casa tradicional fataluku ainda continua nesse museu. Curiosamente, o período pós-Independência mantém essa mesma casa e seu modelo singular como a marca do país, que é reproduzida tanto em materiais governamentais como privados. Praticamente todas as marcas de café de Timor-Leste, por exemplo, usam-na em seu material visual.



assimilação do território timorense ao Indonésio tem seu último ato, ironicamente, na cédula de votação do referendo de 1999 (figura 7).



FIGURA 6 - Brasão da província Timor-Timur.<sup>207</sup>

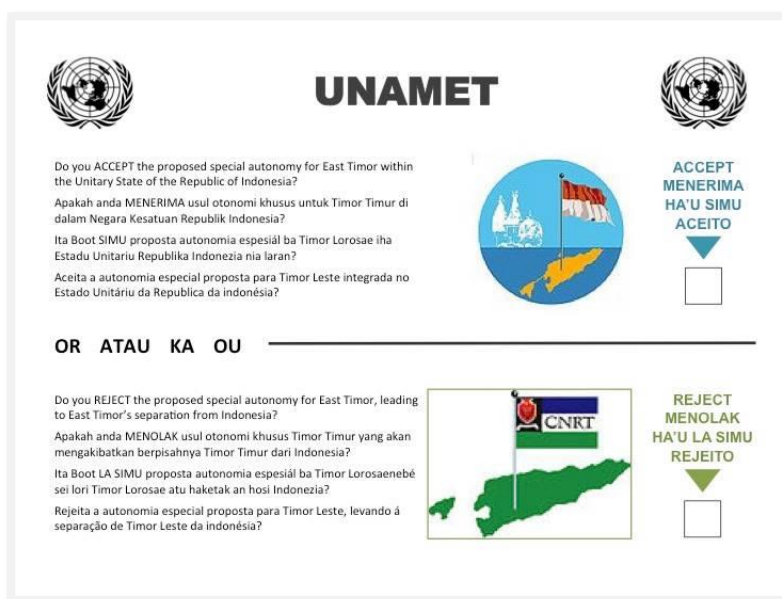


FIGURA 7 - Cédula de votação do referendo de 1999<sup>208</sup>.

O uso da casa sagrada como símbolo imagético da integração do território à Indonésia sugere a apropriação de seus elementos estéticos, em um processo semelhante ao que vem acontecendo contemporaneamente, em termos de objetificação da cultura na análise de Silva e Ferreira (2016), por meio da qual seus conteúdos colocam-se como recursos para alimentar um determinado imaginário, mas despojados dos valores simbólicos que os constituem em sua origem. Mubyarto *et al* (1990) argumentam que entre as principais razões para o fracasso do governo indonésio em

<sup>207</sup> Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Timor\\_Timur](https://pt.wikipedia.org/wiki/Timor_Timur). Acesso em 31/08/2019.

<sup>208</sup> Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Timor\\_Timur](https://pt.wikipedia.org/wiki/Timor_Timur).

<http://ardi-lamadi.blogspot.com/2016/03/lambang-ex-provinsi-timor-timur.html>. Acesso em 31/10/2018.



integrar o território leste-timoreense estava a incapacidade dos que ali chegavam e ocupavam posições administrativas de compreender a cultura local e suas práticas, criando o que os autores chamam de “lacuna cultural” (*cultural gap*) (MUBYARTO *et al*, 1990, p. 4). No entanto, entre o uso da casa sagrada como ferramenta para a construção de uma imagem de integração à Indonésia e o terreno marcado por conflitos de diversas ordens, com uma noção generalizada de incomunicabilidade e de estereotipação do outro, as experiências locais desenham uma rede complexa de interações e impressões.

A colonização portuguesa foi uma experiência narrada pelos *lia-na'in(s)* como uma época de privações, também violenta e demarcada por privilégios. A educação era uma prerrogativa dos filhos dos *liurai(s)*, como já mencionado anteriormente, assim como as casas de alvenaria e mesmo as roupas, consideradas símbolos de riqueza. Pesava sobre a população comum os impostos, o serviço obrigatório, as condições precárias de existência bem como, de modo geral, as relações autoritárias a que estavam submetidos.

*Uluk (...) iba tempu kolonialismu, ne'e sistema ida ditadura. La'os democracia (...) Liurai sira servisu reinnu, servisu sai atan, osan laiba. Sira mai xefe aldeia ho xefe de suku, manu banesan obin ne'e, alin ne'e obin lori mai ne'e, kaer lori ba de'it. Sira to'o iba aldeia ida, to'o ninian, por ezemplu ninian ukun hira, iba xefe de familia ne'e hira. Kada uma ida ne'e kaer rua-rua-rua-rua, ida-ida-ida-ida (...) lori jó ba liurai ho malae, administrador. E depois tinan-tinan selu impostu... Imposto ne'e selu ba, selu ba estadu, ba estadu... Selu pataka atus ida. Hatais ropa iba, mas ladun batais di'ak, ladun banesan modernu. Katnas sira kabaia lipa de'it, kalsa la bele batais. Hatais kalsa só liurai de'it. Liurai ho malae mak batais, kalsa naruk.*

Antes, no tempo colonial [português], o sistema [era] ditadura. Não uma democracia. (...) Os *liurai(s)* trabalham no reino, e o serviço [para a população era] como escravos, não havia dinheiro. Eles vinham, o chefe da aldeia e o chefe do suco e pegavam um galo como hoje o menino trouxe. Eles [iam] em uma aldeia, viam quantos chefes de família existiam e pegavam dois-dois-dois-dois, um-um-um (...) e levavam para dar ao *liurai* e ao *malae*<sup>209</sup> administrador. E depois a cada ano, tínhamos que pagar o imposto ao Estado, em torno de cem patacas. Tínhamos roupas, mas não eram boas, como, modernas. Os velhos usavam apenas lipa, calças não podiam vestir, apenas os *liurai* e os *malae*.

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk

À saída de Portugal do país referem-se, comumente, como *sira fó ita nia liberdade* (eles nos deram a liberdade). Já a chegada da Indonésia representou, para alguns, a continuidade de um sistema opressor, *la muda buat ida* (não muda nada), comentou o Sr. Augusto Martins, Casa Diu Pur, ainda que frequentemente todos salientem a ampliação do sistema escolar como um elemento distintivo do período. O Sr. José Paicheco, da Casa Asa'e Kotmeta, depois de aproximadamente

---

<sup>209</sup> *Malae*: estrangeiro.



dois meses na montanha, voltou e logo foi chamado para participar de uma festa com os indonésios, assumindo à época o posto de chefe de aldeia. Seu primo, hoje guardião da Casa, integrou o exército ocupante. Ambos informam terem atuado como *kepala dua*, expressão indonésia que significa “duas cabeças” e indica pessoas que serviam ao governo indonésio e que trabalhavam também para a resistência clandestina. Já a família da Casa Terolau Barlala, do Sr. Armindo Cardoso, logo no início da ocupação, refugiava-se na montanha apenas de dia, voltando para casa sempre à noite até que se sentiram seguros para ficar.

Desse modo, particularmente no suco de Manutasi, por terem ficado pouco tempo na montanha e terem se rendido mais rapidamente<sup>210</sup>, por terem tido poucas de suas casas sagradas realmente queimadas, suas famílias aparentemente logo se inseriram nas dinâmicas do Estado Indonésio. Um dos efeitos dessa aderência diz respeito aos ciclos rituais locais que praticamente não se alteraram. Além disso, o governo ocupante passou a solicitar a presença dos *lia-na'in(s)* na realização das cerimônias oficiais, como o dia de celebração da independência da Indonésia em relação à Holanda, 17 de agosto, e em eventos de recepção a autoridades. Essa participação nas cerimônias oficiais aconteciam, segundo alguns depoimentos, em razão de pelo menos três elementos: 1) a tentativa de cooptação da população local. Esses momentos celebrativos vinham, eventualmente, acompanhados de partilha de comida e bebida; 2) o fato de que timorenses também integravam a administração pública, o que influenciava na inserção das práticas locais em tais momentos; 3) um certo sentido de similaridade entre as práticas locais timorenses e as indonésias.

Quando eu perguntei ao Sr. José da Costa Barros, Casa Asa'e Berliuk, se o governo indonésio permitia o andamento normal da casa sagrada, em particular em relação à vida ritual, ele me respondeu:

*Sira participa. Sira partisipa tamba Indonésia mós iba lulik, iba hotu. Sira adora liu tan ami mos iba. Sira partisipa iba hanesan obin ita batete, deban iba uma-lulik, halo festa hanesan ne'e (...) Ah ne'e sira, sira deban ami iba ne'ebá fiar (...) Sira partisipa. Sira partisipa, sira deban katak Timor ne'e sagradu. Timor sagrado..*

Eles participavam. Eles participavam porque a Indonésia também tem *lulik*, tem tudo. Eles adoram como nós. Eles participavam como hoje eu já disse, na casa sagrada, faziam a festa (...) Ah, eles nos diziam que eles também tinham essa fé (...) Eles participavam. Eles participavam, eles diziam que Timor é sagrado. Timor é sagrado.

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk

---

<sup>210</sup> O único relato de um tempo mais largo é da família da Casa Mantilo, do *lia-na'in* Jaimito de Araújo, que ali ficou por quase um ano.



Essa visão é também compartilhada pelo Sr. Agapito Martins, Casa Hatilo, que ao comparar as relações com Portugal e Indonésia, respectivamente, considera que o primeiro pouco considerou a *lisan*, não valorizando-a, ao contrário dos indonésios, que, segundo ele, apresentavam mais pontos de interseção, do ponto de vista da *kultura*.

Eles respeitam a *lisan*, consideram porque eles também viver com a *lisan* na Indonésia, tem a relação, historicamente tem relação. Timor e a Indonésia ainda mais perto, relação de descendente dos países tem relação mais perto, por isso nós conhecemos também a cultura então vem aqui em Timor-Leste também consideram cultura de Timor da *lisan* de Timor.

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

O Sr. Cesário Magno, também da Casa Hatilo, é mais pragmático sobre o tema e recorda que parte dos funcionários do governo indonésio eram timorenses e que estes faziam a ponte entre o governo e a *lisan*, requisitando-a para as celebrações oficiais, e eventualmente levando os indonésios para participarem das cerimônias em suas casas sagradas. Nesse convite aos *lia-na'in(s)*, e a outros elementos culturais relacionados à casa sagrada – como a música e a dança – para compor os rituais estatais locais, é possível propor que há um reflexo das políticas macro de objetificação da cultura como uma estratégia de criação de um imaginário de integração. Sobre tais eventos, o Sr. Jaimito Araújo, Casa Mantilo, comenta ainda que eram uma maneira de conquistar os timorenses. Os relatos indicam, no entanto, que a adesão dos *lia-na'in(s)* a tais momentos não era necessariamente voluntária, pois eles se sentiam obrigados a participar para salvar suas vidas bem como as de suas famílias. Apesar dessa aparente proximidade, Mubyarto *et al* (1990) comentam que os indonésios falharam em algo mais profundo: no desrespeito às autoridades tradicionais locais e na sua não inserção nos processos políticos decisórios mais importantes dos sucos.

A continuidade da vida cerimonial das casas sagradas também é narrada por Mubyarto *et al* (1990). Remetendo-se em particular aos Kemak<sup>211</sup>, eles destacam o quanto as cerimônias associadas às colheitas de milho e arroz mobilizavam diversos laços de parentesco e recursos materiais. Em sua pesquisa realizada em princípios dos anos 1990, ou seja, algo em torno de catorze anos após a entrada dos indonésios, eles destacaram o quanto a casa sagrada continuava a ser um “conceito muito forte”<sup>212</sup> (MUBYARTO *et al*, 1990, p. 9). Os autores comentam que, apesar de serem, a essa altura, raramente vistas na paisagem, era notório que “as relações de

<sup>211</sup> Kemak é um dos grupos etnolinguísticos do Timor-Leste (DURAND, 2010).

<sup>212</sup> Tradução livre de: *very strong concept* (MUBYARTO *ET AL*, 1990, p. 9).





parentesco baseadas na *uma-lulik* ainda [existiam]. Todas as pessoas de Timor-Leste sabem onde fica a sua casa sagrada, no sentido de que eles conhecem onde seus primeiros ancestrais viveram” (MUBYARTO *et al*, 1990, p. 9)<sup>213</sup>. Em relação ao tema, eles ainda destacam que as tradições e a vida religiosa eram completamente interconectadas, uma não existindo sem a outra<sup>214</sup>.

#### 4.3.2 NAS MONTANHAS

No final de 1976, o exército apenas controlava as estradas principais. A maioria da população tinha fugido e vivia nas montanhas. Os efectivos militares indonésios subiram então para 40.000 homens. Em Agosto de 1977, atacaram o quartel-general das Falintil na montanha, entre Laclubar e Lacluta. A resistência foi forçada a abandonar o comando centralizado, e a pedir aos 450.000 timorenses que a tinham acompanhado para regressarem às planícies. (DURAND, 2009, p. 128)

Uma parte substantiva da população seguiu para as montanhas com as FALINTIL logo no início da ocupação indonésia. Em termos percentuais, os números apontados por Frédéric Durand (2009, 2010) indicam algo em torno de 67% dos timorenses que aí ficaram por pelo menos um ano e meio. No caso da aldeia Builiko, que em sua quase totalidade se refugiou junto à resistência armada, conforme os testemunhos locais, o período de estadia nas montanhas prolongou-se, em verdade, de 1976 a 1979. Ao final desse período, devido principalmente à fome, renderam-se em sua maior parte às forças de ocupação; apenas alguns poucos permaneceram junto à resistência armada. No processo de rendição, a população foi inicialmente dispersa entre os sucos de Hatudo e Cassa, vizinhos ao suco de Ainaro. Quando autorizados a retornarem, foram reassentados ao lado da estrada que dá acesso a Suai, cidade do município de Same, conformando a atual geografia da aldeia, distante, portanto, de seus locais de origem. Em meados dos anos 1990, houve um momento de reconstrução de suas casas sagradas, outra vez incendiadas, em sua totalidade, na saída dos indonésios do território após o referendo, em 1999.

Na fuga para as montanhas, aqueles que puderam levaram consigo os objetos sagrados de suas respectivas casas sagradas. O Sr. Agapito Amaral, Casa Malae, comenta que levaram na fuga peças de *mortén* e *belak*, coisas que, segundo ele, haviam sido herdadas dos avós e que precisavam ser mantidas. Rememorando algo já comentado anteriormente, a avó Laran, da Casa Hatilo, foi a

---

<sup>213</sup> Tradução livre de: *kinship relations based on umalulik still exist. All the people of East Timor know where their first ancestors lived* (MUBYARTO *ET AL*, 1990, p. 9).

<sup>214</sup> Mubyarto *et al* (1990) trazem ainda breves informações concernentes à cobrança, em Ermera, de valores para a realização das cerimônias. Não localizei, no entanto, informações similares referentes a Ainaro.



responsável pelo transporte e guarda dos objetos tanto na entrada como na saída dos indonésios, tendo ficado na montanha, no entanto, por um período consideravelmente menor de tempo, não superior a um mês. A maior parte das casas sagradas de Builiko, porém, perderam suas relíquias particularmente na primeira fuga para as montanhas e conseqüente incêndio de sua aldeia.

Nas montanhas, ao menos no princípio, houve um esforço de organização da vida cotidiana, em especial no que diz respeito ao cultivo dos alimentos, de modo a prover tanto a população que aí se refugiava como as FALINTIL. Também sobre isso, o Sr. Agapito Amaral, Casa Malae, informa que foi um dos organizadores da equipe responsável pelo plantio, à qual ele integrou homens e mulheres no cultivo de legumes e vegetais. Em princípio, havia também o necessário cuidado dos animais que haviam conseguido levar consigo. O fato de cultivarem tornava a cerimônia, particularmente o *sau batar*, uma necessidade, pois não se pode comer o alimento sem os devidos rituais.

*Iha ai-laran tamba batar isin ona tenki halo hanesan ne'e, labalo labele, batar isin ona tenki sau batar, mak feto foin ban, ita labele ban arbiru tamba ita buat ida ne'e mak oan salvasaun ita, ita labele ban arbiru. Ema ita ban, (...) balu ne'ebé lalulik bele ban. Hanesan ba'u, ba'u labele ban.*

Na mata, quando o milho estava pronto, tinha que fazer assim, não fazer não podia, milho pronto [para colher] tem que [fazer] o *sau batar*, para que as mulheres possam comer, não podem comer sem dar satisfação, porque isto [é] como salvação para as crianças, não podemos comer sem dar satisfação. As pessoas comem, alguns que não são sagrados podem comer. Mas eu, eu não posso comer.

Agapito Amaral, *lia-na'in* da Casa Malae.

Entre as atividades cotidianas desenvolvidas nas montanhas, tem-se o registro de um processo de educação popular, incluindo alfabetização, desenvolvido pela FRETILIN, entre meados de 1974 e finais de 1978 (já nas montanhas), que teve, inclusive, entre seus fundamentos a pedagogia de Paulo Freire (SILVA, 2015)<sup>215</sup>. A certa altura dessa estadia nas montanhas, possivelmente no último ano, diante do avanço das tropas indonésias e das dificuldades materiais em manter a luta, incluindo a necessidade de deslocamentos, para fugir, lutar e organizar a resistência, tornou-se cada vez mais difícil manter as atividades cotidianas. O plantio foi uma delas, o que levou à fome, que se intensificou nos anos seguintes dada a disponibilidade em geral escassa de terras para o cultivo. A situação foi agravada pelo fato de que, à medida que as populações se rendiam, muitas eram colocadas em campos de refugiados. Nesse período, o mais provável é que houve a interrupção, por parte das populações afetadas, da vida ritual vinculada aos ciclos propiciatórios,

---

<sup>215</sup> O Sr. Francisco Quintão, da Casa Dato, foi um dos educadores que participou desse movimento.



o que foi afirmado pelos meus interlocutores em relação aos último ano nas montanhas junto às FALINTIL, “já não era mais possível”, comentou o Sr. Francisco Quintão, da Casa Dato.



FIGURA 8 - População refugiada nas montanhas por volta de 1977. Fonte: Durand, 2009, p. 130.

O cotidiano extraordinário da resistência, por sua vez, demandava da *lisan* o auxílio espiritual para a luta. Fatima Guterres (2014) narra em sua autobiografia:

Quase todos os dias, grupos de homens, voluntários e armados de armas brancas, concentravam-se em Fatu Bossa, acompanhados por sacerdotes tradicionais e, depois da realização das cerimónias, confiando nos ancestrais, partiam cheios de coragem e preparados para enfrentar o inimigo até à morte. Registro do dia 9 de dezembro de 1975 (GUTERRES, 2014, p. 153)

O Sr. Alarico Ximenes, *lia-na'in* da Casa Lia-na'in, também conta:

*Ha'u hamutuk ho comandante FALINTIL sira ne'e, (...) halo lia iba ne'eba selama tinan 3, pois tama ba 81 ema akapta ami, tamba ho hamlaba, han buat aat, ha'u nia forsa laiba ona.*



Eu, junto com os comandantes da FALINTIL, realizava os rituais (*halo lia*) lá por três anos, pois em (19)81 nos capturaram. Eu estava com fome, comia coisas ruins, já não tinha força.

Antes de irem ao combate, antes das emboscadas, o Sr. Alarico continua a narrar, os guerrilheiros sempre se reuniam, rezavam e mascavam a areca e o bétel, dirigindo-se à pedra e à madeira (*fatuk ho ai*) e à casa e ao fogo (*uma ho abi*), além de usarem os *biru(s)* para se protegerem tanto das armas como dos olhares inimigos.

No período da ocupação indonésia, portanto, é possível identificar uma série de elementos de continuidade da vida cerimonial, como veios de uma experiência que não cessaram de verter no decorrer dos vinte e quatro anos, entre 1974 e 1999, em pelo menos três fluxos. Um primeiro diz respeito à continuidade dos ciclos cerimoniais de vida e morte como parte da existência das casas sagradas, no que corresponde ao seu corpo familiar (*barlake, kore metan*, entre outros). Um segundo aconteceu nas montanhas; de um lado, pela necessidade espiritual dos combatentes de se fortalecerem para o enfrentar das batalhas, *biru(s)* e orações acompanharam-nos em cada combate, em cada campanha pela mata; de outro lado, enquanto as famílias estiveram refugiadas nas montanhas e ainda plantavam o seu alimento, era imprescindível que o preparassem em acordo com as regras da *lisan*. A experiência dos *biru(s)* é possivelmente mais narrada e tratada na bibliografia sobre Timor-Leste que a continuidade dos ritos propiciatórios. Com a situação crítica de fome e a falência das hortas nas montanhas, a realização de tais ritos deixou de acontecer. É importante, no entanto, notar que a interrupção na realização do *sau batar*, quando aconteceu, vincula-se diretamente ao cessar da atividade agrícola nas montanhas. Um terceiro elemento, por fim, consistiu na convocação por parte das administrações locais indonésias para que os *liana'in(s)* participassem das cerimônias cívicas e de recepção a autoridades, bem como o uso e apropriação dos símbolos e expressões culturais locais como prática de governo para emular a integração do território timorense ao indonésio.





**CAPÍTULO 5 |**  
***KO'ALIA, O APRENDER DA PALAVRA***

A primeira entrevista com o Sr. Cesário Magno, da Casa Hatilo, foi na residência do Sr. Moisés Sousa Pedrosa, um *katuas* da família, em Díli. Ele mora na região de Halilara, em uma casa de paredes brancas, com um pátio grande cimentado à sua frente. Sobre a laje do alpendre, há uma pequena casa sagrada construída em alvenaria. Ela parece ter sido colocada ali para ser vista logo que se entra no terreno, mas há nela detalhes que não correspondem às construções tradicionais, como a presença de janelas, bem como os materiais usados para erguê-la.

Cheguei ali pela manhã, mas logo fiquei sabendo que o Sr. Cesário Magno só poderia vir à tarde, o que nos deu tempo, a mim e ao Sr. Moisés, de conversarmos. Mencionando Jesus Cristo várias vezes, ele comentou sobre as heranças coloniais: os portugueses não deixaram altos estudos, os indonésios deixaram altos estudos, estradas alcatroadas (asfaltadas) e os ensinaram a fazer as casas de alvenaria, mas tinham sido brutais. Os portugueses tinham deixado os estudos apenas até o quarto ano; não haviam conquistado o território com armas e sim com a palavra de Deus, desde o momento em que aportaram em Lifau (Oecusse).

Dentro de sua casa, um cômodo inteiro foi transformado em sala de oração dedicada a Nossa Senhora do Rosário de Fátima. Há aí um altar com crucifixos e várias imagens de santos e também algumas inscrições católicas. Mais à frente, há dois púlpitos. Sobre um deles, enxerga-se a imagem de Nossa Senhora trazendo Jesus Cristo nos braços e, ao seu lado, uma árvore de Natal com pisca-pisca, caixas embrulhadas para presente e castiçais com velas.



Pedi para conhecer a casa sagrada, ele me levou até a laje e me disse que ela foi construída em meados dos anos 1980. Eu faço algumas perguntas sobre o *lulik* e ele me responde sempre retomando o tema do sofrimento de Jesus até que, em certo momento, ele menciona a pedra sagrada (*fatuk lulik*), a sombra sagrada (*ai-hun lulik*) e a água sagrada (*be'e lulik*), associando-os, respectivamente, a Pai, Filho e Espírito-Santo.

Para me explicar sobre o *bosok*, ele me conta a história de Moisés. Ele me narra toda a saga bíblica: as pragas, Moisés deixando o Egito até que chega no momento do Monte Sinai. Ele me diz que aí foi feito o sacrifício de um búfalo sobre um monte, o *bosok*, construído com dez pedras, dez partes e, naquele mesmo dia, Deus entregou a Moisés os Dez Mandamentos.

Caderno de campo, notas do encontro com o Sr. Moisés Sousa Pedrosa em Díli, 12/02/2018.

Este capítulo debruça-se sobre os processos de aprendizagem dos *lia-na'in(s)* que figuraram como meus interlocutores em Ainaro. Seus percursos formativos transcorreram do final da colonização portuguesa, passando pelo período da ocupação indonésia, até os anos iniciais da Restauração da Independência, no cenário particular das comunidades de Ainaro Vila e Manutasi e das relações que elas estabeleceram com as instâncias históricas que atravessaram. No contexto da *lisan*, é tarefa mais evidente compreender os conteúdos, aquilo que se sabe, assim como reconhecer e indicar os detentores dos saberes, aqueles que enunciam o conhecimento, incluindo seus interditos e restrições que continuamente são trazidos ao discurso. Um trabalho mais desafiador é perscrutar como os *lia-na'in(s)* compuseram esse mesmo corpo epistemológico.

Tendo isso em perspectiva, percorreremos, no decorrer deste capítulo: 01) os modos pelos quais os *lia-na'in(s)* inicialmente se engajaram em seus respectivos processos de formação; 02) os modos pelos quais esse engajamento se desdobra ao longo da vida desses sujeitos, da presença como observadores ao momento em que, segundo suas próprias definições, começam a se sentar e a falar como *lia-na'in(s)* e; 03) a Igreja Católica como uma instância de prática das relações com o sagrado, a partir das quais se estabelecem uma série de tensões e equivalências com a *lisan*, influenciando, portanto, na constituição e enunciação dos repertórios locais e costumeiros.

O propósito de traçar os percursos possíveis dos processos de aprendizagem dessas autoridades rituais no campo dos saberes locais e costumeiros vinculados à *lisan* confronta-se com desafios. O primeiro corresponde à proposição de que se repetem ciclicamente, praticamente inalteráveis, geração após geração, tanto no que diz respeito aos modos como aos conteúdos. Os modos seriam demarcados pelo envolvimento deles com determinadas práticas. Os conteúdos, por sua vez, seriam notadamente ancestrais, constituídos em passados remotos, sobre os quais se debate



em que medida se apresentam apenas como repetição ou reprodução e onde é possível admitir movimentos de criatividade e transformação. O segundo desafio diz respeito às formas como tais processos de aprendizagem acontecem e são, por vezes, classificados como implícitos e intrínsecos à experiência cultural, como desdobramentos naturais da convivência com os elementos da cultura.

Seja por qualquer um dos desafios, a apreensão do fenômeno da aprendizagem no campo da cultura – no qual a *lisan* se insere – o como se aprende, parece escapar a possibilidades de aprofundamento, desdobramento de suas possíveis dimensões e problematização de seus processos. A grande dificuldade, de acordo com Jean Lave (2015), ao comentar sua pesquisa com alfaiates na Libéria, África Ocidental, realizada nos anos 1970, é capturar o processo de aprendizado, enxergar o acontecimento; era possível perceber, ela narra, junto aos aprendizes “que tinham aprendido muito, assim como obviamente o mestre dos alfaiates (...) deve ter feito também a seu tempo”, mas ela não conseguia ver isso acontecendo. O limitador de seu campo de visão, conforme narra, era um instrumental conceitual centrado na escola, que oscilava entre “teorias ‘sobre o conhecimento sendo transmitido’, e ‘atividade mental levando à internalização do conhecimento’” (2015, p. 39).

A dificuldade no campo de visão e as presunções de que seus conteúdos e modos se repetem ciclicamente parecem inibir um fluxo de perguntas que permitam desdobrar o fenômeno educativo em situações e contextos em que seus processos não são explícitos – pelo menos a partir de um determinado campo de visão ou arcabouço conceitual –, tais como aqueles em que se situam os saberes locais e costumeiros vinculados à *lisan*. O desafio, nesses casos, é ir além dos pressupostos, como sugerem Ana Gomes e Eliane Faria (2015), ao comentarem sobre os processos de aprendizagem relacionados a uma determinada técnica de construção de domínio das mulheres, em uma aldeia Xakriabá, no norte de Minas Gerais; em princípio elas aprenderiam fazendo, mas o que as autoras percebem, a partir dos dados empíricos, são processos e relações com esse conhecimento dispersos na vida cotidiana, inclusive em momentos em que aparentemente nada estaria acontecendo.

Em outro exemplo, fazendo, como Jean Lave (2015), uma crítica a um modelo conceitual escola-centrado, ao analisarem práticas de aprendizagem escolares do futebol em um bairro periférico de Belo Horizonte, Gomes e Faria (2015) indagam como apreender processos de aprendizagem nos quais as práticas de ensino não estão claramente demarcadas, bem como uma dada relação entre





mestres e aprendizes. Em ambos os casos, – quer seja o processo de construção de domínio das mulheres Xakriabá ou o futebol – as autoras apontam o problema de capturar o processo de aprendizagem disperso em meio a práticas cotidianas, indicando que, apesar de ser um tema que atravessa diversos trabalhos etnográficos, raramente aparece topicalizado ou central em suas discussões.

No caso dos processos de aprendizagem relacionados à *lisan*, em princípio existem práticas constituídas na longa duração, reiteradamente afirmadas pelos próprios *lia-na'in*(s) como sendo a continuidade de experiências tal como foram vividas pelos avós, geração após geração. Complexificando o cenário desta pesquisa, aquilo que pretendo capturar está no passado, ou seja, não me coloquei em campo para observar como o fenômeno educativo vinculado à *lisan* tem se dado contemporaneamente, mas pergunto aos *lia-na'in*(s), por meio de suas histórias de vida, como aprenderam e como se constituíram como autoridades rituais de suas respectivas casas sagradas. Sou dependente, portanto, fundamentalmente, daquilo que me informam <sup>216</sup>. Ponderando sobre como essas práticas de aprendizagem se situam nos percursos de suas vidas, é possível propor que elas acontecem por meio de dois fluxos distintos, ainda que intercambiáveis: um primeiro disperso em meio à vida cotidiana e mais difícil de capturar, mormente nas experiências de passado, e um segundo demarcado pela vida cerimonial da Casa, de fronteiras mais assentadas.

O primeiro fluxo espraia-se pela vida cotidiana do grupo familiar e da comunidade, o que implica na *lisan* e no *lulik* como objetos de atenção, de conversa, de fala e, por consequência, de escuta, de observação, também de produção de sentidos e afetos. Bovensiepen (2014b) narra um momento de seu campo em que uma adolescente com quem convivia teve a impressão de ouvir a sua voz próxima ao cemitério, um território considerado sagrado, em um momento em que ela achava que a pesquisadora estava em casa dormindo e, por isso, teve medo de que o *lulik* pudesse ter aprisionado sua alma. Em uma circunstância de meu próprio campo, Natalícia conversava comigo e sua mãe, *mana* Lita, sobre o seu namorado que mora na Austrália. Comentei que talvez fosse uma oportunidade para Natalícia viajar para um país de língua inglesa, mas fui rapidamente

---

<sup>216</sup> Isso não quer dizer, porém, que não tenha coletado algumas informações referentes ao tempo presente. Assisti ao *barlake* de Emância Magno, jovem da família da Casa Hatilo, no qual pude constatar a presença de aprendizes posicionados logo atrás do *lia-na'in*, o Sr. Cesário Magno. À medida que este conduzia a negociação e a cerimônia, eles estavam ali, acompanhando, observando, como parte de seus processos de formação. Uma das entrevistas, com o Sr. Nazário Lopes, da Casa Sia La'e, foi acompanhada por Lemos, que tem acompanhado o *katuas* há quase vinte anos, como aprendiz. O Sr. Agapito Martins, da Casa Hatilo, e o Sr. César de Araújo, da Casa Basmeri To'os, comentaram, em suas entrevistas, sobre os jovens que têm preparado para assumir as responsabilidades diante de suas respectivas casas sagradas.



retrucada por sua mãe que disse: “não sem antes ele comparecer diante da casa sagrada.” Nesses casos, como a *lisan* tem agência sobre a vida dos sujeitos, seus temas e suas demandas atravessam as conversações cotidianas.

Também de modo disperso e de fronteiras pouco precisas é a relação com a materialidade da Casa, quer seja por meio de seus objetos, quer seja por meio de sua construção tradicional (quando existe) ou ainda dos lugares *lulik*, como o cemitério na narrativa de Bovensiepen (2014b), o cemitério de Ainaro (sobre o qual falarei mais adiante) e a pedra sagrada da Casa Basmeri Ria (ver fotografia 9). Essa materialidade se destaca da existência cotidiana tanto em sua dimensão estética como em tudo o que nela comunica uma relação com a ancestralidade e o divino. Na perspectiva de Tim Ingold (2000), os objetos sagrados podem carregar, inscritos em suas formas, significados por meio dos quais o conhecimento também é produzido. Nas trajetórias dos *lia-na'in(s)*, esse fluxo aparece em reminiscências quase líquidas<sup>217</sup>.

O segundo fluxo é intrínseco à (re)produção da vida cerimonial da *lisan*. Renata Silva (2019) analisa os modos como as Casas de Timor-Leste produzem e transformam a vida social. Em sua pesquisa, a autora volta-se em particular para os deslocamentos que se dão entre Díli e as montanhas para cumprimento das agendas ordinárias e extraordinárias de rituais: as primeiras se caracterizam pela sequência de eventos periódicos e cíclicos, entre os quais o *sau batar* e a (re)construção da casa sagrada; e as segundas são configuradas pelas demandas individuais daqueles que recorrem à *lisan* ocasionalmente, em busca de bênçãos para projetos pessoais. Parto, assim, do modo como Silva, R. (2019) define a vida da Casa, com base em uma agenda ordinária e extraordinária de eventos, a que acrescento “ritual” com um qualificativo estruturante para demarcá-la, dada a dimensão religiosa fundante da *lisan*. Nesse caso, é possível delinear o processo de aprendizagem dos *lia-na'in(s)* por meio do engajamento na vida ritual de suas respectivas casas sagradas, ordinária ou extraordinária, de modo mais evidente e demarcado, inclusive temporalmente.

A bibliografia sobre as casas sagradas em Timor-Leste pouco se refere aos processos de aprendizagem vinculados à *lisan*, ao menos de modo topicalizado ou central, como propõem

---

<sup>217</sup> O Sr. Cesário Magno, representante da Casa Hatilo, narrou uma conversa que ouviu na sua adolescência, em que seu pai discutia a compra de um *belak*, bem como o momento em que este seria integrado aos objetos sagrados da família. O Sr. Bosco da Silva, *lia-na'in* da Casa Asa'e, comentou, em sua entrevista, sobre uma paisagem constituída pela reconstrução das casas sagradas, em meados dos anos 1990, em sua juventude. No mesmo período, o Sr. Cesário Magno comenta que: “quando se olhava para aquela região, víamos apenas casas sagradas”. Atualmente não há qualquer sinal delas.



Gomes e Faria (2015). Irta Baris de Sequeira Araújo (2016), em um artigo intitulado “O *lulik* e a cultura timorense”, refere-se à casa sagrada como o símbolo maior da educação tradicional, na qual estariam imersos todos os timorenses – guardadas as singularidades de cada grupo etnolinguístico e de cada aldeia. No corpo do texto, a autora traz um tópico a que chama de “Transmissão do *lulik*”, no qual caracteriza o corpo epistemológico da casa sagrada como eminentemente oral, transmitido por meio de gestos e palavras, impregnados de valores de pertença, na medida em que lendas, orações, danças, cerimônias dizem respeito também ao vínculo com as origens e o território. Nesse caso, vale notar, Araújo (2016) trata de um processo educativo amplo que contribuiria para a própria constituição do “ser timorense” a partir das experiências com o *lulik* e a Casa. Lúcio Sousa (2010) aborda, em um dos capítulos de sua tese de doutorado, o processo de aprendizagem dos saberes rituais em uma comunidade bunak como um movimento de engajamento que em muito depende daqueles que desejam aprender, por isso mesmo, “percebido como uma demanda individual” (2010, p. 90). Nesse último caso, também podemos chamar tal processo de iniciático, por ser um percurso que tem como fim o acesso a um conhecimento restrito, envolto pelas categorias da autoridade e do segredo.

Todos os membros da comunidade, sobretudo os que sempre viveram na montanha, passaram por cerimônias – sobretudo da Casa – nas quais experimentaram a fruição das palavras a ser proferidas. No entanto, o apelo para a aprendizagem é fruto de um desejo interior e de uma capacidade que não é reconhecida a todos; para o ser, há que ter *gubul ati* – cabeça capaz ou “inteligente”. Reter toda a informação é um processo lento e moroso, pelo que há que buscar a estrutura, que só pode ser obtida junto dos “mestres”. (SOUSA, 2010, p. 90)

Araújo (2016) e Sousa (2010) apontam para dois diferentes tipos de experiência: a primeira disponível para todos e que se apresenta como parte intrínseca da produção e reprodução da vida das casas sagradas e das famílias e sujeitos que as constituem; a segunda, originada na experiência primeira, corresponde a uma demanda pessoal ou familiar que solicita diferentes formas de participação na *lisan*, implicando em geral em maiores responsabilidades bem como no acesso a determinados saberes que não estão, em princípio, disponíveis para todos. Os *lia-na'in(s)* constroem, portanto, ao longo de suas trajetórias de vida, percursos formativos singulares a partir dos modos como se engajam nos diferentes fluxos pelos quais circulam as experiências vinculadas à casa sagrada. Esses percursos não são homogêneos ou lineares, pelo contrário, carregam as marcas de relações nas quais cada sujeito está imerso.



Em um contexto que apresenta algumas similaridades com a *lisan* e a casa sagrada, particularmente em sua dimensão religiosa, Renata S. Bergo aborda os processos de aprendizagem em um terreiro de Umbanda, que ela concebe como uma “prática cultural complexa que encontra nos mecanismos (invisíveis) de sua produção/reprodução a condição que torna possível a sua difusão/aprendizagem” (BERGO, 2010, p. 32). Ao propor essa definição, Bergo contrapõe-se a visões simplificadoras e superficiais das modalidades de educação que podem ser observadas no contexto que analisa<sup>218</sup>, tecendo uma pergunta que potencializa a visão sobre o campo: “o que um terreiro de Umbanda tem a dizer sobre processos de aprendizagem?” (BERGO, 2010, p. 12). Formulada dessa maneira, a questão muda a direção do foco: não necessariamente aquilo que é possível capturar do objeto a partir de um determinado ângulo de visão, mas o que o próprio campo tem a oferecer como testemunho sobre como experimenta e vive uma determinada dimensão de sua existência. Ao vincular “produção/reprodução” a “difusão/aprendizagem”, Bergo apresenta uma cena em que não há um apartamento entre estas instâncias. Nas palavras de Jean Lave, “a cultura produz aprendizagem, mas aprender também produz cultura” (2015, p. 41). A prática é o lócus de uma determinada ação; e, simultaneamente, na e pela ação se aprende e, no processo de aprendizagem, garante-se seus meios de continuidade e permanência ao longo do tempo. Por “práticas complexas”, Bergo aponta a existência, no terreiro, de lógicas próprias de organização, estruturação e controle dos processos de aprendizagem. Não creio, no entanto, que tais práticas sejam conformadas a partir de mecanismos invisíveis; a questão da visibilidade aponta com certa frequência para as limitações conceituais e instrumentais de como se aborda o campo.

Entretanto, sua pergunta basilar também toca ao objeto desta investigação: o que a casa sagrada, a *lisan*, tem a dizer sobre os processos de aprendizagem? E ainda, ao situar essa pergunta em um determinado horizonte temporal, aquele cujas fronteiras são sugeridas pelo período de ocupação indonésia e da Restauração da Independência, o que é possível informar sobre o aparente distanciamento entre os modos e os conteúdos da aprendizagem e as instâncias históricas que atravessam, problematizados normalmente apenas em termos de rupturas definitivas (a perda) ou de continuidade atemporal? Para amparar teoricamente os caminhos que pretendo constituir a partir de ambas as questões, proponho o diálogo com Jean Lave (2010, 2015, 2019) sobre aprendizagem situada e particularmente sobre os modos de participação e engajamento nas atividades em curso, aquilo a que ela chama de participação periférica legitimada.

---

<sup>218</sup> Bergo (2010) faz um contraponto em particular ao conceito de educação informal, comumente atribuído a espaços não-escolares, cujos modos de organização do processo de aprendizagem não são compreendidos como organizados/estruturados.



Em uma revisão que faz do próprio trabalho, mais de duas décadas depois das pesquisas na Libéria, Jean Lave (2019, p. 184) pergunta “como entrelaçar a produção cotidiana das pessoas à construção de processos históricos e práticas que fazem o mundo em que vivemos, ao mesmo tempo em que dele tomamos parte?”<sup>219</sup> Com uma preocupação semelhante, tento, a partir dos dados empíricos, elaborar e discutir como se dá o processo de (re)produção da *lisan* e, por consequência, dos processos de aprendizagem a ela associados, tendo em vista as condições locais e históricas de existência. Nessa direção, parece-me profícuo aproximar-nos também neste momento de Marshall Sahlins (1990, 2008) e François Hartog (2013) a partir das discussões que o primeiro faz sobre as mútuas afetações entre evento e estrutura, entre a ação no mundo e o sistema, e da provocação do segundo para que questionemos como os interlocutores locais pensam o tempo, essa matéria básica das construções conceituais da História.

Buscando um arcabouço teórico que se distinguísse do modelo centrado na escola, Lave (2010, 2019) concebeu a noção de “aprendizagem situada”: “aprendizagem” como uma dimensão das atividades em curso, a prática, a produção; “situada” por implicar as relações a partir das quais se organiza, incluindo pessoas, contextos e práticas. Segundo a autora, isso levou “às noções de que a aprendizagem é situada em complexas comunidades de práticas (culturais e mutantes, como parte do processo histórico que constitui a vida social). As coisas são constituídas por, e constituídas como, as suas relações” (2015, p. 40). Assentar o processo de aprendizagem na prática implica criar um laço inextricável com o tempo, a ação, o evento, a história. Lave também afirma que “a própria ideia de ‘aprender na prática’ implica a existência de mudanças, e com ela a possibilidade de contribuir para compreender historicamente a mudança na vida social” (2015, p. 44).

Proponho assim problematizar o tema da mudança e da historicidade vinculada à prática. Sahlins (1990, 2008) considera a prática como o locus de revalidação dos significados culturais, de tensão e diálogo entre a “ordem cultural enquanto constituída na sociedade e enquanto vivenciada pelas pessoas, a estrutura na convenção e na ação, enquanto virtualidade e enquanto realidade” (1990, p. 7). Nesses termos, ele propõe que a cultura é reproduzida e/ou alterada na ação, particularmente a partir do contato com as instâncias coloniais. Desse diálogo entre a ordem cultural e o contexto em que se reatualiza, a partir dos sujeitos que a protagonizam, resulta a mudança ou mesmo uma resistência à mudança (uma decisão de continuidade). Ambas são, de

---

<sup>219</sup> Tradução livre de: *How [are we] to weave together the production of persons in their everyday lives and the generation in practice of the historical processes and practices that make the world as we are part, and take part, in it?* (LAVE, 2019, p. 184)



acordo com Sahlins (2008), assuntos históricos. E, ainda, ambas, mudança ou resistência acontecem não necessariamente como extremos de uma dada realidade, mas matizadas pelas formas como se organizam e a partir das relações que estabelecem. No caso do período de ocupação indonésia, a reatualização da ordem em Timor-Leste se deu a partir dos diálogos com o governo indonésio, a resistência, o processo de escolarização e a ampliação da influência da Igreja Católica.

A ideia de participação periférica legitimada, inserida em comunidades de prática, indica os movimentos que um indivíduo faz desde suas relações primeiras com as práticas em curso (como novato) até que possa ser considerado um veterano ou, no caso dos *lia-na'in(s)*, um especialista ritual. De uma experiência mais dispersa e comum a todos ao acesso a lugares de autoridade e privilégio, o sujeito passa por diferentes espaços e possibilidades de participação na vida cotidiana e cerimonial da Casa, conseqüentemente ampliando as possibilidades de aprendizagem no percurso. Nesse sentido, Lave propõe que, em tais contextos de prática, “o objeto de análise, portanto, precisa ser um cenário texturizado de participação”<sup>220</sup> (2019, p. 188), a que Gomes e Faria (2015) acrescentam a necessidade de observar os diferentes modos de engajamento nas práticas em curso, tais como assistir, conversar, estar presente, etc. Para Lave (2018, p.188), as comunidades de prática são:

(...) pessoas [que] estão mutuamente engajadas em fazer coisas juntas. É esse fazer, e sua produção histórica e material que sustenta, para as “próximas gerações”, as práticas culturais que elas realizam sobre e em suas vidas. As relações entre veteranos e recém-chegados, bem como as relações entre outros participantes situados, incorporam tensões que ajudam a gerar as complexidades da “participação periférica legítima”<sup>221</sup>.

O conceito de comunidades de prática é particularmente interessante para tratar das relações que se estabelecem, ao longo do período de ocupação indonésia, entre a *lisan* e a Igreja Católica. O processo de conversão, que eleva a população católica de pouco mais de 26% para algo em torno de 92%, tem como uma de suas razões centrais a Pancasila, a lei indonésia que obriga o pertencimento a uma das cinco religiões oficiais do Estado, como já explicado anteriormente. Contudo, a aderência à religião católica não acontece, na maior parte das vezes, por exclusão da experiência da *lisan*, algo sobre o que aprofundaremos logo adiante, mas, de um modo aditivo,

---

<sup>220</sup> Tradução livre de: *a textured landscape of participation* (LAVE, 2019, p. 188).

<sup>221</sup> Tradução livre de: “*People are mutually engaged in doing things together. It is this doing, and its historical material production, that sustains for “next generations” the cultural practices that they make over and into their lives. Both old-timer – newcomer relations as well as relations among other situated participants embody tensions that help to generate the complexities of “legitimate peripheral participation* (LAVE, 2019, p. 188).”



conforma a circulação das comunidades locais por diferentes instâncias de experiências e práticas vinculadas ao sagrado ou por diferentes regimes de sacralidade na perspectiva de Simião *et al* (2015). É inevitável, por isso mesmo, perguntar, como essas experiências e práticas cambiantes afetam o processo de aprendizagem dos *lia-na'in(s)* e, sobretudo, o modo como comunicam seus repertórios.



**FOTOGRAFIA 22** - Membros da família da Casa Hatilo, entre os quais o Sr. Moisés Pedrosa Sousa, em frente à sua residência. Data: 11/01/2018.

A residência do Sr. Moisés é um microcosmo simbólico da paisagem que se conforma durante o período da ocupação indonésia e anos iniciais da Nação. É uma casa de alvenaria com teto de zinco. Assim que se adentra o terreno, rapidamente enxerga-se, no alto, a *uma-lulik* em miniatura, construída com paredes de tijolos e teto de palha; ela possui janelas e ergue-se sobre uma sustentação também de tijolos, ambos elementos não comuns às construções tradicionais. Em seu interior, um cômodo tornou-se a capela de Nossa Senhora do Rosário de Fátima, indicando experiências cotidianas com os rituais católicos. Enquanto estive em Timor-Leste e fui acolhida pela família da Casa Hatilo, assisti a um *barlake*, à ordenação como diácono de um de seus jovens (momento em que a Casa entregou o jovem à Igreja), à novena de maio, em homenagem a Nossa



Senhora e às orações diárias realizadas sempre à noite, na casa que me acolhia em Ainaro, todos sinais de uma cena complexa e multifacetada.

### 5.1 *ODAMATAN SIRA*<sup>222</sup>: AS PORTAS, OS COMEÇOS

É possível demarcar um início para o processo de aprendizagem vinculado à *lisan* quando se tem como indicador a participação em determinadas práticas culturais, considerando-se ainda que o sujeito está presumivelmente imerso em tais experiências desde o nascimento? Para construir um percurso que aponte caminhos possíveis, apresentarei inicialmente duas histórias, testemunhos sobre como dois *lia-na'in(s)* reconhecem seus respectivos começos, a partir dos quais pretendo apresentar outras matizes de engajamento e discutir a questão.

#### 5.1.1 *NEON IHA ONA*<sup>223</sup>, QUANDO JÁ TINHA ENTENDIMENTO



FOTOGRAFIA 23 - Sr. César De Araújo. Data: 23/01/2018.

---

<sup>222</sup> *Odamatan sira*: portas.

<sup>223</sup> Literalmente, significa: “já tinha um íntimo/entendimento/juízo/consciência”.





O Sr. César de Araújo, da Casa Basmeri To'os, foi um dos primeiros a nos receber (a mim e Natalícia) em Manutasi. Sua casa sagrada fica ao lado de uma construção de alvenaria, que funciona como uma espécie de pousada para estrangeiros, pertencente à sua família, próxima à estrada principal, aquela que vem de Díli e leva à sede do município. Na época da pesquisa de campo, ele contava com 52 anos, nasceu, portanto, em 1966. Agricultor, filho de agricultores, cursou três anos na escola local da Missão Católica, onde, segundo informa, estudou basicamente a língua portuguesa, idioma que compreende muito pouco, e a “doutrina”, como se refere ao ensino religioso católico. Em seguida, estudou na escola pública indonésia, tendo interrompido antes de concluir o pré-secundário por precisar apoiar no sustento e educação dos irmãos mais novos. É com certo lamento que comenta isso, ao mesmo tempo em que demonstra orgulho por ter conseguido garantir os estudos dos irmãos e, posteriormente, de seus filhos.

Duas gerações antes da sua, os avós paternos já haviam se convertido ao catolicismo. Ele se batizou ainda no primeiro ano de vida, não informou um nome nativo e foi acólito ao final de sua infância. Por ocasião da entrada dos indonésios em Ainaro, tinha por volta de nove anos. Viveu sua juventude e se tornou adulto no período da ocupação. Chegou a se envolver com a resistência clandestina, tendo participado de grupos organizados pela Igreja Católica e deslocou-se para Díli, algumas vezes, para participar de protestos e outras ações da resistência. Mas, de modo geral, permaneceu assentado em sua aldeia praticamente toda a sua vida. A construção tradicional não foi destruída em nenhum momento e ele alega que há pelo menos sete gerações, desde a sua fundação, a casa sagrada basicamente tem passado por ciclos usuais de (re)construção.

Ele distingue um período, ainda em sua infância, em que apenas brincava e não dava atenção aos mais velhos; lembrando que começou a ouvi-los e a acompanhá-los com idade aproximada entre oito e nove anos, por volta de 1974. Para demarcar esse momento, ele usa a expressão *ha'u neon iba ona, ha'u banesan hanoin iba ona*<sup>224</sup>. *Neon*, de acordo com Costa (2001, p. 270), significa “íntimo; entendimento; juízo; consciência (ou espécie de sentimento espiritual)”. A palavra também pode ser compreendida como “memória, pensamento, siso, tento” (DORES, 1907, p. 176). Logo, a expressão pode ser traduzida, de um modo aproximado, como: “eu já tinha entendimento, eu já tinha memória/capacidade de reflexão”.

---

<sup>224</sup> A palavra *hanoin* também apresenta certa polissemia, podendo significar “lembrar, pensar, cogitar, considerar, julgar, meditar; pensar que; parecer; estar convencido de; amar; lembrar-se de; estar convencido de; amar; lembrar-se de; ter pena de; ter compaixão ou saudades de; compadecer-se de” (COSTA, 2001, p. 146).



*Ne'e hanesan ne'e, eh ita ki'ik ab ita sei ki'ik katuas sira kuandu ko'alia kan enkuantu sira ko'alia ita halimar. Ita halimar ita balimar ita la interesse (...) mas enkuandu ita boot ona ita hanesan ita nia tinan ne'e, ab, avansa ba oin ona, ab entaun ita rona ona, (...) saida katuas sira ro ko'alia avo sira ka apa sira ko'alia ita tenki tuir ita tur hodi rona deban hanesan ne'e tamba saida? Iba jerasaun ida ne'e aban bainrua sei iba jerasaun seluk (...). Entaun ida ne'e maka iba istoria ida kona-ba deban uluk ha'u sei ki'ik rona abo sira konta istoria hanesan ne'e. Ab, konta istoria ne'e hanesan ne'e sira hatete hanesan ne'e ami enkuandu mak ami sei moris hanesan ne'e, ami kuandu ko'alia imi ses de'it ses de'it imi ba halimar de'it aban bainrua istoria ne imi la hatene, ab, la hatene entaun to'o ne'e ita ab, ha'u nia tinan hanesan avansa ba oin ona hanesan ne-neon iba ona entaun ha'u sira tur ha'u rona ha'u ba tuir ha'u ba tuir sira rona, ab, sira konta ba familia hanesan ida ne'e...*

Isto é assim, nós [éramos] pequenos, éramos pequenos, os mais velhos quando falavam, enquanto eles falavam, nós brincávamos. Nós brincávamos, nós não tínhamos interesse. (...) Mas quando crescemos, tínhamos alguns anos, avançamos, então nós escutamos. O que os mais velhos falavam, os avós falavam, temos que acompanhar (obedecer)<sup>225</sup>, nós sentávamos para ouvir, isso por que? Agora é uma geração, depois de amanhã é outra geração. Então esta é a história sobre quando eu era criança e escutava os avós assim. Eles contavam histórias assim, diziam coisas como “vivemos assim, se quando falamos, vocês apenas brincam, depois de amanhã não conhecem a história, não conhecem”. Então quando eu fiquei mais velho, quando eu já tinha entendimento (*neon-iba ona*), então eu me sento para escutar, eu os sigo para escutar, elas contavam sobre a família.

Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os

A partir daí, o Sr. César de Araújo conta sobre a participação em uma série de eventos rituais, incluindo os processos de reconstrução e inauguração da casa sagrada, rituais de vida (*lia moris*) e rituais de morte (*lia mate*). Para ele, não era um dado óbvio que assumiria a posição de *lia-na'in* de sua Casa. Ele comenta que, em sua época, como ainda hoje, alguns jovens acompanhavam os mais velhos. Contudo, em 2007, aos 41 anos, com a morte de seu pai, foi escolhido pelo Conselho dos Anciãos (os dez irmãos e irmãs) como a autoridade ritual da Casa Basmeri To'os. Em princípio, afirma que não quis a posição.

*Katuas intrega iba ó, integra iba ó ami, ami hela be sai ba iba liur-liur ne'e ami la mai hamutuk ho nia ida. Ne'ebé lia atu halo nusa, lia atu, eh, atu hamulak ka atu ko'alia hanusa ne'e ne'e, ne'e ita ne'e ita boot mak hatene, entaun ida ne'e ita boot mak ita boot mak tenki be'in, ita boot mak tenki be'in fali Uma ne'e. I depois, ab, iba tempu ne'ebá ha'u, ha'u mós ha'u lakohi ha'u deban hanesan ne'e lae, aman sira, imi sei iba hela ha'u mak be'in fali Uma ne'e labele, labele. Mas katuas sira komu katuas sira mesak eh, sira la barani para atu be'in Uma, sira deban katak sira la hatene ne'e pasiénsia, ab, tenki simu tamba iba lisan ida tenki iba ema ida para atu be'in. Sira hotu-hotu maka, ab obriga para ha'u hodi be sai hanesan lia-na'in iba, iba ha'u nia lisan laran.*

Os velhos entregaram, entregaram, alguns moram longe, não podem estar juntos [na casa]. [Eles disseram], as cerimônias são feitas assim, para fazer a oração ou para falar assim, isso você que sabe, então você que tem que ficar, você que tem que guardar essa Casa. E, depois, naquele tempo, eu não queria, eu disse “não, eu não posso guardar a Casa”. Mas os velhos, como os velhos

<sup>225</sup> O verbo que ele usa é *tuir*, que pode ser traduzido tanto por “acompanhar” como por “obedecer”.



não tinham mais força para guardar a Casa, eles disseram que eu tinha que aceitar porque tem que ter alguém para guardar a Casa. Todos me obrigaram a me tornar o *lia-na'in* no interior de minha *lisan*.

Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os

Ele narra, portanto, um processo de aprendizagem que tem como um dos marcos iniciais a idade de nove anos, quando passa a ouvir e acompanhar os mais velhos. Ao assumir, aos 41 anos, ainda era considerado jovem e em processo de formação. Mas era aquele, no entanto, que conjugava o conhecimento construído ao longo de uma longa convivência junto aos *katuas* e a disponibilidade para ficar, estar perto e à disposição dos membros do grupo familiar e da *lisan*.

### 5.1.2 QUANDO MEU PAI MORREU, QUEM VAI FALAR?



FOTOGRAFIA 24 - Sr. Cesário Magno. Data: 27/01/2018.

O Sr. Cesário Magno, pertencente à Casa Hatilo, nasceu em 1948, tendo, portanto, 71 anos à época em que foi entrevistado. Apenas resgatando brevemente, sua Casa está dividida em quatro colunas (ver capítulo anterior) desde o período posterior à Segunda Grande Guerra e, à época da



chegada dos indonésios ao território, já não havia mais a construção tradicional. Seu pai era pedreiro e a mãe, dona de casa, e tanto ele como os seus irmãos conseguiram concluir o ensino médio, tendo alguns chegado à universidade. Batizado ainda na infância, corresponde à terceira geração de católicos. Aos cinco anos, foi enviado a Same para morar com sua tia, a irmã mais velha de sua mãe. Aos sete anos, começou a frequentar a escola primária em Manufahi, fez ali o “ABC”, a primeira e a segunda classes. Em seguida, mudou-se para Soibada, onde concluiu a terceira e a quarta classes.

A essa altura, o pai queria que ele entrasse para o seminário, para se tornar padre, mas um problema na emissão de sua certidão de batismo acabou levando-o a seguir o segundo ciclo em Díli, no Liceu Dr. Francisco Machado. Após a conclusão do curso, foi chamado pela Paróquia de Ainaro para atuar como monitor escolar. Já casado, voltou a Díli em 1975, por exigência do governo português, para um curso de reciclagem. Aí envolveu-se com a UDT e chegou a ser preso por ocasião do golpe civil e consequências dele advindas. Quando a Indonésia invadiu Timor-Leste, ele deslocou-se para as montanhas, junto com aproximadamente outras duas mil pessoas. Voltou a trabalhar na paróquia local e, em seguida, tornou-se funcionário público, do setor de obras.

Tendo passado a maior parte de sua infância e início de juventude afastado de Ainaro, o Sr. Cesário Magno relata pouca proximidade com a sua casa sagrada nessas fases de sua vida. Das memórias de infância, recorda-se de um *belak* comprado por seu pai e, vagamente, dos comentários feitos por ele sobre as providências necessárias para que o objeto passasse a integrar os bens sagrados da Casa<sup>226</sup>. Relata ainda ter presenciado o *barlake* de um tio, quando tinha por volta de 13 anos. Mas ele próprio não fez o *barlake*, conta que houve um desentendimento entre as famílias em função dos valores e, ao final, ofereceu apenas uma *belak* de presente. Como trabalhava à época junto a paróquia, o pároco obrigou-o a se casar. De modo que, diferentemente da experiência da maioria dos outros *lia-na'in(s)*, ele cresceu e tornou-se adulto afastado das experiências da casa sagrada e muito próximo da Igreja Católica, como ainda é nos dias de hoje.

Antes do casamento, eu não sabia nada... quer dizer, eu sou inocente(...), nem sei nada, nunca tinha falado sobre. Quando meu pai morreu, é que senti (...) falta! Quando meu pai morreu, quem vai falar? Quer sim, quer não, eu tenho

---

<sup>226</sup> Quando um objeto é ofertado à casa sagrada, ele só passa a integrar o conjunto dos objetos sagrados por ocasião do *sau batar*, cerimônia pós-colheita do milho, quando é ungido com o sangue dos animais sacrificados para o ritual, assim como os demais objetos.



que estar... acompanhar o meu... o *apa ki'ik*<sup>227</sup>, pai do Malek (tio Naku), estar sempre ao lado para poder aprender alguma coisa. E, então, comecei a aprender, (...) o meu pai ainda estava na mesa. [Na] primeira vez quando fiquei sentado para chamar o *fetosan*, eu não sabia de nada! Eu não conheço quem é o nosso *fetosan*, eu não sabia de nada! Então alguns vieram dar [as contribuições] ao pai do Malek, mas eu tenho um prato assim vazio, sem nada!

Cesário Magno, *lia-na'in* de uma das colunas da Casa Hatilo

No início dos anos 1980, ou seja, com pouco mais de 32 anos, a necessidade de realização do *kore metan*<sup>228</sup> do pai chamou-o a assumir a posição de filho mais velho. Nesse momento, segundo narra, ele foi chamado já para “falar e se sentar como um *lia-na'in*, decidir isso, decidir aquilo”. Sentar-se e falar são modos de engajamento e participação, como será discutido logo adiante, que correspondem já à assunção das responsabilidades referentes à posição de autoridade ritual da Casa, lugar a que o Sr. Cesário Magno chega sem que antes tenha, como ele próprio diz, acompanhado os mais velhos e a vida cerimonial. A necessidade de aprender surge simultaneamente à necessidade do agir, sobre o que ele comenta:

Vi estrelas. (...) Ah, porque estava mesmo fechado. Estava mesmo no escuro, não sabia de nada! Não sei como é que hei de fazer. Porque nunca acompanhei. Tava sempre longe dos pais. Eu naquela altura eu estive, quando era pequeno, estive em Same, depois Sebalo, depois Sebalo, Maubisse, depois Maubisse depois Díli. Nunca... durante *kore metan*, qualquer, nunca assisti. (...) [Mas] tem que fazer. Porque o meu *apa ki'ik* disse: “Você tem que aprender!” Ele só disse isso. (...) Como é que hei de fazer? Tem que esforçar, tenho (que) arranjar maneiras para poder falar sobre o assunto de meu pai. Porque eu sou o filho mais velho. Já tenho moral para poder falar sobre. Não, eu não quero deixar que alguém fale sobre o meu pai. Eu tenho responsabilidade. E... quando na altura do *kore metan*, quando marcamos já o tempo, né? Já entre a família, entre os irmãos, já [tinha reunido] com o *apa kiik* mais ou menos ali. Então naquela altura para o próximo ano [decidimos] fazer o *kore metan*. Então temos que ir... Eu tenho que ir falar (...) primeiro com os *umane*, os de *kakorok*, o *tilun* e *ruin*<sup>229</sup>. Portanto, eu para o próximo ano vou fazer o *kore metan* do meu pai. Como é, como é... eu vou fazer o *kore metan*, quanto vocês querem? (...) Querem dinheiro, quanto é? Ou alguns animais, ou isso ou aquilo. Ou quer ouro ou prata, qualquer coisa que eles querem. Depois com os de *tilun*, depois com os de *ruin*. Depois estamos combinados e agora já calculo o que que eles vão... o que eles querem. E então tenho que falar com os *fetosan*.

Sr. Cesário Magno, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

---

<sup>227</sup> Conforme me foi explicado, os irmãos do pai são também chamados de “pai” (*apa*) e as irmãs da mãe são também chamadas de “mãe” (*ama*). *Apa ki'ik* significa, literalmente, pai (*apa*) *ki'ik* (pequeno), corresponde ao tio mais jovem, irmão do pai. O irmão mais velho do pai é chamado de *apa bo'ot* (pai grande). O mesmo vale para as mães.

<sup>228</sup> Ritual de desluto (ver apêndice G).

<sup>229</sup> *Kakorok*: pescoço; *tilun*: orelha; *ruin*: osso.



O que o Sr. Cesário narra trata-se de uma rede complexa de negociações. De um lado, ele precisava negociar com membros da família paterna as ofertas que lhe seriam oferecidas como fonte e origem da vida de seu pai e, por consequência, de toda a sua linhagem. Em seguida, ele empreende uma segunda negociação junto aos *fetosan*, ou seja, entre aqueles que haviam tomado esposas junto à sua família para arrecadar o valor necessário para ofertar aos tios. A partir daí, o Sr. Cesário Magno passou a acompanhar o irmão do pai, o *apa ki'ik*, então o *lia-na'in* responsável por essa coluna da Casa Hatilo, assumindo, a partir daí, a condução do *barlake* dos irmãos. Com a morte do *apa ki'ik*, assumiu a liderança da família. Segundo suas palavras, ele foi escolhido “para poder falar [pela] Casa”. Ao explicar a fonte do próprio conhecimento, ele informa: “aquilo já é descendência, já descendeu. Eu falo pelos avós, os pais. Acompanhei, né? Naquela altura quando acompanhei, [era para] falar sobre o *barlake*, falar sobre isso, falar... Sempre dizendo para acompanhar”.

### 5.1.3 MATIZES E APROXIMAÇÕES DAS EXPERIÊNCIAS DE ENGAJAMENTO

*Aprende ne'e busi familia sira, busi maun sira, aman sira. Bainbira ita akompaña sira ko'alia kultura, tenki bakbesik i depois sira mos bele fó hanoïn, entaun bele bala'o tuir buat nebe sira hatudu hela.*

Aprendo das famílias, dos irmãos, dos pais. Quando nós acompanhamos eles falarem a *kultura*, tem que se aproximar e depois eles também podem informar, então posso dar seguimento obedecendo àquilo que foi mostrado.

Sr. Bosco da Silva, *lia-na'in* da Casa Asa'e

Se tomarmos como parâmetro a vida cerimonial que atravessa o percurso dos sujeitos em Ainaro, do nascimento à morte, bem como a história das casas sagradas e de suas respectivas famílias, as experiências iniciais de engajamento nas práticas relacionadas à *lisan* e à casa sagrada se situam em territórios imprecisos e de fronteiras pouco distinguíveis, aparentemente imersas em um fluxo incessante de produção e reprodução da vida, quando não é supostamente interrompido em definitivo. Aprende-se no curso das relações com os membros mais velhos da própria Casa, mas também da rede que constitui as alianças do grupo familiar. Frequentemente, o testemunho sobre o próprio processo de aprendizagem configura-se, em termos de linguagem, no tempo presente, sugerindo uma experiência que não se fixa, ela foi e continua sendo assim, em especial no caso dos *lia-na'in(s)* mais jovens, como o Sr. Felizberto Quintão (46 anos) e o Sr. César de Araújo (52), que falam não apenas de práticas de aprendizagem que atravessam gerações, mas também do fato



de que eles próprios ainda estão em processo de conquista de certas palavras e narrativas e, mesmo que já as conheçam, ainda não estão autorizados a pronunciar-las.

É possível propor, de início, em consonância com Araújo (2016), uma dimensão ordinária da presença e envolvimento com a Casa que se estende ao longo da vida do sujeito, todavia, não de modo incessante e homogêneo em seu percurso. Essa convivência pode ser interrompida por períodos curtos ou longos, em razão principalmente de deslocamentos e do distanciamento do centro ritual da família. O distanciamento precisa ser compreendido em pelo menos duas dimensões: primeiro, como o afastamento dos locais tradicionais (e sagrados) de realização da vida cerimonial da Casa, quer a construção tradicional exista ou não; segundo, como a separação da rede dos mais velhos que sustentam o conhecimento sobre a *lisan* ou a convivência com uma rede cujas ligas estão desgastadas ou rompidas. Os deslocamentos, por sua vez, podem se dar por diversas razões, para as quais contribuem os cenários históricos, mas também demandas pessoais e familiares.

Em Manutasi, os deslocamentos no período da ocupação indonésia foram breves e, na maioria das famílias, não houve exatamente um afastamento da vida ou do centro ritual da Casa; apenas o Sr. Jaimito de Araújo, *lia-na'in* da Casa Mantilo, afirma ter se refugiado com sua família nas montanhas, não muito longe de sua residência original, por aproximadamente um ano; para os demais, esse período não foi superior a três meses. Em Ainaro, o Sr. Agapito Martins e o Sr. Cesário Magno contaram sobre o desmembramento da Casa Hatilo em quatro colunas em virtude das consequências da Segunda Grande Guerra, quando os japoneses invadiram e a família se espalhou pelo território timorense.

O suco de Ainaro Vila, de modo distinto, foi afetado pelo deslocamento de comunidades inteiras para as montanhas, logo no início da ocupação indonésia, que teve consequências brutais como a morte tanto dos mais velhos, como de jovens e crianças. O pai do Sr. Agapito, então responsável pela sua coluna, morreu nas montanhas por volta de 1979, deixando um vácuo na posição de liderança diante da família só resolvido em 1982, quando o jovem Agapito, com pouco mais de vinte anos, foi chamado a assumir a posição como o filho mais velho vivo. Na aldeia de Builiko<sup>230</sup>, a entrada dos indonésios também provocou o deslocamento de toda a comunidade

---

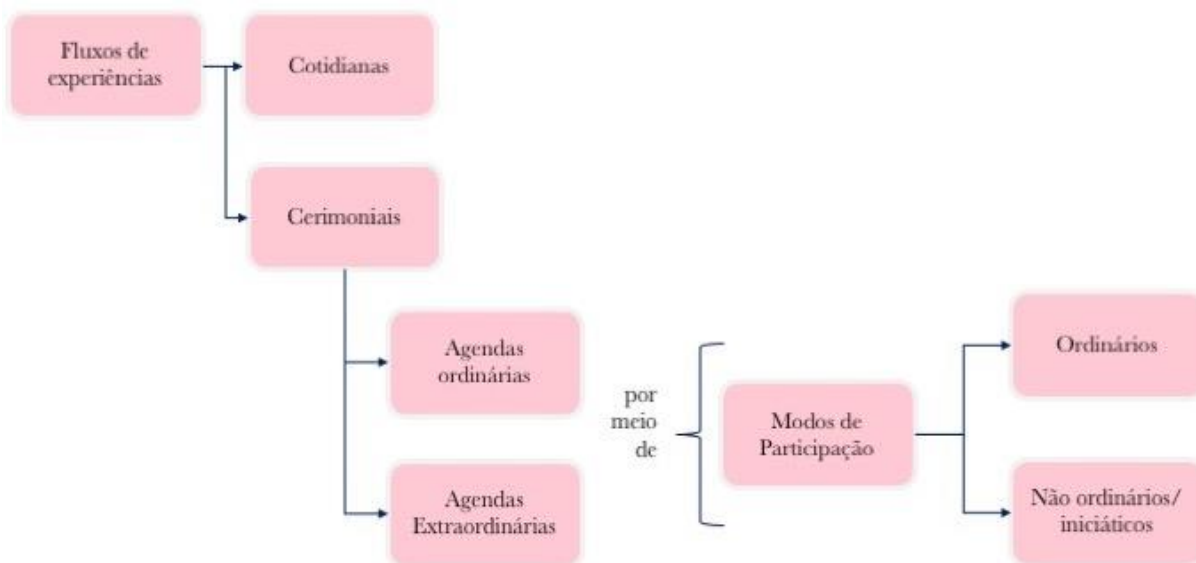
<sup>230</sup> Em Builiko há o exemplo da Casa Saileu Berliuk, uma das três que possui a construção tradicional na aldeia. O *lia-na'in* é o Sr. João Fernandes. Enquanto estavam na montanha, ele e a esposa perderam todos os filhos. O Sr. João Fernandes ocupa a posição de *lia-na'in*, que é um cargo vitalício, mas parece não ter mais condições de exercer a função, devido às suas condições físicas e mentais. O filho mais jovem, Lourenço da Silva, de 30 anos, informou que



para as montanhas por pelo menos três anos, período em que a vida cerimonial seguiu, como foi tratado no capítulo anterior, mas com interrupções e restrições. Posteriormente a população dessa aldeia foi realocada em outro suco até que, por fim, foi reassentada na localidade atual.

Nesses eventos, bem como na destruição das casas sagradas tanto na entrada como na saída dos indonésios, as redes de manutenção e guarda do conhecimento sobre a *lisan* se desorganizam, sofrem fissuras, rompem ou fragilizam o curso de determinadas práticas e experiências. Apesar disso, a tendência parece ser a de contínua reorganização e recostura dessas redes. A sucessão na liderança da Casa acontece, não raro, pela convocação de alguns mais jovens a assumirem responsabilidades, exortados por compromissos morais com a família e com a *lisan* que não pode desaparecer; em última instância, trata-se de um compromisso com a própria existência e com Maromak. Esse chamamento envolve a (re)inserção e/ou (re)afirmação de modo não ordinário/iniciático nas práticas da casa sagrada conduzidas pelos mais velhos. Quando alguém é solicitado a assumir a responsabilidade pelo *kore metan* do pai, como no caso do Sr. Cesário Magno, ou simplesmente a dar continuidade à linha sucessória da Casa, como no caso do Sr. César de Araújo, afirma-se ou confirma-se um percurso de formação que se expande em termos de responsabilidade, autoridade e acesso ao segredo e ao *lulik*.

DIAGRAMA 2 - Fluxos e Modos de Engajamento no Processo de Aprendizagem da *Lisan*



é quem tem conduzido algumas atividades da família, com o apoio de um tio mais velho que mora em outro suco. A casa sagrada que construíram, finalizada em 2015, está um pouco fora dos padrões das outras construções do suco (fotografia 16).





Desse modo, o *lia-na'in* é aquele que vem percorrendo, ao longo de sua vida, experiências de aprendizagem – que são primordialmente experiências de produção e reprodução da cultura em fluxos cotidianos e cerimoniais – por trajetos singulares, transitando entre participações ordinárias e não ordinárias/iniciáticas, que se sobrepõem umas às outras e acrescentam novas complexidades aos modos de engajamento. Tais participações são sustentadas por redes familiares e de alianças com outras Casas, redes estas sujeitas aos eventos históricos que atravessam e cuja característica central é reorganizar-se continuamente. Não é possível precisar o início desse trajeto, o que nos é possível são apenas aproximações, mesmo nos casos do Sr. Cesário Magno e do Sr. César de Araújo, visto que a inserção e o engajamento nas práticas da *lisan* acontece em camadas: há o nascer na experiência e suas práticas, o circular por elas, o início de uma atenção à experiência e, mais tarde, a busca ativa do saber e da experiência, quer seja por reconhecimento de uma demanda interior (*neon iba hotu*) ou por um chamamento a assumir responsabilidades diante do grupo familiar. O testemunho do Sr. Cesário Magno reflete essas camadas: ele afirma ter iniciado sua formação como *lia-na'in* apenas depois dos 30 anos, mas cita reminiscências anteriores dos objetos sagrados e de um *barlake* presenciado na adolescência.

#### 5.1.4 O ESBOÇO DE UMA CENA E OS NÍVEIS DO ENGAJAMENTO

Do conjunto de *lia-na'in(s)* que constituem a pesquisa, até o início do ano de 1976, ou seja, o momento que demarca a entrada dos indonésios no território de Ainaro, apenas o Sr. Cesário Magno informa um afastamento por um tempo prolongado e significativo de sua casa sagrada. Um deles, o Sr. Felizberto Quintão, tinha apenas 3 anos de idade e, portanto, não guarda nenhuma memória do período. Todos os demais, com idades que variavam, à época, entre 8 e 34 anos, trazem reminiscências do tempo em que ainda eram *ki'ik oan*, pequenos, um horizonte temporal que vai até aproximadamente o início da adolescência, em que estavam presentes na vida cerimonial da Casa, mas não podiam se aproximar dos mais velhos; por vezes, escutavam-nos mas não os entendiam e, ainda assim, podiam assumir tarefas simples como carregar pequenos objetos ou água nas diversas atividades da Casa. Desse período, ainda guardam breves lembranças do aspecto físico da construção tradicional (quando esta existia), dos objetos e das trocas cerimoniais. A marca dessas primeiras memórias é a presença – assinalada pelo ver, pelo ouvir, pelo realizar de pequenas tarefas – sem que houvesse discernimento (entendimento) e com uma clara indicação de limites.



*Sei ki'ik agora la hatene, haree de'it, haree tuir de'it. Apa sira, ama sira tau banesan ne'e ba ita iba kotuk haree, haree de'it. Ou aban bain-rua kala ita boot mai ita sei halo tuir apa sira ho ama sira ne, avo sira ne, halo banesan ne'e. Entaun ita sei kontinua, kontinua bala'o tuir banesan ne. Hamulak agora sira ko'alia ita ki'ik oan la hatene, ita rona de'it.*

Era pequeno, então não entendia, olhava apenas, olhava e acompanhava apenas. Os pais, as mães, faziam assim, [diziam] para olhar apenas. “E depois de amanhã,” [eles diziam], “você vai obedecer, fazer igual aos pais e às mães, aos avós. Então vai continuar, vai continuar dando seguimento assim.” A oração eles falavam, mas éramos pequenos e não entendíamos, ouvíamos apenas.

Sr. João das Neves, *lia-na'in* da Casa Bui-Lor

Há um momento, nesse percurso, em que alguns *lia-na'in*(s) reconhecem uma demanda para que sua presença na casa sagrada seja experimentada com atenção. Na experiência do Sr. César de Araújo isso acontece por volta dos nove anos de idade, ou seja, às vésperas da ocupação indonésia. Para o Sr. Felizberto Quintão, que recorda o início de uma escuta ativa quando começa a ouvir as histórias da família nas montanhas, o marco é a idade dos dez anos, nos anos 1980. O Sr. César conta que a demanda de atenção já era prenunciada pelos avós, mas afirma reconhecê-la apenas quando teve entendimento (*neon iba botu*). Existe, portanto, um momento em que acontece uma mudança na qualidade da presença, que deve acontecer indistintamente para todos os que crescem e amadurecem vinculados à *lisan*, por meio de um processo educativo amplo que atribui significados à casa sagrada, à sua vida ritual e aos valores a ela intrínsecos, e que Araújo (2016) chama de educação tradicional, por meio da qual, todos aprendem:

[Nas cerimônias], eu lembro sim de explicar para todos os irmãos. Esta casa, naquela altura, explicava, dizia que esta casa agora nós (...) fazemos a construção... a renovação, construção... não [fomos] nós que construímos essa casa [primeiro], não. Nós só fizemos uma renovação, porque a casa foi construída por um [ancestral]. Depois ele tem outra vez filhos, (...) até nós que chamamos netos.

Sr. Jaimito de Araújo, *lia-na'in* da Casa Mantilo

*Ami-nia lisan ne'e moris ho liafuan kedas. (...). moris ho liafuan ne'ebé maka indika ba fetu ho mane. Fetu mós hatene lia i mane mós hatene lia, maibé ami bele la hatene lia rebo-rebo, mas (maibé) hamutuk sei di'ak.*

Nossa *lisan* vive com a palavra. Vive com a palavra tanto a mulher como o homem. A mulher também conhece a palavra e o homem também conhece a palavra, mas pode ser que nós conheçamos a palavra mais ou menos, mas juntos tudo fica bem<sup>231</sup>.

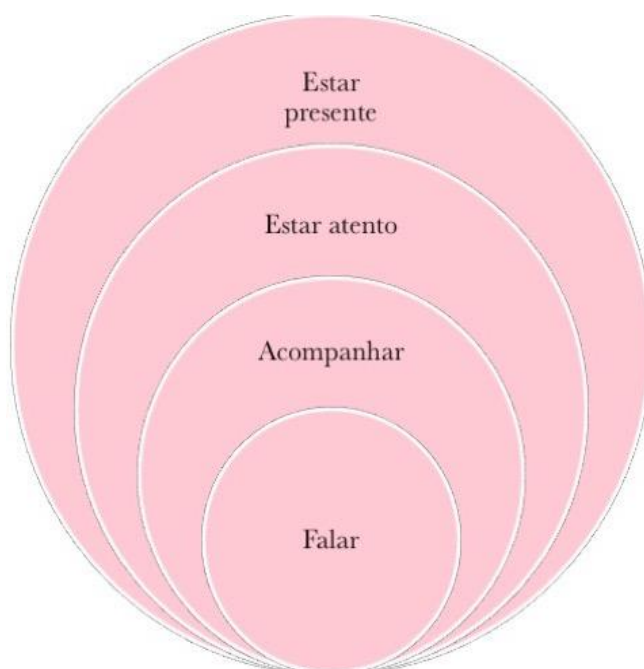
Sr. Armindo Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala

<sup>231</sup> Logo no início, o Sr. Armindo Cardoso usa dois termos para “palavra”. O primeiro é *liafuan* que, literalmente, significa “coração ou fruto da língua”. Mas quando ele volta a dizer que tanto o homem como a mulher conhecem a palavra, ele usa o termo *lia* que, como já problematizado no capítulo 03, é um termo polissêmico que diz respeito tanto à palavra como ao ritual/cerimônia.



A presença com atenção pode desdobrar-se, por sua vez, no gesto de acompanhar o *lia-na'in* da Casa, bem como outros mais velhos. Acompanhar significa engajar-se em um processo de aprendizagem que diz respeito não apenas aos elementos e aos significados da cultura, mas volta-se substancialmente para a palavra do *lia-na'in*, seus atos de fala, o que inclui as narrativas de origem, o conhecimento das colunas da família, a rede *fetosan-umane*, os momentos de negociação etc. A partir desse momento até que a pessoa comece a falar e a se sentar como um *lia-na'in* pode se estender um período de até vinte anos ou mais. Chegar a falar, no entanto, não esgota o processo de aprendizagem, na medida em que também há hierarquias em relação ao que pode ser dito. Considerando-se esse percurso, portanto, é possível propor que o engajamento em um processo de aprendizagem, no território da *lisan*, se dá em quatro dimensões respectivamente da mais aberta à mais restrita: estar presente, estar atento, acompanhar e falar.

**DIAGRAMA 3** - As Dimensões do Engajamento



Essas quatro dimensões do processo de aprendizagem, no entanto, não implicam necessariamente em estágios sucessivos de um possível percurso. As experiências narradas pelo Sr. César de Araújo e pelo Sr. Cesário Magno são exemplares nesse sentido. No caso do Sr. César, a partir do momento em que se colocou com atenção diante da experiência, ele passou a acompanhar os avós, que o levavam para todas as atividades da Casa; falar como *lia-na'in* veio 35



anos depois, enquanto ainda estava (e continua) em processo de aprendizagem. Já o Sr. Cesário trouxe poucas reminiscências de uma presença na Casa anterior a qualquer gesto de atenção; quando foi convocado pela família, já adulto, foi solicitado a um só turno aos gestos de presença, atenção, acompanhamento e fala; por ocasião do desluto de seu pai, foi chamado, conforme narra, a se sentar e a falar como um *lia-na'in*. O fato de ter indicado que antes nunca tinha acompanhado, de que estava no escuro, assinala esse afastamento das instâncias de prática, mas, quando se engaja, todo ele é chamado à presença. Além disso, cada dimensão pode se desdobrar em outras, particularmente aquela relacionada à fala. Frequentemente, aqueles que estão em processo de formação assumem a palavra em momentos em que os mais velhos não podem fazê-lo ou como parte do próprio processo de formação.

## 5.2 *AI-RIIN SIRA*<sup>232</sup>: O DESENVOLVIMENTO DA ATENÇÃO

*Sim. Ami partisipa iba uma-lulik, apă ho amá sira lori ami mai. Lori ami partisipa iba atividade [sira]. Tamba aprende buat ida-ne'e liubusi sinál espiritual.... balu rona busi inan aman, balu mós hanoin busi istoria.... balu mós akompaña busi lia-na'in sira uluk ne'ebé mak ko'alia. Ho buat ne'ebé mak la sala ami tenki foti no selu ida ne'ebé la sala para implementa beibeik iba ami-nia ab..... jerasaun ba jerasaun iba lisan ne'e.*

Sim, nós participamos na casa sagrada, os pais e as mães nos levavam. Levavam-nos para participar nas atividades. Por isso aprendia alguma coisa por meio de um sinal espiritual... alguns escutavam do pai e da mãe, outros também compreendiam<sup>233</sup> a partir da história... alguns também acompanhavam os *lia-na'in(s)* que falavam. Com isto que não é errado, nós temos que continuar e retribuir de modo correto (*la sala*) para implementar sempre de geração a geração nesta *lisan*.

Sr. Armindo Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala

A imagem da textura (LAVE, 2010), cujas tramas formam, ao final, um todo, ressoa na maneira como os *lia-na'in(s)* falam do próprio processo de aprendizagem, que se dá por meio da participação nas práticas vinculadas à *lisan*. Visto de perto, o tecido (a cena) se decompõe em gestos que qualificam os modos como a presença se concretiza, por meio do ver (*haree*), do ouvir (*rona*), do acompanhar (*tuir*), da construção de uma memória (*rai*), do fazer (*halo*) e, por fim, do falar (*ko'alia*). Logo, a aprendizagem que se constitui no território da *lisan*, sobretudo aquela pela qual percorrem os *lia-na'in(s)* em formação, mais do que processos de transmissão de um determinado corpo epistemológico, engaja o sujeito em relações de presença e atenção.

<sup>232</sup> *Ai-riin sira*: colunas, sustentação primordial da casa sagrada.

<sup>233</sup> O verbo aqui é *hanoin*, que poderia ser traduzido literalmente por “pensar” ou refletir sobre a história.



Os aprendizes são convocados a apreender uma cena que é multifacetada. Nela, a atenção volta-se para as palavras, mas provavelmente antes mesmo de ser possível assimilar sua textualidade, captura-se o volume e o ritmo com que são ditas, as pausas e os silêncios que demarcam sua performance sonora, para quem se dirige, como se comporta o corpo enquanto a pronuncia. Também é objeto de observação, mormente em contextos cerimoniais, o espaço entre orações, exortações, vaticínios, negociações, informações gerais sobre a família e a *lisan* e conversações cotidianas. Ainda nessa cena, há a organização do espaço físico, dos objetos, dos lugares ocupados pelos *fetosan* e pelos *umane*, dos animais que são objetos das trocas cerimoniais, dos sacrifícios, da comida ofertada aos ancestrais e daquela que é partilhada entre todos, usualmente sem tempero. Música e dança, vestimentas tradicionais, elementos performáticos e estéticos podem igualmente constituir a cena. Trata-se de um corpo epistemológico, portanto, resistente a formas de transmissão meramente textuais (INGOLD, 2000), cujos significados estão inscritos em uma ampla possibilidade de canais comunicativos, sendo a palavra apenas um deles.

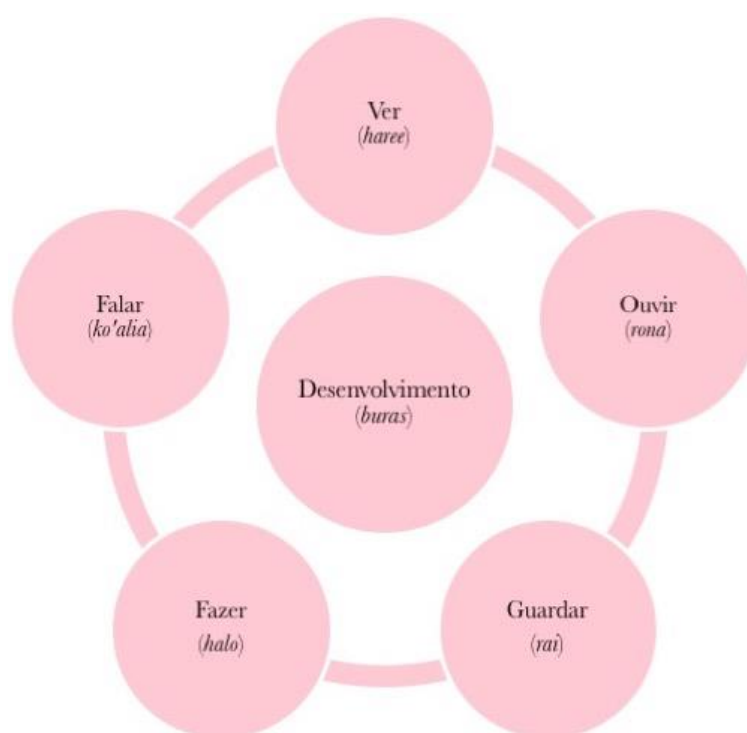
Por isso mesmo, ele pode ser caracterizado como multimodal, na perspectiva de Ruth Finnegan (2015). Analisando diferentes situações de enunciação da palavra, seja por meio de narrativas ou de canções, Finnegan discute o quão restritivo pode ser acessá-la apenas na forma escrita ou somente em sua modalidade oral, despida de todo o aparato performático com o qual, nos contextos de prática, ela de fato se concretiza. Nessa perspectiva, a autora considera a performance não apenas um acréscimo ao texto oral, mas uma parte intrínseca a ele, compondo ambos – aos quais poderíamos acrescentar o cenário enquanto a materialidade na qual se instala – uma experiência comunicativa multimodal.

A oralidade é reconhecida como uma questão não apenas da palavra, uma concepção que Fernando da Conceição (2013) já revela quando, em sua pesquisa sobre as expressões culturais de Ainaro, define as tradições orais como o corpo local de rituais, entre os quais o *sau batar* e o *kore metan*, como exemplos. Ao fazê-lo, ele extrapola pragmaticamente o sentido de oralidade como o lugar da linguagem falada, apontando para uma cena mais ampla e complexa. De fato, os rituais são objetos de fala e escuta, de performances gestuais, de organização cênica, de experiências gustativas e olfativas, de circulação e ativação de afetos, visto serem também um lugar de sociabilidades (SILVA, R., 2019); compõem, portanto, uma experiência que convida o corpo a se engajar, por meio dos diferentes sentidos.



A compreensão do conhecimento oral, atribuído à *lisan* pelos próprios *lia-na'in(s)*, tem sido ampliada para abarcar não apenas o que é dito pela voz, mas também pelo que, na enunciação oral (e mesmo em seus silêncios), também se expressa no corpo (FINNEGAN, 2015; ZUMTHOR, 2010). Poderíamos ainda acrescentar à voz e à performance dos mestres, objetos da aprendizagem, a materialidade, o cenário onde tais práticas ocorrem, que incluem: a casa tradicional (quando existe), os objetos sagrados, os modos como as cerimônias se organizam, etc.

**DIAGRAMA 4** - Desenvolvimento (Educação) da Atenção



Partindo da perspectiva de mútuas afetações entre produção da cultura e da aprendizagem (LAVE, 2010), a *lisan* que se constitui por meios comunicativos multimodais também constrói processos de aprendizagem pelas mesmas vias. Ingold (2000) argumenta que a capacidade de aprender, no contexto da cultura, implica um engajamento perceptível e direto com o meio ambiente que permite atribuir significados aos conteúdos de determinado corpo epistemológico. Acrescento que tal engajamento com o meio ambiente é também capaz de situar o aprendiz em determinados contextos de prática. Retomando Ingold, o autor defende que essa capacidade de articulação e envolvimento com o meio-ambiente é desenvolvida por meio dos sentidos, como o toque, o tato, o cheiro ou a escuta, em busca de uma educação da atenção.



Nos termos dos *lia-na'in(s)*, o engajamento na prática – os modos pelos quais definem o processo de aprendizagem, a partir da qual traçam o percurso que vai da presença à fala – é estabelecido primordialmente por uma circularidade entre os atos de ver (*haree*), ouvir (*rona*), guardar (*rai*), fazer (*halo*) e falar (*ko'alia*), que podem ser sintetizados no ato de acompanhar (*tuir*). De modo similar às dimensões do engajamento, eles não correspondem necessariamente a estágios sucessivos; o mais interessante é propor que o processo de aprendizagem consiste em um contínuo movimento de circularidade por tais atos, que se sobrepõem uns aos outros, na medida em que alçam novos estágios de desenvolvimento (*buras*). O jovem Felizberto Quintão, aos dez anos de idade, colocou-se em posição de escuta para as histórias da família, incluindo aí o período de resistência e refúgio nas montanhas; aos 46 anos, ele continua em posição de escuta, dessa vez, também das palavras sagradas (*sergala*) aquelas que ainda não lhe é permitido pronunciar. Proponho examinarmos esses modos, logo a seguir, a partir dos testemunhos dos *lia-na'in(s)*.

### 5.2.1 HAREE NO RONA: A APREENSÃO DO CONHECIMENTO

A palavra em tétum para “acompanhar” é *tuir*, que também significa “seguir; ir atrás de; perseguir; vir depois; seguir o exemplo de; obedecer; concordar” (COSTA, p. 324). Sempre que mencionada por qualquer um dos interlocutores, ela vem desdobrada nos gestos que a definem, sobretudo ver (*haree*) e ouvir (*rona*). Acompanhar e seguir os mais velhos, colocando-se por vezes logo atrás deles, corporalmente inclusive, é estar em posição de atenção por meio, primordialmente, dos sentidos da visão e da escuta.

*Sim, participa, mas hanesan ke'ikoan ne'e, partisipa mas labele ko'alia, rona de'it. (...)*  
*Rona de'it, haree de'it...*

Sim, participava, mas como [era] pequeno, participava mas não podia falar, escutava apenas. (...) Apenas escutava, apenas olhava.

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk

*Iha ne'eba ne'e nia so nia hatudu de'it, nia hatudu de'it dehan: "ita haree tutuir de'it, ita haree halo tutuir de'it, ita labele book tamba ne'eba buat ne'e hanesan buat lulik."*

Naquela altura ele apenas mostrava, ele apenas mostrava e dizia: “você vê e acompanha apenas, você vê fazer apenas, você não mexe porque lá essas coisas são sagradas”.

Sr. Felizberto Quintão, *lia-na'in* da Casa Loro-Tasi



*Rona de'it. (...). Nia programa ida hosi (...). Timor adat ninian (...). Buat sira ha'u nia aman sira konta. Neneik neneik (ami) tur iba adat ne ema sei mai busu buat ruma, (...) adat ne'e, ami la bele, liuba, (ami nia aman) konta ne'ebe mak sira avo sira aman konta mai ami.*

Escutava apenas (...) Este é o programa do sagrado Timor (...) As coisas que meu pai contava, [escutamos]. Devagar, devagar, sentamos no *adat* e podemos perguntar algumas coisas, (...), este sagrado, nós não podemos contar o que os nossos avós nos contavam.

Bartolomeu de Araújo, *lia-na'in* da Casa Asa'e Pu-Udo

Quando o Sr. Felizberto menciona uma orientação que recebeu, quando era mais jovem, para “ver”, apenas “ver”, semelhante ao Sr. César de Araújo, que na infância ouvia dos mais velhos que ele precisava “escutar” as histórias, antes mesmo que ele pudesse entender a importância dessa solicitação, é possível perceber – como na fala de todos os *lia-na'in(s)* – a demanda por envolvimento em um processo de aprendizagem. Como sugere Ingold (2000), o pedido para que se olhe ou se escute um determinado objeto desengaja o sujeito dos gestos de olhar e ouvir em curso para novamente engajá-lo, dessa vez, com um objetivo explícito para que a atenção volte-se para o que deve ser percebido e capturado pelos sentidos da visão e da audição, a *lisan*, no caso das casas sagradas.

A ordem reiterada para que apenas se olhe (*haree de'it*) ou apenas se escute (*rona de'it*) sugere, por um lado, o exercício e o desenvolvimento da atenção e, por outro, a demarcação e construção de um sentido de autoridade que é intrínseco a todo o percurso formativo. Olhar e ouvir, portanto, têm como objetivo: a construção de um determinado conhecimento, a apreensão de uma cena em suas múltiplas dimensões, a recepção e a tradução de dados do mundo externo em uma construção interna, própria, que passam a fazer parte da própria bagagem epistemológica do sujeito. Nesse sentido, o *lia-na'in*, o “dono da palavra”, em uma de suas acepções (ver capítulo 04), é aquele que tem se tornado dono, senhor ou mestre da palavra, da *lia*, em sua dimensão multimodal, ao longo de sua existência.

## 5.2.2 *RAI*: GUARDA E RECONSTITUIÇÃO INTERNA DO CONHECIMENTO

*Ha'u la bakerek [ha'u nia] apa, ha'u la bakerek, maibé ha'u batama [iba] ha'u nia kakukat.*

Eu não escrevi o [meu] pai, eu não o escrevi, mas eu [o] coloquei [em] meu cérebro.

Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os





Trago essa fala do Sr. César de Araújo para ampliar a discussão dos modos de apreensão para a guarda desse conhecimento. Quando diz que “não escreveu (...) o pai”, ele aponta para a experiência de uma relação multidimensional com o sujeito com quem aprendeu. Essa relação que resiste e extrapola o texto, é, de algum modo, reconstituída internamente. *Hatama*, o verbo que usa para falar do trabalho de guarda dessa presença paterna com quem aprendeu, significa, de fato, “inserir, introduzir” (SILVA; CARVALHO, 2017, p. 288). Aos atos de olhar e ouvir soma-se a guarda (*rai*) daquilo que chega por meio dos sentidos, que se constitui no trabalho da memória, uma palavra que não tem equivalente em tétum. *Rai*, no entanto, é a palavra para “chão, mundo, país” e também para o ato de “conservar, guardar, recolher” (DORES, 1907, p. 180). Os atos de observar e ouvir envolvem, portanto, um lento processo de absorção e de guarda do conhecimento e das práticas que preparam o sujeito para agir quando for convocado.

*Ami rona budaiya tuir rai. (...) Ami-nia budaiya ne'e agora maka fatuk ho ai hodi hatene Maromak leten aas ninian. Tamba leten aas ita harohan (...) Ne'e maka ha'u-nia aman sira hanorin ha'u ko'alia lisan ne'e uituan-uituan-uituan-uituan to'o agora.*

Nós escutamos a *kultura*, em seguida guardamos. A nossa *kultura* agora é a pedra e a madeira para conhecer Maromak nas alturas. É em direção às alturas que oramos. (...) Isto é o que os meus pais me ensinaram a falar a *lisan* pouco em pouco até agora.

Sr. Domingos Barros, *lia-na'in* da Casa Leodate

*Aprende rai hela busi ita nia avo sira, ita nia aman sira rai hela ba ita, ita tensor hatutan fali ida ne'e. Se mainhira ita la hatutan ida ne'e, konsertezza ita nia adat, [nia] ita lisan, ita [nia] kultura labele [tuir], (...) ha'u tensor aprende. Mesmu ha'u labatene ha'u tensor husu tuir ne'e bé katuas sira tamba sa ita labele busik. Ita tensor aprende tamba (...) hodi hametin ha'u nia lisan kultura jerasaun [uluk] ba rai ba jerasaun ida ne'e mak ha'u nian.*

Aprendi a guardar de nossos avós, os nossos pais guardaram para nós, nós temos que continuar a transmitir. Se nós não transmitimos, com certeza o nosso *adat*, a nossa *lisan*, a nossa *kultura* pode não [continuar], (...) eu tenho que aprender. Mesmo que eu não sabia, eu tenho que perguntar aos mais velhos porque não podemos desistir. Temos que aprender para manter firme a minha *lisan*, a *kultura*, a geração [anterior] guarda para a minha geração.

Sr. Ancelmo Neves, *lia-na'in* da Casa Unpat

A cena presenciada, capturada pelos sentidos, não pode ser jamais reiterada (ZUMTHOR, 2010), capturada e reproduzida no presente. Ela torna-se, de modo distinto, um produto da memória individual, alimentada pela memória coletiva, a chave, de acordo com Joel Candau (2003), para a socialização e para a educação. Todo o trabalho que se inicia com a convocação dos sentidos do ver e do escutar à atenção tem como fim o não esquecimento (*la bele lakon*<sup>234</sup>), a continuidade, a garantia dos fluxos intergeracionais que demarcam, por sua vez, a identidade dos sujeitos e dos coletivos nos quais estão inseridos, logo, a guarda, a memória.

<sup>234</sup> Não pode perder.



### 5.2.3 HALO NO KO'ALIA: A REATUALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

O fazer contribui efetivamente para o desenvolvimento da *lisan*, seja por meio da organização da vida cerimonial, da construção da casa sagrada ou de qualquer outra demanda familiar. O que acontece é que, por vezes, essa etapa de engajamento nas práticas da *lisan* acontece de modo espontâneo, como um desenrolar natural de níveis cada vez mais amplos de autoridade e responsabilidade. Outras vezes, no entanto, dadas as condições do momento, a necessidade de fazer é o gatilho do processo de aprendizagem, como no caso do Sr. Cesário Magno em relação ao desluto de seu pai.

*Ne'e ha'u acompanha. Depois ha'u halo. Akomapaña desde avo sira halo ha'u haree e depois, agora iba ha'u mos banesan sai lia-na'in e ha'u halo, ho maun-alin sira, (...) halo seremonia, iba ne'e halo, (...) komprende?*

Eu acompanho. Depois, eu faço. Acompanho desde os avós me fazerem ver e, depois, agora eu me tornei *lia-na'in* e eu faço, com os irmãos, faço as cerimônias, isso eu faço, (...) compreende?

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk

Fazer é dar continuidade à produção da *lisan*. A autorização para fazer, ou seja, para realizar no âmbito da casa sagrada, pode vir de um percurso contínuo, resultado consequente de toda a trajetória do sujeito, inaugurado com os gestos iniciais de atenção, como narra o Sr. João da Costa Barros ou ainda o Sr. César de Araújo. Mas é possível também que a necessidade convoque o fazer antes que determinadas etapas do processo de aprendizagem tenham sido enfrentadas ou amadurecidas; o exemplo mais paradigmático é o do Sr. Cesário Magno, mas há outros, de diferentes matizes.

O Sr. José Paicheco, *lia-na'in* da Casa Asa'e Kotmeta, quando conversamos pela primeira vez, disse-me que tinha assumido a função, por volta de 1973, aos 22 anos de idade, algo muito incomum. Mais tarde, porém, ele explicou que nessa época de sua vida foi-lhe dada a incumbência de guardar a casa sagrada por alguns meses. A posição de guardião normalmente é a segunda em hierarquia depois da do *lia-na'in*. Ele tem, entre suas obrigações, que receber todos aqueles que buscam a *lisan* e, eventualmente, oferecer a bênção por meio do *bua ho malus* (a arca e o bétel). Aos 22 anos, portanto, ele assume uma determinada função de autoridade que culminará na posição de *lia-na'in*, 44 anos depois. Já o Sr. Agapito Martins foi chamado a atuar como representante da sua coluna da Casa Hatilo por volta dos vinte e poucos anos, também por uma necessidade; por essa época, todas as colunas da família se reuniram para construir a casa do



Padre Norberto do Amaral, atual Bispo de Maliana, membro da *lisan*. Outro caso é o do Sr. Alarico Ximenes que, por volta de 1982, aos 32 anos, começou a substituir o pai que, já muito velho, não conseguia se deslocar para participar de eventos em locais mais distantes. Nesses exemplos, o fazer não se constitui uma prerrogativa de uma autoridade já conquistada, mas se coloca o produtor *per se* do processo de aprendizagem.

*Depois de (...) ha'u nia aman mate, (...) ha'u muda sai mai iba ne'e. Hanesan karik ba'u bele dehan de'it ba'u seidauk hatene halo uma, ne'ebe haree ba ha'u nia aman mate (tiba ona), entaun ha'u obrigado tenki obriga an bodi tenki halo uma ne'e. Hanesan dadauk obin ha'u konta, halo uma ne'e hari, mais ou menos halo reuniaun uituan bodi be bolu hanesan maun alin fetosan mai hamutuk bodi tau ai-rin bodi hari...*

Depois (...) da morte de meu pai, eu me mudei para cá. Talvez eu possa dizer que ainda não sabia fazer a casa, mas ao ver o meu pai morto, então eu [me senti] obrigado, tenho que me obrigar, tenho que fazer a casa. Como hoje eu já contei, construí a casa, mais ou menos fiz uma reunião, devagar chamei os irmãos para nos juntarmos e colocarmos a coluna para erguer...

Sr. Augusto Martins, *lia-na'in* da Casa Diu Pur

A construção da casa é, em particular, um momento catalizador da produção da *lisan*, para a qual todo o grupo familiar converge. É um processo longo e que envolve uma série de cerimônias, além de muitos recursos materiais, financeiros e humanos. Por isso mesmo, é também uma experiência intensa de aprendizagem na qual lideranças jovens e em formação podem emergir.

*Iba 2007, ha'u organiza kona-ba serbisu, (...) ha'u la ko'alia, ha'u organiza kona-ba serbisu. (Serbisu) ne'ebé maka falla la falla ne'ebé mudansa la mudansa (...) ha'u hola parte iba liman kaer lalais para bele bele haree buat ruma (para) atende autoridade sira, fetosan sira eb ne'ebé maka mai ne'e eb sira-nia nesesidade.*

Em 2007, eu organizei o serviço, (...) eu não falava, eu organizava o serviço, o que falha o que não falha, o que muda o que não muda (...) Eu fazia parte das mãos que eram necessárias para ver qualquer coisa rapidamente, para atender as autoridades, os *fetosan* que vieram, suas necessidades.

Sr. Armindo Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala

A maior gradação, por fim, em termos de participação nas práticas da *lisan* é o falar (*ko'alia*) e, em princípio, quem tem autoridade para fazê-lo é o *lia-na'in*. No entanto, essa é também uma instância de prática que se desdobra em algumas camadas, entre as quais: mediar as negociações relacionadas às trocas cerimoniais, mediar conflitos, oferecer o *bua ho malus*, pronunciar as orações, contar as histórias das origens. Falar, tanto como ver, ouvir ou guardar, também se insere no processo de aprendizagem não como um fim, mas como um estágio ao qual o *lia-na'in* ciclicamente volta, sobretudo em sua maturidade e quando assume a posição de liderança ritual de seu grupo familiar.



### 5.3 *FATUK TOLU*<sup>235</sup>: A IGREJA, INTERLOCUÇÃO E INFLUÊNCIA SOBRE OS REPERTÓRIOS



FOTOGRAFIA 25 - Cemitério de Ainaro. Data: 03/04/2018.

No cemitério da sede do município de Ainaro, no alto de um portal de cimento que conforma a entrada do local, há uma escultura de Jesus Cristo. Dentro, o terreno dá lugar a um aglomerado de sepulturas individuais e coletivas de tamanhos, cores e formatos variados: algumas estão cobertas por cerâmica, noutras é possível ver a pintura desgastada sobre o cimento. Praticamente todas trazem marcas de uma arquitetura singular que mescla cruces e pombas com a reprodução de elementos da *lisan*, como o teto, o *belak* e, em algumas, é mesmo possível ver inscrito o nome de uma determinada casa sagrada.

Ao observar os nomes e as datas grafadas nas sepulturas, particularmente as coletivas, é possível capturar uma transição dos nomes nativos, chamados localmente de *jentiu(s)*, aos nomes de batismo. Os nomes nativos são, em geral, compostos por dois termos conectados sem sobrenome, tais como Mau-Guro, Bau-Siri e Laku-Mau, pertencentes a alguns de nossos

---

<sup>235</sup> *Fatuk tolu* significa “três pedras” e é uma referência ao fogão tradicional, uma pequena fogueira formada por três pedras, onde se coloca a panela, alimentada por lenha.



interlocutores; já os nomes daqueles convertidos ao catolicismo têm origem na língua portuguesa e são, invariavelmente, compostos. Em uma dessas sepulturas, com um teto semelhante ao de uma casa sagrada, lê-se em uma placa de pedra: Mau-Tero (1919-1963), Cai-Bui (1959-1961), João de Araújo (1957-1974), Francisco de Araújo (1961-1986), Jacinta da Costa (1922-2003). Em outra, todos falecidos entre as décadas de 1970 e 1990, lê-se apenas os nomes de pessoas batizadas e convertidas ao catolicismo: Pedro de Araújo, Ana de Araújo, Daniel Amaral, Daniel Matos, Antonino de Araújo. Em muitas outras, nomes nativos e cristãos misturam-se sem precisão de datas.



FOTOGRAFIA 26 - Sepultura Familiar, Cemitério de Ainaro. Data: 22/01/2018.

Na fotografia 26, o nome da *uma lisan* está grafado no centro, ladeado por cruzeiros. Há um certo Mau-Liko (1936-1950), um segundo apresenta um nome aparentemente cristão, Jasinto (19xx<sup>236</sup>-1960), mas sem sobrenome, e há, ainda, Oau-Bere, morto em 1979. Todos os demais, falecidos a partir da década de 1970, apresentam nomes de timorenses convertidos, chamados localmente de *naran sarani* (nome de batismo). A conversão ao catolicismo, necessariamente, não significa o abandono do nome local: quando os *lia-na'im(s)* informam os nomes de seus pais ou de outros *katuas* convertidos, também informam seus nomes originários; assim como alguns deles identificam a si mesmos e a seus filhos com duas denominações (a cristã e a nativa). Há, porém, uma mudança de estatuto, os nomes locais tornam-se próprios do âmbito familiar e da *lisan*,

<sup>236</sup> Ano ilegível.



enquanto os nomes de batismo passam a ser usados nas esferas públicas: incluindo documentos, escola e cerimoniais católicos.

A paisagem configurada por essa arquitetura híbrida, um mosaico no qual se articulam nomes e símbolos nativos e católicos, assemelha-se ao encadeamento das falas e testemunhos dos *lian-na'in(s)* quando, por vezes, dão alguma informação sobre aspectos da casa sagrada, da *lisan* ou do *lulik*, como ocorreu quando o Sr. Moisés Sousa Pedrosa explicou-me os sentidos do *bosok* por meio da história de Moisés e os Dez Mandamentos. As datas gravadas nas sepulturas e a transição dos nomes nativos para os nomes cristãos indicam um processo que se inicia ainda no período de colonização portuguesa, mas que se intensifica durante a ocupação indonésia e a conversão da população local ao catolicismo. De acordo com dados do período (ver tabela 6), na década de 1970 pouco mais de 26% dos timorenses informavam a aderência à Igreja Católica.

**TABELA 6** - Estatísticas da Arquidiocese de Díli (1949-2002)

Ano	Católicos	População Total	Percentual
1949	38.034	420.430	9.0%
1970	164.178	618.530	26.5%
1980	213.000	740.800	28.8%
1990	583.079	714.245	81.6%
1998	527.297	627.166	84.1%
2001	504.299	539.811	93.4%
2002	558.610	558.610	92.0%

Fonte: Página WEB *The Hierarchy of the Catholic Church*<sup>237</sup>.

No subdistrito de Ainaro, esse número era possivelmente mais alto, dado o fato de que a família que governava a localidade era aliada do governo português e teve suas primeiras conversões na década de 1930, quando Na'i-Sêço adotou o nome de Aleixo da Corte-Real, com o qual se tornou conhecido. A primeira igreja católica foi construída em 1937 com seu apoio (BELO, 2013); ele também estabeleceu uma escola local, frequentada por alguns de nossos interlocutores, para o ensino da língua portuguesa e da doutrina católica.

<sup>237</sup> Fonte: <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dDili.html>. Acesso em: 01/12/2019.



Como é possível observar a partir dos dados, as taxas de conversão aumentam exponencialmente a partir de meados dos anos 1970, com o início da ocupação indonésia, chegando ao ano do referendo, 1999, com aproximadamente 85% da população filiada ao catolicismo<sup>238</sup>. A Pancasila, lei do Estado Indonésio que obrigava a conversão a uma de suas religiões oficiais, aliada ao receio de associação com o comunismo<sup>239</sup>, conforme também conta o Sr. Cesário Magno, provocou uma conversão maciça, por meio inclusive de batizados coletivos (BICCA, 2011; GARRIDO, 2017). Segundo Kelly Silva (2018b), em princípio houve uma mudança qualitativa: a conversão que se realizava antes da chegada dos indonésios era submetida a uma série de prescrições e exigências de envolvimento com a Igreja Católica; aquela que aconteceu posteriormente foi emergencial e improvisada, devido às circunstâncias.

O processo de conversão ao catolicismo, frente às demandas e à força da *lisan*, parece sempre ter sido um tema controverso com relação a sua efetividade. Durante o período colonial português, o percentual relativamente baixo de batizados incluía lideranças que esperavam estabelecer alianças com o governo, para os quais a associação com a Igreja era mais política que de fato religiosa (ANDRADE, 2012). Por outro lado, Maria Garrido (2017) comenta que os números oficiais não consideravam a influência que alguns padres tinham sobre a comunidade local o que, de acordo com a autora, contribuiu para os movimentos posteriores de conversão. Já no período da ocupação indonésia, como informa Silva (2018b), para alguns membros da Igreja, os batismos compulsórios estabeleceram uma relação superficial das pessoas convertidas nesse contexto com a doutrina católica.

Em todos esses cenários, a conversão não significou, necessariamente, uma ruptura ou descontinuidade em relação às práticas locais, embora tenha havido também uma demanda subjetiva, oriunda da situação de opressão e violência sofrida pela população local, acrescida ao fato de que a Igreja Católica se colocou, no período, como aliada da resistência. Como Garrido (2017) afirma, nos mais de vinte anos de ocupação indonésia, os padres e freiras católicas eram os únicos autorizados a percorrerem o território, optando por uma liturgia em tétum, oferecendo ainda assistência e apoio à comunidade local. Nesse mesmo contexto, o medo diante da ameaça

---

<sup>238</sup> Ainda que este não seja um dado estatístico preciso, não deixa de ser digno de nota o percentual de *lia-na'im(s)*, interlocutores desta pesquisa, batizados durante a infância, 10 dos 18 que compõem o *corpus* principal.

<sup>239</sup> O período era de Guerra Fria, a Indonésia colocava-se frontalmente em luta contra o comunismo, com o apoio dos Estados Unidos da América; e particularmente a FRETILIN era associada frequentemente a países considerados comunistas (LEACH, 2016). No depoimento do Sr. Cesário Magno, não ser associado a uma das religiões do Estado poderia ser considerado um sinal de associação ao comunismo, logo, um perigo a ser evitado.



constante de morte solicitava uma conexão permanente com a divindade, em todas as suas possibilidades:

*Iha tempu okupasaun indonésia, (...) hanesan lulik iha uma-lisan ne'e ita hala'o nafatin, fiar ba Maromak ne'e ita fiar nafatin para busu bensaun busi Maromak. Husi uma-lulik, busi abon sira hodi bele tulun ita. Para ita nia moris ne'e bele hodi basoru. Situsaun nebe-ke ladun di'ak, entaun tenki busu botu. Mezmuke hala'o kultura hanesan iha, serimónia iha uma-lisan ne'e, iha uma-lulik ne'e ami hala'o nafatin, maibé ba igreja nene'e ami la'o [mos] nafatin. Para busu tulun botu.*

No tempo da ocupação indonésia, (...) o *lulik* na *uma lisan* sempre se fazia, a fé em Maromak, temos fé em Maromak sempre, para pedir a benção de Maromak, da casa sagrada, dos avós para que nos ajudassem, para que a nossa vida resistisse. A situação não [era boa], então tínhamos que pedir a tudo. Mesmo seguindo a *kultura* com as cerimônias na *uma lisan*, a *uma-lulik* nós seguimos sempre, [também] sempre íamos à igreja. Para pedir toda a ajuda.

Sr. Bosco da Silva, *lia-na'in* da Casa Asa'e



FOTOGRAFIA 27 - Escultura de Jesus Cristo em Jakarta Dua. Data: 11/02/2018.

Na estrada de Builiko, alguns quilômetros depois da aldeia, à beira de um precipício, ergue-se, sobre um pequeno altar, uma escultura de um cristo crucificado com mais de dois metros de





altura, com traços perceptivelmente timorenses. O local, no princípio da ocupação, ficou conhecido como um lugar de tortura e de morte de timorenses; algumas histórias povoam o imaginário da comunidade, entre as quais a de um homem que, ao ser jogado dali, foi salvo por Nossa Senhora, que o segurou em seus braços. De acordo com os testemunhos de *lia-na'in(s)* de Builiko, a escultura foi erguida pelo Exército Indonésio em meados dos anos 1980, tendo sido inaugurada pela paróquia local, com o objetivo de transformar o lugar em um santuário.

O que muda, durante a ocupação indonésia, não é apenas o percentual e as características de conversão ao catolicismo, mas também a postura da Igreja Católica diante da *lisan*. Até a década de 1970, como coloca Andrade (2012), havia uma tentativa de separação estrita e uma intenção mais explícita de coibir as práticas locais.

*Sim los duni tamba, iba tempu ne'ebá, iba seperasaun uituan tamba laiba....ami, ami laiba komprendesaun ba malu, ami, ami laiba komprendesaun ba malu hodi mosu buat ne'e. No fim, deteketa ba deteketa mai, igreja ho lisan ne'e ida de'it.*

*Uluk iba tempu ne'ebá hanesan ne'e duni dehan lisan adora samea, adora samodok ab...lisan adora Maromak falsu ab...mas lae. (...) Misaun molok hamriik, lisan hamriik uluk. Adora Maromak nanis.*

Sim, verdade, naquele tempo há uma separação pequena porque não havia compreensão entre nós. No final, (...) a Igreja e a *lisan* [são] uma só.

Antigamente naquele tempo, dizem que a *lisan* adora a cobra, que adora a cobra verde... [que] a *lisan* adora um Deus falso... mas não. A Missão [Católica] se ergueu, a *lisan* se ergueu primeiro, sempre adoramos a Maromak, antes de tudo.

Sr. Armindo Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala

E, então, quando chegaram os missionários, os missionários [diziam]: “Há um deus, não há mais outros deuses!” Quer dizer, entre a Igreja e os *lia-na'in(s)* (...) [houve] um bocado de desentendimento entre eles. Porque as missões [diziam] que há um só deus, não há outros. Mas eles, [os *lia-na'in(s)*] não. Eles diziam: “Nós temos os nossos, antes de vocês virem, temos ali...” E, de tempo a tempo, então, os missionários, a Igreja, a doutrina da Igreja disse: “Deus está em toda parte.” Se Deus está em toda parte, mesmo numa pedra também está lá Deus, num gondeiro também está lá Deus. (...) Mais tarde... nos anos, se não me engano, nos anos 1980, (...) houve “inculturação” da religião.

Sr. Cesário Magno, *lia-na'in* da Casa Hatilo

Ainda sobre esse tema, o Sr. Jaimito de Araújo, *lia-na'in* da Casa Mantilo, comentou que a Igreja Católica, até pelo menos meados da década de 1970, tentava restringir as cerimônias *kultura*. Segundo o *katuas*, os encontros eram permitidos, mas não a parte sagrada. Aqueles mais diretamente vinculados à Igreja, como os catequistas, participavam por vezes, mas não comiam o alimento que era oferecido nos rituais e comunicavam tudo o que acontecia à paróquia, o que não impediu as cerimônias de continuarem, porque elas fazem parte da “estrutura”, segundo o Sr.



Jaimito de Araújo, ou seja, constituíam-se – como ainda se constituem – como fundamento para os modos locais de produção e reprodução da vida. De uma expectativa de descontinuidade ou ruptura com as práticas tradicionais, presente até pelo menos o início dos anos 1970, conforme o depoimento de meus interlocutores, a Igreja Católica abriu-se, no entanto, para outras possibilidades de convivência com a *lisan* que conformou, no mesmo período, cenários híbridos, não apenas materiais, como no caso do cemitério, mas também discursivos. Ainda hoje os *lian-na'in(s)* transitam entre termos de referência católicos e locais para traduzir e informar sobre a *lisan*. Contribuiu para essa mudança o Concílio Vaticano II, que ocorreu entre 1961 e 1965, com o Papa João Paulo XXIII, por meio do qual, a Igreja Católica se colocou em postura de maior maleabilidade em relação às práticas locais (FERNANDES, 2014). Ainda no Timor português, de acordo com Alexandre Fernandes, “na pequena produção missiológica local, começou-se a não tentar mais extinguir práticas “gentis” e “pagãs”, mas em ver até que ponto essas práticas poderiam ser utilizadas para fins de cristianização” (FERNANDES, 2014, p. 117).

### 5.3.1 O ESTABELECIMENTO DE UM ESPAÇO HÍBRIDO DE EXPERIÊNCIA DO SAGRADO

A descontinuidade das práticas tradicionais foi uma exigência explícita da Igreja Católica até princípios da década de 1970, mas ao longo das duas décadas seguintes essa expectativa se flexibilizou ou se modificou, embora não de maneira uniforme. De fato, parece haver, dentro da própria Igreja, diferentes perspectivas sobre como a questão deve ser conduzida. Analisando o cenário pós-independência, no qual a *lisan* estaria presumivelmente sendo revivificada, Silva (2018b) propõe a existência de pelo menos três projetos internos à Igreja Católica em curso:

O primeiro, um projeto para um uso tático da *kultura* como um meio transitório para a introdução e o fortalecimento do Cristianismo; o segundo, um projeto que apoia a coexistência duradoura e o mútuo fortalecimento da *kultura* e da Cristianismo, com alguma seletividade; e o terceiro, um projeto que busca a extinção da *kultura* em razão de sua suposta incompatibilidade com o Cristianismo (SILVA, 2018b, p. 224)<sup>240</sup>.

Como acredito que o tema do reavivamento da *kultura* deva ser problematizado frente à continuidade da produção e reprodução da vida das casas sagradas durante o período da

---

<sup>240</sup> Tradução livre de: *the first, a Project for a tactical use of kultura and Christianity as a transitory means for the introduction and strengthening of Christianity; the second, a Project that supports an enduring coexistence and mutual reinforcement of kultura and Christianity, with some selectivity; and the third, a Project that seeks the extinction of kultura, because of its supposed incompatibility with Christianity* (SILVA, 2018b, p.224).



ocupação indonésia, em fricção com as condições históricas que se apresentam, sugiro que esses projetos tenham raízes nesse período turbulento de transição, o que implica em reconhecer o estabelecimento de uma convivência permeada de tensões entre a Igreja e a *lisan*, bem como internamente a cada uma dessas institucionalidades religiosas. Mas enquanto a não descontinuidade ou a não ruptura com as práticas tradicionais colocam em dúvida a qualidade da conversão e, portanto, a força e a influência da Igreja Católica sobre os timorenses (SILVA, 2018b), para as comunidades locais e para a *lisan*, não há outra possibilidade senão a continuidade, afinal, retomando a palavra do Sr. Jaimito de Araújo, essa é uma experiência estruturante.

Também a partir das perspectivas locais, essa convivência não necessariamente fragiliza uma experiência ou outra, mas solicita que seus espaços e significados sejam relativamente definidos. De modo similar ao mito do irmão mais novo, que incorpora o colonizador, as comunidades locais reinserem a Igreja Católica em lógicas próprias: a *lisan* tem precedência, oriunda do tempo *nakukun* (a escuridão), quando não havia dia; a Igreja Católica veio depois, no tempo *naroman* (luminoso); a *lisan* é *badak* (curta), governa e atua sobre a família; a Igreja é *naruk* (longa), governa e atua sobre o mundo, o que não implica em hierarquias, mas em distintas funções. Na relação de complementariedade que se estabelece entre as chamadas duas casas de Timor-Leste, ao menos a partir da perspectiva das comunidades locais, encontramos o elemento basilar, Deus, Maromak, Ele está no princípio de tudo.

*Igreja ninian busu ba na'in Maromak, iba ida ne'e ninian busi uma no abi mos faz parte Maromak iba. Entaun, tamba ne'e mak ami Ainaru entre parte rua ne'e labele kria konfuzaan labele iba discriminasaan tamba ami tetu katak buat rua ne'e hanesan de'it. Hanesan de'it. Iba ne'eba mos Maromak iba, iba ne'e mos Maromak iba.*

A Igreja pediu ao Senhor Deus, isso aqui *uma ho abi* (a casa e o fogo) também faz parte de Maromak. Então, porque nós aqui em Ainaro [estamos] entre duas partes não podemos criar confusão, não pode ter discriminação, nós aqui temos uma balança com as duas coisas que são como uma só, como uma só. Lá tem Maromak, aqui também tem Maromak.

Sr. Agapito Martins, representante da Casa Hatilo

Nesse cenário de mútuas afetações que se intensifica durante o período da ocupação indonésia, o Sr. Cesário Magno, da Casa Hatilo, narrou uma mudança na relação com os objetos sagrados que merece nota. Até por volta de 1989, na casa designada como guardião dos objetos sagrados, a residência da avó Laran (ver fotografia 10), obrigatoriamente em todas as refeições era necessário separar um prato para ofertar aos objetos. Nesse período, um dos jovens da família, atual Bispo da Diocese de Maliana, Dom Norberto do Amaral, sagrou-se padre e abençoou os objetos para



que não fosse mais necessário realizar as ofertas cotidianas. O Sr. Cesário Magno, no entanto, fez questão de afirmar que, de resto, continuou tudo igual; anualmente os objetos sagrados continuam a ser aspergidos com sangue, por ocasião do *sau batar*, momento em que também se lhes oferecem um prato de comida. O que permite que um sacerdote da Igreja Católica interfira nas questões da *lisan*? Proponho que seja o entendimento de que ambas as experiências pertencem a um só domínio, o domínio de Maromak, do sagrado.

Silva (2018b) coloca em perspectiva a ideia de que o nível de comprometimento dos timorenses com o Cristianismo seja superficial ou frágil em virtude de um não desengajamento das práticas tradicionais, sugerindo que se olhe para essas experiências de um modo mais positivo e menos etnocêntrico, afirmando ainda que “a expectativa de que a prática religiosa seja baseada em fé, na qual as ações externas são um produto de disposições internas e sinceras não pode ser universalizada<sup>241</sup>” (2018, p. 231). A autora comenta que, de acordo com um de seus interlocutores padres, a experiência de cristandade de muitas pessoas em Timor-Leste organiza-se a partir dos modos como localmente se relacionam com os agentes espirituais locais, havendo “uma espécie de projeção dos significados e expectativas do reino da *kultura* no reino do Cristianismo”<sup>242</sup>.

O que se observa, a partir dos testemunhos dos *lia-na'in*(s) é: primeiro, o estabelecimento de uma relação de reverência, respeito e temor tanto com a *lisan* como com a Igreja Católica, levando-se em consideração a precedência da primeira; 02) ambas se constituíram como fulcrais para a sustentação da vida durante o período da ocupação indonésia, tanto do ponto de vista objetivo como subjetivo, e assim ainda o é; 03) as tensões são relativamente equalizadas localmente a partir da afirmação de um Deus único e da inserção da Igreja Católica nas lógicas locais de complementariedade; 04) o movimento de projeção dos significados locais no reino da cristandade também se dá em sentido inverso, a partir da tradução de elementos locais por meio de signos católicos, estabelecendo um espaço intenso e híbrido de intercâmbios epistemológicos; 05) o que se considera frequentemente uma experiência empobrecida do cristianismo engendra formas complexas de compreender e de se relacionar com o sagrado.

---

<sup>241</sup> Tradução livre de: *the expectation that religious practice is based on Faith, in which external actions are a product of internal and sincere dispositions cannot be universalized* (SILVA, 2018b, p.231).

<sup>242</sup> Tradução livre de: *a sort of projection of meanings and expectations from the realm of kultura to the realm of Christianity* (SILVA, 2018b, p. 231).



### 5.3.2 TENSÕES E EQUIVALÊNCIAS ENTRE A IGREJA CATÓLICA E A LISAN

Gostaria de retomar aqui a discussão sobre os modos de enunciar o conhecimento local, considerando-se a alegação corrente, por parte dos interlocutores, de que eles são portadores de conteúdos ancestrais e, por isso mesmo, apenas reproduzem aquilo que aprenderam, repousando na repetição a construção de sua legitimidade e autoridade. Proponho, fundamentalmente, analisarmos algumas relações de interlocução entre a Igreja Católica e a *lisan*, nas quais se estabelecem pontos de tensão, mas também de equivalências. Argumento, a partir dos dados empíricos, que, por meio de tais relações, os *lia-na'in(s)* se apropriam de conteúdos próprios da Igreja Católica (símbolos, imagens, nomenclaturas) como modos de explicar e informar temas concernentes à *lisan*. Importante dizer que essas apropriações não necessariamente alteram o cerne dos conhecimentos locais e costumeiros propriamente ditos, mas funcionam como uma espécie de novo vocabulário linguístico e simbólico, a partir do qual também expressam os conteúdos *lulik*.

Retomando o conceito de comunidade de prática de Jean Lave (2010), o que temos, em Ainaro, mormente nos sucos de Ainaro Vila e Manutasi, são famílias e suas respectivas casas sagradas atravessando períodos de transformação na relação com o sagrado, que não se iniciam exatamente com a ocupação indonésia, mas que se intensificam ao longo dela. Nesse processo, a Igreja Católica não é, claramente, uma instância de prática da *kultura*, ainda que possam ser problematizadas as apropriações que se faz da cultura local, tanto em termos estéticos como performativos (SIMIÃO *et al*, 2015; SOUSA, 2016a). Mas é possível considerar a Igreja como um espaço de interlocução, de atravessamentos. A comunidade de prática da *lisan* – na qual se instalam seus processos de produção, reprodução e, por consequência, também de aprendizagem – é a mesma que passa a frequentar missas, eventualmente ir à escola da Missão, batizar seus filhos e, mesmo, ser amparada diante dos processos repressivos do governo indonésio. Esse trânsito reflete-se nos modos pelos quais os *lia-na'in(s)* informam sobre a *lisan*, tanto em termos de tensão como de equivalências.

Um primeiro exemplo sobre essa relação entre tensão e equivalência diz respeito à existência de Deus. Até meados da década de 1970 aproximadamente, a Igreja Católica hostilizava as práticas locais. O uso do termo “gentio” para nomear a população nativa, vocábulo que posteriormente foi acrescentado ao próprio tétum, com o sentido de não católico e de originário, indica o não reconhecimento de uma experiência local de relação com a divindade. Mais, como Fernandes



(2004) indica, até o Concílio Vaticano II, ao termo “gentio” era associada a necessária extinção e combate a suas práticas. Na fala a seguir, o Sr. José Paicheco não apenas reforça a anterioridade na crença em um só Deus, Maromak, como menciona brevemente a mudança da postura da Igreja em relação à *kultura*.

*Hanesan ne'e, banesan n'e. Mais istoria banesan ami nia abo sira konta bela nene'e banesan katolik nene'e, ne'e bakerek mak laiba, mas banesan adora deban katak Maromak ne'e iba. Já tenho Deus e mesmo que numa árvore, já tenho Deus, enquanto numa pedra também já tenho Deus. Nós, [no] tempo do nosso avo já adora[va] assim. Depois agora começa na igreja a mudança da igreja com kultura, nossa casa vai mudar, vai mudar. Tempu ne'eba ne'e banesan ne'e senhora, uluk tempu ne'eba padre enkuantu iba Timor nene'e, padre halo, kuandu halo misa fila kotuk mai ami, los ka lae?*<sup>243</sup>

Assim, assim. Mas a história que os nossos avós contavam são como as católicas, a escrita não [havia], mas igual adorava, diziam que Maromak existe. Já tenho Deus e mesmo que numa árvore, já tenho Deus, enquanto numa pedra também já tenho Deus. Nós, [no] tempo dos nossos avós já adora[va] assim. Depois, agora, começa na Igreja a mudança da Igreja com a *kultura*. Naquele tempo, assim, senhora, antes, naquele tempo, o padre enquanto em Timor, o padre quando fazia a missa, voltava as costas para nós, é ou não é?

Sr. José Paicheco, *lia-na'in* da Casa Asa'e Kotmeta

Reiteradamente, os interlocutores afirmam que sempre adoraram a um só Deus, Maromak. Não foi a Igreja quem trouxe a imagem de uma divindade única, ela sempre existiu. Autores como Irta Araújo (2016) e Josh Trindade (2016) argumentam que originalmente esta era uma divindade feminina; com a apropriação que a Igreja Católica fez do vocábulo, associando-o ao seu Deus, uma certa dimensão masculina suplantou a imagem original. Contudo, quando, localmente pergunta-se sobre Maromak, a imagem que emerge não é feminina e tampouco masculina, sendo enunciada como a própria natureza e tudo o que a constitui, tendo particularmente a pedra e a madeira como símbolos fundantes. Ao mesmo tempo que se tensiona ou que se estabelece um diálogo com a Igreja Católica, no sentido de afirmar as lógicas locais, Maromak sempre *iba* (sempre há), ao final, por vezes, equivalem-no ao Deus católico e afirmam que o Deus é um só. Proponho, no entanto, que essa afirmação em relação a um só Deus dirige-se para a unicidade da divindade, não necessariamente para a imagem que cada um desses diferentes regimes de sacralidade constroem a seu respeito. Esse é um dos principais argumentos para colocar a casa sagrada e a Igreja Católica como experiências equivalentes.

---

<sup>243</sup> Nesse caso, excepcionalmente, o Sr. José Paicheco usa português e tétum em uma mesma fala. Ao fazer a tradução, para efeito de fluidez da leitura, mantenho o trecho em português.



Na última década de presença da colonização portuguesa no território, o Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk, comenta exatamente sobre essa circulação entre os espaços da *lisan* e da Igreja Católica em experiências de aprendizagem:

*Ha'u sei ki'ik oan ne'e, ha'u rona istoria, mos akompañã, le livru Biblia. Novu Tesmamentu, Antigo Testamentu. Eh...Iba lisan.. Ha'u sei ki'ik, ha'u rona historia ne'e iba tia ona, antes de Portugal tun mai. Antes de Portugal tun mai China mak uluk. China uluk. Portugal tun mai ne'e konta tinan atus 4 limanulu, maibé China mai la konta.*

*Habú... Ha'u rona istoria iba, ha'u sei ki'ik, iba 1967, 68. Ha'u ki'ik oan ha'u sei banesan ne'eba ha'u rona ona, rona mas la bakfodak... (...) Avó rasik... (...) Luciano Freire. (...) Naran jentiu naran Kei-meta (risos)... (...) Ha'u sei ki'ikoan, depois tun to'o eskola, ha'u eskola ha'u apar Biblia, komprende? Ha'u apar biblia... (...) Diferente do'ok liu... (...) Do'ok liu. Abo nian mak los (...).*

*Ha'u baree. Há'u baree. Ha'u assiste e acompanha. Acompanha to'o ha'u boot. Memang relijiaun mai ona ema deban taka, mas ami la taka, ami ne'e nafatin. Relijiaun ne hatudu ba mundu katak rona fiar de'it, mas la signifika katak ita tenki fiar para baree Maromak, ko'alia ho Maromak, lae. Ita ko'alia ho espíritu de'it natureza (...). Ami ko'alia ho natureza mas relijiaun la'os ko'alia ho natureza, diretamente ba Maromak.*

Eu era pequeno, eu escutava histórias, também acompanhava, lia a Bíblia. Novo Testamento, Antigo Testamento. Eh... na *lisan*... Eu era pequeno, eu escutava histórias sobre antes, antes de Portugal vir. Antes de Portugal vir, a China veio antes. China veio primeiro. Portugal veio aqui por quatro séculos, mas China não conta.

Começava... Eu escutava histórias, eu era criança, em 1967, 68. Eu era pequeno, eu escutava, escutava mas muito surpreso (assustado). O avô que me contava [chamava-se] Luciano Freire, nome gentio Kei-Meta. Era, era pequeno, depois ia para a escola, na escola eu comparava com a Bíblia, compreende? Eu comparava com a Bíblia. Diferente, muito longe. Muito longe. Os avós que estavam certos (...).

Eu via. Eu via. Eu assistia e acompanhava. Acompanhava até eu crescer [e me tornar adulto]. De fato, a religião veio, as pessoas diziam “parem”<sup>244</sup>, mas nós não paramos, nós [estamos] aqui sempre. A religião [católica] mostra ao mundo que [tem que] escutar e ter fé apenas, mas não significa que tem que ter fé para ver Maromak, falar com Maromak, isso não. Nós falamos com o espírito com a natureza, mas a religião não fala com a natureza, diretamente com Maromak.

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk

Quando me recebeu em sua casa para a entrevista, o Sr. João costurou toda a nossa conversa entremeando temas católicos e temas relacionados à *lisan*. Logo no início, ele me confrontou inquirindo-me sobre o que eu sabia a respeito dos Dez Mandamentos, dos primeiros profetas, pedindo-me para informar a minha religião. Ele me questionou sobre Adão e Eva e a origem de toda a humanidade a partir de dois indivíduos, também relatou-me a história de Caim e Abel, para logo em seguida me contar uma narrativa local sobre a origem do mundo (ver capítulo 03).

<sup>244</sup> O verbo utilizado por ele é *taka*, que significa, mais comumente, “tapar; fechar; cobrir” (COSTA, 2001, p. 308).



Ao contar essa narrativa, que finalizará afirmando que no princípio de tudo existiam Pai, Filho e Espírito Santo, ele assim a inicia:

*Ha'u nia abo iba Antigu Testamentu, nia konta: mundu, iba mundu, ne'e segredo ona. Iba mundu, antes de mundu, saída mak iba? Bé mak iba? Rai no fatuk mak iba, los ka lae? La iba bibi. Maromak forma mundu, antes de ne'e, mak iba? Antes de ema, saída mab iba?*

Meu avô, no Antigo Testamento, ele contava: o mundo, no mundo havia o segredo. No mundo, antes do mundo, o que existia? A água existia? A terra e a pedra existiam, é ou não é? Não havia cabras. Deus criou o mundo, antes, o que havia? Antes das pessoas, o que havia?

Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk

Uma outra equivalência importante, bastante frequente, diz respeito à relação entre a areca e o bétel (*bua ho malus*) e a bênção católica, frequentemente aventada sempre que eu lhes pedia para explicar o ritual.

*Bua nia signifika Kristu nia fuan, malus signifika Kristu nia aten no abu signifika kristu nia mina. Ho ida-ne'e, hamutuk sai ran iba ami-nia vida moris ne'ebé maka bola parte iba ami-nia liña kostume, uma lisan ba lisan, ida-idak mantein ninian. Tamba... bua ho malus ne'e maka sinál ida hatete katak ami bele abut ne'e sama iba rai ne'e metin, ami-nia dikein ne'e bele buras nafatin iba ami-nia lisan no ami-nia familia tomak nia leet.*

*Bua* significa o coração de Cristo, *malus* significa o fígado de Cristo e o *abu* significa o óleo de Cristo. Assim, juntos tornam-se o sangue em nossas vidas que faz parte de nossos costumes, *uma lisan* a *uma lisan*, cada qual mantém... Porque... *bua ho malus* é um sinal de que nós podemos enraizar, pisar firme no chão, nossos brotos podem florescer sempre em nossa *uma lisan* e no espaço de toda a nossa família.

Sr. Armindo Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala

*Sira be kuandu mak sira hamulak ba ne'e sira a sira temi mak hanesan ne'e a "ó aman Maromak". Ou se lae, se lae sira deban hanesan ne'e ó "aman lulik". Mak ne'e de'it sira la hateten deban ou saída a be saída ou kona-ba doutrina sira la catete. Doutrina sira la ko'alía. Mas sira nia be liafuan ida deban sira hatoo deban hanesan ne'e: "ó aman Maromak, o fó bensa, fó tulun iba bua ida ne'e ho malus ida ne'e ha'u hodi kura ó nia be ó nia ó nia atan oan sira ne'e" ah ne'e ne'e iba, ne'e iba. " Ne'e maka bua ho malus ne'e maka to'o obin laron ne'e iba ami nia kultura (...) ne'e la hakerek, ne'e la hakerek.*

Quando eles rezavam, eles diziam assim "oh Deus Pai". Ou então, eles diziam assim: "oh pai sagrado". Era só assim, eles não falavam da doutrina. Da doutrina eles não falavam. Mas a sua palavra, eles diziam assim: "oh Deus pai, dê a sua bênção, dê a sua ajuda nesta areca e bétel para que eu possa curar teus filhos." É isso que é a areca e o bétel até o dia de hoje em nossa *kultura*. (...) Isso não está escrito, não está escrito.

Sr. Cesar de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os

Considero a adesão a esse vocabulário um dado sobre as transformações em relação ao modo de enunciar o conhecimento, mas também um indício de contributos individuais ou geracionais à





conformação dos saberes locais. Em outras palavras, os *lia-na'in(s)* recebem e apreendem o conhecimento tradicional, mas submetem-no aos processos históricos que atravessam, confrontam-nos com outros saberes – sobretudo aqueles que se colocam como hegemônicos – construindo argumentos para até mesmo justificar a razão da continuidade das práticas ou, eventualmente, de sua transformação, como no caso dos rituais cotidianos de ofertas aos objetos da Casa Hatilo.

Os *lia-na'in(s)* são, portanto, não apenas “detentores da voz do passado” (PASCAL, 1967, p. 15), mas os protagonistas, agentes desse conhecimento e garantidores de sua continuidade na longa duração não apenas por um gesto de repetição, mas também pela contínua construção/reatualização de um pensamento frente às realidades que vivem e em que se situam. Dizer que eles apenas reproduzem conteúdos ancestrais equivale a afirmar que eles são, de fato, livros, locais onde a palavra encontra-se imóvel. Nega-se, nesses casos, seus corpos e as experiências que atravessam.

Com isso, contudo, não quero dizer que comuniquem um engano quando afirmam apenas fazerem e falarem o mesmo que seus ancestrais. Proponho, de modo inverso, que o equívoco se encontra no modo como traduzimos as concepções locais de reprodução, apegados a um conceito ocidental de fidedignidade. Concordo com Bovensiepen (2014a) e Leach (2012) quando estes afirmam que o enunciado tem uma expectativa de efeito, a construção de uma relação de autoridade e de legitimação. Por outro lado, nas concepções dos *lia-na'in(s)*, eles permanecem fiéis às questões estruturantes desse conhecimento: a *lisan*, Maromak como divindade única, a relação com a ancestralidade e não humanos e a rede de mútuas obrigações estabelecida pelas relações entre tomadores e doadores de esposas.





**CAPÍTULO 6 |**  
***RAI LULIK: TERRA SAGRADA***

Cheguei ao Sr. Pio de Ataíde por meio de Renata<sup>245</sup>. Ela havia me dado a incumbência de entregar-lhe algumas fotografias. Encontramo-nos algumas vezes e, em meados de fevereiro, ele me convidou para ir ao *sau batar* de sua casa sagrada, em Motael, região de Díli. Chegamos ao local, Natalícia e eu, por volta do meio-dia. Em frente à *uma-lulik* se estendia uma lona azul com um tanto de milho separado em pequenas porções e, sobre o *bosok*, próximo à casa sagrada, podia-se ver areca (*bua*), bétel (*malus*), cal (*abu*), cestos, velas e latas de cerveja. Também sobre o *bosok* estava o Sr. Manoel Borges, um *katuas*, que fazia a leitura das vísceras de um galo para saber a sorte dos membros da família naquele ano. O Sr. Pio Ataíde fez um longo discurso, diante de todos os presentes, exortando a importância daquela casa sagrada para o município de Díli. Mais tarde ele me disse que, inicialmente, quis construí-la usando cimento e zinco, mas foi convencido por José Ramos-Horta a usar os materiais tradicionais (madeira e palha).

---

<sup>245</sup> Renata Silva, orientanda da professora Kelly Silva. Em agosto de 2019, ela defendeu a sua tese sobre os modos de reprodução e transformação da vida social das casas sagradas de Timor-Leste, no Departamento de Antropologia da UnB (SILVA, R., 2019).



Sobre o *basok*, com alimentos vindos do interior da casa sagrada, o Sr. Manoel preparou cinco pratos, cada qual com uma espiga de milho, arroz, frango e folhas. Em seguida, partimos em dois carros para levar essas oferendas a cinco diferentes pontos de Díli. A comitiva era formada apenas por homens, de diferentes idades, inclusive meninos; Natalícia e eu éramos as únicas mulheres. A primeira parada foi a Ponte de Comoro, que liga a região do aeroporto ao único shopping e ao centro da cidade. Na época, ela estava passando por reformas e, na paisagem, víamos os andaimes de um lado, de outro, monturos de lixo e, sob a ponte, vendedores ambulantes de verduras e frutas abrigando-se temporariamente do sol escaldante.

Ao lado de uma das colunas da ponte havia um totem de madeira sobre uma pequena base de cimento. A pequena comitiva atou ali uma rama feita com um pé de milho, colocou em sua base um dos pratos, jogou sobre ele um pouco de cerveja e fez uma breve oração. Esse ritual se repetiu no Parque de Motael, no jardim interno do prédio da Administração do Município de Díli, em um bairro das redondezas e, por fim, no cemitério próximo à casa sagrada. Cada um desses locais indica pontos importantes do antigo Reino de Motael, outrora governado pela família do Sr. Pio de Ataíde. Todos os anos, eles perfazem esse percurso demarcando e rememorando as origens da cidade de Díli. No cemitério, última parada, partilhamos a comida que foi levada em acréscimo. Dali voltamos andando, descendo o monte, para a casa sagrada.

Conversando com Renata, naquele mesmo dia, ela me sugeriu que esses locais fossem não apenas indicativos de passado, mas também de signos ainda atuantes do vínculo da *lisan* com o poder profano (o prédio público), a reconciliação (o parque, local de cerimônias no passado) e a ancestralidade (o cemitério). Comentando com Natalícia, quando deixamos a casa sagrada, sobre a forte impressão que havia me causado cada um daqueles cenários, particularmente a Ponte de Comoro, pelos contrastes entre a experiência ritual, os totens, as oferendas e a paisagem complexa e contraditória, ela me disse apenas: “o sagrado está em todo lugar”.

Caderno de campo, notas do *sau batar*  
na Casa Leobesi-Karketo-Motael, Díli (17/02/2018).

Neste capítulo, pretendo construir uma ponte entre as percepções locais de pertencimento ao território vinculadas à *lisan* e os modos como a casa sagrada foi convocada pelo Estado lestemorense a compor seu momento inaugural, as Cerimônias de Restauração da Independência, nas bênçãos à nova Nação. Fazê-lo é um modo de voltar ao princípio desta investigação, a uma das razões que me motivou a empreendê-la em Timor-Leste: a casa sagrada como signo fundante de uma noção de identidade, de pertencimento ao território, do ser timorense. Se é verdade que a paisagem de Díli contribuiu em muito para essa percepção no período em que aí vivi, entre os anos de 2014 e 2016, com a representação de elementos da casa sagrada (quando não ela inteira) em prédios públicos, nas marcas de uma quantidade cada vez maior de produtos (ver figura 10), na transmissão de cerimônias pela TV local, na produção de um artesanato esteticamente fundado em seus elementos, foi uma experiência em sala de aula que me impactou de modo mais contundente.



Em um encontro com o Grupo Haktuir Ai-knanoik<sup>246</sup>, na época vinculado ao Departamento de Língua Portuguesa da Universidade Nacional de Timor-Leste (UNTL), comentávamos sobre a casa sagrada, quando uma das alunas disse que “já não acreditava mais naquelas coisas”. De imediato, uma outra integrante do grupo se levantou e retrucou: “então, não és mais timorense!” Na mesma época, havia escutado pela primeira vez, contada por um professor também da UNTL, uma narrativa segundo a qual Jesus Cristo teria nascido em Timor-Leste, uma tema que também surgiu em meu campo em Ainaro, ainda que não tenha tido condições de aprofundá-lo. Acostumada a encontrar meus objetos de interesse no campo das tradições orais normalmente restritos a experiências residuais e/ou marginais, impressionou-me perceber que a casa sagrada (seus símbolos, suas narrativas, sua agência) estendia-se aparentemente como um tecido (e suas diversas tramas) por todo o país, de “lés a lés”, nas palavras de Benjamin de Araújo e Côrte-Real<sup>247</sup>:

Se formos ver, de lés a lés, em todo o território nacional, verificamos que há um fenómeno transversal para todos os grupos etnolinguísticos, (...) para cada *uma-lulik* esse padrão de comportamento se repete. Então podemos dizer que, embora a língua através da qual fazem os rituais seja diferente, os timorenses encontram-se no plano de um denominador comum na abordagem dos temas, tema da ligação do vivo com o morto, o tema da ligação com o ser humano e a divindade, o tema da ligação do presente com o passado e a sua projeção para o futuro, os vindouros. Isto significa que nós temos um ingrediente muito disponível para fermentar nossa identidade nacional porque a *uma-lulik* passa a ser, nesse sentido, de um somatório desses padrões de comprometimento, que não se diferencia em nada de lés a lés em todo o território nacional.

Já em campo, durante as entrevistas, quando explicavam sobre alguma prática cerimonial, os *lia-na'in*(s) frequentemente salientavam que falavam por suas casas sagradas. Ao fazê-lo, informavam o alcance da própria autoridade, bem como as marcas distintivas dos modos de produção e de reprodução da *kultura* em seu grupo familiar. No entanto, em relação aos mesmos objetos, comumente acrescentavam comentários como: *Timor hanesan ne'e*, “em Timor é assim.” Esse aparente paradoxo entre a singularidade de cada Casa e o pertencimento a um território muito mais amplo me foi explicado pelo Sr. João das Neves, *lia-na'in* da Casa Bui Lor, nos seguintes termos:

---

<sup>246</sup> O Grupo Haktuir Ai-knanoik é atualmente um coletivo artístico de Timor-Leste, cujo foco de atuação é a contação de histórias. Ele se constituiu inicialmente, no entanto, como um grupo de estudos voltado para as tradições orais de Timor-Leste, em meados de 2014, dentro do Departamento de Língua Portuguesa da Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL), fundado pela professora Márcia Cavalcante e por mim, como parte das ações do PQLP/CAPEL.

<sup>247</sup> Diretor do Instituto Nacional de Linguística (INL) de Timor-Leste. Depoimento extraído do documentário “Uma-lulik, Futuro da Tradição”, dirigido por Luís Gárate Castro e Xosé Antón García Ferreiro (2011), Disponível em: <https://vimeo.com/31165369>. Data de acesso: 01/10/2016.



*Kultura Timor banesan, maibé ninia lala'ok, andamento da kultura é diferente, mesmo que a kultura é igual. Uma lisan banesan, maibé ninia la'o ne'e la banesan.*

A *kultura* Timor é a mesma, mas o modo de proceder, o andamento da *kultura* é diferente, mesmo que a *kultura* seja igual. A *uma lisan* é a mesma, mas o modo de caminhar não é o mesmo.

Entre a reação da jovem universitária, residente de Díli, ao ouvir uma fala de descrédito em relação às casas sagradas, e o testemunho de meus interlocutores em Ainaro é possível delinear a percepção em comum de que a partilha de valores e práticas vinculadas à *lisan* – salvaguardadas as singularidades (“o modo de caminhar não é o mesmo”) – conformam um modo de pertença ao território de Timor-Leste. Vicente Paulino *et al* (2016), em um texto intitulado “Timorenses no tempo e no espaço”, também afirmam o “ser timorense” em um entrelaçamento e “permanente interrelação entre o mundo natural, o mundo humano e o mundo divino”, centrado, por sua vez, “no culto ao *lulik* e na *uma-lulik*” (2016, p. 214). Os autores ainda reivindicam uma identidade cultural e religiosa anterior à chegada dos portugueses; de modo similar, os *lia-na'in*(s) que compõem o *corpus* desta pesquisa afirmam a todo tempo a precedência da *lisan* frente a qualquer outra experiência política ou religiosa que conformou a história do território a partir do século XVI. Eles dizem frequentemente que, em primeiro lugar, vem a *lisan*; em segundo, a Igreja Católica; e, por fim, o Estado.



**FIGURA 9** - Partes de um cartaz do partido Associação Popular Monárquica Timorense (APMT). Na primeira imagem, uma colagem, é possível ver, de um lado, a casa sagrada com o totem de madeira que normalmente fica sobre o *bosok*; de outro lado, uma igreja católica, com a cruz em posição equivalente à do totem; e, no meio, as bandeiras de Timor-Leste (à direita) e duas outras não identificadas. Na segunda imagem, há uma fotografia de uma liderança do partido, abaixo da qual se lê: “com este lema, caminhar pela *kultura*, pela Igreja e pela política para preservar a paz e para que não haja fome”. Esse cartaz estava colado na parte interna da Casa Asa’e Pu-Udo, em Manutasi. Fonte: acervo pessoal. Data: 10/03/2018.



Benedict Anderson (2008, p. 32) define a nação nos seguintes termos: uma “comunidade política imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana”. Por imaginada e limitada, o autor compreende uma expectativa de comunhão entre pessoas que jamais se conhecerão, ainda que habitem um território considerado pequeno. Por soberana, o autor refere-se à garantia de liberdade e de autodeterminação. Ainda durante o período da ocupação indonésia, em princípios dos anos 1990, Anderson (1993) reflete sobre o quão rapidamente se desenvolvia o nacionalismo timorense. Para ele, contudo, a grande questão residia na dificuldade da Indonésia em imaginar o então Timor-Timur como uma parte de si, a que chama de incapacidade de incorporar o território timorense imaginativamente.

De acordo com Anderson, a formação da nação passa pela construção de um imaginário para o qual contribuem fortemente a difusão da imprensa e a relação com o capitalismo. Mas, no caso de Timor-Leste, onde, segundo suas próprias palavras, “houve muito pouco capitalismo e o analfabetismo era geral” (1993, p. 1), seria preciso buscar outras respostas. Conforme analisa, o forte processo de repressão do Estado indonésio ao território *maubere*, as relações assimétricas, marcadas por uma linguagem que distinguia o “superior e o civilizado” indonésio em relação ao “inferior e ao bárbaro” leste-timorense, bem como certa exigência explícita de gratidão por parte dos jovens timorenses que iam estudar nas universidades de Jakarta, entre outros elementos similares, teriam criado a base necessária à constituição de um “verdadeiro nacionalismo timorense” (1993, p. 5) que, até meados da década de 1970, era ainda pouco visível.

Analisando essa afirmativa, a crítica de Patha Chatterjee (1991) a Anderson parece bastante pertinente quando propõe que ele configurou formas de imaginar presumivelmente universais e baseadas em modelos basicamente europeus: como a educação escolar, a imprensa, o capitalismo. Sendo todas essas esferas precárias em Timor-Leste nos anos da ocupação, Anderson interpreta o modo como o nacionalismo timorense se desenvolve como uma reação à dificuldade da Indonésia em incorporar imaginativamente o território, ignorando os repertórios e práticas locais, fontes possíveis para a produção de um imaginário de nação. A seu turno, Chatterjee (1991) propõe que o embate com os poderes coloniais engendra a criação de espaços singulares de soberania protagonizados pelos colonizados, constituídos a partir de chaves epistemológicas e ontológicas próprias.



Em uma formulação que evoca as concepções dos *lia-na'in(s)* acerca das categorias *ema beik* e *ema matenek*<sup>248</sup>, segundo às quais aos primeiros cabe o domínio da *lisan* e, aos segundos, compete a governança da Nação, Chatterjee (1991) sugere que a criação de tais espaços singulares de soberania se constituem dividindo o mundo das instituições e das práticas sociais em dois campos: o material e o espiritual. O campo material é identificado com o “exterior” e caracterizado pela ação nas áreas da educação escolar, da economia e do Estado. Nele se reconhece, segundo o autor, a superioridade ocidental. Retomando o universo conceitual das práticas locais em Timor-Leste, nessa esfera é possível distinguir a narrativa do irmão mais novo, aquele que volta para sua terra de origem com o caderno, incorporando assim o colonizador e suas epistemologias às lógicas locais. Por outro lado, ainda segundo Chatterjee (1991), é do campo espiritual, identificado com o “interior”, que emergem os aspectos para a construção de uma identidade cultural e é também aí que se estabelece um sentimento de soberania que reivindica permanentemente protagonismo. Voltando a Timor-Leste, é na casa sagrada e nos saberes locais e costumeiros de base religiosa a elas associados que a construção da identidade nacional tem se assentado. Tomando como exemplo a mesma narrativa do irmão mais novo, nesse outro campo a responsabilidade cabe ao irmão mais velho, aquele que fica na terra e em quem se reconhece o domínio espiritual.

Chatterjee (1991) considera essa bidimensionalidade uma marca distintiva da construção da identidade nacional em diversos países da África e da Ásia. Na América Latina, mais especificamente no México, Jacques Lafaye (1999) analisa a construção de uma consciência nacional a partir dos intercâmbios entre as experiências religiosas locais e os signos católicos que aí se colocam de modo muito mais brutal e contundente, desde o princípio do século XVI. Em um cenário em que o empreendimento colonial provocou um genocídio não apenas humano, mas também epistêmico, Lafaye (1999) narra a persistência das antigas crenças, em particular, dos ritos agrários propiciatórios. Em um processo de longa duração, a assimilação dos santos católicos às imagens de deuses locais, por meio do que chama de “confluência entre o maravilhoso cristão com as antigas crenças indígenas”<sup>249</sup> (1999, p.114), constituíram-se base de construção de uma consciência de nação.

Em particular, uma deusa asteca de nome Tonantizin, também chamada de *Nuestra Madre*, foi lentamente associada à imagem católica de Nossa Senhora de Guadalupe, tornando-se, segundo

---

<sup>248</sup> Ver capítulo 4: referência a pessoas não escolarizadas ou pouco escolarizadas (*ema beik*) e a pessoas escolarizadas/intelectuais (*ema matenek*).

<sup>249</sup> Tradução livre de: *la confluencia de lo maravilloso Cristiano con las antiguas creencias indígenas* (LAFAYE, 1999, p. 114).





Lafaye, o maior vetor de uma identidade nacional, “o único ponto de contato espiritual entre as distintas etnias componentes da população novahispânica”<sup>250</sup> (1999, p. 538). Categórico, o autor afirma que “a consciência de si mesmo no povo mexicano tomou uma forma primeiro religiosa antes que política”<sup>251</sup> (1999, p. 538). Tanto nas proposições de Chatterjee (1991) como no caso do México, narrado e analisado por Lafaye (1999), é evidente o uso das experiências locais e costumeiras de base religiosa como ingrediente, usando as palavras do Benjamin de Araújo e Côrte-Real, para compor e fermentar um imaginário de nação, ainda que por percursos singulares.

No Brasil, José Murilo Carvalho comenta o fracasso das correntes republicanas em criar um imaginário de nação que se estendesse ao todo do tecido popular. Ele afirma que “nos aspectos em que tiveram algum êxito, este se deveu a compromissos com a tradição imperial ou com valores religiosos” (1990, p. 141). Em uma sociedade de forte base católica, ainda que chame a atenção para as novas correntes religiosas que surgem no território, o autor aponta a construção de Tiradentes como herói nacional: “o Cristo e o herói cívico; (...) o mártir e o libertador” (1990, p. 141). Thais Fonseca (2001) também enfatiza, em sua pesquisa sobre as representações políticas da Inconfidência Mineira e de Tiradentes, a fundamentação religiosa na construção de sua imagem, o que teria facilitado a associação entre o sacrifício cristão e o sacrifício patriótico. Voltando a Carvalho, ele sugere ainda que, em certa perspectiva, Nossa Senhora de Aparecida seja talvez “a que melhor consiga dar um sentido de comunhão nacional a vastos setores da população (1990, p. 142) e que uma imagem de Tiradentes em seus braços conformaria “a perfeita *pietá* cívico-religiosa brasileira”.

Nessa perspectiva de uma consciência de unidade forjada a partir de elementos das experiências religiosas locais, Chatterjee (1991) argumenta que a nação já pode ser considerada soberana mesmo quando ainda sob domínio do poder colonial. Concepção com a qual concorda Michael Leach ao compreendê-la como uma “comunidade política de pessoas com características compartilhadas e que acredita que deve governar a si mesma”<sup>252</sup> (2016, p. 261). A partir dessa concepção, Leach, que se propôs a estudar “a história da ideia de uma comunidade ‘nacional’

---

<sup>250</sup> Tradução livre de: *el único punto de contacto espiritual entre las distintas etnias componentes de la población novohispana* (LAFAYE, 1999, p.538).

<sup>251</sup> Tradução livre de: *la conciencia de sí mismo em el Pueblo mexicano ha tomado una forma primero religiosa que política* (LAFAYE, 1999, p.538).

<sup>252</sup> Tradução livre de: *a political community of people, with shared characteristics, that believes it should govern itself* (LEACH, 2016, p.261).



leste-timorense”<sup>253</sup> (2016, p. 213), considera que a primeira experiência de um sentido de nação em território *maubere* se dá entre os anos de 1974 e 1975, final do período da colonização portuguesa, quando grupos pertencentes às elites locais expressam o desejo de independência e, de fato, chegam a declará-la em 28 de novembro de 1975.

No entanto, Leach (2016) afirma que é de fato entre as décadas de 1980 e 1990 que a concepção de nação ganha força a partir de uma série de elementos, entre os quais a atuação da Igreja Católica no período, o uso do tétum como língua litúrgica e a necessidade de se construir uma narrativa própria no processo de resistência e de luta pela independência. Partindo também de Chatterjee (1991), Leach (2016) aponta para o que chama de marcas distintivas do nacionalismo em Timor-Leste, destacando a *lisan*, sobre o que comenta: “o domínio interior do *adat* foi uma força de sustentação para a identidade timorense e assim permanece até os dias de hoje, particularmente nas áreas rurais” (2016, p. 5583)<sup>254</sup>. Ainda sobre esse tema, Kelly Silva afirma:

As demandas de independência política ao Timor-Leste ocupado pela Indonésia eram difundidas internacionalmente pelos movimentos de resistência na diáspora através do cultivo de imagens de unidade ou particularidade cultural apresentadas como violadas, imagens que articulavam características das formas de reprodução social indígenas com legados da colonização portuguesa (2014, p. 146).

Portanto, a *lisan* é uma dimensão fulcral na constituição da identidade nacional em Timor-Leste. Contudo, não é a única, situa-se, em verdade, em um campo de disputas com a própria Igreja Católica e com as diversas narrativas relacionadas às lutas pela independência, além da questão do português, que insere o país na comunidade lusófona, e que acaba por criar um campo que reivindica para o idioma protagonismo na formação da identidade nacional.

O Estado, por sua vez, estabelece relações ambíguas com a *lisan*. Vários de seus movimentos vão na direção de um reconhecimento de sua importância e agência: Kelly Silva (2014), dentre outros autores, trata, por exemplo, da apropriação que o Estado faz de elementos dos complexos locais de governança para a gestão pública local, incluindo questões de justiça, meio-ambiente, estrutura fundiária, entre outros temas concernentes. Renata Silva (2019), por sua vez, analisa a participação de *lia-na'in(s)* em cerimônias oficiais, reproduzindo aí elementos da *kultura*,

---

<sup>253</sup> Tradução livre de: *history of the idea of an East Timorese “national” community* (LEACH, 2016, p.213).

<sup>254</sup> Tradução livre de: *The “inner domain of adat” was a sustaining force in East Timorese identity and remains so today, particularly in rural Timor-Leste* (LEACH, 2016, p.5583).



normalmente precedendo a qualquer outra manifestação, seja do próprio Estado ou da Igreja, o que também analisarei logo a seguir, a partir das Cerimônias de Restauração da Independência.

Há ainda na Constituição<sup>255</sup> do país elementos de valorização da cultura local, entre os quais o item “g” do artigo 6º que estabelece, dentre os objetivos do Estado: “afirmar e valorizar a personalidade e o patrimônio cultural do povo timorense” (RDTL, 2010, p. 10). Renata Silva (2019) observa, no entanto, que apesar da dimensão imaterial da casa sagrada estar presente nos discursos, é a dimensão material que tem sido contemplada pelas políticas públicas. Enquanto os *lia-na'in(s)*, ao mencionarem o medo da perda, referem-se principalmente aos saberes locais e costumeiros vinculados à *lisan*, o Estado ocupa-se basicamente das construções tradicionais. Nesse mesmo campo, outro tema de constantes discussões, inclusive pelos *lia-na'in(s)*, são os usos estéticos dos elementos materiais e simbólicos concernentes à *kultura*, que poderia figurar como objetificação e espetacularização das práticas culturais locais (SILVA; FERREIRA, 2016; SOUSA, 2016a)

Considerando-se todo esse cenário, na continuidade deste capítulo, sigo dois percursos distintos: primeiro, faço uma análise das categorias por meio das quais os *lia-na'in(s)* de Ainaro: 1) expressam o modo como reconhecem a pertença ao território de Timor-Leste por meio de um conjunto partilhado de práticas concernentes à *lisan*; 2) vinculam o território ao sagrado, adjetivando-o de *lulik*; e, por fim 3) dão sentido a uma noção de identidade nacional a partir dos modos como o imaginário e as concepções locais elaboram e interpretam a ideia de pertencimento e origens comuns. Na segunda parte, faço um caminho inverso, analisando, a partir das Cerimônias de Restauração da Independência transmitidas pela televisão local, os modos de produção e de reprodução da cultura como parte da narrativa de nação constituída pelo Estado. Nessa etapa, abordo, em particular, o momento inicial em que *lia-na'in(s)* de diferentes distritos (atualmente chamados municípios) abrem o evento, trazendo à cena orações em que celebram a unidade e a nova Nação.

---

<sup>255</sup> A Constituição da República Democrática de Timor-Leste foi aprovada e decretada em 22 de março de 2002 pela Assembleia Constituinte. Disponível em: [http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2010/03/Constituicao\\_RDTL\\_PT.pdf](http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2010/03/Constituicao_RDTL_PT.pdf). Acesso em 14/01/2020.





**FIGURA 10** – uma pequena amostra de marcas e materiais impressos com casas sagradas, coletada durante o trabalho de campo. Iniciando na primeira fila, empresas e organizações: 1) Guardamor Security, empresa de segurança; 2) Programa Nacional Desenvolvementu Suku (PNDS); 3) Dili Model United Nations (DMUN); 4) Frenti Dezenvolvimentu Demokratiku (FDD), eleições de 2018; 5) verso da declaração aduaneira de chegada a Timor-Leste; 6) Centro de Audiovisual Max Stahl; 7) cartão de crédito para celular Telemor; 8) sachê de açúcar. 7) Sensus 2015; 8) Sala de Leitura Xanana Gusmão. Gota, distribuidora de água; 10) Café timor. Data: 16/12/2019.



## 6.1 TASI MANE<sup>256</sup> TO'O TASI FETO<sup>257</sup> : PERCEPÇÕES LOCAIS DE PERTENCIMENTO E IDENTIDADE

*Fiar ba ita nia Maromak, fiar ba ita nia kultura, ne'e mak banesan dadauk uma lisan ba rai lulik ida ne'e. Ne'e ba Timor nene'e importante labalimar, importante labalimar, la'os ba kultura de'it, Maromak ho kultura, rua ne'e botu, ne'e importante la balimar ba Nasaun Timor-Leste.*

Ter fé em nosso Maromak, ter fé em nossa *kultura*, isto é a *uma lisan* para esta terra sagada. Isto em Timor é muito importante, não é brincadeira, não apenas a *kultura*, Maromak e a *kultura*, as duas são tudo, isto é muito importante para a Nação Timor-Leste.

Sr. Nazário Lopes, *lia-na'in* da Casa Sia La'e

A forma como a *lisan* engendra a Nação ou, em outros termos, o modo como localmente os *lia-na'in(s)* constroem um imaginário de nação a partir do chão que pisam, tem por base funções estruturantes da casa sagrada: a reprodução da vida, a conexão com os ancestrais e a divindade e a realização de práticas cujos objetivos são a manutenção das relações entre humanos, entre humanos e não humanos, entre humanos e a divindade, por meio da vida cerimonial. Do ponto de vista da reprodução da vida, os *lia-na'in(s)*, interlocutores desta pesquisa, afirmam a casa sagrada como a fonte geradora dos filhos e das filhas de Timor-Leste, dos timorenses. Em tétum, a palavra que designa a nacionalidade é *timoroan*<sup>258</sup> que significa, literalmente, “filho/a de Timor”. Essa relação de origem vale tanto para a Igreja como para o Estado, é a casa sagrada quem entrega seus membros para essas outras institucionalidades que compõem o tecido nacional. Sobre isso, o Sr. Domingos Barros, *lia-na'in* da Casa Leodate, afirma:

*Iba Timor, kultura ho Katóliku ho Estadu, sira na'in-tolu maka tenki hamutuk. (...) Ita betan ona ita-nia independénsia, tenki moris duni busi ita-nia kultura. (...) Tamba kultura nia oan, uma lisan nia oan, maka sai ba padre, sai ba madre, sai ba Bispu, los ka lae? Sai ba Governu, Primeiru-Ministru busi uma-lisan nia oan. Prezidente Parlamentu mós uma-lisan nia oan. Prezidente RDTL mós busi uma-lisan nia oan.*

Em Timor, a *kultura*, a Igreja Católica e o Estado, os três têm que [estar] juntos. (...) Conseguimos a nossa independência... isto [porque] a vida vem da nossa *kultura*. (...) Porque é o/a filho/a da *kultura*, é o/a filho/a da *uma lisan* que se torna padre, que se torna madre, bispo, é ou não é? Que vai para o governo... O primeiro-ministro é filho de uma casa sagrada. O presidente do Parlamento também é filho de uma casa sagrada.

<sup>256</sup> *Tasi mane*: Mar da costa sul da ilha (lit. mar homem) (COSTA, 2012, p. 312), também conhecido como mar mais bravio.

<sup>257</sup> *Tasi feto*: Mar da costa norte da Ilha (lit. mar mulher) (COSTA, 2012, p. 312), também conhecido como mar mais calmo.

<sup>258</sup> *Timoroan* é formado pelos termos de Timor e *oan*, *oan* significa “criança”, “filho/a”, logo “filho/a de Timor”.



Um outro exemplo dessa relação de precedência da Casa sobre as demais instituições aconteceu em março de 2018, na cerimônia de ordenação como padre do jovem César Magno, irmão de Natalícia, membro da família da Casa Hatilo, ligado à coluna liderada pelo Sr. Cesário Magno. A ordenação, realizada na Catedral de Díli, foi precedida por um ritual conduzido pelos *lia-na'in(s)* responsáveis pelas Casas dos cinco ordenandos do dia. Estes chegaram pelo pátio central da catedral trajando uma batina branca sobre a qual vestiam os objetos sagrados de suas famílias (aqui compreendida como grupo de descendência). Homens usando trajes tradicionais os receberam e, depois de uma oração proferida por um dos *lia-na'in(s)* presentes, cada qual foi despido, pelo guardião de sua respectiva Casa, dos objetos *lulik(s)*. Quando entraram na Catedral, usavam apenas a batina branca. Mais tarde, quando perguntei ao Sr. Cesário o significado do ritual antecedendo a ordenação propriamente dita, ele me explicou que, naquele momento, a casa sagrada entregava seu filho para a Igreja; ali, ele deixava de ser apenas da família, para também servir ao mundo.



**FOTOGRAFIA 28** - Cerimônia de ordenação de jovens timorenses como padres. Os cinco ordenandos usando os objetos sagrados de suas respectivas casas. César Magno, filho da Casa Hatilo, é o segundo, da direita para a esquerda. Data: 18/03/2018.



No entanto, esse filho não se desvincula de sua *lisan*, como é possível observar no caso de Dom Norberto do Amaral, também membro da Casa Hatilo. Quando ele se ordenou padre, em meados da década de 1980, todas as colunas da Casa se reuniram para construir uma moradia para ele. Em função dessa tarefa, o jovem Sr. Agapito Martins foi convocado a assumir a responsabilidade pela coluna da família anteriormente liderada por seu pai. Foi o então padre Norberto que abençoou a casa designada para a guarda dos objetos sagrados, de modo a desobrigá-la da realização diária de ofertas aos ancestrais (ver capítulo 5). Mais tarde, em 2017, já Bispo da Diocese de Maliana, Dom Norberto escreveu um livreto sobre a Casa Hatilo. A brochura se encerra com uma oração proferida pelo próprio autor em mambae quando foi ordenado diácono, escrita, segundo ele, sob a orientação de um *lia-na'in*.

Renata Silva (2019), como já apontado no capítulo anterior, discute a transformação da vida social das Casas por meio de uma agenda extraordinária de rituais constituída a partir dos deslocamentos de residentes de Díli a suas respectivas Casas nas montanhas para agradecer ou solicitar bênçãos diante de empreendimentos pessoais como estudos e trabalho. Em sua pesquisa de campo, um dos casos que acompanhou refere-se a Januário Correia e seu filho, Jesuano Januário Trindade Correia. Eles recorreram à casa sagrada em função da primeira comunhão do menino e para uma espécie de prestação de contas aos ancestrais referentes à vida profissional de Januário, então coordenador do curso de Desenvolvimento Social da UNTL. No caso narrado por Silva, R. (2019), que encontra ressonância em todos os testemunhos dos *lia-na'in(s)* interlocutores desta pesquisa, a casa sagrada não apenas se coloca como origem da vida, mas intercede, por meio da conexão com os ancestrais e a divindade, pela manutenção e o êxito das existências individuais.

*Ha'u banoïn tuir ha'u-nia baree Nasaun RDTL ho lisan laiba diferensa ida. Laiba diferensa tamba lisan maka barii Nasaun.*

Eu acho que, de acordo com meu ponto de vista, a Nação RDTL e a *lisan* não têm diferença. Não têm diferença, porque foi a *lisan* que ergueu a Nação.

Sr. Armino Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala

Nesse mesmo sentido, durante o período da ocupação indonésia, a *lisan* atua como um agente que fortalece a unidade entre aqueles que lutam pela independência. Simultaneamente, a *kultura* responde também pelo fortalecimento e proteção individual de todos que se engajaram na resistência, de modo mais concreto por meio do *biru*, o amuleto portado pelos combatentes, e da areca e do bétel (*bua ho malus*), a benção da casa sagrada antes de cada empreitada, o que engendra a ideia de que a Nação emerge também de uma experiência espiritual, perspectiva a partir da qual



é possível compreender a fala do Sr. Armindo Cardoso quando afirma que a *lisan* ergueu a Nação na medida em que sustentou a luta, por meio do fortalecimento espiritual de seus combatentes, em suas diversas frentes.

A concepção de Timor-Leste, terra sagrada, por sua vez, parece nascer da experiência de sacrifício de muitos de seus filhos, cujo sangue derramou-se sobre a terra (aspergiu a terra) para garantir a independência e, por consequência, a concretização da Nação, uma imagem que encontra ressonância na narrativa de origem do Menino e do Crocodilo, que oferece seu corpo em sacrifício para conformar o território, como a morte e o sangue de muitos timorenses na resistência e luta pela independência. Ao comentar comigo a situação política de Timor-Leste, no período em que aí estava, em 2018, o Sr. Cesário Magno afirmou: “porque Timor é terra sagrada, porque sagrada como Builiko, Builiko é mesmo perigoso”, em uma referência ao precipício que foi local de tortura e morte de muitos timorenses no período de ocupação indonésia, onde encontra-se uma escultura de Jesus Cristo (fotografia 27).

Na imaginação da Nação, aliada à ideia de uma origem comum, de concepções em comum relacionadas aos ancestrais e à divindade, bem como da casa sagrada como elemento de mediação entre todas as dimensões da vida, está a percepção de práticas partilhadas. O tema do pertencimento ao território timorense aparece frequentemente nos testemunhos dos *lia-na'in(s)*, no momento em que explicam sobre alguma prática, como o *barlake*, para dizer que “em Timor é assim” (*Timor hanesan ne'e*), ou ainda para falar de um comprometimento com os ancestrais ou com a casa sagrada como próprios do território. Nesse caso, se tomarmos como base a compreensão de Anderson (2008) de nação como uma comunidade imaginada – ampliando, no entanto, as fontes possíveis para alimentá-la, aqui incorporando as epistemologias locais –, o que é possível depreender daquilo que comunicam – a partir de expressões como *Timor hanesan ne'e*, *kultura Timor*, *ami Timor* (nós de Timor) –, é que se percebem parte de uma comunidade imaginada de práticas, cujas tramas internas são forjadas por concepções em comum relacionadas ao sagrado. A explicitação da diferença, quando ressaltam as singularidades da própria *lisan*, não coloca em risco o todo, apenas informa que partes desse tecido de fato alcançam e sobre as quais podem dar seu testemunho.

“Ó tenki ko'alia **kultura Timor** nian tamba ita-nia bei-ala sira nia moris fatin maka rai Timor namkari lemu-lemu. Ne'ebé ó keta baluba kultura”. Ne'e maka ha'u bala'o kultura oitua-uituan, ha'u rona ema katuas sira ko'alia.





“Você tem que falar a **kultura Timor** porque é onde vivem [viveram] os nossos ancestrais, espalhados por toda parte da terra Timor. Por isso, não pode esquecer a *kultura*”. Eu escutava os mais velhos falarem.

Sr. Domingos Barros, *lia-na'in* da Casa Leodate

*Igreza ne'e banesan ami nia uma, uma-lulik ida, (...) ne'e ami respeit'u uma rua ne'e botu, uma Timor, Igreja ne'e tenk'i respeit'u botu.*

A Igreja é como nossa casa, a *uma-lulik* (...) nós respeitamos as duas casas, a **uma Timor**, a Igreja tem que respeitar a todos.

Sr. Nazário Lopes, *lia-na'in* da Casa Sia-La'e

*Senhora, Timor profesora bele hatene, ami, abo bei ba bei. Ne'ebe mak' primeiru iba, iba rai ne'e, abo sira uma ida ne'e, uma lisan iba nene'e, ne'e komesa tempu abo bei ba bei sira halo ona e depois sira hodi bela, hela iba uma lisan ne'e e depois mak' hodi hakiak ami barak iba, iba Timor. (...) Ne'e Timor ne'e nia kultura mak' ida ne'e.*

Senhora, o Timor a professora pode conhecer, nós, de avô a avô... Primeiro, nessa terra, os avôs tinham uma casa, isso começou no tempo dos ancestrais. Os ancestrais fizeram e depois eles ficaram nessa *uma lisan*, e depois eles geraram muitas pessoas, em Timor. Esta é a *kultura* de Timor.

Sr. José Paicheco, *lia-na'in* da Casa Asa'e Kotmeta

Essa concepção de uma comunidade de práticas partilhadas estende-se imaginariamente a um período em que o território não existia como Timor-Leste (o tempo dos ancestrais) ou existia sob o jugo das forças coloniais. De certo modo, essa concepção integra as narrativas de origem locais, como a história do menino e do crocodilo, reencenada durante as Cerimônias de Restauração da Independência. Por outro lado, do mesmo modo que ela inclui e define aqueles que são timorenses, cria tensões e limites para aqueles que, mesmo nascendo e vivendo no território, não estão vinculados a essa comunidade imaginada de práticas. O Sr. Cesário Magno, por exemplo, representante de uma das colunas da Casa Hatilo, é muito enfático quando afirma que “quem não tem *uma lisan*, não tem identidade timorense.” Quando maneja o termo “identidade”, o que poucos fazem, por sinal, ele o vincula com a dimensão das práticas:

Por que [a] *uma lisan* é importante, identidade, por exemplo, agora, supunhamos, a professora, um exemplo, eu e a professora, se eu vou pedir (...)em casamento, (...) tem que pedir [ã] *uma lisan* da professora. Se timorense, tem que pedir, você tem... qual é o nome da tua *uma lisan*? Tem que pedir. Por exemplo, (...), Emância, irmã da Alícia (Natalícia), quando foram pedir, eu perguntei logo [sobre a] *uma lisan*, qual é *uma lisan* do *mane foun*<sup>259</sup>? Tem que... tem que saber [a] *uma lisan*! Se você não tem *uma lisan*, é porque você não é de... eu não sei qual [a] sua geração.

---

<sup>259</sup> *Mane foun*: pretendente, genro, o homem que ingressa na família.



Ampliando sua reflexão, ele fala em Mari Alkatiri, político timorense de origem árabe, exatamente por não pertencer a nenhuma *lisan*. Sobre ele, o Sr. Cesário Magno comenta:

Sem *uma lisan* você não tem... por exemplo, agora, agora muita gente fala do Mari Alkatiri, [ele] não tem *uma lisan*! Ele é árabe! Agora se perguntar, de onde é que ele vem? (...) Vem de onde? Vem de árabe ou vem de onde? De (...), de Atambua? Vem de Indonésia, não sei! Ele nasceu em Timor, [mas] não sabe[mos de seus] avós. (...) Só os que estrangeiros (...) não tem *uma lisan*. Mas nós os timorenses temos a *uma lisan*.

O Sr. Agapito Amaral, *lia-na'in* da Casa Malae, para explicar as relações entre a *lisan* e o tema da identidade, fez uma síntese do processo de construção da casa sagrada, ressaltando que eles tinham construído como os ancestrais os haviam mostrado, conforme eles haviam aprendido a dar seguimento à *kultura* (*la'o kultura hanesan ne'e*). Ele deu breves detalhes da construção propriamente dita, reforçando os vínculos com os modos de fazer dos ancestrais. Ao final de sua fala, Lemos, que vem acompanhando-o já há quase vinte anos, em posição de aprendizagem, completou: *Timor-Leste nian hotu! Nian* é um termo de posse e a sentença indica algo que pertence a todo o Timor-Leste.

As agendas cerimoniais da casa sagrada, particularmente aquelas consideradas ordinárias, ou seja, que se repetem ciclicamente, de acordo com as colheitas, os nascimentos, os casamentos e as mortes, bem como de construção e reconstrução da casa, como Renata Silva (2019) aborda, possuem entre suas funções mais básicas a manutenção e fortalecimento de sua vida social. É por meio de tal agenda que as diferentes colunas da família se encontram e se reconhecem como parte de um mesmo grupo de origem (grupo familiar). Nesse sentido, a casa sagrada, em sua função mais básica, trabalha pelo fortalecimento e unidade familiar, compreendida localmente como base da identidade nacional.

A unidade de Timor-Leste criamos através de atividades culturais como [o] *sau batar*. Não precisa fazer um convite por aí, não! Através de uma informação passa para toda gente em todo o território, este dia, esta data, toda gente tem que aparecer, todos aqui. Isto é o processo da unidade. Primeiro unidade familiar. Se unidade familiar, daí vemos que mais forte, dar a unidade de uma aldeia, de um suco, mais forte do que unidade da família. Isto Nação!

Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

Porque para obter a independência, precisamos da nossa unidade, unidade é essencial, a unidade das pessoas. E, das pessoas, da unidade do povo timorense, através da *uma lisan*. Só a *uma lisan* pode reunir, pode unificar o povo timorense. (...) E quando a *uma lisan* garante a unidade, podemos obter a



independência. Porque em uma só voz gritamos que queremos a independência. E de uma *lisan*, do *lulik*, obtemos o *biru*, o nosso *biru*.

Sr. Cesário Magno, representante de uma das colunas da Casa Hatilo

Retorno ao princípio e faço uma síntese: a identidade nacional é compreendida localmente como uma projeção da *lisan*, na medida em que: 1) é a *lisan* quem concebe os/as filhos/as de Timor-Leste; 2) ao mesmo tempo em que é a origem da vida, também tem agência em sua continuidade, em sua manutenção e em seu desenvolvimento; 3) o sangue sacrificado de seus filhos na conquista pela independência torna a terra sagrada; 4) práticas em comum engendram uma comunidade imaginada de práticas limitada ao território timorense; 5) a unidade familiar garante e sustenta a unidade nacional.

*Hamulak ba matenek sira, harohan ba matenek sira para sira bele loke sira-nia neon laran nakloke metin hodi mantein buat ne'ebé maka eh.... lisan ne'e defende no autoridade sira defende buat orijen ne'ebé maka horik nanis iba Rai Timor.*

Rezamos para os *matenek* (os intelectuais), rezamos para os *matenek* para que eles possam abrir o coração e que se fortaleçam para manter a *lisan*, para defender e autoridade, para defender a coisa original que veio antes na terra Timor.

Sr. Armindo Cardoso, *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala

Todo esse contexto gera uma expectativa de que o Estado reconheça, portanto, o lugar de precedência da *lisan* sobre as demais esferas públicas, e produz críticas quando as percepções informam o contrário. Durante as eleições de 2018, quando eu estava no país, todas as grandes manifestações públicas contaram com a presença de *lia-na'in(s)*; muito frequentemente os candidatos apareceram usando objetos associados à casa sagrada, algo aparentemente comum em todos os processos eleitorais desde a Restauração da Independência (ver figuras 2 e 3). Além disso, pelo menos três coligações usaram imagens de casas sagradas em suas bandeiras: Frente de Desenvolvimento Democrático (FDD), Movimento Social Desenvolvimento (MSD) e Movimento Desenvolvimento Nacional (MDN). Sobre isso, o Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo, comentou comigo que o uso da *kultura*, por vezes esvazia seus sentidos originais, na medida em que as lideranças políticas portam os elementos estéticos da *lisan*, mas não a trazem em seus discursos.

Há um campo heterogêneo de pesquisas em Timor-Leste que aborda as relações que o Estado estabelece com a *lisan*, seguindo especialmente duas perspectivas: a objetificação e a espetacularização da *kultura* (SILVA E FERREIRA, 2016; SILVA, R., 2019), por um lado, e as interfaces com as políticas públicas e as políticas de Estado constituindo práticas híbridas de



governo (BROWN, 2014; HICKS, 2007; SILVA, 2014), por outro, temas que frequentemente se encontram entrelaçados. Interessa-me aqui, no entanto, abordar como o Estado responde ao imaginário de nação que se constitui a partir da base, tomando como chave, particularmente, Ainaro, a partir do qual observo o conjunto do território. Proponho que esse processo se dá por meio da constituição de uma vida cerimonial que não apenas inclui a *lisan*, mas a coloca em um lugar de precedência, em conformidade com as narrativas de origem, e que comumente cede ao *lia-na'in* a primeira palavra, compreendendo-a em toda a complexidade semântica que a *lia* comporta: língua e ritual. Com isso, não pretendo tornar opacas as tensões que emergem do encontro entre um projeto moderno de nação (sob forte influência das agências internacionais de cooperação) e os complexos locais de governança.

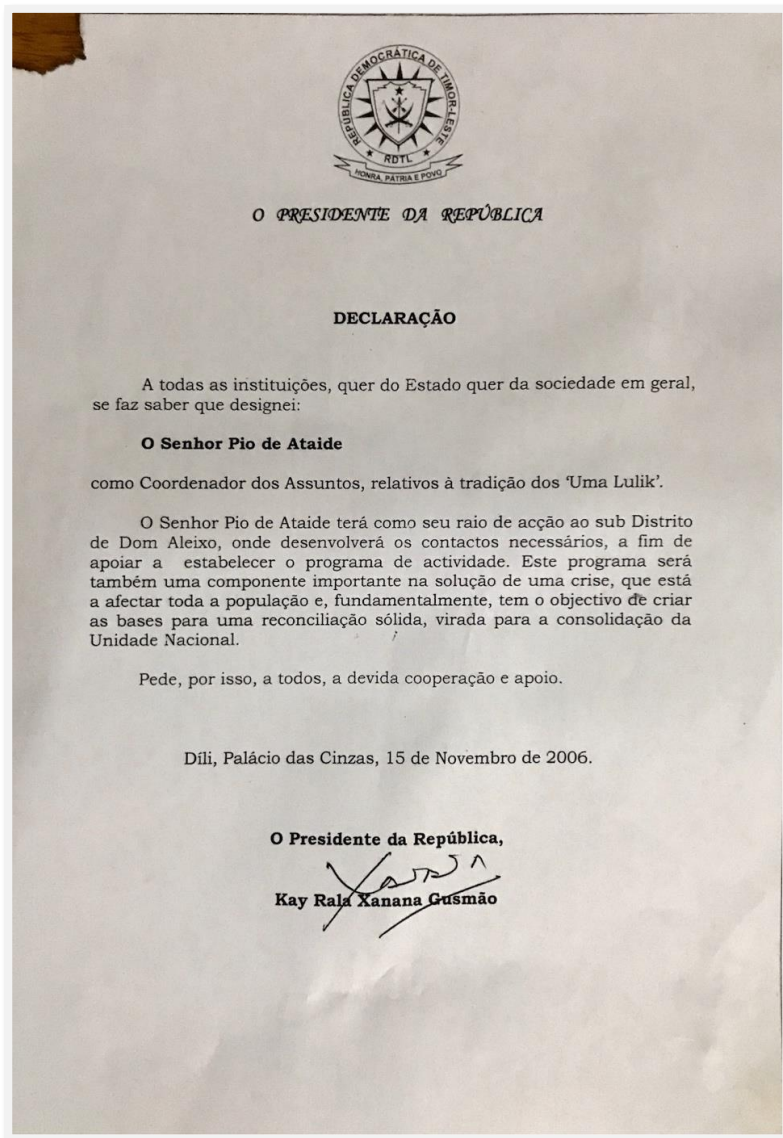
A crise de 2006 é emblemática nesse sentido. Entre abril e maio daquele, o país imergiu em uma crise deflagrada por conflitos existentes entre membros das Forças de Defesa de Timor-Leste (FDTL) concernentes a demandas por reconhecimento no processo de luta pela independência; o que gerou, entre outros elementos, uma onda de violência, sobretudo em Díli, escassez de alimentos e a intervenção de forças militares oriundas da Austrália (SILVA, 2008). Nesse contexto, a suposição de um laço nacional forte forjado durante a ocupação foi severamente questionada. Nas palavras de Leach, “a presumida existência de coesão recíproca entre comunidade nacional e identidade, depois do voto pela autodeterminação de 1999, estava sendo desafiada”<sup>260</sup> (LEACH, 2016, p. 239). Em tal cenário, o Sr. Pio de Ataide, *lia-na'in* da Casa Karketo Motael, foi nomeado pelo então Presidente da República, Kay Rala Xanana Gusmão, sob orientação, conforme ele próprio me contou, de José Ramos-Horta, para atuar no conflito (ver fotografia 29). O Sr. Pio de Ataide reuniu então um grupo de seis homens e de seis mulheres, com quem passou a organizar rituais atendendo a demandas do Estado. As duas cerimônias oficiais presenciadas por Renata Silva (2019), e que serão comentadas mais à frente, foram conduzidas por ele. Segundo a pesquisadora, ele parece dividir com um outro *lia-na'in*<sup>261</sup>, que ocupa uma função na Secretaria de Estado das Artes e Cultura de Timor-Leste, o Sr. Eugénio Sarmento, a responsabilidade pela condução das práticas locais nas diversas cerimônias de Estado realizadas pelo Governo de Timor-Leste.

---

<sup>260</sup> Tradução livre de: *the cohesive forms of national community and identity presumed to exist after the 1999 vote on self-determination were under challenge* (LEACH, 2016, p. 239).

<sup>261</sup> Também conheci o Sr. Eugénio Sarmento, em 2015, em minha primeira estada em Timor-Leste. Ele não é diretamente responsável por uma casa sagrada, mas é considerado *lia-na'in* dado o seu conhecimento da *kultura*.





**FOTOGRAFIA 29** - Declaração que nomeia o Sr. Pio de Ataíde o Coordenador dos Assuntos Relativos à Tradição dos "Uma-lulik". Data: 08/02/2018.

Renata Silva (2019) observa, a partir de uma série de cerimônias de Estado a que assistiu, bem como das chamadas cerimônias *kultura*, realizadas nas casas sagradas, nas montanhas, o deslocamento de algumas práticas da *lisan* para o cenário das celebrações oficiais de Estado. Analisando essas cerimônias, tanto aquelas com origens na *lisan* como as organizadas pelo Estado, ela chega a algumas categorias a partir das quais é possível reconhecer as diferentes partes que constituem tais eventos: 1) práticas locais, compreendidas como aquelas vinculadas à *kultura*, integrante de seus rituais, sobretudo nas montanhas; 2) práticas católicas; 3) práticas locais espetacularizadas, concebidas como a transposição das práticas locais para a cena pública, o palco, em eventos que são pensados para serem usufruídos fundamentalmente do ponto de vista estético e; 4) hino nacional.



Por meio delas, a autora consegue informar a estrutura/ordenamento das cerimônias: aquelas a que assiste nas montanhas normalmente envolvem práticas locais e podem incluir práticas católicas (como o *sau batar*, *kore metan*); as celebrações de Estado a que presencia, nomeadamente a Pedra Inaugural da Biblioteca Nacional e a Pedra Inaugural do Novo Porto de Díli, envolvem práticas locais, práticas católicas (apenas no caso da Biblioteca Nacional) e o hino nacional; o Festival de Cultura em Maubisse, ela organiza como práticas locais espetacularizadas, práticas católicas e o hino nacional. Aqui, amplio a quarta categoria, a que chama de hino nacional, para práticas cerimoniais de Estado, que inclui o hino, mas também os discursos e os demais atos próprios de um evento promovido pelo governo. As cerimônias a que eu assisti também podem ser facilmente organizadas a partir de tais estruturas básicas. O que é comum a quase todas essas cerimônias são as práticas locais usualmente precedendo todas as demais.

DIAGRAMA 5 - Etapas Cerimoniais



Fonte: Construído a partir das categorias inicialmente propostas por Renata Silva (2019).

Proponho que as Cerimônias de Restauração da Independência, momento fundante do Estado, estabelecem-se a partir da seguinte estrutura: práticas locais, práticas locais espetacularizadas e, por fim, práticas cerimoniais de Estado. Análiso, particularmente, a participação dos *lia-na'in(s)* de quase todos os distritos (atualmente chamados municípios) logo na abertura do evento. Essa participação apresenta uma dimensão complexa e, de certo modo, ambígua, em relação à estrutura geral das Cerimônias: ao mesmo tempo em que, de certo modo, é espetacularizada na medida em que foi levada ao palco, tendo tido para isso o tempo de enunciação das autoridades rituais limitado, tratam-se de performances que foram construídas em princípio em seus contextos de origem (SOUSA, 2011), pronunciadas, por muitas vezes, em seus idiomas maternos, trazendo as palavras de boas vindas à nova Nação desde o ponto de vista de seus grupos de origem e, de modo simbólico, marcam o início das celebrações da noite, colocando-se, portanto, em uma posição de anterioridade e precedência.



## 6.2 *LOROSA'E*<sup>262</sup> *TO'O LOROMONU*<sup>263</sup> : AS CERIMÔNIAS DE RESTAURAÇÃO DA INDEPENDÊNCIA

*Oh pah ena ma pah ama  
Es pah Bitimo nme nifu Bitimo  
Nobah neno sa'en nme neno tunan...  
tea neno ntefen nme neno mofun  
Es neno ije tamtisi ma tamrou esije  
Oh nakam tamtisi ma tamrou*

Oh terra mãe e terra pai  
Nação Timor (...)  
De Leste a Oeste  
(de onde nasce o Sol até onde ele se põe)  
Hoje estamos juntos, reunidos  
Com uma só alma  
(de todo o coração)<sup>264265</sup>

À meia-noite em ponto, na passagem do dia 19 para o dia 20 de maio de 2002, em Tasi Tolu, região próxima a Díli, Kofi Annan, então Secretário Geral das Nações Unidas, encerrava seu discurso diante de um público estimado em 200 mil pessoas. Logo no chegar do novo dia, realizou-se a Cerimônia Oficial de Transferência de Poderes das Nações Unidas para o governo recém-instituído da República Democrática de Timor-Leste, aclamada a mais jovem nação do século XXI, sendo aquele preciso momento o instante de seu renascimento, a Restauração da Independência. Essa demarcação temporal, o fim de um dia e o início de outro, insere-se em uma determinação explícita de se criar uma fronteira entre o passado desenhado por diferentes processos de colonização e ocupação estrangeiros e um novo momento de autodeterminação, de reconhecimento do país Timor-Leste, Timor Lorosa'e. Com ela, outras fronteiras são imaginadas, de guerras a reconciliações, da precariedade material ao desenvolvimento. *Loron*, em tétum, significa simultaneamente “dia” e “Sol”. *Lorosa'e* é o leste, onde o Sol nasce e, quando o Sol nascesse naquele dia novo, haveria de encontrar um povo que governava a si próprio, independente (*katak ukun rasik-an*).

<sup>262</sup> *Loro sa'e*: leste, nascer do Sol, literalmente, o subir do Sol.

<sup>263</sup> *Loromonu*: oeste, pôr do Sol, literalmente, o cair do Sol.

<sup>264</sup> Na tradução dos textos, por vezes, coloca-se significados alternativos entre parênteses, com o objetivo de ampliar as possibilidades de compreensão de seus sentidos.

<sup>265</sup> Trecho da prece ritual proferida por *lia-na'in(s)* do distrito de Oecusse em baikeno. Para mais detalhes sobre o processo de transcrição e tradução, ver apêndice D.



O momento singular, no entanto, de transferência de poderes, insere-se em um conjunto mais amplo de cerimônias e celebrações que se iniciaram pelo menos duas horas antes daquele momento específico e que se estenderam horas depois com a participação de diferentes atores, entre lideranças timorenses tradicionais e contemporâneas, representantes de agências internacionais de cooperação e de governos de 92 países, pessoas vindas dos mais diferentes distritos<sup>266</sup> (contemporaneamente chamados municípios), militares, ex-combatentes, jovens e crianças de escolas públicas, além de todos aqueles e aquelas presentes não meramente como espectadores, mas também como protagonistas e testemunhas daquele momento histórico. Suas histórias de dificuldades, de sofrimento e de resistência, como a de todos os povos de Timor-Leste, recheiam as narrativas dos diferentes momentos que compõem o evento.

Concebo as Cerimônias de Restauração da Independência como uma série de rituais, cujas dimensões sagradas e profanas mesclam-se e são percebidas diferentemente a partir dos distintos pontos de participação e observação daqueles que as integram e as assistem. São elas o território particular sobre o qual me debruço neste momento, acessadas por meio de uma série de vídeos produzidos pela Rádio e Televisão de Portugal (RTP), pelo Centro Audiovisual Max Stahl de Timor-Leste (CAMSTL) e pelo TheCommunity.com – Network for Peace and Human Rights, por meio dos quais é possível reconstituir, ao menos parcialmente, três momentos. No primeiro, uma multidão sentada na grande arena, mais tarde usada como o local das chamadas apresentações culturais, assiste a um documentário produzido pela ONU que conta a história do processo de ocupação do país pela Indonésia, a luta pela resistência, o referendo de 1999 e celebra a Restauração da Independência. Exibe-se ainda, nesse momento, discursos gravados em vídeo de algumas das principais lideranças timorenses. O CAMSTL guarda em seu arquivo partes dos vídeos apresentados e também recortes das reações do público ao assisti-los.

No segundo momento, o corpo de fato das chamadas Cerimônias de Restauração da Independência, pede-se inicialmente que o público deixe a arena *atu habú prosesu tradisionál* (para dar início ao processo tradicional). Retransmitidas pela RTP – com gravações similares e complementares do CAMSTL e do TheCommunity.com – elas foram em princípio divididas pelo protocolo oficial em duas partes, uma chamada “cultural” e outra denominada “oficial”. A primeira foi constituída por cerimônias tradicionais, pela palavra dos *lia-na'in*(s), pela encenação de uma das narrativas de origem de Timor-Leste, pelas homenagens aos combatentes e aos

---

<sup>266</sup> Os distritos são, nomeadamente, Aileu, Ainaro, Baucau, Bobonaro, Cova Lima, Díli, Ermera, Lautém, Liquiçá, Manatuto, Manufahi, Oecussi-Ambeno e Viqueque.





mortos (aqueles que tombaram) e àqueles que contribuíram com o processo de independência do país. O que conecta cada uma de suas partes são a poesia ritual, as canções e as danças tradicionais. Na segunda parte, a chamada “oficial”, assiste-se aos discursos das representações internacionais e das principais autoridades timorenses, à declaração formal de independência, ao içar da bandeira e ao entoar do hino nacional. O terceiro momento, registrado pelo TheCommunity.com, constituiu-se por uma série de shows que aconteceram após a queima dos fogos de artifício que encerraram o cerimonial oficial.

As Cerimônias de Restauração da Independência propriamente ditas, aquelas que compõem o segundo momento, podem ser percebidas a partir das categorias inicialmente propostas por Silva, R. (2019): como uma sequência de práticas locais transportadas para o espaço político de fundação do Estado-Nação, práticas locais espetacularizadas e, por fim, práticas cerimoniais de governo, executadas nessa ordem. Organizadas desse modo, elas perfazem uma operação discursiva, cujos conteúdos atravessam as relações entre a tradição e o projeto moderno de nação, assim como as tensões entre a autoridade de lideranças tradicionais e contemporâneas. As Cerimônias constituem-se, ainda, não apenas como instâncias de celebração, mas também são instrutivas/educativas, na medida em que mobilizam saberes e um corpo de conhecimentos e informações sobre os quais se assentam. Ao mesmo tempo, ao fazê-lo, concorrem para a construção/reafirmção de uma memória, de um imaginário de nação e mesmo de uma dada perspectiva histórica (ANDERSON, 1993; CHATTERJEE, 1991).

Elas articulam, por fim, três elementos centrais para este estudo: primeiro, a expressão de conhecimentos locais e costumeiros, particularmente a poesia ritual enunciada pelos *lia-na'in(s)*; segundo, os próprios *lia-na'in(s)* que, de um modo muito significativo, são as primeiras vozes, além dos cerimoniais protocolares, a se pronunciarem no decorrer das Cerimônias, o que converge para o reconhecimento de uma autoridade e, de certo modo, para as funções rituais que normalmente exercem junto às suas casas sagradas e redes de aliança; também para a constante reivindicação no que diz respeito à precedência da *lisan* frente ao Estado e a outras instituições locais; o terceiro elemento é o próprio palco material e simbólico de acontecimento do evento: o fundar de uma nova nação atravessado por discursos tradicionais e modernos em aparente colaboração e tensões engendradas logo abaixo da superfície.



### 6.2.1 O ANTES DAS CERIMÔNIAS, SUA ESTRUTURA E ORGANIZAÇÃO

No dia da cerimônia, a estrada para Tasi Tolu estava fechada para carros e motocicletas depois de um certo ponto. Dali, as pessoas podiam apenas caminhar. Durante a manhã, jovens, com seus rostos e corpos pintados com a bandeira do Timor-Leste, caminhavam do entorno de Díli e de Becora para Tasi Tolu. Caminhões e motocicletas cheios de pessoas se dirigiam de Díli a Tasi Tolu, todos cantando canções da resistência como o hino da FRETILIN, 'Eh Foho Ramelau', e 'Kolele Mai', 'Funun Nain Falintil' e 'Mate mohu'. Em todos os lugares, era possível ver as mesmas cores e ouvir as mesmas canções. Díli foi tomada por uma onda de excitação. Às quatro horas da tarde, a grande área de Tasi Tolu já estava completamente cheia<sup>267</sup>.

Naldo Rei (2007, p. 270–271)<sup>268</sup>.

O local de acontecimento das Cerimônias, Tasi Tolu, deve o seu nome, que significa “três mares”, a três lagos salinos. Entre o mar, a estrada que o ladeia e os três lagos, estende-se uma larga faixa de terra que, durante a ocupação indonésia, foi muito utilizada para enterrar vítimas torturadas e assassinadas pela ABRI (Angkatan Bersenjata Republik Indonesia/Forças Armadas da República da Indonésia) (CAVR, 2005)<sup>269</sup>. Espaço próprio para grandes eventos, também foi aí que, em 1989, o Papa João Paulo II realizou uma missa por ocasião de sua visita a Timor-Leste, durante a qual se deu uma das mais importantes manifestações populares, em um período de aberturas, graças à presença da imprensa internacional que repercutiu os protestos, cujo saldo final somou mais de quarenta jovens presos (DURAND, 2009). A visita papal rendeu ainda a construção de uma réplica de uma casa sagrada no local, monumento maior do que o usual, com paredes de alvenaria e uma grande cruz sobre o teto de palha.

A estrutura armada no lugar para as Cerimônias contou com um grande palco, ao lado do qual foi montada uma área especial para as autoridades nacionais e internacionais (área VIP). Em frente ao palco, delimitou-se o espaço de uma vasta arena e, em torno dela, arquibancadas. Além do público presente, equivalente à população de Díli, que contou com a ajuda de telões para melhor

---

<sup>267</sup> Tradução livre de: *On the day of the ceremony the road to Tasi Tolu was closed to cars and motorbikes after a certain point. From there, people could only walk in. During the morning young people, their faces and bodies painted with the East Timorese flag, were marching round and round in Díli and from Becora to Tasi Tolu. Trucks and motorcycles full of people were heading out of Díli to Tasi Tolu, everyone singing resistance songs like the Fretilin anthem, 'Eh Foho Ramelau', and 'Kolele Mai', 'Funun Na'in Falintil' and 'Mate mohu'. Everywhere you could see the same colours and hear the same songs. Díli had become a whirlpool of excitement. By 4 p.m. the huge area of Tasi Tolu was already full* (REI, 2007, p. 270–271).

<sup>268</sup> Autor timorense que escreveu uma biografia sobre a sua infância o período da resistência intitulada *A Childhood Fighting for East Timor*.

<sup>269</sup> Em anos críticos da história de Timor-Leste – respectivamente 1975, 1999 e 2006 – as águas dos lagos adquiriram uma coloração avermelhada, possivelmente devido ao efeito de uma alga vermelha. A população local, no entanto, atribui o fato ao sangue derramado em processos violentos de luta, resistência e conflito. Fonte: <https://en.wikipedia.org/wiki/Tasitolu>.



acompanhar o evento, a RTP o retransmitiu para Portugal, Austrália e para cidades de Timor-Leste por meio da TVTL (Rádio Televisão de Timor-Leste) e houve ainda uma retransmissão via Rádio UNTAET<sup>270</sup>, inteiramente em tétum, para todo o país. As Cerimônias aconteceram majoritariamente entre o palco e a arena. Os outros espaços, área VIP e arquibancadas, audiências internacionais e audiências locais que as acessaram por meio do rádio e da TV definem, por sua vez, diferentes comunidades de espectadores e participantes, dupla possibilidade em particular daqueles que estiveram efetivamente no local de realização do evento.

Entre os presentes, muitos usam o *tais*, o tecido tradicional de Timor-Leste, quer sejam *selendas*, faixas que colocam em volta do pescoço, quer sejam vestimentas completas como o *tais mane* ou o *tais feto*, respectivamente uma saia usada pelos homens ou uma espécie de vestido sem alças usado pelas mulheres em cerimônias e celebrações. Inicialmente, espalham-se pela arena que, por volta das 22h do dia 19 de maio se tornaria cenário das grandes performances da noite. Enquanto as pessoas esperavam pelo início das celebrações, assistiam a uma série de vídeos, entre os quais um documentário preparado pela ONU, discursos gravados de José Ramos-Horta e Mario Alkatiri, ambas lideranças timorenses, e também uma breve fala do brasileiro Sérgio Vieira de Melo, então representante do Secretário Geral das Nações Unidas e responsável pela administração da UNTAET.

O vídeo preparado pelas Nações Unidas constrói um relato, narrado em tétum, que se inicia com a invasão indonésia, passa pelo referendo no qual a população local decidiu pela autonomia, mostrando, de modo geral, a participação da entidade em várias atividades de reconstrução do país, desde a formação dos quadros militares à realização de obras de infraestrutura. O documentário transita ainda do desespero vivido pelas timorenses nos anos de ocupação a um novo Timor-Leste, jovem, representado principalmente por suas crianças e celebrado por meio de sua cultura. O vídeo, inicialmente em preto e branco, ganha cores a partir de determinado ponto, sendo o marco da mudança uma cena que se inicia aparentemente remetendo a uma fuga e se transforma em uma partida de futebol. As canções tradicionais, em diferentes momentos, ilustram a narrativa<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> A Radio UNTAET foi mantida pela United Transitional Administration in East Timor/UNTAET (Administração Transitória das Nações Unidas em Timor-Leste), entre os anos de 1999 a 2002, com o objetivo de acompanhar e garantir a transparência do mandato e das atividades da ONU em Timor-Leste, com especial atenção para a realização das eleições gerais e restauração da independência (HOFFMANN; HAWKINS, 2015).

<sup>271</sup> Para a lista completa dos vídeos analisados, com seus respectivos links, ver o apêndice C.





**FIGURA 11** - Cena da primeira parte vídeo da ONU, representando o período de dor e sofrimento. Fonte: CAMSTL, 19/05/2002.



**FIGURA 12** - Cena da segunda parte vídeo da ONU, representando o amanhã, o período das mudanças. Fonte: CAMSTL, 19/05/2002.

Em tétum, a invasão da Indonésia é narrada como um momento de grande tragédia (*trajédia bo'ot ida*). Vidas são perdidas, há muita destruição, parte da população é obrigada a se refugiar nas montanhas sob a proteção das FALINTIL, o mundo vira as costas (*mundu sira kotuk ba Timor*) e, diante do abandono, a fé é colocada como um bastião de esperança: “apenas esperamos por Deus, porque não podíamos esperar de outras pessoas. (...) Vivíamos apartados do mundo (...) Não havia conhecimento sobre o mundo, não havia amizade e estávamos longe das pessoas a quem amávamos”<sup>272</sup>.

Apesar das frentes clandestina e diplomática serem mencionadas, o foco da reação timorense é colocado na frente armada, as FALINTIL, assim como as cenas que acompanham esse momento da narração são essencialmente dos combatentes, das fugas, do sofrimento da população. Na transição de um mundo que vira suas costas a um mundo que volta seus olhos para Timor-Leste e que se torna basilar de seu processo de independência, cumpre-se uma promessa de liberdade para a qual concorre uma série de fatos, entre os quais, a forte pressão internacional sobre a Indonésia. Nesse momento, o mundo passa a reconhecer e a respeitar o direito de Timor-Leste de decidir o próprio destino (*loron ida, mundu sira respeita [no] rekoñese Timor nia direito*).

Na tela, aparecem pessoas comemorando nas ruas; na audiência, as imagens reverberam na multidão que as assiste; ouvem-se palmas e vibrações de alegria. No mesmo vídeo apresentado pela ONU, as cenas ganham uma força especialmente dramática quando têm como trilha sonora canções tradicionais de Timor-Leste, sejam elas de lamento ou celebrativas. Elas contribuem para

<sup>272</sup> Tradução livre de: *Ita he'in de'it Maromak, tamba ita labele he'in ona buat ida busi ema. (...) Ita moris mesak bosi mundo tomak (...). La iba koñesimentu kona-ba mundu, la iba amizade no mós do'ok busi ema sira ne'ebe ita badomi o ita bakararak.* Fonte: vídeo CAMSTL.



mobilizar a emoção, ainda que estejam em segundo plano. Nesse caso, os elementos das práticas locais, em uma narrativa constituída sob a orientação de atores internacionais, são objetos, utilizados essencialmente em sua dimensão estética.



**FIGURA 13** - Imagens do público em momentos anteriores ao início das Cerimônias, durante exibição do vídeo da ONU. Fonte: CAMSTL, 19/05/2002.



**FIGURA 14** - Imagens do público em momentos anteriores ao início das Cerimônias, durante exibição do vídeo da ONU. Fonte: CAMSTL, 19/05/2002.

As Cerimônias, comandadas pelas Nações Unidas, foram organizadas pela mesma equipe que preparou a abertura dos Jogos Olímpicos de Sydney em 2000<sup>273</sup>. Não por acaso, uma primeira mirada em sua estrutura leva a um modelo muito próximo daquele presenciado em eventos similares, com uma primeira etapa considerada cultural, constituída pelas manifestações artísticas e culturais locais, desfile de delegações/representações, e uma etapa final, de menor exuberância estética, mas com o estatuto de oficial, o espaço dos discursos institucionais e políticos. No entanto, a presença da palavra dos *lia-na'in(s)*, como momento fundante do evento, cria uma inflexão nessa estrutura bipartida, na medida em que eles se colocam em cena como representantes da *kultura*, cujos discursos, proferidos seguindo certa práxis ritual, ainda que transportada para o espaço do espetáculo e da cena política, parecem formar um arco em direção àqueles que serão enunciados pelas lideranças timorenses na chamada parte oficial do evento: tratando da unidade, da resistência e da luta pela autodeterminação.

Lúcio Sousa, que à época trabalhava como professor junto ao grupo etnolinguístico Bunak de Bobonaro, comenta que, ao receberem o convite para participarem das Cerimônias, os *lia-na'in(s)*

<sup>273</sup> Fonte: Diário de Notícias. Timor-Leste: os momentos que marcaram há 15 anos a restauração da independência de 17/05/2017. Disponível em <http://www.dn.pt/lusa/interior/timor-leste-os-momentos-que-marcaram-ha-15-anos-a-restauracao-da-independencia-8481840.html>. Acessado em 16/06/2017.



locais presumiram que “a sua atuação no programa do evento seria uma legitimação tradicional da nova Nação (...). No entanto, o tempo e o enquadramento final atribuídos a cada um dos grupos presentes viriam a revelar-se pouco congruentes” (2011, p. 91) com as expectativas iniciais. Sousa assinala, não obstante, as distâncias entre a tradição como alegoria e elemento cênico para as Nações Unidas e a tradição como um “sistema de compreensão do mundo, essencial ainda para as comunidades, sobretudo as isoladas de montanha (...), um alicerce, no qual é possível escorar a comunidade e operar mudanças” (SOUSA, 2011, p. 91).

Essa primeira parte da noite, na qual se insere a palavra dos *lia-na'in(s)*, denominada “cultural”, começou por volta de quinze minutos antes das 22h do dia 19 de maio de 2002 e, em seu decorrer, se desenrolaram uma série de rituais tradicionais, comuns às cerimônias que ocorrem no entorno das casas sagradas dos mais diversos grupos etnolinguísticos de Timor-Leste: entre preces tradicionais, canções e outras manifestações artístico-culturais. Essa etapa, por sua vez, pode ser separada em três momentos. O primeiro, aquele que nos interessa mais diretamente, a que podemos categorizar como práticas locais transportadas para a cena pública, ocupa aproximadamente os vinte e cinco minutos iniciais e tem uma aura particularmente religiosa, uma característica, vale lembrar, fulcral da *lisan*. Nele, a abertura feita solenemente com o *karau dikur* (chifre de búfalo tocado como um berrante) convocou os povos à participação. Em seguida, em sequência, entraram um grupo de guerreiros tradicionais montados a cavalo, um pequeno cortejo com a oferta de produtos tradicionais (entre os quais o galo, *manu*, que dá nome à cerimônia tradicional, *manu sa'a*) e, por fim, o palco recebeu os *lia-na'in(s)*, que, em turnos, proferiram a poesia ritual. Os atores, nesse momento, eram sobretudo os mais velhos.



FIGURA 15 – Menino sob o dorso do crocodilo (encenação).  
Fonte: RTP, 19/05/2002.



FIGURA 16 - Crocodilo no centro da arena (encenação).  
Fonte: RTP, 19/05/2002.

A segunda parte, cuja tônica foi a celebração, pode ser percebida, por sua vez, como práticas locais espetacularizadas. A história do menino e do crocodilo, uma das narrativas de origem de



Timor-Leste, aquela escolhida para fundar a Nação, dentre várias outras que povoam os repertórios dos diferentes grupos que o compõem, foi encenada na grande arena, com um crocodilo gigante circulando pelo espaço com um menino sobre o seu dorso. Simultaneamente, um grande sol foi simulado com grupos de diferentes distritos apresentando-se com danças e canções tradicionais. A celebração da unidade, iniciada na etapa anterior pela palavra dos *lia na'in(s)*, aqui se transformou em imagem e drama representados sobretudo por crianças e jovens que também cantaram uma canção tradicional para agradecer à ajuda internacional pelo apoio no processo de Restauração da Independência de Timor-Leste.



FIGURA 17 - *Tebe* gigante. Fonte: RTP, 19/05/2002.



FIGURA 18 - Detalhe do *tebe* gigante. Fonte: RTP, 19/05/2002.

Na sequência, as luzes da arena se apagaram para as homenagens aos mortos durante o período de resistência e aos ex-combatentes das FALINTIL (Forças Armadas de Libertação Nacional de Timor-Leste). A cena, até então essencialmente ocupada por pessoas vestidas em roupas tradicionais, além das crianças com uniformes escolares e camisetas nas cores das bandeiras de Timor-Leste, foi preenchida por homens e mulheres usando preto e segurando velas apagadas no início do ato e acesas ao final dele. Cruzaram-se, nesse momento, textos contemporâneos e tradicionais.

Ao final, *loron-aban*, o dia de amanhã, foi evocado por meio das crianças, com mais danças e canções tradicionais, encerrando-se o *prosesu tradisionál* com uma música e uma última dança do enclave de Oecusse, distrito no qual os portugueses aportaram pela primeira vez. Com o anúncio *loron-aban habú obin* (o amanhã começa hoje), essa etapa se encerrou às 23h45 aproximadamente. Nos quinze minutos seguintes, representantes das Nações Unidas discursaram até exatamente a meia-noite. Kofi Annan foi o último a se pronunciar no dia 19 de maio de 2002 para dar início ao último momento das Cerimônias, a transferência oficial de poderes da UNTAET para o governo recém-instituído de Timor-Leste.



TABELA 7 - Etapa Cultural das Cerimônias de Restauração da Independência

Num	Hora	Duração	Título	Síntese
01	21:40	01min	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Karau dikur</i></li> <li>• Convocação dos Povos</li> <li>• Summoning of the people</li> </ul>	Convocação para o início das Cerimônias com instrumentos tradicionais.
02	21:41	02min	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Asua'in knda</i></li> <li>• Cavaleiros guerreiros</li> <li>• Parade of horse warriors</li> </ul>	Marcha dos guerreiros tradicionais montados a cavalo.
03	21:43	02min	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Manu sa'a</i></li> <li>• Oferta de produtos tradicionais</li> <li>• Offering of traditional products</li> </ul>	Pequeno desfile com produtos tradicionais incluindo alimentos e um galo ( <i>manu</i> ).
04	21h45	16min	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Hamulak</i></li> <li>• Bênção das Comemorações da Nova Nação</li> <li>• Blessing of the New Nation by Elders and Keepers of the Law</li> </ul>	Orações tradicionais ( <i>hamulak sira</i> ) proferidas por anciãos de cada um dos distritos.
05	22:01	06min	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Somos as crianças de Timor<sup>274</sup></li> <li>• We are the children of Timor</li> <li>• Thank you to world</li> <li>• Tribute to timorese solidarity groups</li> </ul>	Agradecimento com a adaptação de uma canção tradicional e uma apresentação de crianças de escolas públicas de Díli em agradecimento à cooperação internacional
06	22:07	34min	<ul style="list-style-type: none"> <li>• O círculo gigante dos 13 distritos e da ilha de Ataúro</li> <li>• Giant tebe of the 13 districts &amp; Ataúro</li> <li>• Homenagem às artes, à cultura e ao povo de Timor-Leste</li> <li>• Tributa bá Arte, Kultura no Povo Timor-Leste nian</li> <li>• Tribute to the Arts, Culture and People of Timor-Leste</li> </ul>	Encenação do mito do Menino e o Crocodilo simultaneamente à apresentação de um grande <i>tebe</i> composto por <i>tebe</i> sira de cada um dos distritos.
07	22:41	11min	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Tributa ba heroi sira</i></li> <li>• Homenagem aos heróis</li> <li>• Tribute to the heroes</li> </ul>	Homenagem aos mortos durante a ocupação Indonésia.
08	22:52	07min <sup>275</sup>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Funu nain FALINTIL</i></li> <li>• Combatentes das FALINTIL</li> <li>• FALINTIL freedom fighters</li> </ul>	Homenagem aos combatentes/sobreviventes das FALINTIL.
09	23:27	09min	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Tributa ba laron-aban ba Timor-Leste: labarik oan sira</i></li> <li>• Homenagem ao futuro de Timor-Leste: as crianças</li> <li>• Tribute to the future of East Timor children</li> </ul>	Danças tradicionais apresentadas por crianças de escola de Díli
10	23:36	07min	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Finale: Liloie-liloie, laron-aban habú obin</i></li> <li>• Encerramento: nosso futuro começa hoje</li> <li>• Closing: the future begins today</li> </ul>	Canção tradicional de Oecusse.

Fonte: Construído a partir da retransmissão das Cerimônias pela RTP.

<sup>274</sup> A RTP não apresentou os nomes em tétum do momento 5 e o momento 6 parece ter tido duas denominações.

<sup>275</sup> Nesse momento, José Ramos-Horta interrompeu a cerimônia para fazer um discurso de boas vindas às autoridades internacionais que chegavam, em particular a presidente da Indonésia, Megawati Sukarnoputri.





### 6.3 A DIMENSÃO ESPIRITUAL E A PALAVRA DOS *LIA-NA'IN(S)*

*Oh Timor  
Timor oan (...)  
Fó grasa ba  
Povu oan rai Timor*

Oh Timor  
Timorenses (filhos de Timor) (...)  
Dai graça ao  
Povo filho da terra Timor<sup>276</sup>

Nos instantes iniciais das Cerimônias, um homem vestido em roupas tradicionais, usadas comumente em situações rituais, toca um gongo três vezes. Na chamada parte cultural, com algumas variações, em geral os homens se apresentam de modo semelhante, trajando o *tais mane* (*tais* masculino), e portando diferentes ornamentos (entre os quais o *manu fulun*, o *belak* o *kaibauk* e o *mortén*). São essas as insígnias das autoridades tradicionais; seu uso promove distinção sobretudo quando são mais elaboradas esteticamente, sendo, comumente, objetos relacionados à sacralidade, ao *lulik*. O *belak*, como Simião *et al* comentam, por exemplo, é um artigo ritual “necessário à comunicação com os ancestrais das casas sagradas. Mais do que adorno, (...) desempenha papel importante nas políticas de reconhecimento de prestígio em nível local” (2015, p. 106).

O *tais* é um tecido tradicional timorense, produzido de modo artesanal pelas mulheres, associado metaforicamente à pele dos ancestrais (PAULINO, 2013) e usado principalmente em cerimônias, além de também ser elemento de trocas e negociações rituais, sendo comumente oferecido como presente a convidados e autoridades, sejam estes locais ou externos à comunidade, por meio do que Kelly Silva e Andrezza Ferreira chamam de “regime da dádiva” (2016, p. 43). Apresentando diferentes padronagens de acordo com os diversos grupos etnolinguísticos de Timor-Leste que os produzem, segundo as autoras, o *tais* tem sido alçado a símbolo da unidade nacional por meio de um processo de objetificação de longa duração que teria se iniciado no período da colonização portuguesa e que tem sido potencializado pelas práticas de governo contemporâneas.

Numa perspectiva tradicional, de acordo com o Sr. Eugênio Sarmento, o *tais*, além de ser símbolo de respeito e consideração, associa metaforicamente o ato de “agasalhar o corpo” com uma

---

<sup>276</sup> Trecho da prece ritual proferida por *lia-na'in sira* do terceiro distrito, não identificado, que se apresentou no momento das bênçãos.



espécie de corda para atar firme as relações entre *fetosan* (tomadores de esposa) e *umane* (doadores de esposa) nos acordos matrimoniais, unindo não apenas o noivo e a noiva, mas em especial as famílias, em uma rede de mútuas obrigações (SARMENTO, 2015). Em uma lenda dos Bunak, de Bobonaro, que trata da origem do tecido, Mau Raun é um homem que vive sozinho a cuidar de sua horta<sup>277</sup>, até o dia em que recebe a visita da mulher-cacatua, rouba-lhe as asas e obriga-a a se casar com ele. O casal tem filhos, mas ela acaba por reencontrar as asas e volta para o seu lugar de origem que é, em verdade, o mundo espiritual, a aldeia divina, deixando a família terrena para trás. O marido tenta trazê-la de volta, mas depois de toda uma jornada tudo o que consegue é o *tais*, considerado uma dádiva de Hot-Gol, o deus supremo, para os Bunak, sendo, por isso mesmo, simultaneamente uma herança espiritual e ancestral, cujo valor de troca pode mesmo ser maior do que o valor de uso (PAULINO, 2013). Situa-se o *tais*, assim como os outros objetos já mencionados, em uma posição dialética entre a tensão e a celebração como símbolos da nova Nação – todos os produzem ainda que o façam de diferentes maneiras, ressaltando-se nesse caso sobretudo sua materialidade – e seus sentidos, no contexto das práticas e saberes tradicionais.

A elaboração estética, já apontada por Simião *et al* (2015) como uma característica da vida cerimonial dos povos de Timor-Leste, remete a uma experiência em que a arte coloca-se como uma ponte que suscita a emoção do ritual como um acontecimento em ato, na perspectiva de Rappaport (2001). Há, segundo o autor, um necessário percurso entre “as razões do coração” e as “razões da razão” que a arte e a experiência estética possibilitam, isso porque possuem ambas como características a transcendência discursiva e a significação sensorial e podem, por isso, “evocar sentimentos muito mais sutis e mais complexos, mas desprovidos de nome ou inclusive inomináveis”<sup>278</sup> (RAPPAPORT, 2001, p. 534). Essa qualidade estética participa não apenas do que o rito diz, sua palavra, *lia*, mas do que o torna singular a partir da forma como se constitui. A experiência estética está presente nas vestimentas, na performance, no drama e nas imagens que em tal território se produz, permitindo o que Rappaport chama de “contemplação cênica”; bem como o que denomina “autounificação da participação”, instância em que quem é, em princípio, espectador integra a cena, trazendo a experiência não apenas para os olhos, mas também para o próprio corpo.

Após o sinal do gongo, um ancião toca o *karau dikur* – literalmente “chifre de búfalo”, material de que é feito o instrumento de sopro que se assemelha a um berrante –, cuja função cerimonial é

---

<sup>277</sup> “Horta” no português de Timor equivale a “roça” no português do Brasil.

<sup>278</sup> Tradução livre de: *evocar sentimientos mucho más sutiles y más complejos, pero carentes de nombre o incluso innombrables* (RAPPAPORT, 2001, p. 534).



o chamado inicial, traduzido tanto para o inglês como para o português como “convocação dos povos”. O seu toque anuncia a entrada de sete colunas, cada qual com aproximadamente sete homens montados a cavalo, os *kudas*, uma raça nativa de Timor-Leste; são os guerreiros, *asua'in sira*, cuja raiz da palavra em tétum, *asu*, significa “destemor”. Os cavaleiros entram cantando ao som de tambores, que tocam cadenciadamente ao fundo, e se posicionam em frente ao palco. Na canção saúdam a terra Timor, *Rai Timor, Timor Lorosa'e*, repetidamente. Em aproximadamente dois minutos, encerram erguendo espadas tradicionais (*suriik*), com um dos cavaleiros vindo à frente e pronunciando um brado final. Em seguida, saem em formação, divididos em duas fileiras pelas laterais do palco. Na sequência, atravessa a arena uma pequena procissão. Compõem o cortejo um grupo de mulheres tocando o *babadok* – um pequeno tambor de uso exclusivo delas –, homens carregando um andor onde levam produtos tradicionais e, no alto dele, um galo. Um ancião carregando uma espada segue à frente apresentando uma performance particular.

O quarto momento, a palavra dos *lia-na'in(s)*, apresenta três diferentes títulos já que as suas respectivas versões em tétum, inglês e português não se correspondem, mas indicam de modo singular três de seus aspectos: 1) o ato/objeto central do ritual, as bênçãos, a oração (*hamulak*); 2) quem o faz, *elders and keepers of the law*, os anciãos e mantenedores da lei, uma das funções do *lia-na'in* e; 3) o propósito, as Comemorações da Nova Nação. Por pouco mais de quinze minutos, representantes de 13 distritos e da ilha de Ataúro vão, em turnos, apresentar as suas bênçãos, normalmente acompanhadas de instrumentos e performances gestuais. Apenas um rufar de tambores demarca a passagem de um grupo a outro.



**FIGURA 19** – *Karau Dikur* / Convocação Do Povos / *Summoning of The People*. FONTE: RTP, 19/05/2002.



**FIGURA 20** – *Asua'in Kuda* / Cavaleiros Guerreiros / *Parade of Horse Warriors*. FONTE: RTP, 19/05/2002.





**FIGURA 21** - *Mann Sa'e*/ Oferta Dos Produtos Tradicionais/*Offering of Traditional Products*. FONTE: RTP, 19/05/2002.



**FIGURA 22** - *Hamulak*/ Bênção das Comemorações da Nova Nação/*Blessing of the New Nation by Elders and Keepers of the Law*. FONTE: RTP, 19/05/2002.

---

Cenas dos quatro primeiros rituais celebrados nas Cerimônias de Restauração da Independência. Fonte: RTP, 19/05/2002.

Em cada apresentação, há em cena uma autoridade ritual que pode ser representada por uma ou mais pessoas; há um dito, o *hamulak*; e há uma performance que inclui a seleção de gestos, de tom de voz, de papéis (quando há mais de uma pessoa) e o uso de instrumentos e objetos sagrados. As Cerimônias são um espaço singular de apreensão dessas três dimensões que compreendem a poesia ritual, ainda que breve, inclusive por inseri-la em um momento histórico particular e em um cenário contemporâneo, com diferentes audiências com as quais dialogam. Por trás do que no palco se coloca como “espetáculo” para alguns, há, por um lado, processos singulares e distintos de aprendizagem e de construção do lugar dos *lia-na'in(s)*; por outro, processos de composição que ultrapassam os limites da apresentação, já que pronunciar a palavra ritual implica necessariamente em uma autoridade, posições e um conhecimento “socialmente reconhecidos” (SOUSA, 2016, p. 81).

O *hamulak* é um gênero oral timorense, semelhante a outros gêneros poéticos e rituais do sudeste asiático (FOX, 2016; GOMES, 2016) que, variando entre os diferentes grupos etnolinguísticos, evidencia formas de composição relativamente estáveis, de modo geral apresentado “solenemente em cerimônias rituais” (MOUTINHO, 2012). Constantino Brandão o define como “orações que têm por base as crenças culturais” ([S.d.], p. 23), proferidas, de acordo com Sousa, nas mais variadas circunstâncias, “em momentos privados e públicos – da Casa e da comunidade – em rituais agrícolas, cerimônias do ciclo de vida ou nos processos divinatórios” (2010, p. 95). Sousa (2010) acrescenta que a autoridade para pronunciar-lo depende das circunstâncias, podendo ser qualquer pessoa, em situações mais comuns, ou apenas pessoas designadas, *lia-na'in(s)* ou outros por eles indicados, em eventos na casa sagrada ou em casos mais específicos, como as Cerimônias. Valente de Araújo comenta ainda que são meios de acesso e comunicação com os



ancestrais, cujos textos são guardados “na memória dos oradores oficiais nas cerimônias tradicionais. Por isso, nas zonas rurais, o *hamulak* (...) assume um papel importante como arquivo dos saberes ancestrais” (2010, p. 37).

Uma das características do *hamulak* é o uso de uma versão do idioma não-cotidiana, cujo total conhecimento dos termos e de seus respectivos significados é prerrogativa de poucos. Sousa (2010) comenta sobre essa singularidade da poesia ritual em seu estudo entre os Bunak de Bobonaro e também foi possível identificá-la no *hamulak* de Lautém, pronunciado em fataluku, que será apresentado mais detalhadamente logo adiante. A partir deste aspecto e dos estudos de James J. Fox (2016), é possível propor alguns critérios para definir o corpo de um *hamulak* em uso cerimonial: o idioma ritual, o conhecimento das origens (lugares sagrados e nomes ancestrais), uma dada estrutura formal. Ainda que manipulando nomes e termos ancestrais, ao longo de suas apresentações, os *lia-na'in(s)* vinculam a sua palavra ao momento singular das Cerimônias e ao nascimento da nova nação, ou seja, situam a sua palavra em relação às condições históricas que levaram àquele momento.

A recitação de Lautém, o segundo distrito a subir ao palco para o *hamulak*, traz uma série de temas e referências que, em sua maioria, aparecerão, de diferentes maneiras, nas apresentações de outros distritos, dizendo respeito principalmente à unidade territorial, à unidade afetiva, à referenciação nos nomes e lugares ancestrais, no apoio aos novos governantes, nas experiências de luta e dificuldades (incluindo o sofrimento e a pobreza) e na conquista final da independência. Lautém foi representado por três homens, dois empunhando junto ao ombro espadas e um terceiro, que se posicionou no meio de ambos, com um longo instrumento de sopro que abriu e finalizou as bênçãos. Os outros dois alternaram entre si a enunciação da oração, que segue:

**TABELA 8** - *Hamulak* do segundo distrito, Lautém, em Fataluku e Português.

Fataluku	Português
1. Oh... Mua minipen hai mau	Os governantes estão chegando
2. Mua cau tapin naen hai mau	Estão chegando no leste/sol nascente
3. Lautém naen hai mau	Estão chegando em Lautém
4. Komoreno naen hai mau,	Estão chegando em Komoreno
5. Lospalos nane hai mau	Estão chegando em Lospalos
6. Suparo loho naen hai mau	Estão chegando em Suparo
7. Horo kai-kail ho mau kai-kail	Horo Kai-Kail e Mau Kau-Kail
8. Pair lake war ho cenu laku war	Pair Laku War e Cenu Laku War
9. Naen hai mau,	Eles chegam
10. Pala waruki naen hai mau	Chegam à hora



11. Para hasa naen hai mau	Antigamente Díli
12. Lifau naen hai mau	Antigamente Oecusse
13. Hai mau zetani	Chegam em Zetani
14. Hai mau siku-mal, Siku-tano	Chegam em Siku-mal, Siku-tano
15. Hai mau ira-utue	Chegam às três águas
16. Hai mau tahi utue inae	Chegam aos três mares
17. Lana hai mau, tawa a hai mau	Meu colega vem, os senhores vêm
18. Ira o'owali naen hai mau	Chegam à boca do mar (praia)
19. Tahi foi-foil naen hai mau	Chegam ao mar (...)
20. Ira hici hai mau	Chegam à água
21. Ira hai nate,	A água vive (desperta-se/levanta-se)
22. Uan na hai nukani	Um só coração
23. Sapun na hai nukani	Um só pulmão
24. Em miara neku-nekule	Ninguém tem ódio
25. A hai nupe, foi-foile	Vingança já não existe
26. A hai nupe, fanawana haime mau	Estão levando o ensinamento
27. Ukunana haime mau	Estão trazendo o poder
28. Afa jen jeu hai ukune,	Nós já sabemos liderar a esposa
29. Afa jen moco hai umane	Nós já sabemos liderar nosso filho
30. Ukunana hai tote,	O poder está partido
31. Hopon na hai tote.	O pensamento está partido

### 6.3.1 A UNIDADE TERRITORIAL

O *hamulak* de Lautém se inicia com o anúncio de que “os governantes estão chegando”. Essa governança informada chega a *lorosa'e*, ao leste, mesma direção em que rumam e a que chegam o menino e o crocodilo cujo corpo mítico torna-se a ilha. A partir dessa referência primeira, se estendem a vários pontos do território (versos 3, 4, 5, 6, 11, 12, 13 e 14). As regiões informadas abarcam o território de leste a oeste conformando assim uma unidade territorial, algumas das quais são pronunciadas por seus nomes antigos, como Lifau, denominação primeira de Oecusse, e Para, de Díli.

As referências à unidade territorial aparecem em pelo menos três outros *hamulak*(s): em Oecusse – o sexto distrito a se apresentar –, no quarto distrito, não identificado, e no nono, possivelmente Ermera. As expressões foram *lorosa'e-loromonu* (tétum), *lelo du-ledo sai* (mambae), *nobah neno em'e nme neno tunan/tea neno ntefen nme neno mofun* (baikeno) e *tasi mane-tasi fetu* (tétum). As três primeiras significam literalmente o nascer e o pôr do sol, de leste a oeste. *Tasi mane* é o mar masculino, mais bravo, predominante ao sul da ilha, *tasi fetu* é o mar feminino, de águas calmas, predominante ao norte da ilha, podendo serem ambas as expressões traduzidos respectivamente como Mar do Sul e Mar do Norte. Assim, conformam imaginariamente o corpo territorial em que habitam.



O *hamulak* de Lautém, ao contrário dos outros, é mais específico ao nomear diferentes localidades, inclusive Oecusse. Ao nomeá-las, no entanto, insere-as no corpo território de Timor-Leste, informando, ao mesmo tempo, um processo e uma unidade construída e não necessariamente preexistente, constituindo-se na medida em que os governantes chegam a cada uma das regiões citadas. Essa demarcação territorial pode tanto dizer respeito à chegada dos portugueses ao leste (em Oecusse), cujos processos colonizatórios definiram os atuais contornos do país, como também aos novos governantes, que devem acolher e unir todos os diferentes grupos e territórios, ao mesmo tempo em que precisam ser por eles reconhecidos e nomeados. O objetivo maior é a demarcação da terra Timor-Leste, *rai Timor*, *Timor Lorosa'e*, a partir do que seus habitantes se reconhecem como *timoroan sira*, crianças/filhos de Timor-Leste, instituindo assim também uma nacionalidade: são timorenses. São essas expressões que aparecem ao longo de diversas recitações, a exemplo do *hamulak* de abertura dessa seção.

### 6.3.2 A UNIDADE AFETIVA E A EXPERIÊNCIA DA RESISTÊNCIA

Ainda no *hamulak* de Lautém, nos versos 22 e 23, temos: *uan na hai nukani/sapun na hai nukani* (um só coração/um só pulmão). À unidade territorial junta-se a afirmação de uma unidade afetiva. A tradução feita para a RTP, mesmo sintética, informa, com relação aos quinto, sexto e sétimo distritos, que repetem as mesmas expressões: da parte ocidental à oriental, de leste a oeste, se é uno, um só coração, um só pulmão, uma só alma. O quarto verso do *hamulak* de Oecusse, dito originalmente em baikeno, *Ob nakam tamtisi ma tamrou*, foi traduzido para o tétum como *bodi neon ida laran ida*. *Neon* pode significar “íntimo; entendimento; juízo; consciência (ou espécie de sentimento espiritual)” (COSTA, 2001, p. 279). *Laran* pode ser traduzida como “interior; a parte de dentro; o íntimo; a consciência (...) (considerada a sede dos sentimentos)” (COSTA, 2001, p. 223). Luís Costa interpreta ainda a aparente redundância *bo neon bo laran* como “de todo o coração” (COSTA, 2001, p. 279). Na primeira versão do tétum para o português, o verso foi traduzido como “com o interior unido/com um só interior” e, depois da revisão, tornou-se “com uma só alma”. São todos significados possíveis e que demonstram a intensidade com que se busca afirmar a unidade não apenas política, mas em especial cultural e espiritual.

Nos versos seguintes do *hamulak* de Lautém, 24 e 25, outra asserção: *em miara neku-nekule/a hai nupe/foi foile* (ninguém tem ódio/vingança já não existe). Outra vez, o *hamulak* de Oecusse faz coro com *hena nefak mese kit ma cursaof mese kit* (não deve haver ódio nem rancor). Uma das



urgências da nova nação é a afirmação de uma unidade não apenas territorial e política, mas também afetiva. As recitações de Lautém e de Oecusse não mencionam a experiência da invasão, apenas sentimentos que devem ser superados (o ódio, o rancor e a vingança). Outras recitações o farão. O quarto distrito, não identificado, e o décimo distrito, Liquiçá, mencionam diretamente o ano de 1975 como o marco inicial de uma série de sofrimentos e dificuldades que precisam não voltar a acontecer.

TABELA 9 - *Hamulak* do décimo distrito, Liquiçá

Tétum/Tokodede	Português
1. Foho Ramelau	Monte Ramelau
2. Timor Lorosa'e	Timor Lorosa'e
3. Povu hiné	Mulheres
4. Povu mane	Homens
5. Mate pesa 75	Mortos em 75
6. Tan rai Timor Lorsa'e	Pela terra Timor Lorosa'e
7. Feto faluk oan kiak	Viúvas e órfãos
8. Tanis ho halerik	Choro e lamento

O terceiro e o quarto distrito, ambos não identificados, recitaram em tétum versos reforçando o sofrimento e as dificuldades vividas durante a ocupação indonésia e a resistência: *terus beterus/susar bé susar/susaré* (dificuldades, muitas dificuldades), *terus sofre/kiak baluk* (dificuldade e sofrimento/pobreza), *mate kan terus/mate kan sofre* (morte e dificuldades/morte e sofrimento) são algumas das expressões comuns. Mas *rai Timor la lakon*, único fragmento em tétum recuperado da recitação do décimo segundo distrito, também não identificado, informa: “a terra Timor não perdeu”. A vitória, no entanto, implica uma série de outros desafios, o que explica as exortações pelo fim do ódio e do ressentimento, fazendo eco a uma pergunta que José Ramos-Horta formulou aos timorenses: “conseguimos a independência e agora o que fazemos?” (*independensia ne'e betan tiha ita halo los saída?*). Naquele mesmo dia, em seus discursos, ele e Mari Alkatiri exortaram à união com palavras de ordem como “dar-se as mãos” (*fó liman bá malú*) e “reconciliação” (*halo rekonsiliaun*) a fim de promover a paz e o desenvolvimento (*ho paz ita bele betan dezenvimentu*).





### 6.3.3 DOS NOMES E LOCAIS SAGRADOS À CHEGADA E APOIO AOS NOVOS GOVERNANTES

A pronúncia do *hamulak* envolve a enunciação de nomes e locais sagrados (KEANE, 1997; SOUSA, 2010). Dizer o nome dos ancestrais é evocar a sua presença, conectando o passado ao presente. No *hamulak* de Lautém, o momento dessa convocação pode ser encontrado nos versos 7 e 8: Horo Kai-Kail/Mau Kai-Kail e Pair Laku/Cenu Laku War são possivelmente casais ancestrais. No mesmo poema, a enunciação dos nomes antigos indica o conhecimento das origens. Entre os demais trechos transcritos, além de Lautém, breves menções a lugares sagrados são feitas pelo terceiro e décimo distritos, uma árvore sagrada (*halehulik*) e um lugar sagrado (*Foho Ramelau*/Monte Ramelau) respectivamente.

Do passado chega-se ao presente, dos nomes e dos locais à Tasi Tolu, Ira-Utue, as três águas. Chegam os amigos, chegam os senhores. Nesse lugar, saúdam-se os novos governantes. Os nomes de Xanana Gusmão e José Ramos-Horta aparecem em pelo menos três recitações, em cujas mãos confia-se a governança do país. Nos versos de Lautém, no entanto, ao darem as boas vindas a todos que chegam àquele momento à Tasi Tolu, afirmam um certo modo de governança no qual as hierarquias devem ser respeitadas (nós já sabemos liderar a esposa/nós já sabemos liderar nosso filho), versos 28 e 29, em uma sociedade profundamente patriarcal onde os anciãos detêm lugar de inquestionável autoridade.

Um outro aspecto que aparece em pelo menos dois distritos é a inserção, nos versos, de elementos da fé católica, uma expressão da experiência de coabitação de diferentes regimes de sacralidade que tem se dado de modo mais intenso exatamente a partir da ocupação indonésia, como foi abordado no capítulo 5. O sétimo distrito, possivelmente Manatuto, começa sua recitação com *Ave Maromak Inan* (Ave Deus Mãe), numa referência à Ave Maria. Já no *hamulak* de Oecusse um verso menciona, já em sua tradução para o tétum, o batismo:

TABELA 10 - *Hamulak* do sexto distrito, Oecusse

Tétum	Português
1. Tamba ita iha simu ona dever no poder	Recebemos o poder e o dever
2. Maka dever Bitimo	Poder da terra Timor
3. Atu harii ona no dezenvolve ona	Para nos erguermos e nos desenvolvermos já
4. Iha nia hun Bitimo no husar Bitimo	No umbigo e no fundo da terra Timor
5. Ita contente, hamnasa no basa liman	Estamos contentes, rimos e batemos as palmas
6. Tamba ita iha ona mahon bo'ot ida	Porque temos uma grande sombra
7. Hodi hamahon povo no sarani hotu	Para abrigar o povo e todos os batizados (cristãos)



Há um tom solene em toda essa etapa das Cerimônias. As vestimentas, os adornos, as performances, as preces proferidas situam-se no domínio da experiência timorense do sagrado. Importante dizer, no entanto, que as Cerimônias foram pensadas por ocidentais, em uma perspectiva que se aproxima de um processo de objetificação cultural, como propõem Silva & Ferreira (2016) com relação ao *tais*. Nesse contexto, todos os seus elementos se situam em um campo - como propõem Simião *et al* (2015) - de apropriações e tensões.

Por mais que tenha sido reduzido o seu espaço, perfazendo aproximadamente 16 minutos apenas, é significativo que a primeira palavra pronunciada, no contexto da noite, tenha sido a dos *lia-na'in(s)*, os *anciãos* e mantenedores da lei, os senhores da palavra. Algo que a jovem nação irá descobrir nos anos seguintes é que o território não é uma tábula rasa na qual processos institucionais modernos podem ser implementados sem diálogo e negociação com as instituições tradicionais: processos falharão e outros serão implementados tendo por base as lideranças tradicionais e processos de governança local, expressos, muitas vezes, por meio de rituais, porque "ditos" de outra forma não seriam de fato efetivos, retomando a todo o tempo a ideia de precedência, por meio da qual entende-se que a *lisan* sempre deve vir primeiro e está em posição de autoridade superior ao Estado e à outras instâncias da modernidade, em particular a Igreja.

A intenção protocolar de “espetáculo” e de ilustração da unidade/alma timorense depara-se com a performance ritual semelhante à que a maioria dos leste-timorenses assistem em suas casas sagradas. Apenas um distrito levou como representação um único homem. Nos demais, comitivas de dois a cinco homens partilhavam papéis na enunciação da palavra falada ou cantada e ainda tocando instrumentos. Em muitas performances, uma gestualidade pujante acompanhava a palavra. Na poética oral, Zumthor afirma, “um modelo gestual faz parte da ‘competência’ do intérprete e se projeta na performance” (2010, p. 217), o que, no caso da poesia ritual, implica no conhecimento total da recitação, o que a caracteriza como texto mas também como modo de pronúncia. Coloca ainda o autor que “a poesia oral dá à voz sua dimensão absoluta [e] à linguagem humana sua melodia máxima (...) Capturando [o] acontecimento (...) para lhe conferir existência, [o poeta] os torna prováveis, aptos a despertar o desejo ou a esfriá-lo, a causar dor ou prazer, mas não os explica; ao contrário, os implica” (2010, p. 295). Em outras palavras, o poeta insere o espectador simbolicamente na realidade da qual fala, provocando “uma reação afetiva muito mais intensa que o faria uma frase comum desenvolvendo os mesmos temas” (2010, p. 296).



As recitações rituais apresentadas nas cerimônias transbordam, de algum modo e em diferentes medidas, essas proposições. Elas correspondem a estruturas mais ou menos fixas, determinadas pelas métricas próprias do gênero (GOMES, 2016; KEANE, 1997); é possível que partes de suas enunciações sejam reproduções de versos transmitidos intergeracionalmente, mas o foco da transformação não é apenas o esquecimento, como propôs Goody (2012), mas condições históricas que colocam os *lia-na'in*(s) em diálogo com o tempo presente e não apenas com um passado ancestral que precisam atualizar. Em verdade, o formato pode ser conservador – na escolha de quem pode falar, na estrutura dos versos, nas bases assentadas na rememoração da ancestralidade e dos lugares de origem, mas os fios discursivos que ligam o passado ao presente tratam de eventos recentes (a resistência, a Igreja Católica, os novos governantes), sendo, por isso mesmo, ainda mais relevantes.



FIGURA 23 - *Lia-na'in*(s) de Oecusse. Fonte: RTP, 19/05/2002.



FIGURA 24 - *Lia-na'in* De Lautén. Fonte: RTP, 19/05/2002.

Ao final desse momento inicial das Cerimônias, todos estão no palco, formam uma fileira de frente para arena, os tambores tocam e, por alguns instantes, todos dançam juntos.

#### 6.4 TIMOR TOMAK: NA NARRAÇÃO DAS CERIMÔNIAS, UM MICROCOSMO DA NAÇÃO

Os fogos de artifício explodiram como se estourassem do topo do mastro e, em seguida, todo o Tasi Tolu, regado com o sangue daqueles que haviam morrido, ganhava luz e som. A cerimônia terminou às 2 horas da manhã, mas as comemorações continuaram inabaláveis, com pessoas reunidas dançando 'Tebe Dai' e 'Bidu' (danças tradicionais) e cantando 'Ob helela, ob helela, e isi Maubere klamak mos Maubere'. ('Oh helela, oh helela, nosso corpo é Maubere e nosso espírito também Maubere.') Eles continuaram a dançar até o nascer do sol<sup>279</sup>.

Naldo Rei (2007, p. 273)

<sup>279</sup> Tradução livre de: *Fireworks exploded as if bursting from the top of the flagpole and then the whole of Tasi Tolu, watered with the blood of those who had been killed, came alive with light and sound. The ceremony finished at 2 o' clock in the morning but the celebrations continued unabated, with people gathering together dancing 'Tebe Dai' and 'Bidu' (traditional dances) and singing 'Ob helela, ob helela, ami isi Maubere klamak mos Maubere'. ('Oh helela, ob helela, our body is Maubere and our spirit also Maubere.')* They kept dancing until sunrise (REI, 2007, p. 273).



Por um lado, analisar as Cerimônias foi, em verdade, um movimento de deslocamento em relação à pergunta central voltada para os processos de aprendizagem das autoridades rituais de suas respectivas casas sagradas, no sentido, no entanto, de estabelecer uma ponte com o chão que deu origem a este mesmo processo de investigação, as relações entre os saberes locais e costumeiros – cujo protagonismo comumente cabe ao *lia-na'in* – e a constituição de uma identidade nacional. Por outro lado, sendo o tema da nação, bem como da *kultura Timor*, um assunto frequente nas entrevistas com meus interlocutores, pareceu-me um caminho possível: trazer os modos pelos quais eles concebem uma comunidade imaginada de práticas (o que construí na primeira parte deste capítulo); narrar a participação de *lia-na'in(s)* de diferentes distritos no evento que inaugura a Nação com um foco particular para a palavra que trazem para dar sentido a esta noção de unidade territorial e afetiva, tendo por base conteúdos tradicionais e, por fim; obter uma imagem do modo pelo qual, em seu ato inaugural, o Estado, ao mesmo tempo em que reconhece a precedência da *lisan*, ainda que com limites, ao lhe ceder o primeiro espaço de fala, apropria-se de elementos desse mesmo corpo epistemológico para uma elaboração cujo eixo central é a experiência estética, por meio da espetacularização das práticas locais.

Concebo, ao longo das três etapas desse percurso, um corpo epistemológico que se desdobra e se reconfigura a partir das condições materiais de sua própria reprodução, bem como de quem de fato os protagoniza. No momento em que os *lia-na'in(s)* projetam uma comunidade imaginada de práticas circunscrita a uma determinada territorialidade, a terra Timor, uma delimitação que se constitui como tal de fato a partir do processo colonizatório português e, em termos simbólicos e afetivos (em termos de pertencimento), no decorrer do período da ocupação indonésia, considerada aí o *locus* do desenvolvimento de uma ideia de nação, estamos falando em algum tipo de diálogo com o tempo e com as instâncias históricas.

O tempo *nakukun*, da escuridão, de surgimento da *lisan*, ancestral, encontra, contemporaneamente um senso de pertencimento que, em princípio, não existia em sua origem. É possível propor que os *lia-na'in(s)*, interlocutores desta pesquisa, constituíram-se como tal estando presente diante da *lisan* e vivendo, de diferentes modos, a experiência de luta e conquista da independência. O sujeito que emerge dessa cena tem não mais apenas um forte vínculo com a casa sagrada, mas também com a Igreja e a ideia de uma nação que corresponde também, a um certo ideário de liberdade e independência. Não é possível dizer que o homem que se formou como *lia-na'in* durante esses processos e esses marcos seja o mesmo de seus avós e ancestrais, o repertório que anuncia indica essa diferença, inclusive as concepções de uma Terra Timor.



No segundo passo, assiste-a a *lia-na'in(s)* de diferentes distritos, concebendo essa comunidade nacional a partir de seus repertórios: os limites territoriais, a unidade afetiva, as experiências partilhadas de sofrimento e de luta. Nessa palavra que enuncia é possível encontrar, igualmente, o diálogo com esse outro regime de sacralidade, o catolicismo, cuja presença tornou-se tão contundente e quase hegemônica também ao longo da ocupação indonésia. Ainda que o momento seja particular, construído nessa fronteira imprecisa entre as práticas locais e as práticas espetacularizadas, um campo aberto de inúmeras possibilidades, é possível encontrar ecos de um corpo epistemológico que se projeta sobre o tecido nacional. Certamente, o emergir em cada diferente realidade traria tramas não visíveis a uma primeira vista.

Por fim, as Cerimônias se constituem de um modo a partir do qual o Estado continuará a fazer uso da *kultura*, como aponta Renata Silva (2019), com o deslocamento de práticas das montanhas, das casas sagradas, para a cena dos eventos políticos e públicos com diversos fins: dialogar com a precedência da *lisan*, legitimar junto às comunidades locais seus projetos de Nação e de Estado, viabilizar a implementação de políticas públicas e, simplesmente, construir estética e simbolicamente uma imagem de nação. Esses novos espaços de atuação da *lisan*, também como Silva, R. (2019) propõe, acabam por se configurar como em novas possibilidades de experiência pedagógica sobre a *lisan*, mas também sobre a Nação que constrói sua imagem amalgamada a seus elementos.





**CAPÍTULO 7 |**  
***FILA FALI MAI*<sup>280</sup>: ENTÃO, FICAMOS ASSIM!**

---

<sup>280</sup> *Fila fali mai*: voltar.

Quando concluí a entrevista com o Sr. Nuno Bianco, responsável pelo setor de cultura do município de Ainaro, ele me convidou para conhecer a sua casa sagrada, localizada em outro suco, Mau-Nuno. Imediatamente eu assenti e combinamos de nos encontrar no dia seguinte, por volta das 14h. No horário marcado, chegamos à sua residência, Natalícia e eu. Sentamos na varanda brevemente e ele me perguntou se eu estava pronta para uma caminhada de duas horas. Não sabia se estava, mas não parecia haver a opção de desistir.

Seguimos por cerca de um quilômetro em direção a uma das entradas da cidade para, logo em seguida, iniciarmos uma descida íngreme, por trilhas estreitas e pedregosas até chegarmos a um rio de águas rasas e cristalinas, onde crianças brincavam. Depois de atravessá-lo por uma passagem de pedras improvisada, começamos a subir, encontrando, por vezes, ao longo do caminho, trechos do que parece ter sido um dia uma estrada asfaltada. De vez em quando cruzávamos com alguém, indo ou voltando, o Sr. Nuno cumprimentava a todos. Depois de um pouco mais de duas horas de caminhada, finalmente chegamos à sua aldeia, inacreditavelmente plana, basicamente uma única via, larga, ladeada por residências comuns e algumas casas sagradas.

Ele me levou à de sua família e me apresentou a um casal de idosos que ali vivia, sendo o *katuas* o guardião da *lisan*. A estrutura é semelhante a todas as outras que conheci em Builiko e Manutasi, com um tamanho intermediário entre as dessas duas localidades e as bordas do telhado arredondadas. Dentro, as paredes em madeira são envernizadas e o nome da Casa está talhado ladeando a porta que, da varanda, dá acesso ao salão interno. Sentamo-nos do lado de fora por pouco menos de uma hora; o Sr. Nuno me contou uma história e eu fiz algumas perguntas. Em seguida, ele me levou para conhecer duas outras casas sagradas e, tendo ficado na aldeia no máximo uma hora, iniciamos o caminho de volta. O Sr. Nuno e Natalícia seguiam tranquilos à



frente, ele contava histórias, conversavam e, de vez em quando, ela ria alto. Eu seguia atrás, com um cajado improvisado, exausta, fazendo breves paradas de tempos em tempos. A noite caiu e nós estávamos ainda subindo o último trecho, em direção à estrada que nos levaria de volta à residência do Sr. Nuno, algo em torno de seis horas depois.

Em termos pragmáticos, a jornada foi um desvio na rota, o suco não integra o *corpus* principal e o tempo que passei ali foi suficiente apenas para desenhar na memória uma imagem quase silenciosa. Ainda durante o trajeto, perguntava-me o que dela eu poderia comunicar no contexto da investigação, por um lado, porque em princípio, parecia-me evidente que não haveria muito a dizer sobre ela. Por outro lado, no entanto, teria que contá-la. Como não contá-la? Para ao final, dizer apenas: subi e desci a montanha e subir e descer a montanha é um movimento de muitos gestos, apenas alguns são realmente comunicáveis.

Caderno de campo, notas da visita à  
Casa Leo Legul Hot-Gol, em Mau-Nuno (18/04/2018)

Nesta última etapa da escrita, gostaria de retomar brevemente o processo de construção da pergunta e de revisitar uma série de outras questões que me foram colocadas ao longo do doutorado e que acabaram por constituir a estrutura interna da tese, seu esqueleto, a partir do qual lhe dei carne (conteúdos) e sangue (ritmo e pulsação). Algumas dessas perguntas são basilares de toda a investigação e me foram formuladas de distintas maneiras por diversas pessoas, outras foram suscitadas de modo mais pontual e, ainda assim, foram provocativas o suficiente para permanecerem comigo, fazendo-me olhar mais cuidadosamente para alguns elementos. Devo-as ao processo de orientação, à leitura atenta de colegas de caminhada mas, também, de modo singular, ao que considero uma série de ritos acadêmicos, pelos significados afetivos e simbólicos que mobilizaram em mim: a banca de seleção para o doutorado, a reformulação e avaliação do projeto ao final do primeiro ano, a qualificação no segundo ano, a apresentação ao GEPHE (Centro de Pesquisa em História da Educação) no meu retorno do trabalho de campo, a participação na 1ª Conferência TLISA-BR (Timor-Leste Studies Association Brasil), no mesmo período, em Brasília, e, por fim, a participação na History of Education Doctoral Summer School (HEDSS), em Londres, às vésperas de começar o processo de escrita<sup>281</sup>. Espero, ao final, alinhar todas as questões com a urdidura e o trajeto da tese.

Inicialmente, quando esbocei o objeto desta pesquisa, assim que concluí o mestrado<sup>282</sup>, em meados de 2013, eu desejava encontrar o tradicionalista, na perspectiva de Amadou Hampâté Bâ (2010/1977), esse grande guardião das memórias e saberes ancestrais, permanentemente em risco

---

<sup>281</sup> Gostaria de agradecer em especial aos professores Cynthia Greive (FaE/UFMG), Daniel Simião (DAN/UnB), Thaís Fonseca (FaE/UFMG) e Ian Grosvenor (University of...) que, em distintos momentos, formularam algumas das questões chave que me mobilizaram durante o processo de investigação.

<sup>282</sup> Minha pesquisa de mestrado foi sobre o a contação de história e seu percurso das tradições orais e populares até a educação básica (RIBEIRO, 2013).





de desaparecimento, pelo menos desde o século XIX – em alguns lugares antes, em outros, muito depois – rompendo antigas redes de produção e partilha de conhecimentos. De modo concreto, em função de meus percursos artísticos e acadêmicos, eu projetava essa categoria nos contadores de histórias tradicionais<sup>283</sup>. O que pretendia era tecer um percurso e um texto em que eles fossem os protagonistas, reinscritos na cena de sua própria produção; isso implicava em reconhecê-los como sujeitos históricos e em questionar as concepções de seus desaparecimento e perda que era, no fundo, já a base para uma discussão sobre mudanças e permanências.

É certo que eu tinha uma visão idealizada dessa figura, talvez opaca demais, que não me permitia considerar suas possíveis contradições. Ao mesmo tempo, havia no intento original algo de quixotesco no sentido de uma batalha quase solitária – algo que um doutorado certamente o é, a despeito de todas as presenças – contra as forças hegemônicas que tentam soterrar saberes que não se encaixam em suas lógicas, o que talvez fosse uma inquietação muito mais política do que acadêmica. Por outro lado, a verdade é que eu não sabia exatamente o que gostaria de perguntar nem a partir de que bases perguntar, ainda que já pensasse algo em torno da formação de seus repertórios que culminaria, posteriormente, em uma questão no campo da aprendizagem. A meu favor eu tinha o fato de que enxergava nesses mestres uma possibilidade real de um percurso a ser empreendido.

Em Timor-Leste, no início de 2014, quando aí cheguei, por um equívoco ou uma limitação na tradução, o *lia-na'in* me foi apresentado – mencionado, na verdade, em meio a conversas – como o contador de histórias, ainda que uma outra professora brasileira tenha me alertado, na época, para o fato de que a definição parecia não abarcar a complexidade da função. Antes de chegar a conhecer um *lia-na'in*, no entanto, o que só aconteceu no segundo semestre de 2015, primeiro ouvi e acessei as histórias de formação da Nação – a resistência, o processo de Restauração da Independência, a crise de 2006 – e as casas sagradas, que estavam imagneticamente por todo lado. Essa triangulação **nação - casa sagrada - lia-na'in** me solicitou, inicialmente, a construção de uma pergunta que não deixasse de fora nenhuma de suas pontas, uma equação que, do princípio ao fim do percurso, não foi exatamente possível de solucionar. Em território *maubere*, aquele sujeito a quem eu chamei inicialmente de tradicionalista ganhou um corpo por meio do *lia-na'in*. A questão não era mais, apenas, como ele constituía seus repertórios, mas como seus processos de formação e de aprendizagem se davam em momentos históricos demarcados; e, no caso de

---

<sup>283</sup> Os contadores de histórias tradicionais seriam aqueles que se constituiriam como tal no seio de suas comunidades, em uma relação de escuta e fala intergeracional, cuja constituição dos repertórios seria eminentemente oral e cujas performances seriam sustentadas apenas pelo corpo e pela voz.



Timor-Leste, por uma pujança das imagens e discursos em torno da casa sagrada, como seus saberes se projetavam na formação da identidade nacional. Entretanto, a pergunta passou por mudanças ao longo de todo o percurso, em três de seus elementos estruturantes: a periodização, o qualificativo desse conhecimento (núcleo da aprendizagem) e o lugar possível da Nação (ou da identidade nacional) no corpo da investigação.

A periodização diz respeito ao tempo e a uma das discussões mais centrais do processo de investigação: em que período buscar as experiências de aprendizagem desejadas e, talvez mais crucial, onde seria possível localizá-las? Tanto no projeto com o qual eu ingressei no doutorado, bem como naquele que foi reformulado e apresentado ao colegiado do curso ao final do primeiro ano, o horizonte temporal era constituído pelos anos iniciais de formação da Nação, entre 2002 e 2012. Entretanto, na análise das Cerimônias de Restauração – o material empírico que constituiu o texto da qualificação – pareceu-me que o olhar deveria ser, a partir dali, retrospectivo. O que assistia eram *lia-na'in*(s) que tinham atravessado a ocupação indonésia, período supostamente de grandes perdas e rupturas para as experiências e práticas locais e costumeiras segundo a historiografia local, saudando e abençoando a nova Nação. Desloquei, por isso, o horizonte temporal para o período de 1975 a 2005, demarcado pela ocupação indonésia, resistência, Restauração da Independência e anos iniciais da Nação. Nesse ponto, a questão que me vinha sendo colocada desde a banca de seleção voltou persistente: por que abordar essas experiências a partir de uma perspectiva de passado e não de presente? Era, em sua base, uma dúvida sobre o possível das fontes disponíveis. Ao mesmo tempo, o que seria realmente factível reconstruir em termos historiográficos a partir desse passado tão próximo, ainda esparramando suas fronteiras até o presente? As respostas possíveis para ambas as perguntas implicavam em precisar o norte teórico que me serviria de sustentação: Antropologia com uma perspectiva histórica ou História com uma perspectiva antropológica?

Além de estar em uma linha de pesquisa em História da Educação, o que me serviu de âncora, a minha inquietação sempre foi em relação aos discursos de perda, desaparecimento e desvalorização desses agentes dos chamados saberes tradicionais; e o período da ocupação indonésia demonstrava ser muito mais profícuo nesse sentido, na medida em que era anunciado como o tempo das rupturas em oposição à época de constituição da Nação, frequentemente relacionada ao reavivamento das práticas locais. Mas isso não resolvia a questão; o campo apresentou seus próprios limites. Em termos metodológicos, foi a partir do período 1975-2002, cujos marcos históricos foram a entrada da Indonésia no território e a Restauração da



Independência, que eu estruturei as minhas perguntas. As experiências dos *lia-na'in(s)*, no entanto, na narrativa de suas vidas, bem como da vida de suas Casas, afluíam naturalmente além das fronteiras do período de ocupação, chegando algumas à invasão japonesa, isso sem falar nas narrativas ancestrais e nas referências ao início da colonização portuguesa, em princípios do século XVI. De modo similar, as fronteiras presumidas nos anos iniciais da Nação eram frequentemente ultrapassadas na medida em que alguns *lia-na'in(s)* apenas assumiram essa posição de fato pós Restauração da Independência, outros muito mais recentemente, além dos mais jovens, que ainda estão em processo de aprendizagem e de apropriação das palavras sagradas. Ainda nesse contexto temporal, a lide com o tétum e sua gramática me confundiu muitas vezes; eu tinha frequentemente a impressão de que meus interlocutores voltavam continuamente ao presente, mesmo quando eu insistia em perguntar sobre o passado.

A chave para abordar a questão do tempo me veio exatamente daquilo que mais me angustiava: não conseguir identificar, muitas vezes, nos testemunhos, na língua, demarcações de presente ou passado que eu compreendesse e com as quais eu pudesse operar. Ana<sup>284</sup> já havia me sugerido que a ausência de marcadores precisos de passado (pelo menos a partir de nossas concepções) talvez indicasse uma relação distinta com essa temporalidade, inclusive em termos de valoração. Foi, no entanto, na Escola de Verão (HEDSS) que uma pergunta nesse sentido me foi colocada de modo mais direto: o que eu sabia das concepções locais de tempo? Titubeei na resposta e, em um primeiro momento, pensei que não tinha dados empíricos suficientes para pensar sobre a questão – eu não havia me preocupado com ela como deveria, durante o campo – mas de fato tinha: todas as entrevistas em tétum.

Foi olhando para a estrutura da língua, em vez de me deixar assombrar por ela, também pensando a partir do conceito de regimes de historicidade de François Hartog (2015), que percebi a circularidade, nos testemunhos dos *lia-na'in(s)*, entre diferentes percepções do tempo levando-se em consideração o assunto sobre o qual falavam: as narrativas de origem (tempo ancestral), os modos de realização das práticas cerimoniais (tempo cíclico), os demarcadores temporais das suas histórias de vida, da vida da Casa e da vida da Nação (tempo cronológico). A partir disso, a atenção saiu da permanente tensão sobre a respeito de que tempo eu seria capaz de falar – presente ou passado – para que resposta seria possível construir para a minha pergunta, tendo como base as demarcações temporais entre os anos de 1975 e 2002, compreendidas como marcos de observação – não fronteiras rígidas – e as concepções locais de tempo.

---

<sup>284</sup> Professora Ana Maria de Oliveira Galvão, orientadora.



Em relação à nomeação do conhecimento, eu optei inicialmente pelo conceito de tradicional, categoria com a qual eu já vinha trabalhando há alguns anos. Vale dizer que eu não a concebia como uma experiência imóvel ou homogênea, sem diálogo com a alteridade ou seu tempo histórico, mas talvez estivesse ainda ligada a visões dicotômicas entre a tradição e a contemporaneidade<sup>285</sup>. Kelly<sup>286</sup>, em particular, me provocou a questionar o termo em virtude dos sentidos que suscita vinculados a experiências presumivelmente genuínas e persistentes como tal na longa duração, a despeito de todos os contatos, inclusive com as instâncias coloniais. O desafio, nesse caso, desdobrava-se em dois: primeiro, identificar uma categoria que pudesse abarcar a ancestralidade do conhecimento e a sua persistência na longa duração, graças às suas redes intergeracionais de produção e reprodução, em fricção com a alteridade, incluindo aí o encontro com o outro e com as movimentações históricas de cada época; segundo, compreender se a relação com Maromak, a todo o tempo aventada, seria apenas um traço ou uma dimensão fundante desses saberes.

Para construir um caminho possível para essas indagações, analisei os modos como os *lia-na'in(s)* se referem ao corpo epistemológico vinculado à casa sagrada, identificando os termos e em que contextos são usados. Localmente, esse conjunto de práticas e concepções é chamado mais frequentemente de *lisan* ou *kultura* e, em uma espécie de deslize metonímico, de *adat*, *lulik* ou sagrado que seria, em verdade, seu atributo estruturante, exatamente aquele que o vincula a Maromak. A origem divina da *lisan*, um conjunto relativamente estruturado de práticas (incluindo cerimônias, orações, sacrifícios), bem como uma equivalência entre a casa sagrada e a Igreja católica nos discursos dos *lia-na'in(s)*, chamadas ambas de “as duas casas de Timor-Leste”, tendo a primeira a precedência, sugere uma experiência local indubitavelmente de base religiosa. *Lisan* tem sido mais comumente traduzido para o português como “costume”. Nesse sentido, a definição de uma categoria analítica tornou-se uma tentativa de tradução e aproximação da experiência, conforme enunciada pelos *lia-na'in(s)*, para o campo teórico da pesquisa. Ao final, cheguei à proposição de saberes locais e costumeiros de base religiosa.

O termo *lisan* é compreendido comumente tanto como um corpo epistemológico como é também a denominação local mais comum para a casa sagrada. Como tal, havendo uma

---

<sup>285</sup> A concepção de contadores de histórias tradicionais com a qual eu trabalhava, naquela época, era construída tendo por oposição o contador de histórias contemporâneo; o primeiro formava-se na relação com sua comunidade, o segundo dependia fundamentalmente de oficinas e livros para a constituição de suas práticas e de seus repertórios.

<sup>286</sup> Professora Kelly Cristiane da Silva (DAN/UnB), co-orientadora.



construção tradicional ou apenas seu lugar designado, é onde se guarda os objetos sagrados e se realiza a vida cerimonial, elemento central para a produção e a reprodução da *kultura* e, por consequência, dos processos de aprendizado a ela vinculados. A construção tradicional, por sua vez, quando há, pode ser percebida também como o suporte material desses saberes, na medida em que é estruturada conforme a visão cosmogônica do grupo de origem, sustentada em particular pelas metáforas diádicas: dentro e fora, feminino e masculino, Leste e Oeste. Ao mesmo tempo, os três planos de sua estrutura correspondem, respectivamente, à relação com os ancestrais (as colunas), com os humanos (a varanda e o salão interno por onde circulam as pessoas) e a divindade (o teto e as hastes que se comunicam com Maromak).

Nesse cenário, da *lisan* como campo epistemológico e de experiência religiosa, o termo *lia-na'in* pode indicar uma certa diversidade de experiências, sendo, em geral, uma posição ocupada por homens. De modo mais específico, ele pode ser: o especialista da cultura, reconhecido pela comunidade como tal; uma função pública, parte da estrutura organizacional do suco, que opera como mediador entre o Estado e a população e, por fim, pode ser a autoridade ritual designada como liderança da casa sagrada de seu grupo de origem. Optei por abordar essa última categoria por estar mais diretamente vinculada à produção e reprodução da *kultura* por meio da vida cerimonial de sua Casa e por ser uma posição que, do momento em que é assumida, estende-se ao longo da vida, ou seja, possui certa longevidade.

Antes de chegar ao tema da Nação, quero voltar a dois outros elementos também estruturantes da pergunta e que, em verdade, persistiram em todo o processo do doutorado por sua centralidade e importância: por um lado, a questão das perdas e rupturas das práticas locais e, por outro, como, em um contexto tão disruptivo, caracterizado por grandes deslocamentos populacionais, processos opressivos e conflitos armados, se deu a formação e a aprendizagem desses *lia-na'in(s)* que hoje são responsáveis por suas respectivas casas sagradas. A chave para ambas as questões estava em compreender como se deu o fluxo cerimonial durante o período.

Depreendi, a partir do material empírico, que ele não cessa, ainda que sofra interrupções e reduções. Nas aldeias rendidas ao governo indonésio, as agendas rituais das Casas praticamente não se alteraram e as esferas governamentais locais – quer seja em uma tentativa de cooptação da comunidade local, quer seja por alguma similitude de suas práticas ou porque contavam com leste-timorenses em seus quadros – convocavam as lideranças tradicionais para participarem de suas cerimônias públicas oficiais. Nas montanhas, pelo menos durante uma primeira etapa,



quando ainda se cultivavam as hortas, havia cerimônias que não poderiam deixar de acontecer, como o *sau batar*, ainda que fossem realizadas em proporções consideravelmente menores. Além disso, não havia possibilidade de luta que não envolvesse a solicitação de ajuda aos ancestrais e à Maromak, o que era mediado pelas autoridades rituais locais, no caso, os *lia-na'in(s)*. A destruição das casas sagradas, por mais dramática que tenha sido, representou a perda temporária de sua dimensão material, enquanto sua dimensão imaterial continuou a ser elemento de sustentação das comunidades e das práticas locais.

A continuidade das práticas subentendia a continuidade dos processos de aprendizagem. Uma outra questão que me foi colocada, logo após o meu retorno de Timor-Leste, diz respeito ao que eu poderia acrescentar, de fato, ao tema da aprendizagem em tais contextos de práticas locais e costumeiras. Chegava aqui ao núcleo central da pergunta de pesquisa. Durante o trabalho de campo, já tinha percebido que havia modos de estar presente na casa sagrada, bem como em um certo percurso e processo de aprendizagem, que se dava por meio de atos: ver, ouvir, envolver-se em tarefas (desde as mais simples às mais complexas) e, por fim, falar. Chamei inicialmente a tais atos de verbos da presença, mas foi o diálogo com Jean Lave (2015, 2019) que me ajudou a dar corpo ao que eu esboçava no campo.

Em primeiro lugar, é possível dizer que o processo de aprendizagem se dá por meio da participação em comunidades de práticas constituídas pelas relações intergeracionais internas e pertencentes a um grupo familiar, mas também por aquelas compreendidas pelas redes de alianças com outras Casas. É verdade que, durante o período da ocupação indonésia, essas redes sofreram rupturas ou esgarçamentos, em virtude em particular tanto das mortes (de velhos e jovens) como dos deslocamentos forçados que afastaram comunidades inteiras de seus locais de origem, inclusive daqueles considerados sagrados. O material empírico mostra, no entanto, que havia um esforço contínuo para a reconstituição dessas redes por meio da garantia da sucessão da liderança das Casas. Para isso, convocava-se, por vezes, os mais jovens para se engajarem em processos de aprendizagem, bem como de apoio à produção e reprodução da vida cerimonial da *lisan*. Nesse sentido, é possível afirmar que, durante o período de ocupação indonésia, ainda que afetadas pelo processo histórico em curso, os espaços e a preocupação com a aprendizagem dos mais jovens não se extinguíram, pelo contrário, tornaram-se eles próprios fontes de continuidade da *kultura*.

Os modos de engajamento em tais experiências de aprendizagem, a seu turno, acontecem por meio de uma presença e uma participação que se ampliam em termos de complexidade e



responsabilidade na medida em que o sujeito amadurece e se coloca disponível para tanto. Primeiro, é preciso estar perto, estar próximo, em relação com a Casa e seus mais velhos, segundo, é indispensável estar em posição de atenção, terceiro, é necessário dispor-se a acompanhar até que possa, por fim, último ato, falar. Essas disposições, por sua vez, envolvem o que chamei inicialmente de verbos da presença: olhar e ver como modos de apreensão da experiência; guardar para a constituição de uma memória; fazer como possibilidades de experimentar a prática, chegando outra vez ao falar como anúncio de uma autoridade sobre a Casa e seu grupo de origem. Esses modos, aparentemente, sofreram poucas alterações ao longo do período da ocupação; nesse caso, a sua continuidade em meio a um ambiente tão profundamente disruptivo é o fato histórico. Por outro lado, como os dados empíricos também apontam, é inegável que os *lia-na'in(s)* foram profundamente afetados na expressão de seus conteúdos por meio das relações com a Igreja Católica que, no início da ocupação indonésia, disputava a hegemonia da vida religiosa e, ao longo do mesmo período, passou, de certo modo, a partilhar com a *lisan* a mesma comunidade de prática, não sem tensões. O mais importante, no entanto, é que, ao aderir ao catolicismo, não é uma opção para a comunidade local a descontinuidade das práticas tradicionais, engendrando uma experiência com o sagrado multifacetada e complexa, na qual a própria Igreja Católica é incorporada às lógicas da *lisan*.

Voltando, agora, ao tema da Nação, o cenário pujante me fez inserir inicialmente a questão não como parte do contexto, mas quase como um ator em cena. Na qualificação, ficou evidente que eu tentava equilibrar dois objetos: o tema da aprendizagem e o tema da identidade nacional. Na ocasião, como havia analisado as Cerimônias de Restauração da Independência, a questão da identidade e das discussões sobre a Nação ganharam protagonismo, considerando-se ainda que, na época, como ainda não havia ido a campo, praticamente nada tinha a dizer sobre o tema da aprendizagem. Fui instigada a fazer uma opção e, naturalmente, voltei ao que me fez iniciar o percurso: os mestres dos saberes locais e costumeiros, anteriormente chamados por mim de tradicionalistas, e seus processos de aprendizagem (constituição dos repertórios). Deslocar-me para os temas da Nação e da identidade nacional talvez me levasse a considerar os aspectos mais gerais da cultura e a ação do Estado no sentido de se apropriar de tais elementos, o que inverteria totalmente a lógica inicialmente por mim estabelecida sobre quem deveria me conduzir na tessitura tanto de minha investigação como de meu texto.

A Nação, no entanto, aparecia frequentemente na fala dos *lia-na'in(s)*, tanto espontaneamente como provocados por mim. Duas outras perguntas que me foram colocadas, no decurso do



doutorado, é se seria possível falar em nacionalização dos saberes e se os *lia-na'in(s)* associariam seus saberes a uma ordem nacional. Do ponto de vista local, não é possível falar em nacionalização dos saberes, o que só seria viável responder em uma investigação de outra amplitude, talvez aprofundando o percurso que comecei com as Cerimônias de Restauração da Independência em direção a cada um dos *lia-na'in(s)* que aí se pronunciaram e suas respectivas realidades. No entanto, a resposta para a segunda pergunta é positiva, na medida em que eles se situam como parte de uma comunidade imaginada de práticas delimitada ao território lestemorense. O pertencimento a essa comunidade imaginada de práticas, por sua vez, tensiona as concepções locais de identidade, tendendo a excluir aqueles que nela não estão inseridos. Essa percepção da Nação demanda do Estado, a seu turno, reconhecimento e legitimação. Proponho, ao final, que o Estado responde a essa demanda constituindo uma vida cerimonial oficial na qual insere a *lisan* e a coloca em um lugar de precedência – o que pode ser observado nas Cerimônias de Restauração da Independência. É evidente que parte das relações que o Estado estabelece com a *lisan* se dá por meio da objetificação e da espetacularização de suas práticas, algo que também me foi provocado a pensar e a problematizar, mas há que se ter um atenção mais cuidadosa aos momentos específicos em que os *lia-na'in(s)* são chamados, em cerimônias públicas, a pronunciarem as palavras sagradas, a mascarem a areca e o bétel (a bênção) e a tentar prever a sorte de determinados empreendimentos públicos por meio da leitura das vísceras de animais sacrificados. Há aí, também, uma forma de experiência do sagrado.

Outras provocações menores me tocaram de um modo especial, sobretudo com relação à língua e a um necessário desencanto com o objeto. Ao chegar em Timor-Leste para o campo, eu compreendia um pouco de tétum. Esforcei-me, em particular nos primeiros dois meses, para aprofundar o conhecimento da língua. Foi, no entanto, quando passei quase dez dias na montanha sem Natalícia que a minha escuta melhorou sensivelmente. Mas nunca foi exatamente fácil transitar pelo idioma. Quando parecia que, enfim, eu compreendia um pouco melhor a sua gramática e a diversidade semântica de alguns de seus termos, precisei voltar para o Brasil. Por outro lado, a minha relação com o tétum em sua versão oral continuou e se fortaleceu em todo o processo de tratamento e análise dos dados e se constituiu, ela própria, uma fonte, ampliando possibilidades de compreensão. Tentei, tanto quanto possível, como sugere Viveiros de Castro (2005), conduzir um processo de tradução que não traísse a origem. Por isso, em alguns casos, preferi trabalhar com os termos na língua local, sem traduzi-los. Pela mesma razão creio que, ao final, a nomeação mais justa para o conhecimento que é objeto da aprendizagem dos *lia-na'in(s)* é,





de fato, *lisan*; qualificá-lo como um conjunto de saberes locais e costumeiros é apenas uma forma possível de aproximação desse universo.

Estava em sala, um dia, no primeiro ano do doutorado e, por alguma razão que já não me recordo, narrei a cena do sacrifício de um bezerro que havia assistido em minha primeira estadia em Timor-Leste e que havia me impressionado sobremaneira. Ela me pareceu brutal. Thaís<sup>287</sup>, a professora da disciplina, disse qualquer coisa como: “isso é bom, é preciso se desencantar do objeto”, o que provocou em mim um estranhamento. Compreendi, no entanto, no decorrer desses últimos quatro anos, que se desencantar do objeto é relacionar-se com ele menos a partir das próprias (pré)concepções e mais a partir do que ele tem de fato a oferecer como testemunho. Não foi fácil, diversas vezes tive a sensação de que o perdia, de que escapava às minhas possibilidades de entendimento e, enquanto ainda estava no campo, perguntava-me frequentemente que respostas eu seria capaz de construir a partir da pesquisa e mesmo, por vezes, se alguma resposta seria possível dentro do enquadramento que inicialmente propus. No retorno ao Brasil, longe de Timor-Leste e de todas as experiências que haviam me afetado, pude me reencontrar com o material e tentar apreender dele um caminho para responder à minha pergunta.

Ao final, ousou dizer que acredito ter alcançado o intento inicial, abordar esse mestre da palavra a partir de uma perspectiva histórica, inserindo-o na cena de sua produção e como protagonista na tessitura do meu texto. Isso não quer dizer que eu considere a tarefa concluída. Pela minha relação particular com a palavra e o modo como produz sentidos – afinal sou contadora de histórias e a literatura é um campo pelo qual circulo – talvez tenha sido exaustiva na forma de construir algumas exegeses, mas se não tivesse respeitado esse meu modo de apreender o mundo e meus objetos de investigação e aprendizagem, não teria conseguido chegar até aqui.

Quero voltar, uma última vez, às intersecções entre a Antropologia e a História em meu processo de investigação, porque na verdade era nisso em que eu pensava enquanto subia e descia a montanha para conhecer a casa sagrada do Sr. Nuno Bianco, em Mau-Nuno. O campo se constituiu como uma experiência antropológica. Por cinco meses, entre idas e vindas, me relacionei com a montanha, seus percursos, suas aldeias. Cada entrevista correspondeu a um encadeamento de relações, de pedidos de autorização e de encontros. Em Ainaro, fui acolhida

---

<sup>287</sup> Thaís Lima da Fonseca, professora integrante do GEPHE, parecerista do projeto e integrante das bancas de qualificação e de defesa.



por uma família pertencente à Casa Hatilo, com quem acabei desenvolvendo uma relação mais intensa, estando presente em vários momentos do seu cotidiano. Um dos meus instrumentos foi um caderno de campo que me foi muito importante para reconstituir todo o percurso, bem como para compreender algumas categorias locais e registrar histórias que, mesmo não compondo o *corpus* principal, trouxeram compreensões valiosas para o processo. Ao mesmo tempo, o suporte bibliográfico sobre Timor-Leste, a casa sagrada e a *lisan* foi, em quase sua totalidade, do campo da Antropologia. Considero, no entanto, ter sido muito pertinente ter escolhido como metodologia de abordagem a história oral, por meio das histórias de vida dos *lia-na'in*(s). Foi graças a ela que pude capturar as experiências de aprendizagem e de produção e reprodução da *kultura* durante o período da ocupação indonésia. As histórias de vida constituíram, em verdade, o núcleo central da pesquisa; por meio delas eu construí as categorias de análise e sobre elas me debrucei para a construção deste texto. Estar vinculada ao campo da História da Educação, por sua vez, serviu-me de âncora, lembrando-me a todo o tempo as perspectivas a partir das quais eu me propus a empreender esse caminho. Foi, ao final, um percurso teórico e investigativo híbrido.



**FOTOGRAFIA 30** - família de Ainaro. Da esquerda para a direita: Lígia (irmã de Natalícia), *mana* Herminha (irmã adotiva de Natalícia), Keu, Ateu (irmão de Natalícia) e os filhos de *mana* Herminha: Marta, Noemia, Nelia e o pequeno Alno. Faltam na fotografia: a *mana* Lita, mãe de Natalícia e matriarca da família, Natalícia e o pequeno Tiago, o filho mais novo de *mana* Herminha, meu afilhado por consideração. Fonte: Natalícia Soares Magno. Data: 29/01/2018.



Sempre que eu estava voltando de Ainaro para Díli, ao me despedir da família que me acolhia, eu costumava dizer: “muito obrigada!” Imediatamente, com amplos sorrisos e abanando as mãos, elas me diziam, “não, *mana*, não pode!” Eu não entendia em princípio e ficava sempre embaraçada nessas horas, sem saber o que dizer. Compreendi depois, com algum tempo, que dizer “obrigada” era o mesmo que dizer “acabou”. E todas as partidas implicavam em um retorno, até mesmo a última que deveria ter sido, em princípio, minha penúltima viagem porque ainda pretendia voltar, o que acabou não acontecendo. Aprendi, também depois de algum tempo, que sempre que me viesse o ímpeto de dizer “obrigada”, era melhor falar “então, ficamos assim”, a indicação de que era apenas uma pausa em um processo mais longo, que não se fechava ali.

Então, ficamos assim!



## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Davi Borges. Bilinguismo e multilinguismo em Timor-Leste: aquisição, interação e estudo de caso. **Revista PerCursos Linguísticos**, v. 2, n. 6, p. 1–17, 2012.
- AMARAL, Filomeno Baptista; LOPES, Silvino; MENDES, Helder Henriques; *et al.* **Ainaro em números: estatística município de Ainaro**. Díli: Ministério das Finanças/Direcção Gera de Estatística Timor-Leste, 2017.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDERSON, Benedict. Imaginando Timor Leste. **Arena Magazine**, Trad. Osvaldo Manuel Silvestre. n. 4, 1993. Disponível em: <<http://www.udc.es/dep/lx/cac/sopirrait/>>. Acesso em: 27 mar. 2017.
- ANDRADE, Madalena de Canossa Fátima Mesquita. **A missão de Remexio: um caso de transição das religiões tradicionais para o cristianismo no contexto das missões católicas de Timor**. Dissertação, Universidade Católica de Teologia, Lisboa, 2012.
- APOEMA, Keu. A (im)permanência da voz: encontros com a palavra de contadores de histórias tradicionais e contemporâneos de Burkina Faso. In: MÔNICA, JINZENDI; GALVÃO, ANA MARIA DE OLIVEIRA; MELO, JULIANA FERREIRA DE (Org.). **Cultura orais, culturas do escrito: intersecções**. Campinas: Mercado de Letras, 2017. p. 378–404.
- ARAÚJO, Irta Sequeira Baris de. O lulik na cultura timorense. In: PAULINO, Vicente; APOEMA, Keu (Orgs.). **Tradições Orais de Timor-Leste**. Belo Horizonte/Díli: Casa Apoema/Universidade Nacional Timor Lorosa'e, 2016, p. 55–74.
- ARAÚJO, Nuno Bianco de. **Relatorio ba uma-lulik, uma fukun, uma lisan, uma kain, Distrito Ainaro**. Ainaro Vila: [s.n., s.d.].
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: HUCITEC EDITORA, 2010.
- BARNES, Susanna Mor. **Customary renewal and the pursuit of power and prosperity in post-occupation East Timor: a case-study from Babulo, Uato-Lori**. PhD, Monash University, Victória, 2016.
- BELO, Carlos Ximenes. **Os antigos reinos de Timor-Leste: reys de Lorosay e reys de Lorothona, Coronéis e Datos**. Porto: Porto Editora, 2013.
- BERGO, Renata Silva. **Quando O SANTO chama: O terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/FAEC-8M6HZ5>>. Acesso em: 3 dez. 2019.



- BICCA, Alessandro. **A diferença entre os iguais**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/96159>>. Acesso em: 3 dez. 2019.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador - Considerações sobre a Obra de Nikolai Leskov. *In: Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008a/1936, p. 197–221.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. *In: Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008b/1936, v. 1, p. 222–232.
- BERNAT, Isaac. **Encontros com o griot Sotigui Kouyaté**. São Paulo: Pallas, 2013.
- BIEBUYCK, Brunhilde; MONGO-MBOUSSO, Boniface (Orgs.). **Griot réel, griot rêvé**. 61. ed. Paris: L'Harmattan, 2004. (Africultures).
- BORGES, Daniel Batista Lima. Especificidades históricas e literatura em Timor-Leste: repensar o ensino de literatura. *In: PAULINO, Vicente; APOEMA, Keu (Orgs.). Tradições Oraís de Timor-Leste*. Belo Horizonte/Díli: Casa Apoema/Universidade Nacional Timor Lorosa'e, 2016, p. 95–119.
- BOVENSIEPEN, Judith. Lulik: Taboo, Animism, or Transgressive Sacred? An Exploration of Identity, Morality, and Power in Timor-Leste. **Oceania**, v. 84, n. 2, p. 121–137, 2014a.
- BOVENSIEPEN, Judith. Words of the ancestors: disembodied knowledge and secrecy in East Timor. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 20, p. 56–73, 2014b.
- BOVENSIEPEN, Judith M. **The Land of Gold: Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste**. Ithaca: Cornell University Press, 2018.
- BRAITHWAITE, John; CHARLESWORTH, Hilary; SOARES, Adérito. **Networked Governance of Freedom and Tyranny: Peace in Timor-Leste**. Canberra: Australian National University E-Press, 2012.
- BRANDÃO, Constantino da C. C. X. Escollano. Culture and its impact on social & community life, a case study of Timor-Leste. 2011.
- BRASIL, Congresso. Câmara dos Deputados. **Manual de redação**. Brasília: Centro de Documentação e Informação, Coordenação de Publicações, 2004.
- BROWN, M. Anne. Formação do Estado e da comunidade política em Timor-Leste - A centralidade em Timor-Leste. **Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]**, n. 104, p. 102–122, 2014.
- BURGUIÈRE, André. A antropologia histórica. *In: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogerio Forastieri Da (Orgs.). Nova História Em Perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, v. 1, p. 296–328.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BURKE, Peter. **Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica**. São Paulo: Editora UNESP, 2017.



- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4a. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 2011.
- CANDAU, Joël. **Memoria e identidad**. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2003.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. **About the House: Lévi-Strauss and Beyond**. [s.l.]: Cambridge University Press, 1995.
- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Contos tradicionais do Brasil**. 13a. São Paulo: Global Editora, 2004/1946.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2008/1952.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Edição Kindle ed. Salvador: SciELO - EDUFBA, 2008.
- CASTRO, Alberto Fidalgo. A religião em Timor-Leste a partir de uma perspectiva histórico-antropológica. *In: Léxico Fataluco-Português*. Timor-Leste: Salesianos de Dom Bosco, 2012, p. 79–118.
- CASTRO, Alberto Fidalgo. Sacred houses in Timor-Leste. *In: CARVALHO, Demetrio do Amaral Carvalho (Org.). Local knowledge of Timor*. Díli: UNESCO, 2011, p. 2–12.
- CASTRO, Alberto Fidalgo; POBLACIÓN, Enrique Alonso. The politics of ritual. Traditional authorities and social discourses in the nahe biti ritual in Faulara (Liquiçá), Timor-Leste. *In: Lisboa: Universidade de Lisboa, 2013. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/283463457\\_The\\_politics\\_of\\_ritual\\_Traditional\\_authorities\\_and\\_social\\_discourses\\_in\\_the\\_nahe\\_biti\\_ritual\\_in\\_Faulara\\_Liquica\\_district\\_Timor-Leste](https://www.researchgate.net/publication/283463457_The_politics_of_ritual_Traditional_authorities_and_social_discourses_in_the_nahe_biti_ritual_in_Faulara_Liquica_district_Timor-Leste)>. Acesso em: 23 mar. 2017.*
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Equívocos da Identidade. *In: GONDAR, Jô; DODOBEI, Vera (Orgs.). O que é memória social*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria Ltda, 2005.
- CASTRO, Luis Gárate (Org.). Apresentação. *In: Patrimônio cultural de Timor-Leste, as uma-lulik no distrito de Ainaro*. Díli: Secretaria de Estado de Cultura do Governo de Timor-Leste, 2010a, p. 15-17.
- CASTRO, Luis Gárate. A terra de Ainaro e sua gente, aproximação geográfica, social, económica e histórica. *In: CASTRO, Luis Gárate; ASSIS, Cecília de (Orgs.). Patrimônio cultural de Timor-Leste: as uma-lulik do distrito de ainaro*. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República de Timor-Leste, 2010b, p. 23-34.
- CASTRO, Luis Gárate. A uma-lulik no contexto da arquitectura doméstica tradicional. Problemas conceptuais: uma-lulik, uma liras e uma fukun. *In: CASTRO, Luis Gárate; ASSIS, Cecília de (Orgs.). Patrimônio cultural de Timor-Leste: as uma-lulik do distrito de ainaro*. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República de Timor-Leste, 2010c, p. 87–94.
- CASTRO, Luis Gárate. Tipologia básica das Uma-lulik. *In: CASTRO, Luis Gárate; ASSIS, Cecília de (Orgs.). Patrimônio cultural de Timor-Leste: as uma-lulik do distrito de ainaro*. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República de Timor-Leste, 2010d, p. 137–150.



- CASTRO, Luis Gárate. O mundo dos objectos. *In*: CASTRO, Luis Gárate; ASSIS, Cecília de (Orgs.). **Patrimônio cultural de Timor-Leste: as uma-lulik do distrito de ainaro**. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República de Timor-Leste, 2010e, p. 223-243.
- CASTRO, María Jesús Pena. Introdução às estruturas cosmovisivas de Ainaro e aos princípios básicos da organização social tradicional. A uma-lulik e a vida cerimonial. *In*: CASTRO, Luis Gárate; ASSIS, Cecília de (Orgs.). **Patrimônio cultural de Timor-Leste: as uma-lulik do distrito de ainaro**. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República de Timor-Leste, 2010, p. 45-61.
- CAVR. **Relatório da Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CAVR) de Timor-Leste**. Díli: Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CAVR) de Timor-Leste, 2005.
- CERTEAU, Michel *et al.* A beleza do morto. *In*: **Cultura no plural**. Rio de Janeiro: Papyrus Editora, 1995, p. 55-86.
- CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- CHATTERJEE, Partha. Whose Imagined Community? **Millennium**, v. 20, n. 3, p. 521-525, 1991.
- CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2009. (Ensaio Geral).
- CLOSE, Sophia Catherine Isabelle. *Ukun rasik A'an: indigenous self-determined development and peacebuilding in Timor-Leste*. 2016. The Australian National University, Canberra, 2016.
- COHN, Bernard S. History and Anthropology: The State of Play. **Comparative Studies in Society and History**, v. 22, n. 2, p. 198-221, 1980.
- CONCEIÇÃO, Fernando da. **Estudo comparativo sobre as tradições rituais cerimoniais entre os povos nativos norte-americanos e o povo do grupo étnico mambae, do subdistrito Ainaro, Timor-Leste**. Dissertação, Universidade do Munho, Braga, 2013.
- COSTA, Luís. **Dicionário de Tétum-Português**. Lisboa: Ed. Colibri, 2001.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. 2a. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- CUNHA, João Solano Carneiro. **A questão de Timor-Leste: origens e evolução**. Brasília: FUNAG/IRB, 2001.
- DARNTON, Robert. **The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History**. Edição Kindle. Nova York: Basic Books, 2009.
- DAVIS, Natalie Zemon. A antropologia e história nos anos 1980. *In*: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogerio Forastieri Da (Orgs.). **Nova História Em Perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 329-340.
- DÉLÉAGE, Pierre. L'épistémologie des savoirs traditionnels. *In*: ASSEO, Robert; BALDACCI, Jean-Louis; CHERVET, Bernard; *et al* (Orgs.). **L'animisme parmi nous**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 147-154.



- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral - Memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- DESCOLA, Philippe. **Outras Naturezas, Outras Culturas**. São Paulo: EDITORA 34, 2016.
- DORES, Raphael das. **Dicionário teto-português**. Lisboa: Imprensa nacional, 1907.
- DURAND, Frédéric. **História de Timor-Leste: da pré-história à actualidade/Istoria Timor-Leste Nian: husi pre-istoria to'o atualidade**. Porto: LIDEL, 2009.
- DURAND, Frédéric. **Timor-Leste, país no cruzamento da Ásia e do Pacífico - Um Atlas Histórico-Geográfico**. Lisboa-Porto: Lidel, Edições Técnicas, 2010.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: (o systema totêmico na Austrália)**. São Paulo: Martins Fontes, 2009/1912.
- ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Kindle ed. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 2018.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2008.
- FERNANDES, Alexandre Jorge de Medeiros. **Em searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli no período colonial (1949-1973)**. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- FINNEGAN, Ruth. **Where is Language?: An Anthropologist's Questions on Language, Literature and Performance**. Londres: Bloomsbury Publishing, 2015.
- FONSECA, Thais Nívia de Lima e. **Da infâmia ao altar da pátria: memória e representações da inconfidência mineira e de Tiradentes**. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/item/001192644>>. Acesso em: 19 jan. 2020.
- FOX, James J. **Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living**. Canberra: ANU E Press, 2006.
- FOX, James J. **Master poets, ritual masters: The art of oral composition among the Rotenese of Eastern Indonesia**. Austrália: ANU Press, 2016.
- FOX, James J.; SATHER, Clifford. **Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography**. Canberra: ANU E Press, 2006.
- FRIEDBERG, Claudine. **Mission Ethnologique chez les Bunaq de Timor Portugais - Exposé sommaire des matériaux recueillis**. Paris: Muséu National d'Histoire Naturelle de Paris, 1972. (Policopiado)
- GALVÃO, Ana Maria de Oliveira; FONSECA, Thais Nívia Lima. História cultural e história da educação. In: LINHARES, Meily Assbú (Org.). **Diálogos da História da Educação**. Ponta Grossa: Estúdio Texto, 2017, p. 57–87.
- GALVÃO, Ana Maria de Oliveira; MORAES, Dislane Zerbinatti; GONDRA, José Gonçalves; *et al.* Difusão, apropriação e produção do saber histórico: a Revista Brasileira de História da





Educação (2001-2007). **Revista Brasileira de História da Educação**, n. 16, p. 171–234, 2008.

GARRIDO, Maria José Rodrigues. **As lideranças religiosas no processo de independência de Timor-Leste**. Universidade de Lisboa, Lisboa, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/handle/10451/27929>>. Acesso em: 3 dez. 2019.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015/1973.

GOMES, Ana Maria R.; FARIA, Eliene Lopes. Etnografia e aprendizagem na prática: explorando caminhos a partir do futebol no Brasil. **Educação e Pesquisa**, v. 41, n. spe, p. 1213–1228, 2015.

GOMES, Nunes. Tradição the'a: poesia ritual em uma comunidade bunak em Bobonaro. *In*: PAULINO, Vicente; APOEMA, Keu (Orgs.). **Tradições Oraís de Timor-Leste**. Belo Horizonte/Díli: Casa Apoema/Universidade Nacional Timor Lorosa'e, 2016, p. 153–172.

GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis: VOZES, 2012.

GUTERRES, Fátima. **Timor, paraíso violentado**. Porto: LIDEL, 2014.

HAKTUIR AI-KNANOIK. **Noy Bani-been**. Díli: Casa Apoema, 2016.

HALE, Thomas A. **Griots and griottes: masters of words and music**. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2000.

HAMPATÊ BÂ, Amadou. A tradição viva. *In*: **História Geral da África I - Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO/MEC/UFSCAR, 2010/1977, p. 167-212.

HARTOG, François. **Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time**. Edição Kindle. Nova York: Columbia University Press, 2015.

HAYASHI, Carlos Roberto Massao; FERREIRA JUNIOR, Amarílio. O campo da história da educação no Brasil: um estudo baseado nos grupos de pesquisa. **Avaliação, Campinas**, v. 15, n. 3, p. 167–184, 2010.

HICKS, David. Community and nation-state in East Timor, a view from the periphery. **Anthropology Today**, v. 23, n. 1, p. 13–16, 2007.

HICKS, David. **Tetum Ghosts and Kin: Fertility and Gender in East Timor, Second Edition**. Illinois: Waveland Press, 2003.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HULL, Geoffrey. **Timor-Leste, identidade, língua e política educacional**. Lisboa: Instituto Camões, 2000.

HULL, GEOFFREY; ECCLES, Lance. **Gramática da Língua Tétum**. Lisboa: Lidel, Edições Técnicas, 2005.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. London and New York: Psychology Press, 2000.



- INL, Instituto Nacional de Linguística. **Dicionário Nacional de Tétum**. Díli: INL-UNTL, [s.d.].
- INL, Instituto Nacional de Linguística. **Matadalan Ortográfico ba Tétun-Prasa**. 1a. Díli: INL-UNTL, 2002.
- JOLLES, André; CABRAL, Alvaro. **Formas simples: legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso, memorável, conto, chiste**. São Paulo: Cultrix, 1976.
- KEANE, Webb. **Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997.
- LAFAYE, Jacques. **Quetzalcóatl y Guadalupe: La Formación de la Conciencia Nacional en México - Abismo de Conceptos. Identidad, Nación, Mexicano**. 3a. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- LAMAISON, Pierre; LÉVI-STRAUSS, Claude. La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss par Pierre Lamaison. **Terrain. Anthropologie & sciences humaines**, n. 9, p. 34–39, 1987.
- LAVE, Jean. Aprendizagem como/na prática. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, n. 44, p. 37–47, 2015.
- LAVE, Jean. **Learning and Everyday Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- LEACH, James. Leaving the Magic Out: Knowledge and Effect in Different Places. **Anthropological Forum**, v. 22, n. 3, p. 251–270, 2012.
- LEACH, Michael. **Nation-Building and National Identity in Timor-Leste**. Abingdon: Routledge, 2016.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento selvagem**. Campinas: Papirus Editora, 2011.
- LIMA, Francisco Assis de Sousa. **Conto popular e comunidade narrativa**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangano, 2005.
- LIMA, Heloisa Pires; HERNANDEZ, Leila Leite. **Toques do Griô: Memórias Sobre Contadores de Histórias Africanas**. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2014.
- LUNARDI, Graziela. **Uma experiência na formação de professores em Timor-Leste**. Dissertação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.
- MARRIOT, Andrew. Leaders, lawyers & lia-na'ins: sources of legal authority in Timor-Leste. In: TLSA CONFERENCE 2009, DÍLI, 2010, Hawthorn. **Anais**. Hawthorn: Swinburne Press, 2010. p. 159–163.
- MATTOSO, José. Arquivo, memória e identidade em Timor-Leste. In: SILVA, KELLY CRISTIANE DA; SOUSA, LÚCIO MANUEL GOMES DE (Org.). **Ita maun alin ... o livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste**. Lisboa: Colibri, 2011. p. 183–188.



- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. *In*: CELSO CASTRO (Org.). **Textos Básicos de Antropologia. Cem anos de tradição:Boas, Malinowski, Lévi-Straussa e outros.** Edição Kindle. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. cap. 6.
- MCWILLIAM, Andrew. Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation: *Anthropological Forum*: Vol 15, No 1. **Anthropological Forum**, v. 15, n. 1, p. 27–44, 2005.
- MCWILLIAM, Andrew; PALMER, Lisa; SHEPHERD, Christopher. Lulik encounters and cultural frictions in East Timor: Past and present. **The Australian Journal of Anthropology**, v. 25, n. 3, p. 304–320, 2014.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- MENDES, Nuno Canas. Para uma genealogia do debate em torno da viabilidade do Estado em Timor-Leste. **Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]**, n. 104, p. 67–82, 2014.
- MOUTINHO, Isabel. Historicity and storytelling in East Timorese Fiction in Portuguese. **American Portuguese Studies Association**, n. ellipsis 10, p. 101–122, 2012.
- MUBYARTO; SOETRISNO, Loekman; HUDYANTO; *et al.* **East Timor: The Impact of Integration.** Yogyakarta: Indonesian Resources and Information Program, 1990.
- ONG, Walter J. **Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra.** México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- PASCOAL, Ezequiel Enes. **A alma de Timor vista na sua fantasia: Lendas, fábulas e contos.** Braga: Barbosa & Xavier, 1967.
- PASSERINI, Luiza. A “lacuna” do presente. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADA, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996, p. 211–214.
- PAULINO, Vicente. Céu, terra e riqueza na mitologia timorense. **Revista Veritas**, n. 1, p. 103–129, 2013.
- PAULINO, Vicente; SANTOS, Miguel Maia dos; ARAÚJO, Irta Sequeira Baris de. Timorenses no tempo e no espaço. *In*: PAULINO, Vicente; APOEMA, Keu (Orgs.). **Tradições Oraís de Timor-Leste.** Belo Horizonte/Díli: Casa Apoema/Universidade Nacional Timor Lorosa’e, 2016, p. 211–230.
- PLAZA, Julio. **Tradução intersemiótica.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2010.
- POGODDA, Sandra. As culturas de desenvolvimento e o local em Timor-Leste. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 104, p. 151–174, 2014.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, n. 13 (29), p. 11–20, 1992.
- RAPPAPORT, Roy A. **Ritual y religión en la formación de la humanidad.** Madri: Ediciones AKAL, 2001.
- REI, Naldo. **A childhood fighting for East Timor.** Queensland: University of Queensland Press, 2007.



- RDTL (República Democrática de Timor-Leste). [Constituição (2002)]. **Constituição da República Democrática de Timor-Leste**. Díli: Assembleia Constituinte, 2002.
- RDTL (República Democrática de Timor-Leste). Lei No. 11/2009, de 7 de outubro de 2009. **Lei dos Sucos**. Dispõe sobre a divisão administrativa do território. *Jornal da República*. Série I, No. 35, p. 10-29
- RDTL (República Democrática de Timor-Leste). Lei No. 9/2016, de 8 de julho de 2016. **Lei dos Sucos**. Dispõe sobre as normas de organização, competência e funcionamento dos sucos. *Jornal da República*. Série I, No. 26 A, p. 3656-3659.
- RÉMOND, René. Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMANDA, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996, p. 203–210.
- RIBEIRO, Kelly Cristine. **Contaçon de histórias: seguindo o curso de suas águas**. Dissertação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.
- ROQUE, Ricardo; TRAUBE, Elizabeth G. Introdução: Crossing histories and ethnographies. *In*: ROQUE, Ricardo; TRAUBE, Elizabeth G (Orgs.). **Crossing histories and ethnographies: following colonial historicities in Timor-Leste**. New York: Berghahn Books, 2019, p. 1–46.
- SÁ, Artur Basílio de. **Textos em Teto da literatura oral Timorense**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1961.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: da slinhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: PAULA, Meneses Maria; SANTOS, Boaventura de Sousa (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2014, p. 31–83.
- SARMENTO, Eugenio. Serimonia Tara Tais: objectivu, sentido, filozofia no konteudu. 2015.
- SANTOS, Toni Edson Costa. Negros pingos nos “is”: djeli na África Ocidental; griô como transcrição; e oralidade como um possível pilar da cena negra. **Urdimento**, v. 1, n. 24, p. 157–173, 2015.
- SEIXAS, Paulo Castro. Worlds of translation and contact zones in East-Timor. *In*: SEIXAS, PAULO CASTRO (Org.). **Translation, society and politics in Timor-Leste**. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, 2010. .
- SHARPE, Jim. A história vista de baixo. *In*: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**. São Paulo: UNESP, 2011, p. 39–64.
- SILVA, Clárisse; CARVALHO, Manuel Belo de. **Dicionário Português-Tétum Tétum-Português**. Porto: Plural Editores, 2017.
- SILVA, Kelly. Elites timorenses e a construção do Estado: projeções identitárias, ressentimentos e jogos de poder. *In*: SEIXAS, Paulo Castro; ENGELHOFEN, Aone (Orgs.).



**Diversidade cultural na construção da nação e do estado em Timor-Leste.** Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2006, p. 179–192.

SILVA, Kelly. Reciprocity, recognition and suffering. Political mobilizers in Independent East Timor. **VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian Anthropology**, v. 5, n. 2, p. 156–178, 2008.

SILVA, Kelly. **As nações desunidas: práticas da ONU e a estruturação do estado em Timor-Leste.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SILVA, Kelly. O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 104, p. 123–150, 2014.

SILVA, Kelly. Bride-Price. *In*: CALLAN, Hilary (Org.). **The International Encyclopedia of Anthropology**. Oxford, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2018a, p. 1–3. Disponível em: <<http://doi.wiley.com/10.1002/9781118924396.wbiea1369>>. Acesso em: 16 jan. 2020.

SILVA, Kelly. Christianity and kulture: visions and pastoral projects. *In*: BOVERNSIEPEN, Judith (Org.). **The promise of prosperity: visions of the future in Timor-Lest.** Canberra, Australia: ANU Press, 2018b, p. 223–241.

SILVA, Kelly; FERREIRA, Andreza. A objetificação da cultura para construção nacional em Timor-Leste. Perspectivas a partir de coleções de tais. **Véritas - Revista Científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e**, v. 4, n. 3, p. 43–59, 2016.

SILVA, Kelly; SIMIÃO, Daniel. Coping with “traditions”: the analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil. **Vibrant**, v. 9, n. 1, p. 362–381, 2012.

SILVA, Kelly; SIMIÃO, Daniel. Negotiating culture and gender expectations in Timor-Leste: Ambiguities in post-colonial governance strategies. *In*: NINER, Sara (Org.). **Women and the Politics of Gender in Post-Conflict Timor-Leste: Between Heaven and Earth.** Abingdon: Routledge, 2016.

SILVA, Kelly; SOUSA, Lúcio. Introdução. Sobre a devolução de um livro: a constância de um mito e olhares contemporâneos sobre Timor-Leste. *In*: SILVA, Kelly; SOUSA, Lúcio (Orgs.). **Ita maun alin... O livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste.** Lisboa: Edições Colibri/Instituto de Estudos de Literatura Tradicional, 2011.

SILVA, Renata Nogueira da. *Tamba sá sa'e foho?* Alargamento da vida social das Uma-lulik em Timor-Leste. *In*: SILVA, Kelly; SIMIÃO, Daniel; OLIVEIRA, Ana Carolina; *et al* (Orgs.). **Rupturas, continuidades e novas sínteses em Timor-Leste: Anais da 1ª Conferência TLISA-BR/Schisms, continuity and new synthesis in Timor-Leste: proceedings of the 1st TLISA-BR Conference.** Brasília: Casa Apoema, 2018, p. 177–186.

SILVA, Renata Nogueira da. *Tambasá sa'e foho? Reprodução e transformação da vida social das casas sagradas no Timor Pós-colonial.* 2019. Tese de doutorado – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.



- SIMIÃO, Daniel Schroeter. Sensibilidades jurídicas e respeito às diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste. **Dèjá Lu**, v. 4, p. 237–260, 2015.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter; ROCHA, Henrique Romano; RODRIGUES, Sarah Victória Almeida. Sacralidades timorenses. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 4, n. 1, p. 103–110, 2015.
- SOUSA, Domingos de. **Vozes da resistência timorense**. Brasília: Thesaurus, 2014.
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. **An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste**. Tese de doutorado, Universidade Aberta, Lisboa, 2010.
- SOUSA, Lúcio. A casa como enunciado: narrações de origem entre os Bunak - Bobonato, Timor-Leste. *In*: SARMENTO, Clara (Org.). **Diálogos Interculturais. Os novos rumos da viagem**. Porto: Vida Económica, 2011, p. 91–105.
- SOUSA, Lúcio. Da destruição à patrimonialização: passado e presente das Uma-lulik (Casas Sagradas de Timor Leste). *In*: MONTEIRO, Catarina; SARMENTO, Clara; HASPARYK, Gisela (Orgs.). **Viagens Intemporais pelo Saber: Mapas, redes e histórias**. Porto: Centro de Estudos Interculturais do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Politécnico do Porto, 2016a, p. 415–441.
- SOUSA, Lúcio. O bunak: saber oral e oratória: bem e poder. *In*: PAULINO, Vicente; APOEMA, Keu (Orgs.). **Tradições Oraís de Timor-Leste**. Belo Horizonte/Díli: Casa Apoema/Universidade Nacional Timor Lorosa'e, 2016b, p. 75–94.
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. Da destruição à patrimonialização: passado e presente das uma-lulik (casas sagradas de Timor-Leste). *In*: ISCAP/IPP: [s.n.], 2017, p. 415–441.
- SOUSA, Lúcio. “Este é o princípio da relação”: o bétel e a arca como suportes materiais de tradução cultural em Timor-Leste. **E-Revista de Estudos Interculturais do CEI-ISCAP**, n. No. 7, p. 1–28, 2019.
- SOUZA, Ricardo Luiz de. **Identidade nacional e modernidade brasileira: o diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- THOMAZ, Luis Felipe. **Babel Lososa'e, o problema linguístico de Timor Leste**. Lisboa: Instituto Camões, 2002. (Caderno Camões).
- TILMAN, Mateus. Customary social order and authority in te contemporary east timorese village: persistence and transformation. **Local-Global. Identity, Security, Community**, n. 11, p. 192–205, 2012.
- TRAUBE, Elizabeth G. **Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.
- TRINDADE, Jose “Josh”. Lulik: o núcleo dos valores timorenses. *In*: PAULINO, Vicente; APOEMA, Keu (Orgs.). **Tradições Oraís de Timor-Leste**. Belo Horizonte/Díli: Casa Apoema/Universidade Nacional Timor Lorosa'e, 2016, p. 25–53.



- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. *In: História Geral da África I - Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO/MEC/UFSCAR, 2010, p. 139–166.
- VELOSO, Maria Angela Carrascalão de Freitas; CARRASCALÃO, Maria Ângela. **Taur Matan Ruak: a vida pela independência**. Lisboa: LIDEL, 2012.
- WADDINGHAM, John. Occupation and resistance: primary sources in East Timor history, 1975-1989. *In: SMITH, Sara; MENDES, Nuno Canas; SILVA, Antero B. da; et al (Orgs.). Timor-Leste: 1975 - 40 years on*. Hawthorn: Swinburne Press, 2016, v. II, p. 29–34.
- WADDINGHAM, John. Timor history 1974-1999: Finding, preserving and accessing primary sources. *In: LEACH, Michael; MENDES, Nuno Canas; SILVA, Antero B. da; et al (Orgs.). Peskiza foun kona ba / Novas investigações sobre / New Research on / Penelitian Baru mengenai Timor-Leste*. Hawthorn: Swinburne Press, 2012, p. 309–313.
- ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.



## GLOSSÁRIO

Adat: sagrado (origem indonésia).

Ahi: fogo.

Ahu: cal, usa-se junto com a areca e o bétel.

Ai: árvore.

Ai-kakuluk: telhado.

Ai-riin: coluna.

Ai to'os: totem

Aman: pai.

Anin bo'ot: ventania.

Apa ki'ik: tio paterno mais jovem.

Badak: curto ou breve.

Bahasa: refere-se ao idioma indonésio..

Bá ne'ebé?: “aonde vai?”, expressão muito usada cotidianamente.

Belak: círculo dourado usado no peito.

Biru: objetos de proteção, amuleto.

Biskota: micro-ônibus usado para o transporte intermunicipal.

Bosok: altar cerimonial.

Dadolin: gênero poético de Timor-Leste.

Dalan: caminho.

Dalan inan: estrada.

Ema: pessoa.

Fatin: lugar.

Fatuk: pedra.

Ferik: velha.

Feto: mulher.

Fetosan: tomador(es) de esposa).

Hahú: começar.

Halo: fazer.

Hamahon: abrigar.

Hametin: fortalecer.

Hamulak: oração.

Hanaran: nomear.

Hanesan: igual, como.

Hanoin: pensar, lembrar

Haree: ver.

Harii: erguer/construir a lisan.

Hatama: inserir, introduzir.

Hatene: entender.

He'in: guardar.

Husi: de.

Ikusmai: por fim.

Inan: mãe.

Jentiu: gentio, pagão.

Kaibauk: objeto em forma de meia-lua que se usa a testa.

Kakorok: pescoço.

Katana: facão.

Katuas: homem velho.

Koboy: pessoa que adapta fácil, que não reclama..

Ko'alia: falar.

Lalehan: céu.

Lia: palavra e muitas vezes é visto como ritual.

Lia mate: rituais de morte.

Lia moris: rituais de vida.

Liafuan: termo, palavra, vocábulo.

Lia-na'in: mestre ou senhor da palavra.

Liurai/Liurai feto: rei/rainha.

Loron: dia e sol.

Loromonu: oeste, pôr do sol.

Mane: homem.

Mane-foun: genro.

Maromak: Deus

Matadalan: guia.

Matan-do'ok: curandeiro, feiticeiro.

Matenek: conhecimento, aquele que conhece.

Maun-alin: irmão mais novo.

Metan: preto.

Moris: vida

Mortén: colar.

Nakukun: escuridão.

Naroman: luminoso, luz e costuma se referir ao surgimento do dia.

Naruk: longo

Nurak: jovem, novo.

Odamatan: porta.

Rai: terra, guardar.

Rona: ouvir

Ruin: osso ou esqueleto.

Sarani: batismo, cristão ou católico.

Sasán: objeto.





Sergala: oração e performance ritual de boas vindas a autoridades durante cerimônias.

Sira: partícula para flexão de número.

Surik: espada tradicional de Timor-Leste.

Tais: nome genérico dado ao tecido tradicional local.

Taka: tapar, fechar, cobrir.

Tasi: praia

Tebe-tebe: Dança circular popular de Timor-Leste, os gestos lembram um pouco a ciranda brasileira.

Tenki: oriundo do português, indica uma prescrição, algo que precisa ser feito ou que precisa ser feito de um determinado modo.

Tilun: orelha.

Timoroan: timorense.

Uma mutin: casa de alvenaria.



## APÊNDICES

### APÊNDICE A – MINI-BIOGRAFIA DOS *LIA-NA'IN(S)*<sup>288</sup>

#### Ainaro Vila



**Agapito Amaral**, nome nativo: Akosso. Nasceu em 1961, foi batizado apenas quando adulto e não teve a oportunidade de frequentar a escola. Realizou o *barlake* na década de 1980, mas só se casou em 1999. Teve quatro filhos, três dos quais estão atualmente na universidade e o quarto mora na Irlanda. Trabalha como agricultor. Foi chefe de aldeia em 1975, na época da chegada dos indonésios. Assumiu como *lia-na'in* da Casa Malae em 1995 e participou da Frente Clandestina durante a ocupação.



**Agapito Martins**, nome nativo: Mau-Guro. Nasceu em 1960 e foi batizado ainda na infância, em 1972. É responsável por uma das colunas da casa Hatilo, posição que assumiu com pouco mais de 20 anos. Frequentou a escola até meados da década de 1970. Entre 1986 e 1999, trabalhou para o governo indonésio na área de segurança civil e depois tornou-se chefe de suco, cargo que também exerce atualmente. Participou do grupo Juventude da Resistência durante os primeiros quatro anos da invasão. Casou-se em 1981, com o *barlake* já realizado em 1980, e tem 10 filhos.



**Alarico Ximenes** nasceu em 1952 e é o *lia-na'in* responsável pela Casa Lia-na'in. Começou a aprender e a atuar como tal a partir de 1982, depois de participar e integrar o movimento clandestino da FALINTIL. Sempre trabalhou como agricultor, se casou em 2000, o *barlake* foi feito previamente. Tem quatro filhos.

---

<sup>288</sup> Apêndice elaborado com a colaboração de Ana Carolina Oliveira. Todas as fotografias são de minha autoria.





Agricultor, **Ancelmo Neves** nasceu em 1967, nome nativo: Lelo-Mau. É o *lia-na'in* responsável pela Casa Unpat desde 1995. Frequentou a escola no período da ocupação indonésia e cursou até o sexto ano. Também participou da Frente Clandestina. O seu *barlake* ocorreu ainda no período da invasão, em 1995.



**Bosco da Silva**, nome nativo: Bau-Siri. *Lia-na'in* da Casa Sagrada Asa'e, nascido em 1959, tem 60 anos e iniciou os estudos ainda criança em 1972, quando teve que interrompê-los devido à invasão indonésia. Voltou a estudar em 1980, quando também foi batizado. Durante a invasão atuou na Frente Clandestina. Casou-se em 1994, com *barlake* em 1992 e foi nomeado *lia-na'in* em 1996. Terminou os estudos em 1990 e atuou como diretor de escola e professor, cargo que exerce até os dias atuais.



**Cesário Magno** nasceu em 1948 e foi batizado ainda na infância. Estudou até o quarto ano do Liceu. Trabalhou com serviços administrativos e como professor na paróquia. Foi preso durante a guerra civil, dado sua filiação à UDT. Durante o período de ocupação, voltou a trabalhar como professor e também no departamento de obras públicas do governo indonésio. Casou-se antes da invasão indonésia sem realização do *barlake* e possui oito filhos. A partir de 1980, com a realização do *kore metan* do seu pai, começou a se responsabilizar por uma das colunas da Casa Halitlo. Também atuou na Frente Clandestina.





Agricultor, **Felizberto Quintão** nasceu em 1972 e não chegou a frequentar a escola pela dificuldade da família de arcar com os custos na época. Durante a década de 1990, participou do movimento clandestino e também começou a acompanhar seu pai nas funções como *lia-na'in*, assumindo o cargo oficialmente em 2016 na Casa Loro-Tasi. Nesta mesma época também se tornou chefe de aldeia.



**Moisés Quintão**, nome nativo Mau-Guru, nasceu em 1942 e se tornou *lia-na'in* da Casa Dato em 2003. Completou os estudos apenas até a segunda classe e desde pequeno ajudava os pais nos afazeres domésticos e com a agricultura. Depois da escola, trabalhou como agricultor. Tornou chefe da aldeia em 1964. Casou-se em 1993 e realizou o *barlake* em 1990.



**Nazário Lopes**, nome nativo Sir-Koli, nasceu em 1956 e não frequentou a escola, trabalhando desde a infância na agricultura. Participou do movimento clandestino da FALINTIL durante quase todo o período de invasão indonésia. Casou-se em 2002 e possui sete filhos. É *lia-na'in* da Casa Sia La'e desde 2002 com a Restauração da Independência.



## Manutasi



**Armindo da Silva**, nasceu em 1966 e foi batizado ainda na infância. Iniciou os estudos em 1982 e chegou a concluir o ensino secundário. Participou do movimento da FALINTIL e depois do período do referendo, tornou-se chefe de suco por quatro anos. Casou-se em 1997, logo depois do seu *barlake* realizado no mesmo ano. Atua até hoje na área de segurança civil, como policial, em Maubisse, posto administrativo vizinho. Em 2011 foi nomeado *lia-na'in* da Casa Terolau Barlala.



**Augusto Martins** nasceu em 1947, foi batizado na infância. Trabalhou sempre como agricultor e foi nomeado *lia-na'in* da Casa Diu Pur em 1975, com a morte do pai, obrigando-se a construir a casa. Realizou o *barlake* e se casou em 1970.



Agricultor, **Bartolomeu de Araújo** nasceu em 1948 e foi batizado já adulto. É casado e foi após a morte do seu irmão, em 2012, que assumiu como *lia-na'in* a Casa Sagrada Asa'e Pu-Udu.





**César de Araújo** nasceu em 1967 e foi batizado ainda na infância. Os seus estudos foram iniciados em 1979, no período indonésio, mas não conseguiu completar. Toda a sua vida foi como agricultor, e também participou do movimento clandestino quando mais velho. Em 1995, realizou o *barlake* e se casou. Assumiu as responsabilidades de *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os em 2007.

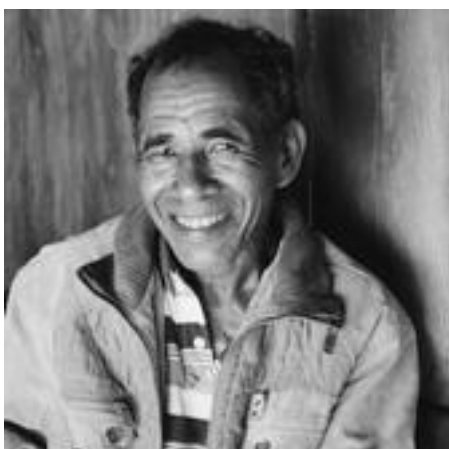


**Domingos Barros**, nome nativo: Laku-Mau. Nasceu em 1942 e foi batizado em 1976. Não teve oportunidade de frequentar a escola, e ajudava os pais no serviço agrícola. O *lia-na'in* responsável pela Casa Sagrada Leodate realizou o *barlake* em 1976. Já foi *lia-na'in* do suco e é considerado um dos *katuas* com mais autoridade entre as casas locais.



**Jaimito de Araújo** nasceu em 1961 e foi batizado no mesmo ano. O ensino escolar foi realizado até a quarta classe, em 1974, e continuou a partir de 1978, depois do período inicial da invasão indonésia. Em 1986, formou-se como professor e começou a atuar. Em 1988 se casou, já tendo feito o *barlake* anteriormente. Ele se tornou *lia-na'in* da Casa Mantilo em 2005.





**João da Costa Barros**, *lia-na'in* da Casa Asa'e Berliuk, nasceu em 1962, realizou o *barlake* em 1994 e se casou em 1997. Hoje, com 57 anos, possui 10 filhos e trabalha como agricultor. Frequentou a escola no tempo colonial português até 1968, completando a terceira classe. Entre 2000 e 2010 ocupou o cargo de chefe de aldeia.



**João das Neves**, nascido em 1951, frequentou a escola primária e desde criança tem trabalhado com os pais na agricultura. Não é casado e se tornou *lia-na'in* da Casa Bui-Lor em 2011, no processo de reconstrução da casa.



Casado, nascido em 1952, **José Paicheco** é o *lia-na'in* da Casa Asa'e Kotmeta, nomeado em 2017. Começou a assumir responsabilidades diante da Casa por volta dos vinte anos, sendo o seu guardião por alguns meses. Foi batizado quando criança e conseguiu estudar apenas até a quarta classe. Atuou como chefe de aldeia entre os anos de 1976 e 1982 e, atualmente, é o *lia-na'in* do suco.



## APÊNDICE B – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

O roteiro a seguir foi revisto algumas vezes durante o trabalho de campo. Naturalmente, ele se concretizou de diferentes modos a cada encontro, dependendo, inclusive, do protagonismo do *lia-na'in*, na condução da fala, bem como dos limites que impunha a alguns assuntos.

Não planejei, especificamente, perguntar por narrativas de origem, o que aconteceu, espontaneamente, por parte de alguns *lia-na'in*(s), especialmente aqueles de Manutasi. E houve alguns equívocos de tradução que só compreendi também no decorrer do campo. Inicialmente, por exemplo, perguntava por “nome estimado” quando deveria perguntar por “nome gentio” para ter acesso aos nomes nativos; “nome estimado” refere-se a “apelidos”, no português do Brasil.

Salvo os tópicos do bloco 01 e do bloco 07, o primeiro essencialmente informativo e o segundo mais opinativo, todas as perguntas, em relação aos demais pontos, eram sempre formuladas no sentido de que memórias/compreensões tinham sobre a época ou o tema.

### Bloco 01 – Dados pessoais e familiares

1. Nome completo;
2. Nome nativo (“gentio”);
3. Data de nascimento;
4. Ocupação atual;
5. Nomes e ofício dos pais;
6. Informações gerais sobre irmãos;
7. Informações sobre esposas e filhos (nomes e ofícios);
8. Idade de batismo;
9. Informações sobre o período de conversão à religião católica da família.

### Bloco 02 – Biografia

- Modos de vida no tempo colonial português (período em que todos estavam na infância);
- Brincadeiras, histórias que ouvia que ouvia na infância;
- Presença junto à casa sagrada (particularmente na infância);
- Inserção escolar;
- Trabalho;
- *Barlake* e casamento;
- Participação na Igreja;
- Participação política (posições de lideranças locais, participação em partidos políticos, etc.).

### Bloco 03 – Marcos históricos





- Entrada dos indonésios em Timor-Leste e em Ainaro;
- Período de ocupação indonésia;
- Participação na resistência;
- Referendo e saída dos indonésios;
- Restauração da independência.

#### **Bloco 04 – A casa sagrada**

- História da casa sagrada;
- Processos de construção e reconstrução;
- Significados de suas partes;
- Objetos sagrados (existência e sentidos);
- Relações da Igreja com a casa sagrada desde o período colonial português;
- A participação da casa no processo de resistência;
- A participação da casa sagrada em cerimoniais do governo ao longo da ocupação indonésia;
- Temas gerais relacionados ao *lulik* e à *lisan* (definições, significados, etc.).

#### **Bloco 06 – Processo de aprendizagem**

- Quando assumiu como *lia-na'in*;
- Como foi o processo de escolha;
- Como se deu o processo de aprendizagem;

#### **Bloco 05 – A vida cerimonial/ritual**

- Cerimônias que marcaram a trajetória de vida;
- Cerimônias mais comuns da casa, seus sentidos e principais marcas;
- Cerimônias realizadas na montanha, no período da resistência, quais e em que condições.

#### **Bloco 07 – Identidade e nação**

- Papel da casa sagrada do processo de independência;
- Relação entre a casa e a identidade nacional;
- Importância da casa sagrada para a nação.



APÊNDICE C – LISTA DAS FONTES AUDIOVISUAIS DAS CERIMÔNIAS DE RESTAURAÇÃO DA INDEPENDÊNCIA

Num	Título	Fonte	Tempo	Síntese
01.	Timor Leste Independence Day Restoration May 20th 2002 part 1	Fonte: RTP Canal The Don Disponível em: <a href="https://youtu.be/W78HgcrZUSY">https://youtu.be/W78HgcrZUSY</a>	00:50:09	Celebração da Restauração da Independência transmitida pela RTP parte 1
02.	Timor Leste Independence Day Restoration May 20th 2002 part 2	Fonte: RTP Canal The Don Disponível em: <a href="https://youtu.be/XSAbc1Y6C-M">https://youtu.be/XSAbc1Y6C-M</a>	01:19:43	Celebração da Restauração da Independência transmitida pela RTP parte 2
03.	Díli, Tasi Tolu- East Timor Independence Day-National Anthem	Fonte: RTP Canal slvdr Brs Disponível em: <a href="https://youtu.be/NLmfti3IHTQ">https://youtu.be/NLmfti3IHTQ</a>	00:01:59	Hino da independência
04.	East Timor, May 2002 - Raising the flag and national anthem	Fonte: Canal TheCommunity.com Disponível em: <a href="https://youtu.be/z2E0cZCHRjE">https://youtu.be/z2E0cZCHRjE</a>	00:05:48	Hino da independência + fogos de artifício no final
05.	East Timor, May 2002 – Jose Ramos-Horta	Fonte: Canal TheCommunity.com Disponível em: <a href="https://youtu.be/7aAnLARXdYY">https://youtu.be/7aAnLARXdYY</a>	00:07:36	Discurso de José Ramos-Horta
06.	East Timor	Fonte: Canal TheCommunity.com	00:04:16	Cenas de celebrações pós-



	Independence Celebration, May 2002 - Afterparty.	Disponível em: <a href="https://youtu.be/NEK-sFpqH-s">https://youtu.be/NEK-sFpqH-s</a>		encerramento das cerimônias.
07.	CAMSTL 01	Fonte: CAMSTL - Centro Max Stahl Acervo do CAMSTL	00:55:40	Cerimônias de independência, discursos de Ramos-Horta, Vieira de Melo e Alkatiri.
08.	CAMSTL 02	Fonte: CAMSTL - Centro Max Stahl Acervo do CAMSTL	01:00:08	Trechos de filme apresentado e reação das pessoas, cerimônias de restauração da independência, discurso de boas-vindas de José Ramos-Horta.
09.	CAMSTL Arena	Fonte: Página do Facebook do CAMSTL Disponível em: <a href="https://www.facebook.com/audiovisualarchivetimorleste/videos/750808908422585/">https://www.facebook.com/audiovisualarchivetimorleste/videos/750808908422585/</a>	00:06:07	Trechos do tebe gigante
10.	CAMSTL Xanana Gusmão	Fonte: Página do Facebook do CAMSTL Disponível em: <a href="https://www.facebook.com/audiovisualarchivetimorleste/videos/750866948416781/">https://www.facebook.com/audiovisualarchivetimorleste/videos/750866948416781/</a>	00:06:13	Momento em que Xanana Gusmão assina a transferência de poderes e recebe o tais
11.	Liu Rai Nai-Ulun Balibo - Versaun Timor-Leste Foun	Fonte: Canal Paulo Martins Disponível em: <a href="https://youtu.be/vI65kmGq2fQ">https://youtu.be/vI65kmGq2fQ</a>	00:02:29	Letra da canção do tebe-dain de Díli, apresentado no Tebe Gigante,
Total			04:40:08	



## APÊNDICE D – DETALHAMENTO DO PROCESSO DE TRADUÇÃO E TRANSCRIÇÃO

Houve dois grandes esforços em relação ao processo de transcrição e tradução durante todo o processo de investigação. Em termos temporais, o primeiro se voltou para a transcrição e a tradução de todos os textos – entre narrações televisivas, entrevistas, orações, canções e discursos – das Cerimônias de Restauração da Independência, material que foi analisado em 2017 e que constituiu, como já foi dito, o documento da qualificação. Os registros em audiovisual das Cerimônias de Restauração da Independência somam um total de 04h40min (apêndice C), com textos em português, inglês, tétum, além de uma série de outras línguas locais presentes na fala dos *lia-na'in*(s) que abriram o evento.

A segundo momento corresponde à transcrição, revisão e tradução das entrevistas e encontros realizados em um período anterior ao doutorado, em 2015, mas, principalmente, durante a pesquisa de campo, entre janeiro a maio de 2018, realizadas em português e, em quase sua totalidade, em tétum, totalizando 45h30 de gravações em áudio e vídeo, das quais 72,15% chegou a ser transcrito e um terço passou por um processo mais cuidadoso de revisão e categorização, correspondente ao corpus principal.

Cada um desses esforços envolveu várias pessoas, bem como diversos movimentos de leitura e releitura no sentido de tentar manter, na medida do possível, a fidelidade à palavra dos *lia-na'in*, Logo a seguir, detalho o processo, bem como informo as pessoas diretamente envolvidas em cada uma das etapas, apresentadas de acordo com a ordem em que foram executadas. Uma última nota: este apêndice tem como objetivo não apenas informar sobre o processo, mas também reconhecer o trabalho de toda esse rede de apoio com a qual contei no processo de transcrição, revisão e tradução.

### **Cerimônias de Restauração da Independência**

Os textos das Cerimônias de Restauração da Independência que foram transcritos e traduzidos estão divididos em quatro categorias: 1) poesias rituais; 2) canções; 3) discursos/pronunciamentos e; 4) cerimoniais/narrativas (o que inclui falas eventuais dos mestres de cerimônia e as narrações e comentários dos jornalistas portugueses que cobrem o evento); nesta última categoria entra ainda a locução dos vídeos apresentados no momento anterior à abertura das Cerimônias. O conjunto global dos textos foi examinado por ocasião da escrita do documento da qualificação. Neste texto, no entanto, ficaram apenas a análise das poesias rituais e alguns elementos dos cerimoniais/narrativas, compondo parte do capítulo 06.

As poesias rituais são enunciações que ocorreram no quarto momento das Cerimônias (quadro XX). Elas foram traduzidas e transcritas por jovens universitários timorenses que vivem e estudam em São João del Rey: José Augusto da Silva (Lautém), Justianos Belo Pinto (Lautém) e Mónica Pereira de Jesus (Liquiçá). Passei algumas horas com eles, em meados de 2017, fazendo a transcrição e, em diferentes momentos, eles acionaram suas redes de contato para esclarecer questões pontuais. Posteriormente, Ozório Obet Rud (Oecusse), universitário timorense que vive



e estuda em Diamantina, foi contatado por esse grupo para fazer a transcrição e tradução do *hamulak* de Oecusse e Sávio Ma'averu, pesquisador e historiador de Lautém e radicado em Díli, foi contatado por mim para revisar a tradução do *hamulak* em fataluku.

Tanto com relação às poesias rituais como com relação às canções, nem todos os textos enunciados durante as Cerimônias conseguiram ser identificados e/ou traduzidos, isso porque alguns pertenciam a línguas não conhecidas pelo grupo com quem eu trabalhei inicialmente. Outro elemento dificultador no trabalho com esses dois gêneros diz respeito ao fato de que o grupo de São João del Rey não é fluente em português, daí a necessidade de consultar outras fontes para tentar traduções mais completas. Os discursos, pronunciamentos, falas cerimoniais e narrativas – em português, inglês e tétum – foram integralmente transcritos e, quando necessário, traduzidos por mim, com o apoio de Justianos Belo Pinto.

Logo abaixo, segue, mais detalhadamente, informações básicas sobre as poesias rituais transcritas e traduzidas:

Num	Distrito/Local	Transcrição	Língua (s)	Transcrição	Tradução
1º	Não identificado	Não	Não identificada	N/A	N/A
2º	Lautém	Total	Fataluku	José Augusto da Silva	José Augusto da Silva e Sávio Ma'averu
3º	Não identificado	Parcial	Tétum/tétum terik	Justianos Belo Pinto e Mónica Pereira de Jesus	Justianos Belo Pinto e Mónica Pereira de Jesus
4º	Não identificado	Não	Não identificada	N/A	N/A
5º	Não identificado	Não	Não identificada	N/A	N/A
6º	Oecusse	Total	Baikeno	Ozório Obet Rud	Do baikeno para o tétum, Ozório Obet Rud Do baikeno para o tétum, Justianos Belo Pinto Do tétum para o português, tradução nossa
7º	Manatuto*	Parcial	Não identificada	N/A	N/A
8º	Ataúro*	Não	Não identificada	N/A	N/A
9º	Ermera*	Parcial	Tétum	Justianos	Justianos Belo



		(fragmento)		Belo Pinto e Mónica Pereira de Jesus	Pinto e Mónica Pereira de Jesus
10º	Liquiçá	Total	Tétum/Tokodede	Mónica Pereira de Jesus	Mónica Pereira de Jesus
11º	Não identificado	Não	Não identificada	N/A	N/A
12º	Não identificado	Parcial (fragmento)	Tétum	Justianos Belo Pinto e Mónica Pereira de Jesus	Justianos Belo Pinto e Mónica Pereira de Jesus

A quarta categoria, cerimoniais/narrativas, trata-se, basicamente, de textos em português e em tétum, pronunciados pelos jornalistas da RTP, pelo locutor do vídeo produzido pela ONU e pelo cerimonial eventualmente em tétum e em português. Todo esse material foi transcrito e, quando necessário, traduzido por mim.

## Entrevistas

Do corpus principal, de 24h17min, com as entrevistas dos 18 (dezoito) *lia-na'in(s)*, 70% do material está em tétum. O processo de transcrição inicial desse material foi realizado por um grupo de jovens mulheres de Díli, incluindo Natália Soares Magno (minha assistente durante o campo), Novinda Fernandes, Olga Vicenta F. Boavida, Joaquina X, Sandrina F. Viana e Gertrudes M. da Costa, ex-alunas ou amigas destas. O modo de falar o tétum, com o sotaque de Ainaro, bem como com construções próprias da oralidade, ofereceram a elas algumas dificuldades, de modo que, em diversos momentos, elas acabaram suprimindo trechos ou “traduzindo” a fala dos *lia-na'in(s)* para uma norma que consideravam “mais correta”. Em virtude disso, preocupada em ser o mais fiel possível à fala dos *lia-na'in(s)*, todo o material foi revisado por mim e por Ana Carolina Oliveira, mestranda da UnB, também orientanda da Profa. Kelly Cristiane da Silva, que fez seu campo durante a graduação em Timor-Leste.

O corpus secundário foi transcrito pelo mesmo grupo de jovens mulheres de Timor-Leste, mas não cheguei a revisá-lo, acessei-o por meio, basicamente, das notas e referências já existentes em meu caderno de campo. As reuniões do suco de Ainaro Vila e da aldeia de Buliko, algo como 02h20min, passaram pelo mesmo processo do corpus principal, as transcrições foram realizadas por Olga Vicenta F. Boavida, Natália Soares Magno e Gertrudes M. da Costa e a revisão por Ana Carolina Oliveira. As entrevistas em português, bem como aquelas com o Sr. Agapito Martins e o Sr. Cesário Magno, com trechos relativamente grandes em tétum, foram transcritos e revisados por mim, Graziela Lunardi, brasileira que residiu sete anos em Timor-Leste, Ana



Carolina Oliveira, Juliana Soares, (amiga da Juliana), estudantes timorenses que estudavam, à época, na Universidade Federal da Paraíba.

No trabalho de categorização, eu lidei com o material nos idiomas de origem, traduzindo, no caso das entrevistas em tétum, apenas os trechos que realmente utilizei durante a escrita da tese. Eu fiz a tradução de todo o material, com a ajuda, nesse momento, de Gertrudes M. da Costa, Mónica Araújo, Mónica Pereira de Jesus, Natalícia Soares Magno e Olga Vicenta F. Boavida. Ao final, Natalícia Soares Magno revisou tanto a ortografia dos trechos selecionados em tétum, como a tradução.



## APÊNDICE E – CATEGORIAS DE ANÁLISE

Construí inicialmente o quadro base das categorias de análise a partir das entrevistas com o Sr. Cesário Magno, três encontros que totalizaram 03h40min de registros em áudio. Posteriormente, houve apenas algumas poucas inclusões a partir do trabalho com as outras entrevistas.

<b>Categorias Principais</b>	<b>Subcategorias 1</b>	<b>Breve descrição</b>
<b>Conhecimen- to</b>	Nomeação	Categorias nativas para nomear o conhecimento.
	Anterioridade Maromak	Reivindicações da anterioridade de uma divindade única em Timor, anterior à colonização.
	Devir e singularidade	Expressões relacionadas à continuidade (desde os ancestrais) e informações sobre alterações em virtude do contato com diferentes instâncias (ocupação, igreja, etc.).
	Interdição e autoridade	Indicação de limites para abordar determinados temas (o segredo) ou de quem seria autorizado a ir além desses limites.
	Oralidade-escrita	Dimensão oral do conhecimento e relações com a escrita.
<b>A casa sagrada</b>	Definição-existência	O que indica a existência da casa (objetos sagrados, linhagem, etc.).
	Nomeação	Categorias nativas para nomear a casa sagrada.
	Autoridade (cerimonial)	Autoridade cerimonial do local designado como a casa sagrada, seja a construção tradicional ou não, bem como de seus guardiões (não necessariamente o <i>lia-na'in</i> ).
	Hierarquia	Indicativos da hierarquia da casa ( <i>lia-na'in</i> , guardião, conselho dos irmãos, etc.)
	História	Informações sobre as origens, mudanças, construções, etc.
	Linhagem	Informações sobre as relações <i>fetosan-umane</i> (laços de parentesco e alianças).
	Construção	Informações sobre os modos de construir a casa, bem como os significados de suas diferentes partes.
	Presença na casa	Lembranças que o <i>lia-na'in</i> tem da casa sagrada ou de outras casas sagradas em sua infância.





<b>Objetos sagrados</b>	Autoridade	Autoridade dos objetos (significados da presença e existência dos objetos).
	História	História da aquisição e movimentos de entrada e saída dos objetos da casa.
	Participação ritual	Participação dos objetos em rituais específicos.
	Biru	Objeto (espécie de amuleto) produzido na casa sagrada para proteção, muito usado durante a resistência.

<b><i>Lia-na'in</i></b>	Marco inicial	Início do processo de aprendizagem e início como <i>lia-na'in</i> .
	Processo de aprendizagem	Narrativas e reflexões ligadas ao processo de aprendizagem.
	Redes	Redes de aprendizagem/sucessão (inclui quem veio antes e informações sobre quem agora está em processo de aprendizagem)
	Autoridade	Responsabilidades e autoridade do <i>lia-na'in</i> .
<b>A vida cerimonial</b>	Lia	Informações gerais sobre as cerimônias/rituais.
	Lia mate	Rituais de morte, incluindo funerais e o <i>koren metan</i> .
	Lia moris	Rituais de vida, incluindo inauguração da casa, <i>barlake</i> , <i>sau batar</i> , etc.
	Conteúdos	Etapas das cerimônias, orações pronunciadas, a partilha das refeições, dádivas e dívidas, etc.
	Continuidade cerimonial	Lembranças da realização de rituais/cerimônias tanto na resistência, nas montanhas, como nas aldeias, sob ocupação indonésia.
<b>Verbos da presença/ atos de engajamento</b>	Acompanhar	Verbos utilizados pelos <i>lia na'in</i> (s) para falar das diversas etapas do processo de aprendizagem e tomada de responsabilidade diante da casa.
	Ver/Assistir	
	Ouvir	
	Guardar	
	Sentar	



	Falar	
	Reunir	
<b>Igreja Católica</b>	Batismo e conversão	Período de conversão/batismo tanto do <i>lia-na'in</i> como da família.
	Nome nativo	Uso dos nomes nativos .
	Envolvimento com a Igreja	Participação na igreja (catecismo, casamento, etc.)
	Cristo	Narrativas do Cristo mescladas a narrativas e imagens de Timor.
	Relação com a <i>lisan</i>	Como o <i>lia-na'in</i> percebe as relações históricas da Igreja com a <i>lisan</i> .
	Tradução <i>lisan</i> -Igreja	Tradução de conteúdos da <i>lisan</i> a partir de referentes do catolicismo.
<b>Identidade e pertencimento</b>	Cultura-nação	Menções à cultura Timor como uma marca de todo o território.
	Função-nação	Atribuições do <i>lulik</i> e da Casa na resistência e na constituição da nação.
	Pertencimento	Noções de pertencimento ao território.
	Terra sagrada	Menções a Timor-Leste como “terra sagrada”.

<b>Categorias Secundárias</b>	<b>Subcategorias 1</b>	<b>Breve descrição</b>
<b>Biografia <i>lia-na'in</i></b>	Nascimento	-
	Família 1	Família de origem.
	Infância	-
	Escola	-
	Família 2	Casamento e filhos.
	Trabalho	-



	Vida militar	Participação no exército.
	Participação política	Participação nos partidos e das frentes de resistência.
	Outros	-
<b>Marcos históricos</b>	Tempo Portugal	Lembranças e narrativas referentes aos diferentes tempos históricos que atravessam.
	Guerra civil (golpe)	
	Ocupação indonésia	
	-- incêndios	
	-- relação Governo <i>lisan</i>	
	-- a casa na ocupação	
	-- a Igreja na ocupação	
	Referendo	
Restauração da independência		
<b>Outros</b>	Adivinhas	-
	Narrativas	Contos e narrativas de origem.
	<i>Matan-do'ok</i>	Informações sobre o <i>matan-do'ok</i> ,
<b>Ainaro</b>	Ainaro	Narrativas e dados sobre Ainaro.



## APÊNDICE F – AGENDA DE CAMPO

### Pré-Ainaro

Percursos realizados antes da escolha definitiva por Ainaro.

### Dezembro/2017

- 15: Chegada a Díli.
- 22: Encontro com o senhor Elias, pai de Nitinha, *lia-na'in* em Baucau.
- 26/: Encontro com o Sr. Álvaro Vasconcelos, do Museu da Resistência.  
Encontro com Agostinho, estudante da UNTL, original de Oecusse. Ele me pediu para orientá-lo em seu trabalho de conclusão de curso.

### Janeiro/2018

- 03: Encontro com Josh Trindade.  
Encontro com Nathalia de Jesus (Bobonaro), também estudante da UNTL que veio até mim em busca de orientação para o TCC.
- 04: Primeira visita ao Centro AudioVisual Max Stahl.
- 05: Natalícia começa a trabalhar comigo.

Nesse mês, ainda tive um breve encontro com o *lia-na'in* da casa sagrada de Nathalia de Jesus em uma tentativa de seguir o percurso da pesquisa por Bobonaro. Também tentei acessar, sem sucesso os arquivos do Arquivo Nacional e da RTTL (Rádio e Televisão de Timor-Leste). Passei ainda uma semana no Centro AudioVisual Max Stahl, identificando e selecionando materiais vinculados à *lisan* que, ao final, preferi não utilizar por não estar no mesmo campo de Ainaro.

### Fevereiro/2018

- 01: Sr. José Correia, *lia-na'in* da Casa Likurai-Kaikoli, em Liquiçá, breve visita.
- 02: Sr. José Correia, *lia-na'in* da Casa Likurai-Kaikoli, em Liquiçá, primeira entrevista.
- 04: Visita a Ermera com o Sr. Álvaro Vasconcelos, do Museu da Resistência, encontro com *lia-na'in(s)* do suco de Ponilala.
- 08: Sr. José Correia, *lia-na'in* da Casa Likurai-Kaikoli, em Liquiçá, segunda entrevista.
- 08: Pio Ataíde, Díli, Casa Leobesi-Karketu-Motael, entrevista.
- 12: Visita ao Sr. Moisés, tio da Natalícia, entrevista.
- 17: Sau Batar na casa sagrada Leobesi-Karketu-Motael, Díli.



## Ainaro

### Janeiro/2018

- 21: Chegada a Ainaro (1a. viagem).  
Visita à Avo Laran e à casa designada como a *uma bo'ot* (casa grande) da coluna de Hatilo à qual Natalícia pertence.  
Cesário Magno, representante de uma das colunas da Casa Hatilo, à qual Natalícia pertence, breve encontro.
- 22: Sr. António Magno, considerado *lia-na'in*, como alguém que conhece sobre a cultura local, visita e entrevista.
- 23: Sr. César de Araújo, Casa Basmeri To'os, visita e conversa preliminar.
- 23: Sr. Francisco Quintão, Casa Dato, apresenta-se como *lia-na'in*, terceiro na hierarquia da casa, breve conversa.
- 27: *Barlake* Emância, Casa Hatilo, Díli.
- 29: Cesário Magno, Casa Hatilo, primeira entrevista, casa do Sr. Moisés;  
Sr. Moisés, tio de Natalícia, breve entrevista.
- 30-31: Ida e volta a Ainaro, *anin bo'ot*, a ventania (2a. viagem).

### Fevereiro/2018

- 12: Sr. Moisés, tio de Natalícia, Díli, entrevista.
- 13: Chegada a Ainaro (3a. viagem).
- 14: Sr. César de Araújo, Casa Basmeri To'os, primeira entrevista.  
Sr. Francisco Quintão, Casa Dato, primeira entrevista.
- 15: Sr. César de Araújo, Casa Basmeri To'os, segunda entrevista.  
Sr. Francisco Quintão, Casa Dato, segunda entrevista.  
Visita à casa Saileu-Berliuk, breves conversas com membros da família.
- 20: Cesário Magno, casa Hatilo, segunda entrevista, minha casa.

Breve conversa com a chefe do suco de Manutasi, senhora Gabriela.

Ida à Administração Municipal com carta solicitando autorização para a realização da pesquisa no município e para buscar informações, voltei com uma carta direcionada a cada suco me apresentando aos respectivos chefes de sucos.

### Março/2018

- 07: Chegada a Ainaro (4a. viagem).
- 08: Reunião com *lia-na'in(s)* e representantes do Suco de Manutasi.
- 09: Acompanhada do chefe da aldeia, o José, filho da casa Asa'e Pu-Udo:  
Casa Asa'e Berliuk, visita.



Casa Asa'e Pu-Udo, conversa preliminar, com a presença de:

- Sr. Bartolomeu de Araújo, *lia-na'in* da Casa;
- Hermínia da Costa, esposa;
- Eva (parentesco impreciso, é casada com um dos homens da família).

Casa Basmeri Ria, visita.

Casa Man-Mera, visita à casa da família.

Casa Nun-Pu, visita.

Casa Bui-Lor, conversa preliminar, com a presença de:

- João Neves, *lia-na'in* da Casa;
- Aníbal Lopes, guardião da Casa;
- Jacinta Gomes de Amaral Silva, membro da família.

10: Casa Asa'e Pu-Udo, primeira entrevista, recebida com *bua bo malus*, com a presença de:

- Bartolomeu de Araújo, *lia-na'in* da Casa;
- Eva;
- Julieta Gago (*aman kiik*).

Casa Man-Mera, breve visita e conversa com a Sra. Aliança da Silva.

Casa Bui-Lor, primeira entrevista, com a presença:

- João Neves, *lia-na'in* da Casa;
- Aníbal Lopes, guardião da Casa;
- Jacinta Gomes de Amaral Silva (membro da família);
- Alberto de Ressurreição da Silva (membro da família);
- Pedro Pereira, *lia-na'in* da Casa Lokmali.

Casa Asa'e-Berliuk, conversa preliminar com o Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in*.

Casa Asa'e Kotmeta, conversa preliminar, com a presença de:

- José Paicheco, *lia-na'in* da Casa.
- Francisco, guardião da Casa.

11: Casa Asa'e Berliuk, entrevista com o Sr. João da Costa Barros, *lia-na'in* da casa, presença da esposa.

Casa Asa'e Kotmeta, primeira entrevista, com a presença de:

- José Paicheco, *lia-na'in* da Casa.
- Francisco, guardião da Casa.

12: Visita à aldeia Raebuti-Udo com a ajuda do delegado Francisco:

Casa Terolau Barlala, conversa preliminar, encontro com vários membros da família, inclusive o guardião, mas não o *lia-na'in* da casa.

Sr. Jaimito de Araújo, *lia-na'in* da Casa Mantilo, entrevista.

Sr. Augusto Martins, Casa Diu Pur, conversa preliminar.

Sr. Alípio da Cruz, chefe de aldeia, pertencente à Casa Terolau Barlala, primeira entrevista.

13: Sr. Armindo Cardoso, Casa Terolau Barlala, entrevista com a presença de vários membros da família.

Sr. Augusto Martins, Casa Diu Pur, entrevista.

Sr. Alípio da Cruz, chefe de aldeia, pertencente à Casa Terolau Barlala, segunda entrevista



- 14: Casa Leodate, entrevista com o Sr. Domingos Barros, *lia-na'in*, com a presença de uma das filhas  
Lokmali, visita ao *lia-na'in* Pedro Pereira, breve conversa, sem gravação.

#### Abril/2018

- 02: Chegada a Ainaro (5a. Viagem).  
Visita a Builiko.  
Agapito Amaral, chefe de suco e representante de uma das ramas da Casa Hatilo, visita e breve conversa.
- 03: Sr. Francisco Quintão, Casa Dato, terceiro encontro.
- 04: Reunião com representantes do suco Ainaro Vila.
- 05: Recepção ao Ministro da Agricultura.
- 06: Visita a Sabago com o chefe de aldeia Afonso do Amaral.
- 16: Chegada a Ainaro (6a. Viagem).  
Encontro com o Sr. Nuno Bianco, representante de cultura do município, no cargo desde 2003.
- 17: Reunião com *lia-na'in(s)* da aldeia Builiko, cancelada porque apareceram apenas quatro pessoas, além do chefe da aldeia, Felizberto Quintão.  
Passagem pela campanha eleitoral do partido PDD, no campo de futebol.  
Breve encontro com o Sr. Afonso do Amaral.  
Sr. Nuno Bianco, representante de cultura, primeira entrevista.
- 18: Reunião na aldeia Builiko com *lia-na'in(s)* de praticamente todas as casas.  
Visita à casa sagrada de Nuno Bianco, em Mau-Nuno, segunda entrevista.
- 19: Sr. Agapito Amaral, Casa Malae, entrevista.  
Sr. Ancelmo Neves, Casa Unpat, entrevista.  
Casa Saileu Berliuk, conversa com o filho, Lourenço da Silva, e a esposa do *lia-na'in*, Fernanda Jesus Gomes.  
Sr. Moisés Quintal, *lia-na'in* da Casa Dato, com a presença do Sr. Francisco Quintão Augusto Magno, representante da Casa Dato Kraik, breve visita, muito jovem, dia de muita chuva.
- 20: Sr. Alarico Ximenes, Casa Lia-na'in, entrevista com a presença de membros da família.  
Sr. Nazário Lopes de Carvalho, *lia-na'in* da Casa Lia-na'in, com a participação de Lemos Barros, filho do irmão, que se prepara para assumir a posição de autoridade da Casa.  
Sr. Bosco, *lia-na'in* da casa Asa'e, entrevista.
- 21: Sr. Agapito Martins, representante de uma das colunas da Casa Hatilo, chefe do suco, primeira entrevista.

#### Maio/2018

- 14: Chegada a Ainaro (7a. Viagem).



- 15: Sr. Felizberto Quintão, chefe de aldeia e *lia-na'in* da casa Loro-Tasi, entrevista.
- 16: Sr. César de Araújo, *lia-na'in* da Casa Basmeri To'os, terceira entrevista.  
Sr. Cesário Magno, representante da Casa Hatilo, terceira entrevista, casa de *mana* Lita, família de Natalícia.
- 17: Sr. Agapito Martins, representante de uma das Casa Hatilo, chefe do suco, segunda entrevista.
- 19: Sr. José Paicheco, *lia-na'in* da Casa Asa'e Kotmeta, com a participação do guardião da casa, o Sr. Francisco, segunda entrevista.





## APÊNDICE G – BREVES DESCRIÇÕES DOS PRINCIPAIS RITUAIS MENCIONADOS PELOS LIA-NA'IN(S)<sup>289</sup>

### ***Barlake:***

O *barlake* se constitui de um processo de trocas envolvendo as famílias da mulher (*umane*) e as famílias do marido (*fetosan*), por meio das quais se estabelecem laços de mútuas obrigações. A troca normalmente envolve bens materiais e monetários, havendo uma relação de privilégio dos doadores de esposa (*umane*) em relação aos tomadores de esposa (*fetosan*). Compreende-se a cerimônia não apenas como um momento de trocas materiais, mas também de diálogo entre as famílias envolvidas para o reconhecimento da união perante a *lisan*. Salvo raros casos, o *barlake* é celebrado sempre antecedendo o casamento na Igreja. A partir do *barlake*, a esposa passa a integrar a casa sagrada do marido.

### ***Bua ho Malus (Areca e bétel)***

O *bua ho malus* é possivelmente o ritual mais comum no cotidiano da casa sagrada, constituindo-se como uma bênção aos seus membros que se dando tanto dentro dos rituais coletivos como por demandas individuais. Masca-se a areca (*bua*) junto com a folha de bétel (*malus*), acrescidos de um pouco de cal. A mistura gera uma substância vermelha e de sabor travoso. O mascar é usualmente acompanhado de um oração proferida pelo *lia-na'in* da casa.

### ***Fasi Matan***

*Fasi matan* significa literalmente “lavar os olhos” e corresponde ao ritual de boas vindas aos recém-nascidos, que são apresentados pelo pai, normalmente, tanto para os ancestrais como para a própria *uma lisan*. É, em geral, um momento festivo partilhado pela família e/ou comunidade.

### ***Kore metan***

Também chamado de ritual de desluto, é uma cerimônia realizada depois de um ano após o falecimento do familiar e seu objetivo é “encaminhar a alma”, como explicou o Sr. Cesário Magno. Nesse momento, os familiares precisam retribuir à família de origem do morto em bens materiais e financeiros pela dádiva da vida, além da necessidade de sacrificar animais como búfalos e de partilhar alimentos e bebidas em um momento festivo com todo o grupo de descendência da casa. Costuma ser um ritual bastante dispendioso, por isso, pode levar anos para que venha de fato acontecer.

### ***Sau batar***

---

<sup>289</sup> Apêndice construído com a colaboração de Ana Carolina Oliveira.



O *sau batar* é uma cerimônia que se refere ao cultivo do milho, sendo realizada anualmente no período pós-colheita e corresponde a uma espécie de agradecimento e satisfação aos ancestrais, sem o qual não se pode consumir o milho. Apenas após a cerimônia, a colheita poderá ser partilhada entre os membros da casa sagrada. Envolve igualmente a partilha de comida e alimentos, o *bua ho malus*, e eventualmente, aproveita-se o início de um novo ciclo anual para se vaticinar o futuro da família.

### ***Construção e inauguração da casa sagrada***

Todo o processo de construção e inauguração da casa sagrada é permeado de rituais, do primeiro, com o fincar da primeira coluna, que precisa ser construída apenas como produtos artesanais e de modo artesanal, à inauguração da casa propriamente. Oferece-se, no decorrer do processo, de modo similar aos outros rituais coletivos, alimentos aos ancestrais em forma de agradecimento e respeito. A rede *fetosan-umane* é mobilizada a fim de participar e contribuir com o empreendimento, constituindo um dos grandes marcos de união do grupo familiar. Eventualmente, o evento conta com a participação da Igreja, para abençoar a casa, e mesmo do Estado, em um reconhecimento de seu valor cultural.

