

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

**Paulino, Vicente (2014). Da composição multiétnica de Timor-Leste. In
Revista VERITAS, vol. 2, nº 3 (pp.7-25), Díli: PPGP-UNTIL**

Da composição multiétnica de Timor-Leste*

Vicente Paulino*

Resumo

Lévi-Strauss recorda que só a nossa memória nos leva a pensar sobre o passado da humanidade, considerando ainda que “durante centenas de milhões de anos a humanidade não era numerosa na terra e os pequenos viviam isolados, de modo que nada espanta que cada um tenha dever para desenvolver e construir as suas próprias características, tornando-se diferentes uns dos outros. Mas isso não era uma finalidade sentida pelos grupos” (Lévi-Strauss, 1979:39). Quer isto dizer que, os povos de tempos remotos constituíam a humanidade e desenvolveram os instrumentos técnicos produtivos; fundaram os mitos da criação que englobam as suas crenças, ritos, línguas e costumes. Os homens das sociedades antigas têm a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, quer para os “tradicionais” como para o homem de todas as sociedades pós-tradicionais, o sagrado equivale sempre ao poder. É preciso dizer, desde já, que a interação intra-cultural e inter-cultural da sociedade timorense só pode ser realizada através de troca de informação e difusão de contactos entre diferentes grupos étnicos. O caso mais conhecido é as alianças por casamento. É uma tradição que só se pode concretizada pela sua importância linhagística. Este sistema de alianças por casamento é estabelecido pelo complexo sistema do ‘barlaque’. O ‘barlaque’ é, antes de mais, uma espécie de matriz de um pacto social para estabelecer e fortalecer os laços familiares da mesma linhagem genealógica. Nesse processo de pacto social que teve origem no complexo sistema do ‘barlaque’, vem a constituir-se uma futura relação duradoura, pois este sistema é, de facto, um dos instrumentos de uma interação entre famílias da mesma linhagem genealógica (Paulino, 2009:14).

Palavras-chave: Timor-Leste, cultura, família timorense, composição multiétnica timorense, barlaque e parentesco

* Este texto foi elaborado no âmbito do Projecto *As ciências da classificação antropológica em Timor Português*, financiado pela FCT (Ref.ª HC/0089/2009).

* Professor Auxiliar Convidado da Universidade Nacional Timor Lorosa’e (UNTL). Director da Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento do Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL. Investigador colaborador do CEMRI – Centro de Estudos de Migração e Relações Interculturais da Universidade Aberta de Portugal. Membro da Direcção da Associação IberoAmericana de Estudos do Sudeste Asiático. Membro do Conselho de Política Científica da Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa. Email: vicentepaulino123@gmail.com

Resumu/Abstraktu

Lévi-Strauss fó hanoin katak só ita nia memória mak lori ita atu hanoin kona-ba umanidade nia pasadu, konsidera mós katak “durante tinan milhão hirak liu ba, umanidade ih arai ne’e ladun barak nó moris isoladu liu, ne’e duni laiha buat ida mak espanta, tamba sira iha dever ida rasik atu desenvolve e harii sira nia karakteristikas rasik, nune’e sai diferente ba sira seluk. Maibé, ida ne’e laos finalidade nebe grupos sira ne’e sente” (Lévi-Strauss, 1979:39). Ida ne’e dehan katak povo sira iha tempu uluk liu ba harii umanidade nó desenvolve instrumentos teknikus prodututivus isra, harii mitus kriasaun nebe engloba sira nia krensas, ritus, lian nó costume sira. Emar sira sociedade tuan iha tendénsia ida atu moris tuir lulik ou hakbesik liu ba buat-sasan konsagradus sira. Tendénsia ida ne’e compreensível tebes, parte husi ‘tradisionais’ hanesan emar sociedade sira pós-tradisionais, lulik ekivale ho kuku-nain (poder). Presisa hateten tan katak, interasaun intra-kultural e inter-kultural sociedade timor-oan só bele halao liu husi troka informasaun e difusaun kontaktus sira entre grupos étnikus diferenciadus. Ezemplu konesidu mak estabele aliança liu husi kasamentu. Ida ne’e tradisaun ida nebe só bele konkretija nó halao liu husi ninia importância linhajística. Sistema aliança kasamentu ida ne’e estabele sidu husi kompleksu sistema barlake nian. Barlake ne’e, uluk nanain, hanesan espésie ‘paktu sosial’ ida atu estabelese nó fortabelese laços família sira nian nebe ih amai husi linhagem ida deit. Iha prosesu ‘paktu sosial’ ida ne’e, mai kosntitui relasaun futura nebe bele dura, tamba sistema ida ne’e nudar instrumentu intersaun entre família linhagem ida nian.

Liafuan-Xavé: Timor-Leste, cultura, família timor-oan, komposisaun multiétnica timor-oan, barlake nó parentesku.

Abstract

Lévi-Strauss points out that only our memory leads us to think about the past of mankind, considering that “for hundreds of millions of year’s mankind on earth was not large and small lived isolated, so that anything that amazes each has the duty to develop and build its own characteristics, making it different from each other. But it was not a purpose felt by groups” (Lévi-Strauss, 1979:39). This means that the people of ancient times were the humanity and developed technical instruments production, founded the creation myths that encompass their beliefs, rituals, languages and customs. The men of ancient societies tend to live as much as possible in the sacred or very close to the objects enshrined. This trend is understandable, both for “traditional” as for the man of all post-traditional societies, the sacred is always the power. It must be said at the outset that the interaction intra-cultural and inter-cultural Timorese society can only be realized through information exchange and dissemination of contacts between different ethnic groups. The best known case is the marriage alliances. It is a tradition that can only be achieved by *linhagística* its importance. This system of

alliances by marriage is established by the complex system of “barlaque”. The 'barlaque' is, above all, a kind of matrix of a social pact to establish and strengthen the family ties of the same family lineage. In the process of social pact which originated in the complex system of “barlaque”, comes to constitute a future relationship lasting, because this system is in fact an instrument of interaction between families of the same lineage genealogy (Paulino, 2009: 14).

Keywords: East Timor, culture, timorese family, barlaque and kinship

Da composição multiétnica de Timor-Leste

1. A família timorense e o barlaque

Toda a etnologia clássica foi marcada pelo pensamento eurocentrismo da época, de tal maneira que, como no tempo da curiosidade pré-científica, as estruturas sociais e a cultura dos povos colonizados não apareciam senão como grotescas imitações ou réplicas imperfeitas das estruturas da cultura europeia. O próprio vocabulário relativo ao parentesco em Timor, lança mão de uma terminologia latina (pai, mãe, primo...) e às vezes germânica, (caso do vocábulo ‘irmão’)¹. Porém, seja qual for a relação de alteridade entre grupos diferenciados, terá que existir algo que faz com que uma sociedade (quer a sociedade tradicional quer a sociedade pós-tradicional) cumpra o seu dever e valorize a sua etnicidade diferenciada (Paulino, 2011).

A estrutura social do parentesco implantada na sociedade timorense é uma estrutura variada. Isso tem a ver com a escolha do cônjuge ou com o culto dos antepassados. Os contadores das histórias tradicionais dizem-nos que as genealogias das linhagens são mantidas ainda hoje com o apoio do partido político “KOTA” (Klibur Oan Timor Assuwin), ou seja, “filhos dos guerreiros” e esse pretende criar uma associação de famílias de *liurais*. Mas, o objectivo desse partido ainda não está alcançado por não ter apoio suficiente no seio da sociedade timorense. O esforço deste partido é muito importante para a defesa das identidades de linhagem ou genealógicas das sociedades timorenses constituídas pelas respectivas dinastias governadas por *liurais* e *dátos*.

Sobre esta realidade, já em 1975, Francisco Xavier do Amaral conversou com José Ramos Horta sobre a importância de definir os “timorenses”, que, de acordo com o relato de Horta, “só podiam ser ‘puros’, isto é, aqueles a quem antropológicamente chamaríamos ‘indígenas’ (...) Deveis precisar bem a vossa linhagem, a vossa ligação com Dom Boaventura, disse-me o Xavier” (apud Ramos-Horta, 1994:94). Esta tendência revolucionária da ideia, suplanta uma lógica de marcar a característica da verdadeira sociedade timorense com um forte pendor político (no âmbito de procurar diminuir o poder dos mestiços). É evidente que é necessária uma justificação clara com recurso a determinados usos do passado e da memória para a construção identitária timorense.

Independentemente disso, a composição multiétnica é vista como resultado de uma formação da vida familiar na sociedade. Isto é um processo que resulta de uma afirmação da identidade que abrange todas as ações pessoais e sociais,

¹ O mesmo acontece com vocábulos de outras áreas, nomeadamente da cibernéticas, ou até actividades.

pois o facto nos mostra que a cultura fornece um conjunto de rótulos e directrizes que permitem o estabelecimento da identidade durante o processo de desenvolvimento do sujeito identitário étnico. É um processo que proporciona a consistência necessária ao desenvolvimento da identidade pessoal e colectiva. Vale a pena reter aqui que a identidade étnica é talvez importante para estudar a composição multiétnica dos timorenses, pois a etnicidade não se manifesta propriamente nas condições humanas isoladas, mas pelo contrário, é uma intensificação das interacções da sociedade do mundo moderno e especialmente do universo urbano que torna salientes as identidades étnicas. Por outras palavras, é através das diferenças culturais e do contacto com o Outro que cada diferenciação étnica se evidencia. Disso resulta a fusão, no mesmo povo, de gentes de diversas culturas, que é a base da política de convívio intercultural. Isso nos leva a pensar sobre o contacto que se estabelece com os nossos semelhantes. Quer isto dizer que o povo é o mesmo, em toda a parte, nas terras novas e nas terras velhas, em todos os lugares onde se constrói o seu lar para viver e morrer, ali também funda a sua Pátria, ali também constrói a ideia da unidade nacional com espírito de assimilar e integrar povos de culturas diferentes.

É aí que assenta também o papel que a família timorense ocupa na base política da conjugação de povos e de culturas que constitui as *knuas*. Assim, como observaremos mais adiante, desde o início da história da humanidade, a família era um valor perene da convivência social das comunidades étnicas diferentes, que ainda hoje é o mais forte instrumento de integração.

O valor da família é uma instituição primária, superior às diferenças étnicas e, como um instrumento aglutinador de culturas diferenciadas. Na verdade, portanto, o projecto da actual humanidade continha nas diversas premissas ideárias que os novos valores (sustentados por outras tantas transformações, como a tecnologia de informação e de comunicação, criação das novas cidades, etc.) libertam o Homem das amarras da tradição (mal entendida) de que a família era um pilar fundamental. Como afirma Norbert Elias (1987 [1993:225-229]) o facto de a família continuar a manter as suas especificidades, não só enquanto unidade fundamental da organização social, é o primeiro (senão o mais importante) nível de integração dos indivíduos.

E vale a pena reter aqui ainda uma pequena explicação – ampliando o conceito anterior – que poderá ser muito importante na reformulação dos laços familiares na passagem harmoniosa e na unidade de sobrevivência, pois ela é, ao mesmo tempo uma unidade de afecto. Citando Norbert Elias, a “família enquanto ponto de referência da identidade do Nós, continua sem dúvida a ser uma associação humana que atrai, no bem e no mal, um empenho forte, uma carga afectiva relativamente elevada por parte dos indivíduos que lhe pertencem. (...) Contudo a matriz do sentimento mudou substancialmente, no contexto de uma transformação estrutural profunda, na relação do indivíduo com diversas associações sociais. (...) *Desde que o homem nasce e cresce, não terá vivido*

sozinho mas pertence a uma unidade familiar no seu resto de vida até a morte. (...) A transformação decisiva que se processou na identidade do Nós, e nas cargas afectivas respectivas em relação à família, reside, em grande parte, no facto de já não ser impossível escapar à família enquanto grupo do Nós” (Elias, 1987 [1993:226-227 – sublinhado nosso]).

Numa altura em que o indivíduo já consegue assumir a sua independência, pode retirar-se da família, sem a perda de oportunidade de sobrevivência física e socialmente bem constituída. É precisamente isso que emana do processo histórico da humanidade, pois de facto, a família é uma das dimensões chave para a definição do conceito da *autonomia*, que levou Norbert Elias a caracterizar de forma tão simples e que esse conceito de autonomia contribuiu decisivamente para a reconfiguração das relações entre vários elementos que constituem a unidade familiar. Significa que, portanto, a diferenciação social e os novos modos de produção e organização social da vida familiar na sociedade comum possibilitam, por um lado, promover o que é bem comum para a sociedade em geral, e, por outro, preservar o desígnio da *autonomia* de vida, como se teve oportunidade de acelerar o processo de emancipação, num dever de colaborar enquanto a família é pertencente de uma sociedade.

A evolução sócio-genética dos timorenses é vista como um aspecto inseparável da formação da identidade, uma vez que a identidade pode existir apenas num grupo definido embora possa ser visto também sob a óptica da Psicologia Social. É por isso que defendemos a evolução sócio-genética como uma das componentes que possibilita as interações do indivíduo ao longo de sua vida em colectividade. É evidente que para Schnapper, só a organização política e a cidadania intervêm na definição positiva de nação, considerando ainda que a etnicidade é apenas um conjunto de laços históricos e culturais, no seio de um grupo mais ou menos homogéneo, sem nenhuma relevância para a definição positiva de nação. Daí ele questionar que “o processo de construção da nação se faz desligado de qualquer referência identitária étnica” (apud Mendes, 2005:233).

A família é, por um lado, representada como um refúgio afectivo e protector; por outro lado, como um espaço de liberdade onde uma pessoa pode ser autêntica por ser o território privilegiado da revelação, ou construção de si, e segue continuamente o seu percurso de vida da sociedade local à global. Esta representação pode ser interpretada positivamente para acentuar as fronteiras entre o espaço familiar (privado) e espaço social (público), de modo a poder tecer a importância destes dois espaços que a família, enquanto membro de uma sociedade, pode desempenhar: o papel de proximidade e de protecção; portanto, nesse caso o direito de ser bem protegido é indispensável para cada membro familiar. A família tece, no espaço social, uma relação de proximidade e de instituição, que obriga a outros níveis de formalidade e convencionalidade nas interações com outros. Na construção do dinamismo de performances pessoais

treinadas no espaço familiar (espaço privado) para levar os papéis sociais ao plano público. Essas representações são explicitadas numa linguagem mais próxima do argumento de Erving Goffman (1993).

A família é o núcleo central de toda a sociedade e por meio desta constitui-se os mais sólidos laços entre os grupos sociais. Regresse-se, no entanto, à primazia dos afectos, matéria-prima do relacionamento entre os elementos da família, enquanto aspecto fundamental para perceber as múltiplas ligações de parentescos até aos dias de hoje, nomeadamente no que concerne às relações entre pais e filhos. Não se esquece também o afecto de uma relação profunda de matriz mestiçagem cultural. Tudo isso conduz a uma perspectiva que vai para além da fronteira estritamente alargada e esse é, ainda o sentido da actualidade mais encontrada na estrutura social da sociedade timorense. De referir ainda que, em estreita ligação de parentesco a família-nação aponta para um sistema político e social de raiz tão profundas, com especial interesse no que toca às dimensões do poder inter-étnico e à aproximação luso-timorense. Nesse aspecto, pode-se verificar a ideia da nação como uma “super-família’ imaginária (Smith, 1997:25).

Pe. Artur Basílio de Sá define o casamento timorense consistindo nas práticas *Berlaki*, que segundo ele “é um casamento celebrado pelos não cristãos” (Sá 1961:191). Gramaticalmente, o termo “*Berlaki*” é formado por dois vocábulos: *Bere* (tomar) e *laki* (marido). O termo mais clássico referente ao *Berlaki* – do ponto de vista linguístico – é o *foli* (valor – no sentido de elevar a dignidade da mulher, não no sentido do preço de mercado). É o termo mais popular em Timor-Leste. Importa ter presente também que grande número de cristãos, dum modo geral, celebra em primeiro lugar as cerimónias do *berlaki*, antes de estabelecer o casamento formal dentro da orientação católica. De facto, existe também uma noção de que a derivação do termo terá sido aplicada também “nas uniões simplesmente conjugais entre timorenses ou entre europeus” (Sá 1961:152). Nesta lição conceptual, está afinal, a ideia geral sobre os códigos tradicionais e os estatutos sociais que determinam o processo de casamento não pondo em causa a realização das práticas do *barlaque*. A noção de casamento, constante da projecção do *barlaque*, deveria ser revista, para se ajustar melhor à concepção de família que inspirou as leis matrimoniais decretadas pelo Estado colonial (na era portuguesa) e presentemente pelo actual Estado timorense sobre o casamento num sentido de duplos rituais. Em primeiro lugar, celebra-se o casamento tradicional – é uma das prioridades para manter as tradições locais – com a aplicação das trocas dos bens-comuns entre familiares do noivo; em segundo lugar, a realização do casamento através dos rituais católicos (para aqueles que abraçam a religião católica) como sendo um processo de complementaridade ao casamento tradicional.

O ‘barlaque’ é, antes de mais, uma espécie de matriz de um pacto social para estabelecer e fortalecer os laços familiares da mesma linhagem

genealógica², ao mesmo tempo que é símbolo de troca de presentes e de bens materiais que ligam duas linhagens numa futura relação duradoura. Mas a prática do “barlaque” é também uma circulação dos bens cerimoniais e é suporte de uma relação hierárquica de poder político e económico (Paulino, 2009:14). Isto é, há um paralelismo entre o casamento e a troca mas na prática os princípios e objectivos fundamentais são diferentes (Boavida, 1993).

2. As alianças por casamento como meios de consolidação dos laços parentescos

Segundo Marc Augé (2000:21), as alianças por casamento são “um casamento cria uma aliança entre dois grupos A e B. Os filhos do casamento podem estar ligados a um ou a outro desses grupos ou os aos dois em virtude da própria aliança matrimonial. Os símbolos que aludimos – os ossos, o sangue, a carne, a comida e a influência mística – diferenciam a incorporação permanente da incorporação parcial, que por outro lado distinguem a incorporação da aliança” Estas variáveis de alianças são visíveis nas sociedades timorenses (Paulino, 2009:14).

Na tradição timorense não se permitirá subtrair os traços pessoais e familiares à comunicação mútua que foi herdado pelos “bei ala” (antepassados). Sociologicamente, pressupomos que o *Barlaque* é uma regra que permite os noivos sentirem-se seguros na formação da futura “uma-kain” (família) e enquanto membros de uma sociedade colectiva, devessem construir continuamente a interacção social com todos os elementos sociais que os rodeiam. Este costume é considerado também como um processo de construção da identidade familiar; logo, caracteriza-o como símbolo de diferenciador, tornando-se assim, uma das características da identidade de uma nação. Quer isto dizer que, a aliança por casamento foi inicialmente, uma das formas de preservar não só uma relação parentesco mas também, “assegurar uma relação política e económica entre reinos” (Mendes, 2005:242), como uma matriz frequentemente “assimétrica e exogâmica”³, isto é, ninguém vai casar com os seus parentes da mesma linhagem da “uma-lulik” e no caso das comunidades

² Este sistema é como uma ideia fundadora da comunicação, aliança e dominação até da organização política social e territorial, como explica Ivo Carneiro de Sousa: “Lineage and appropriation of space, or in other words, kinship and territoriality are fundamental factor in the traditional social organization of the peoples of Timor” (Sousa, 2001:188).

³ A matriz assimétrica e exogâmica está talvez mais para lá do caso dos “Ema” do Kemak (principalmente da comunidade étnica do Kemak de Marobo do distrito de Bobonaro e também da comunidade étnica de Atsabe do distrito de Ermera), a mesma composição é praticada também pelas comunidades étnicas Makasae e Mambai. Em relação às comunidades étnicas Bunak e Tétum têm uma preferência específica e em termos de organização dos casamentos é muito variável conforme o grau de aliança assimétrica que previsto nas posições de cada interessado (no que diz respeito aos familiares do rapaz).

étnicas do Bunak, há outra perspectiva da composição genealógica entre “uma-lúlik” que é chamado por “otó kael uen deu kael uen”⁴ que significa “uma-lúlik maun alin” em tétum; e em português significa “casas irmãs” (Cf. Sousa, 2010).

As alianças por casamento são um símbolo de uma identidade colectiva da sociedade timorense e o seu sistema de defesa está na origem da prática dos “usos e costumes” de *feto-sá-umane*, *batsau*, ou *ton terel*⁵. Nestes termos, registam-se dois sistemas de face e solidariedade: sistema hierárquico de poder político e económico; e sistema igualitário e de envolvimento. No sistema hierárquico de poder político e económico, o dever das famílias dos futuros noivos é reconhecer e respeitar as diferenças sociais que as colocam em posições relativas no quadro das relações interpessoais; no sistema igualitário, as famílias de noivos não sentem que existam diferenças de poder e de envolvimento entre as pessoas que interagem, codificando assim, a sua delicadeza de relações baseada na igualdade fraternal e familiar. Pode afirmar-se também que, a composição multiétnica constituída na base das alianças por casamento é uma aliança que pode ser um dos elementos fundamentais da identidade da nação. Quer isto dizer que, a ideia da nação no contexto timorense é constituída a partir deste género, uma vez que, relacionar-se com a ideia de “comunidade imaginada” defendida por Benedict Anderson (1991).

A prática dos “usos e costumes” de *feto-sá-umane*, *batsau*, ou *ton terel* oferece as vantagens e garantias que vão ser uma das principais regras para proteger eficazmente o próprio casamento. O conceito do parentesco de *feto-sá-umane* é muito vulgar e profundo na sociedade timorense, mais do que no ocidente. A expressão *feto-sá-umane* ou *feto-sau-umane*, expressão equivalente a *feto-oan* – *na’i-hun*, deriva destes quatro elementos vocabulares: *feto* (mulher); *sau* (ligar-se, aparentar, consagrar; “Uma” (casa), família; *mane* (homem).

Em *galole* (língua de um grupo étnico de Manatuto), a expressão equivalente, *feto-sau* é *batsau*, significa de *babata-sau* (mulher-ligada). O vocábulo *galole* “sau” é verbo e substantivo e, na expressão portuguesa, equivale ao verbo “trazer ao colo ou trazer no ventre”; justaposto ao substantivo quer dizer *esposa mulher*; por outras palavras, “sau-ôbun” significa pessoa casada. Nestas acepções percebemos que o modo de relacionamento é baseado no conceito de *relação* e de *ligação*. É que o ponto-chave deste processo de interacção é designado por “mulher-ligada”. No grupo étnico de Mambae, o termo “*sao*” significa “*parente*”, a expressão equivalente ao termo tétum “máluc”. Em Uaikênu “*mat-sau*” é casar-se e finalmente em língua indonésia, o parentesco é designado pela palavra “*saudara*”. Em todas estas expressões, se

⁴ Tradução literal da expressão “otó kael uen deu kael uen” – Pertencemos ao mesmo fogo pertencemos a uma só casa – metaforicamente a significação é bem diferente, quer isto dizer que, a expressão “otó kael uen deu kael uen” significa que “desde início somos da mesma origem, somos da mesma linhagem da casa sagrada e por isso somos irmãos”.

⁵ O código de *feto-sá-umane* (tétum-térik), o código de *batsau* (galole) e o código de *ton terel* (expressão bunaque). Três termos em diferentes línguas e expressam diferentes sentidos.

nota uma semântica similar, no étimo “sau” (Cf. Jorge Barros, 1964:98). Portanto, a partir destas acepções compreendemos que o modo de relacionamento é fundamentado nos conceitos de *relação* e de *parentesco*.

No que diz respeito ao grupo étnico bunak, as alianças por casamentos são designadas por “ton terel” ou “don tege”, o que significa “dar a mão aos outros, apoia um aos outros e precisar-se um dos outros”. As alianças são validadas por um sistema de “pana gobol” (*pana* é mulher e *gobol* é ventre) que significa “vida”. A aplicação deste sistema ritual visa valorizar a dignidade da mulher enquanto símbolo de uma vida humana. Quando um homem se apaixona por uma mulher, começa por dirigir um pedido formal aos familiares dela; este acto de pedido é chamado por “pana gusu-rá”, o que significa “o pedido de casamento”. Antes de chegar a este ponto, curiosamente, ocorreu o primeiro passo que se chama “pana gua gene”, que na língua tétum é designado por “tuur feto”⁶.

No sentido da constituição do “molo-pu” (bétel e areca), apresentam-se dois momentos importantes: o primeiro, em sinal de cortesia e amizade, as famílias da noiva designadas por “dou-gomo” (donos de casa) iniciam o acto solene chamado “molo-pu sale”, o que significa *receber* e *servir* os visitantes. Normalmente, entregam primeiro a um familiar mais próximo do noivo, do sexo feminino, a uma irmã ou tia que não seja a própria mãe, e, em seguida já tem lugar uma distribuição espontânea. O processo de “molo-pu sale” é simples, mas tem um elevado significado. Após uma conversação amigável de duas famílias, começa então a fase mais oficial – é o ritual de “pana-gobol hasae” (eivar a dignidade da mulher). A indigitada portadora do noivo e familiares, incluindo os pais do noivo, vão fazer a entrega da prenda à dou-gug (casa mãe) da noiva ou vão meter “molo-pu”, ou seja, dar alguns bens-materiais, por exemplo, o fio de ouro, medalha de ouro e outros objectos valiosos. Este rito é um processo inicial de casamento e marca o início do namoro e de convenções sobre o futuro casamento dos noivados. Neste sentido, entendemos que o modo de relacionamento familiar é baseado no conceito de *relação* e de *aproximação*.

A relação e aproximação entre o membro de cada família com a “uma” ou *uma-lulik*, é uma afirmação de sua identidade étnica, designadamente o nome da casa sagrada herdado pelos seus antepassados, como destaca Louis Berthe sobre os bunaka de Timor-Occidental:

Toute maison se définit donc elle-même, sur ce plan, par le double rapport dissymétrique, qui la lie d'une part à ses donneurs, de l'autre à ses preneurs de femmes. D'après la littérature orale, généalogique et mythique, recueillie sur place, ces relations se sont constituées une à une, dans le passé. Le cas le plus couramment exposé est celui d'un ancêtre épousant, par achat, une femme d'une autre lignée et

⁶ A expressão “tuur feto” no Timor-Occidental, totalmente respeitada e a aplicação das regras tende-se de forma patriarcal. Veja-se: o antropólogo francês Louis Berthe (1961), *Le Mariage por Achate t la captation des Gnders*, vol 1, nº3, Paris.

fondant avec elle une maison, à laquelle il donne son nom. La maison de la femme devient alors le premier *malu*, historiquement, mais aussi quant au statut: c'est, pour les temps à venir, les *malu pana gomo* (*malu* gardien de la femme), de la maison nouvellement fondée; tandis que cette dernière vient éventuellement prendre place à la suite des autres *ai-ba'a* de la maison *malu*. La lignée ou la maison du fondateur est dite *malu mone* (*malu* gardien de l'homme), c'est-à-dire du fondateur lui-même (apud Barros, 1975:2).

Para Louis Berthe, a relação genealógica do povo bunaque de Timor-Ocidental é constituída pelas alianças matrilineares e uxorilocais, designadas por “*malu pana gomo*”, o que significa assegurar a casa sagrada com o estatuto social designado por *ai-ba'a*. Esta aliança não é da mesma significação da que se encontra nos grupos étnicos Bunak de Timor-Leste, porque o dever da mulher (a noiva) é ser obrigada a deixar a sua casa sagrada de origem para ir ao encontro da segunda casa sagrada que pertence ao seu futuro marido. Antigamente, este sistema era aplicado também pelo grupo étnico de Timor-Oriental, mas com a evolução do tempo e a mudança estrutural da sociedade, designadamente no que diz respeito à mudança do processo sócio-político e sócio-económico, passa a ser chamado “*ton terel*”. Isto é, a “*pana*” (mulher) e os seus filhos mantêm os seus direitos à sua casa sagrada de origem, sendo que as filhas são herdeiras, em continuidade das casas e heranças dos pais e dos seus entes passados, pois de facto o espaço de habitação propriamente dita já foi ocupado ou habitado pelos ancestrais e foi, por isso, designado por lugar sagrado.

Uma outra questão que aqui deve ser esclarecida, é diz respeito à extensão das ligações e controlos sociais que são impostas às famílias: diferenciação do sistema social que se refere a estruturação das classes na sociedade timorense (por exemplo: família A é rica, família B é pobre, família C são sobrinhos do Liurai etc.). Em relação a isto, existem muitos sistemas sociais que vivem num elevado grau de liberdade sem que por isso possam ser interpretadas como reconhecimento da própria identidade e da própria cultura ou mesmo como consenso da tradição.

2.1. Segundo a tradição dos Makasae

Na opinião fundamentada do antropólogo timorense, Justino Guterres, as alianças do grupo étnico de Makasae têm por base a “*oma, omafalu*” (casa sagrada) e filiam-se na linhagem dos pais. Isto significa que são alianças de raiz patrilinear e exógama. Isto é, “o casamento exógamo de uma filha terá sido mudado constantemente o seu grupo de afiliação ou linhagem genealógicamente constituído. De modo a respeitar o compromisso dado ao casamento, a mulher deixa o seu grupo natal e junta-se ao seu tufumata (grupo de recebedores de mulheres). Esta mudança na afiliação de uma mulher reflecte-se nas conversas de rotina. Por exemplo, quando um bebé do sexo masculino nasce, os seus

familiares o caracterizam como “oma gau há” (dono de casa), porque o menino há-de permanecer na sua casa natal e na sua linhagem, enquanto se o recém-nascido for uma menina então classifica-a como “um’a la’a” (viajante) ou “bainaka” (hóspede) porque ela há-de deixar o seu grupo natal para se juntar ao grupo do marido quando ela se casa (Guterres, 2001:180).

Segundo este autor, as linhagens são consorciadas pelo casamento entre primos cruzados matrilaterais. Toda a linhagem Makasae é configurada pelos grupos sociais similares, dos quais os mais importantes são o grupo “omarahe” (dadores de mulheres) e “tufumata” (receptores de mulheres) (Guterres, 2001:176). Acrescenta ainda o autor que o “barlaque” suporta as trocas de “presentes e os bens matrimoniais dados pelos recebedores de mulheres, “tufumata”, aos dadores de mulheres, “omarahe”. Os presentes são uma compensação simbólica das canseiras da mãe da noiva. Os bens matrimoniais dados pelos “tufumata” são bens cerimoniais e animais: *lawa lebe* (disco de ouro), *si, gurnisa* (espadas antigas), búfalos e cavalos” (Guterres, 2001:175).

Há dois tipos de casamentos dos makasaenses: casamentos arranjados e casamentos não arranjados. Os casamentos arranjados são um tipo de amor conjugal baseado no casamento de primos de primeiro grau. Segundo a tradição desta comunidade étnica, os casamentos arranjados são uma das maneiras que possibilitam as famílias da mesma linhagem podem assegurar a sua futura influência económica e política na comunidade e com as comunidades e grupos de fora. Disso resultou uma limitação da escolha por parte das noivas e os velhos diriam que “fi ni dada ni nanu gi ii'a mani” (nós temos que seguir os passos dos nossos antepassados), por outras palavras, nós temos de regressar à nossa origem), ou diriam que “sebu gi tui mini gali ma gi fu gau rei” (é necessário puxar a ponta da abobareira de volta à sua origem) (*Idem*:174).

Os casamentos não arranjados aumentaram significativamente, graças à presença dos portugueses e graças à Igreja Católica que proibiu o casamento arranjado. Porém, a prática do barlaque mantém-se. No ilustrativo caso de um casamento não arranjado que ocorreu no seio da família elite e classe média, isso tinha acontecido por volta dos anos sessenta. Uma mulher Makasae foi prometida, antes da sua idade adulta a um homem da mesma classe, mas se aconteceu que não o amava e recusou-se a casar com ele. Pois bem: seguiu-se a sua escolha e casou com um homem de outro grupo etnolinguístico. Os pais aceitaram a sua escolha e os ritos do “barlaki” continuaram a ser seguidos segundo as normas dos Makasae, e as ofertas da parte do primeiro homem foram restituídas.

Se uma mulher está grávida fora do casamento, os pais da rapariga mandam um tio ou uma tia dela como mediador entre os pais de ambas as partes exortando com a seguinte expressão ritual: “Fi arabau isi lutu hai mutu de’ele”, quer isto dizer que “o vosso búfalo saltou para dentro do nosso cerco”. Os pais do rapaz por uma questão de honra começam por dar uma resposta “imediate” aos pais da rapariga e se não houver uma diferença de classes, começam logo o

rito do *barlaque*. Se houver uma diferença de classe, os pais do rapaz, começariam por pagar uma pequena compensação à família da rapariga e o casamento não teria lugar.

2.2. Segundo a tradição dos Mambae

A árvore genealógica dos Mambáe, embora própria de uma sociedade patrilinear, atribuía aos tios maternos um lugar de destaque. A família constituía o núcleo básico, seguindo-se a povoação, na maioria dos casos pequeno aglomerado populacional (Carmo, 1965:78-81). Elizabeth Traube é considerada como a maior investigadora que dedicou a nova perspectiva aos estudos antropológicos, de linha estruturalista. Fundamentou a sua observação e análise acerca da simbologia dos mitos, das alianças e casamentos, da organização social timorense em geral, e especificamente, sobre as comunidades étnicas de Mambae. No seio da comunidade étnica de Mambae, há uma tradição das práticas do *barlaque* na manutenção dos traços culturais como a base de uma continuidade da vida social, o que significa que se institui uma relação entre as famílias da noiva e as famílias do noivo como um factor importante de distinção hierárquica das alianças. Isso significa que quer na tradição dos Makasae já referido no tópico anterior, quer na tradição dos Mambae, as alianças eram reguladas pelo complexo sistema do *barlaque* de que, Campagnolo & Campagnolo (1994:145) definem como o “casamento por compra”. Para este efeito, mais uma vez, voltamos a dizer que o conceito do *barlaque* não é aquilo que estes investigadores pensam como “um casamento por compra”, mas na nossa opinião, é um costume que diz respeito à elevação da dignidade da mulher. Como já dissemos, o *barlaque* é, antes de mais, um ritual que eleva a mulher como o fluxo da vida (veja o conceito do “pana gobol” na tradição do Bunak).

Na tradição da população de Ainaro, o processo de casamento tradicional desta comunidade é designado por “Hafolik” ou “hafolik feto” que significa “valorizar e elevar a dignidade mulher”. Este termo está essencialmente relacionado com “belis” (dote)⁷. O rito de “hafolik feto” é muito conhecido na

⁷ Os objectos constitutivos e simbólicos do “mahar” ou “belis” que são necessariamente, para cortejar uma mulher na sociedade de Ainaro. Em resumo, apresentaremos já, as prendas que irão entregar à família da noiva: 3 búfalos para 3 lados de sua família, 1 para trocar os cavalos tecidos personalizados, 1 cavalo para o bambu esquerdo da casa personalizado, 1 cavalo para a página inicial personalizada porta da cozinha, 1 cavalo autóctone para a sótão da casa, 1 moeda de ouro puro para encher o bambu que está em suspensão do direito de casas antigas, 1 moeda de ouro puro para bater a casa principal porta personalizada, 100.000 rupia é o custo de troca dos materiais utilizados nos rituais de casamento, 50.000 rupia para o pagamento das etapas habituais da casa do noivo, 10.000 rupia é o custo para a casa personalizada de quatro pilares, 50.000 rupia é para o auge do costume da casa, 25.000 rupias é o custo do fogo em

região de Ainaro. No processo de aproximação, os familiares do interessado devem apresentar “Bua-malus” (betel e areca) que significa “alguns objectos valiosos” para entregar à família da mulher. Estes objectos simbolizam os laços de amizade e de aproximação entre as famílias do homem e da mulher. Após a apresentação do “Bua-malus”, a família da mulher começa a servir a família do homem, matando alguns animais domésticos (normalmente, o porco) para o banquete oficial do casamento tradicional. Segundo a tradição desta comunidade, uma mulher de idade avançada lança alguns bagos de arroz e polvilha três vezes na direcção da noiva; isso significa que a noiva já está preparada para receber o noivo. Mas isso deverá ser feito antes da chegada do noivo à cerimónia. A noiva vai entrar, pela primeira vez, na casa sagrada e é acompanhada por uma amiga dela (prima de linhagem directa ou indirecta). Quando as luzes das lanternas tradicionais iluminam a casa, significa que a noiva já está dentro da casa e também se utilizam como sinal de boas-vindas ao noivo.

A família do noivo terá sido recebida com a matança de um dos suínos oferecidos pela família da noiva (metade umane) e será servida uma refeição comunitária, na qual se apresentam apenas as vísceras do animal, reservando-se o restante para um rito ulterior, que consiste em a noiva passar por cima da cabeça do animal morto e estendido na soleira da porta, quando ela se despede dos seus familiares para se dirigir para casa do noivo, onde, à entrada, repetirá a mesma cerimónia. Neste solene ritual tenha-se presente também a povoação de Manu-Sae-Mau-Ili que faz parte da descendência dos habitantes de Turi-Sai. Pois de facto, é uma povoação que é praticamente fronteira a Hatubilico (Barros, 1975:9). O significado do rito desta natureza parece relacionar-se com outra dimensão do próprio espaço sacralizado, nesse caso, a referência principal é “a soleira da porta”, que pode afirmar-se como símbolo de entrada dos recém-casados, o recém-nascido.

Os objectos referidos são entregues à família da noiva como sinal de aprofundamento da relação de parentesco e pelo que sabemos, os objectos em si representam uma afinidade dos valores representativos que elevam a dignidade da mulher enquanto ela é uma pérola da vida. É portanto, a partir desta consideração que compreendemos que o modo de relacionamento é fundamentado no conceito de *relação e parentesco*. Isto é, segundo James F. Fox é

Their own *umaen fun* (the “male houses of origin”), they are *maen heua*: lit., “new males”, a term which is the kin category for daughter’s husband (DH) and sister’s child (ZC). In opposition to their *nai fun*, “mother’s brothers of origin” they are the *kai akin*, “father’s sisters (FZ) of long ago (Fox, 2006:137).

casa personalizada, 25.000 rupias é para o pátio da casa tradicional (ver Matias L. Aparício da Costa, Feto e dignidade HAVOLIK).

Na perspectiva da colectividade, o sistema de alianças que constitui a relação de parentesco, os antepassados constituem “umane fetosá”, ou “nai fun” (Mãe e irmão de origem), por outras palavras, distinguem-se como as “mother water buffalo and father water buffalo” (arabau inan nor arabau aman). Isto é, o “progenitor do pai” designado como primeiro progenitor e “progenitora da mãe” como subsequente dos progenitores. Estes progenitores são descritos como aqueles que pertencem à árvore linhagística. Como argumenta Elizabeth Traube (1986:86) que

Symbolically, the original “trunk” givers of women are the source of all persons engendered in the wife-taking house, and they are linked through the daughters of their daughters to still other wife-taking houses. As the Mambai say of marital alliance: Its trunk sits there. The bits of its tip go out again and again.

A investigadora, na sua análise exploratória, entende que a relação primordial entre descendentes e progenitores dos Mambae é constituída pelas “irmãs do céu/irmãos da terra”. Isto é, “tbo hoir lelo fun/nara hoir rai ehan” (irmãs são bases do céu/irmãos são de rins da terra). Tal relação ajuda-nos a perceber a natureza de relacionamento do homem e mulher com a casa. Como defende Traube que

If a man wants to marry a woman from an unrelated house, he must first ask ritual emmission of his *umaen-fun* (“wife-givers of origin” or “trunk wife-givers”). He must pay his *umaena* for the *seita nor aifu* (“the torch and the fire”) to “light the dark path” as he searches for a wife among strangers (Traube, 1980:353, n.10; cf. Fox, 2006: 137-138).

Esta forma de relação de parentesco assenta sempre na origem das casas sagradas dos antepassados, como reforçador da aliança. E conclui que a agricultura é a actividade predominante que ocupa homens e mulheres. Esta divisão de trabalho no campo sobrecarrega, naturalmente, o elemento feminino, sobre quem recaem quase todas as tarefas domésticas (Carmo, 1965:77-78).

3. Alianças por adopção e juramento de sangue

Um outro sistema de aliança muito comum nas famílias timorenses é a adopção. O adoptado designa-se pelo nome de “filho de sustento” (*oan susu*), o qual é o herdeiro dos bens, quando não haja mais filhos; caso contrário, contentar-se-á com o que lhe quiserem dar os filhos. Este sistema de alianças leva os timorenses a uma complicada teia de direitos e deveres a que se impõe um cumprimento estrito. As infracções e as queixas dos que se sintam lesados são apreciadas pelo Conselho dos Anciãos (*katuas*), onde se reúnem os mais velhos (normalmente homens) da aldeia (*knua*) ou do reino, e que detêm um conhecimento aprofundado sobre o direito consuetudinário. Em caso de

subsistirem dúvidas ou dificuldades na aplicação das deliberações tomadas, cabe o recurso ao *liurai*.

Desta forma consegue manter-se um funcionamento harmonioso da sociedade, em que o cumprimento das diversas normas garante um eficaz sistema de segurança social. Sistema que protege as famílias, reforçando a efectiva solidariedade social entre os seus membros; previne o aparecimento de determinadas situações precárias, nomeadamente, a mendicidade; assegura alojamento e alimentação em deslocações entre zonas distantes, entre outros aspectos.

Pode afirmar-se que, ainda nas décadas de 40 e 50 do século XX, alguns portugueses destacados na província ultramarina de Timor-Português, fizeram uma aliança por juramento de sangue com os régulos timorenses, como já referimos nos tópicos anteriores, que a integração dos portugueses na sociedade timorense também passava por uma aliança cujo símbolo de conquista do amável coração da gente de Timor, a qual segundo a tradição timorense, os seus ancestrais fizeram um juramento de sangue com os portugueses como um símbolo de amizade. Como descreve Apolinário Guterres o relato de “*lia na’in*” de Aça Mali de Oepó que dizia: o local de “*Caliau Lozó Bibaua Luabel*”, situado na encosta da montanha de Lakus, como um lugar de despedida entre timorenses e portugueses, antes de estes partirem para além-mar. Foi neste local que mataram um galo, beberam vinho e aclamavam com alta voz “*biba*” (em português designado por “*viva*”) e, deram àquele sítio o nome de “*Bibaua Laudel*” (Guterres, 1992:238).

Em todo o caso, o engenheiro florestal Ruy Cinatti reconheceu que os timorenses também afinal são humanos como ele. “Foi por simpatia, início de vivência redobrada, e menos por curiosidade renascida, que o timorense se destacou da passagem comum, símbolo de gente exóticas; abstrações humanísticas; corpo e alma que por mim me dera o seu nome para que o chamasse (...) o timorense meu amigo era, afinal, um homem como eu” (Cinatti, 1996:21)).

O seu modo de reconhecimento simboliza o significado do valor humano enquanto construtor da verdade, pois, como dizia Charles S. Peirce: “Quando um homem deseja ardentemente conhecer a verdade, o seu primeiro esforço deve ser o de imaginar aquilo que essa verdade pode ser” (apud Martins, 1995:15). Foi seguindo essa via que o próprio Cinatti tomava a decisão de se integrar no grupo timorense que não era da sua raça. Disso resultou uma profunda amizade que ele próprio afirmou na sua entrevista em 1972 nos seguintes termos: “Comecei (...) a perceber que os timorenses eram algo mais do que simples figuras exóticas numa paisagem já de si exótica” (Cinatti, 1992:186). O momento mais decisivo para ele foi quando decidiu fazer um juramento de sangue (*halo kóran* ou *hemu-ran*) com dois chefes timorenses, Armando Barreto de Ai-Assa (do grupo étnico Bunak) e Adelino Ximenes de Loré (do grupo étnico Fatuluku – Los-Palos), em representação do povo local de

Timor. Pela força simbólica deste “pacto de sangue”, ele passou a ser simultaneamente, luso-timorense, irmão de dois chefes timorenses e pertenceu às respectivas linhagens destes dois régulos: “liguei-me a Timor por juramento de sangue” (Cinatti, 1984:10).

Referências bibliográficas

- Augé, Marc (2000), *A construção do mundo: religião, representação e ideologia*, Lisboa: Edições 70.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York: Verso.
- Boavida, João Frederico (1993), *The fusion of religion and nationalism in East Timor: a culture in the making* (Master Thesis), Oxford: Oxford University.
- Barros, Jorge
(1964), “Barlaque”, in *Seara*, ano 16, nº3 e 4, Dili, pp. 92-119.
(1975), “Casa Turi-Sai: um tipo de casa timorense”, in *Garcia de Orta*, vol. 2, nº 1-2, Lisboa: JICU, pp.1-34.
- Carmo, António Duarte de Almeida (1965), *O povo mambai: contribuição para o estudo do povo do grupo linguístico mambai Timor* (monografia de licenciatura), Lisboa: ISCSPU.
- Campagnolo, Henri & Campagnolo, Maria O. L (1994), “Casamento por compra”, in *Revista de Estudos Orientais*, nº 5, Lisboa: FCSH-UNL, pp. 143-158.
- Cinatti, Ruy
(1984), “Liguei-me a Timor por juramento de sangue”, in revista DN, 22 de Abril, Lisboa: p.9-11.
(1992), *Obra Poética*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
1996), *Um Cancioneiro para Timor*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Elias, Norbert (1987 [1993]), *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- Fox, James F (2006), “The transformation of progenitor lines of origin: patterns of precedence in Eastern Indonesia”, in Fox, James F & Sather, Clifford, *Origins, ancestry and alliance: exploration in austronesian ethnography*, Canberra: ANU
- Goffman, Erving (1993), *A apresentação do eu na vida de todos os dias*, Lisboa: Relógio D’Água.
- Guterres, Justino (2001), “Para uma antropologia do sistema de alianças em Timor: o caso dos makasae”, in *Lusotopie*, Paris: Karthala, pp.173-181.
- Guterres, Apolinário (1992), “O encontro dos portugueses e dos timorenses segundo os ‘lia na’in””, in *Revista de Estudos Orientais*, nº 3, Lisboa: FCSH- UNL, pp. 235-242

- Leví-Strauss, Claude (1979), *Mito e Significação*, Lisboa: edições 70.
- Mendes, Nuno Canas (2005), *A multidimensionalidade da construção identitária em Timor-Leste*, Lisboa: ISCSP-UTL.
- Martins, Manuel Frias (1995), *Matéria Negra. Uma Teoria da Literatura e da Crítica Literária*, Lisboa: Editora Cosmos.
- Paulino, Vicente
(2009), *Identidade e Representação: uma abordagem da cultura timorense* (dissertação de Mestrado em Ciências da Comunicação, Lisboa: FCSH-UNL.
(2011), “Cultura e Múltiplas identidades linguísticas em Timor-Leste”, in Correia, Ana Maria & Sousa, Ivo Carneiro de (org), *Lusofonia encruzilhadas culturais*, Macau: Saint Joseph Academic Press, pp.70-87.
- Ramos-Horta, José (1994), *Timor-leste: amanhã em Díli*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Smith, Anthony (1997), *A identidade nacional*, Lisboa: Edição Gradiva.
- Sousa, Ivo Carneiro de (2001), “The portuguese colonization and the problem of East Timorese nationalism”, in *Lusotopie*, Paris: Karthala, pp.183-194.
- Sousa, Lúcio (2010), *An Tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste* (tese de doutoramento), Lisboa: Universidade Aberta de Lisboa
- Traube, Elisabeth
(1980), “Mambai rituals of black and white”, in James J. Fox, *The flow of life: essays on Eastern Indonesia*, Cambridge: Harvard University Press, pp.290-314
(1986) *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Sá, Artur Basílio de (1961), *Textos em teto da literatura oral timorense*, vol. 1, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.