U.PORTO
FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

MESTRADO EM ESTUDOS LITERÁRIOS,
CULTURAIS E INTERARTES
LITERATURA PORTUGUESA E
LITERATURAS DE LINGUA PORTUGUESA

# ISAÍAS ABÍLIO CALDAS AS HISTÓRIAS TRADICIONAIS NA IDENTIDADE TIMORENSE: RECOLHA, EDIÇÃO E ESTUDO DE TRES AINANUIK EM BUNAK

**M**

**2017**



# ISAÍAS ABÍLIO CALDAS


## As histórias tradicionais na identidade timorense: recolha, edição e estudo de três ainanuik em bunak

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em estudos literários, culturais e interartes orientada pelo(a) Professor(a) Doutor(a) Francisco José de Jesus Topa


Faculdade de Letras da Universidade do Porto

setembro de 2017

# As histórias tradicionais na identidade timorense: recolha, edição e estudo de três ainanuik em bunak


## ISAÍAS ABÍLIO CALDAS


Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em estudos literários, culturais e interartes
orientada pelo(a) Professor(a) Doutor(a) Francisco José de Jesus Topa

Membros do Júri

Professora Doutora Zulmira da Conceição Trigo Gomes Marques Coelho Santos
Professora Associada da Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Professora Doutora Vanessa Neves Riambau Pinheiro
Professora Adjunta da Universidade Federal da Paraíba

Professor Doutor Thomas Patrick Wilkinson
Investigador do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto

Classificação obtida: 18 valores

Isaías Abílio Caldas

# As histórias tradicionais na identidade timorense: recolha, edição e estudo de três *ainanuik* em bunak

Mestrado em Estudos Culturais, Literários e Interates

2017

# As histórias tradicionais na identidade timorense: recolha, edição e estudo de três *ainanuik* em bunak

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes, orientada pelo Prof. Doutor Francisco Topa

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

junho de 2017

À Mama Si, a minha avó e mãe, que nos ajudava a fantasiar os mundos das personagens dos *ainanuik* que ela contava quando éramos crianças

# ÍNDICE


Agradecimentos 9

Resumo 11

Abstract 11

**I.** Introdução 13

**1.** Razões para esta dissertação 15

**2.** Breve apresentação do trabalho 17

**II.** Timor Leste: contextualização 19

**1.** Localização, clima e recursos 21

**2.** Diversidade etnolinguística 22

**3.** Estrutura tradicional da sociedade 22

**4.** Religião tradicional 23

**5.** Breve história 24

**A.** Colonização portuguesa 24

**B.** Ocupação indonésia 25

**C.** Situação atual 27

**III.** Identidade, memória e cultura 29

**1.** Conceito de identidade 31

**2.** Identidade nacional 32

**3.** Memória coletiva 34

**4.** Exemplos europeus 35

**5.** A diversidade timorense no seu conjunto 37

**6.** Construção de uma identidade nacional para o desenvolvimento 39

**7.** Conclusão 40

**IV.** Literatura tradicional oral 43

**1.** A literatura tradicional oral 45

**2.** A designação e a caracterização 47

**3.** Mitos, lendas e fábulas 50

**A.** O mito 51
**B.** A lenda 53
**C.** A fábula 53
**4.** Síntese 54
**V.** Os *ainanuik* 55
**1.** Introdução 57
**A.** O contexto socio-histórico do grupo etnolinguístico Bunak 57
**B.** Os informantes e o contexto de narração 59
**C.** Problemas de transcrição e tradução 62
**2.** Os textos 65
**A.** *Buikuku* 65
Versão original em bunak 65
Versão em português 78
**B.** *Kaihili* 96
Versão original em bunak 96
Versão em português 105
**C.** *Bele Teci* 118
Versão original em bunak 118
Versão em português 122
**VI.** Análise dos três *ainanuik* 127
**1.** Principais temas 129
**A.** Estrutura social e relações familiares 129
**B.** Crenças e valores 132
**C.** Relação com a natureza 134
**2.** Elementos mágicos, maravilhosos e estranhos 134
**A.** Nascimento maravilhoso 135
**B.** Fauna e flora 137
**C.** Elementos estranhos e simbólicos 140
**3.** Aspetos narrativos, linguísticos e discursivos 142
**VII.** Conclusões 147
**VIII.** Bibliografia 151

# Agradecimentos

À Região Independente de Timor Leste da Companhia de Jesus, na pessoa do seu antigo Superior Regional, Padre Mark Raper, SJ, que me atribuiu a missão de vir para Portugal para fazer o curso de literatura portuguesa e literaturas de língua portuguesa.

À Província Portuguesa da Companhia de Jesus, através dos jesuítas da Comunidade de Residência da Nossa Senhora de Fátima, no Porto, que me acolheu durante estes últimos dois anos.

Ao Prof. Francisco de Jesus Topa, pela disponibilidade, pela orientação, pelas sugestões, pelas correções, pela ajuda técnica, sem quais seria impossível acabar este trabalho e, sobretudo, pelo interesse que ele tem mostrado por todas as tarefas que envolvem a elaboração de uma tese de mestrado.

À Dr.ª Maria Raquel M. G. M. Cortês e à Dr.ª Maria Eugénia, que me ajudaram a ler e corrigir parcialmente a minha escrita.

À minha avó Judite Lopes e à minha mãe, que se disponibilizaram para narrar os contos.

Ao meu irmão mais novo, Damião Abílio Caldas, pela sua ajuda na gravação dos contos.

## Resumo

Este trabalho visa estudar e refletir sobre o imaginário timorense e o seu papel na construção da identidade nacional de um país novo, através da recolha, transcrição, tradução e interpretação de três contos populares que fazem parte da sua literatura tradicional oral.

Entende-se, neste trabalho, a identidade nacional como o sentido e a consciência de pertença a uma nação por parte de um povo. Além disso, defende-se que os contos, como um produto do povo e expressão da sua mentalidade, refletem os valores e crenças considerados importantes, herdados dos antepassados, que servem como modelo e exemplo para a geração presente. Os contos fazem parte da memória colectiva que é imprescindível para a construção de uma identidade nacional de um povo porque esta ajuda a unir e a ligar as gerações, assim criando o tal sentido de pertença entre elas. Finalmente, a tese quer argumentar que o desenvolvimento de Timor tem de ser enraizado nos seus valores e crenças tradicionais herdados dos antepassados.



**Palavras-chave**: Timor Leste; identidade nacional; literatura tradicional oral; imaginário timorense; conto popular.



## Abstract

This work aims to study and reflect on the Timorese imagery and its role in the construction of the national identity of a new country through the collection, transcription, translation and interpretation of three popular tales that are part of its traditional oral literature.

It is understood, in this work, the national identity as the sense and the conscience of belonging to a nation by a people. In addition, it is argued that tales, as a product of the people and expression of their mentality, reflect values and beliefs con-

sidered important, inherited from the ancestors, who serve as a model and example for the present generation. The stories are part of the collective memory that is essential for the construction of a national identity of a people because it helps to unite and connect the generations, thus creating a sense of belonging among them. Finally, the thesis wants to argue that the development of Timor has to be rooted in its traditional values and beliefs inherited from the ancestors.

**Keywords**: East Timor; National identity; Traditional oral literature; Timorese imaginary; Popular tale.

# INTRODUÇÃO

## 1. Razões para esta dissertação

Decidi refletir sobre o tema da identidade na minha dissertação por uma razão simples: porque se trata de uma questão central para o meu povo e que me inquieta pessoalmente. Como é sabido, para além de uma longa história de colonização, Timor Leste passou por momentos de particular violência e por intensas transformações, que ainda não estão consolidadas. Eu nasci e cresci numa época escura da história nacional de Timor, quando o território foi ocupado por um regime que perseguia os que resistiam e os que lutavam pela independência do país. Mais do que militar, a repressão visava *indoneziar* Timor e apagar a cultura e os valores do povo timorense. Durante esses anos, os alunos timorenses não puderam aprender nem a sua cultura nem a sua história, sendo obrigados a adquirir a cultura do ocupante.

As tradições culturais e a literatura oral – elemento central da identidade de um povo – não desapareceram nesse período, como não tinham desaparecido durante a colonização portuguesa. Com a independência do país, vai havendo um lento esforço para compreender, estudar e dignificar esse património vivo, num esforço de reconciliação entre gerações, espaços e histórias. É um pequeno contributo nesse sentido que a minha dissertação pretende dar, com o recurso a um espaço, a uma cultura, a uma língua que me são próprios e familiares.

Depois de completar os meus estudos secundários em Timor, em língua indonésia, fui viver para Singapura, para começar a minha formação na Companhia de Jesus. Daí fui para as Filipinas para continuar a minha formação, agora em Filosofia e em inglês. Finalmente vim para Portugal, para cursar um mestrado em português, uma língua que ainda não consigo dominar de um modo que me permita chamar-lhe minha. Durante estes oito anos fora do meu país, fui aprendendo "coisas dos outros", como a cultura e a história das Filipinas, o que me levou a questionar-me sobre a minha própria cultura e a minha história, que nunca pude estudar formalmente. A inquietude que me ficou é portanto a razão principal que está na base da escolha do tema para esta dissertação.

Timor Leste, como qualquer país novo, está numa fase de autodefinição. Do meu ponto de vista, a busca da identidade implica a consideração das raízes, em que se en-

contram as histórias tradicionais, que correm o risco de desaparecer, à medida que as condições de vida se vão alterando e os jovens vão procurando outros caminhos, seduzidos muitas vezes pelas sereias do Ocidente.

Embora se compreenda a aposta no desenvolvimento das infraestruturas físicas e económicas, sabemos que isso não chega para a viabilização de um país, cuja força reside antes de mais no seu povo e na sua cultura. É preciso resistir à tentação de imitar os países que se apresentam como modelo de desenvolvimento e de considerar o que é *malae*, o estrangeiro, o que vem de fora, como melhor. Creio que o desenvolvimento de Timor deve ser integral, incluindo a salvaguarda da nossa identidade profunda. O governo timorense, através do Ministério do Turismo, tem feito um esforço para promover a cultura e tradição timorense ao nível da dança e da música. Porém, pouco tem sido feito para recolher as estórias tradicionais, guardadas quase exclusivamente por idosos que não viverão eternamente. É por isso urgente que as recolhamos, que as estudemos e que as ensinemos aos mais jovens, num ato que também é de desenvolvimento do nosso país.

## 2. Breve apresentação do trabalho

A dissertação está organizada em oito partes. Depois da introdução, procedo a uma breve apresentação de Timor Leste, falando de aspetos relacionados com a geografia, a cultura e a história do país. O objetivo deste capítulo é fornecer, sobretudo aos leitores estrangeiros, uma contextualização para a parte principal do trabalho.

Seguidamente procuro abordar a questão da identidade e o problema da construção da identidade nacional. Usando bibliografia de várias áreas de estudos, procuro chegar a um conceito de identidade nacional, abordando depois a questão da memória coletiva e perspetivando a questão timorense em confronto com exemplos europeus.

A quarta parte é dedicada à literatura tradicional oral, nela se discutindo a designação, a caracterização e algumas das modalidades que serão consideradas na parte principal da dissertação.

Na parte V, apresento finalmente os três *ananuik*, na sua versão original em bunak e na tradução que deles fiz para o português. Os textos são precedidos de uma introdução, em que falo do contexto socio-histórico do grupo etnolinguístico em causa, apresento os informantes e refiro os problemas que tive de enfrentar na transcrição e na tradução.

Depois disso, tento analisar do modo mais completo possível os três contos, considerando os principais temas presentes, os elementos mágicos e maravilhosos e os aspetos narrativos, linguísticos e discursivos.

A dissertação termina com uma parte de conclusões e com a bibliografia.

# II. TIMOR LESTE: CONTEXTUALIZAÇÃO

## 1. Localização, clima e recursos

Timor Leste é um país do sudeste asiático, localizado entre dois países gigantescos, a Indonésia e a Austrália, que se tornou independente em 2002, depois de ter sido colonizado por Portugal durante 450 anos e ocupado ilegalmente pela Indonésia durante 24 anos. É um país cujo território é "constituído pela metade oriental da ilha de Timor, a ilha de Ataúro, a norte da costa de Díli, o ilhéu de Jaco, no extremo leste, e o enclave de Oecussi-Ambeno, na costa norte da parte indonésia da Ilha de Timor"[1]. O país tem uma área de cerca de 15. 000 km$^2$ e, segundo o resultado provisório do Censo de 2015, tem 1.167.242 habitantes[2]. Situa-se a cerca de 430 quilómetros de Darwin, o norte da Austrália, no Mar de Arafura ou de Timor[3].

Sendo um país tropical, Timor Leste tem duas épocas ou estações: a época de chuva, que decorre de dezembro a maio; e a época seca, que vai de junho a novembro. De origem vulcânica, a ilha de Timor é "atravessada por muitos ribeiros e por cadeias montanhosas, de que sobressai o monte Ramelau, com 2960 metros de altitude"[4]. O facto de o país ser montanhoso e de haver inundação das planícies tem dificultado a construção de estradas que liguem as povoações mais isoladas[5].

O subsolo da ilha é rico em cobre, ouro, manganês e petróleo[6]. Apesar disso, a atividade económica principal é a agricultura. Cultivam-se, para consumo interno, milho, arroz, feijão, batata-doce, mandioca e amendoim. Durante a colonização portuguesa, a indústria era rudimentar até aos anos 70, limitando-se aos setores de tabaco, sabão e óleo de coco, à serração de madeira, à destilação de álcool e ao fabrico de telhas e de tijolos. No século XIX, o café, a copra e a borracha foram introduzidos para exportação[7] depois de se ter esgotado o sândalo, a razão principal que levou chineses, árabes, java-

[1] Governo de Timor Leste – *Divisões Administrativas*. <http://timor-leste.gov.tl/?p=91>.

[2] Governo de Timor Leste – *Censo de 2015 mostra crescimento populacional moderado*. <http://timor-leste.gov.tl/?p=13777>.

[3] GUNN, Geoffrey C. (1999). «Introdução». In *Timor Loro Sae: 500 anos*. Macau: Livros do Oriente, p. 12.

[4] VIEGAS, Telma Maria Canteiro V. (1998). Migrações e Associativismo de Migrantes: Estudo do Caso Timorense. Lisboa: Universidade Aberta, p. 92.

[5] *Ibid.*, p. 93.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibid.*, p. 93.

neses e portugueses a Timor[8].

## 2. Diversidade etnolinguística

Para além das riquezas naturais, a ilha tem uma grande diversidade cultural, que decorre da pluralidade etnolinguística. Em Timor Leste falam-se 16 línguas e 17 dialetos. Esses grupos, segundo os antropólogos, originaram-se de quatro tipos raciais básicos que tinham passado pela ilha ou para lá migrado em tempos muito recuados: o proto-malaio, o deutero-malaio, o melanesóide e o vedo-australóide[9]. A morfologia da ilha favorece a preservação das diferenças entre cada grupo etnolinguístico.

A diversidade e a pouca interação com outros grupos explica-se ainda pelo sentido de pertença ao solo, considerado sagrado. Para um timorense, ser patriota é fixar-se na terra onde se nasce. Esta ligação profunda com a terra é visível no modo como um timorense se apresenta a outro: "Ha'u ema Zumalai" (à letra, "Sou pessoa de Zumalai"). Mesmo que o indivíduo se tenha mudado para outro sítio, continua a identificar-se com a terra da origem. Isto explica o forte sentimento de pertença ao grupo etnolinguístico.

Todavia, com a colonização portuguesa, e sobretudo com a ocupação indonésia que obrigou as pessoas das povoações isoladas a mudarem para a beira de estradas de modo a que os indonésios as pudessem controlar, a miscigenação começou a ser uma prática comum. Como resultado, alguns grupos aumentaram a partilha de elementos culturais.[10]

## 3. Estrutura tradicional da sociedade

Apesar desta diversidade etnolinguística, a estrutura tradicional de governação dos timorenses é semelhante. Trata-se de uma sociedade hierárquica, constituída pela casa real, os datos e os plebeus. O liurai é a entidade máxima da hierarquia na governação do regulado ou reino. A seguir vêm os datos, que formam o conselho dos velhos, em tétum conhecidos por *lia-nain*, os senhores da palavra. Os plebeus são os súbditos do reino.[11] Os liurais são eleitos pelos datos de entre os descendentes da casa dos liurais, começando pelo filho mais velho. Caso não haja um filho nesta casa, os datos vão ele-

[8] TAYLOR John G. (1995) – «The Emergence of a Nationalist Movement in East Timor». In *East Timor at the Crossroads: The Forging of a Nation*. Ed. Peter Carey e G. Carter Bentley. New York: Social Science Research Council, p. 22.

[9] GUNN, Geoffrey C., ob. cit., p. 34.

[10] VIEGAS, Telma Maria Canteiro V., ob. cit., p. 97.

[11] FIGUEIREDO, Fernando Augusto de (2004). *Timor: A Presença Portuguesa (1769-1945)*. Tese de doutoramento em História. Porto: FLUP, p. 70.

ger um das suas casas que também são consideradas casas reais.[12] Por isso, o liurai é um *primus inter pares* em relação aos datos e não tem um poder ilimitado. O verdadeiro poder encontra-se no conselho dos datos, que tem de ser consultado antes da tomada de uma decisão ou da emissão de uma ordem.[13]

Esta estrutura é baseada num sistema de trocas, que depende do sistema de produção, ou seja, do sistema económico. Como referimos acima, a agricultura é a atividade principal dos timorenses. Por isso, o uso do terreno é crucial e dele depende a relação dos habitantes dos reinos com os seus senhores. Apesar disso, tradicionalmente não existia o conceito de propriedade privada. A terra pertencia aos reinos e cada família, com a ajuda do liurai e dos seus conselhos, demarcava a quantidade julgada necessária para o cultivo familiar. [14] Os senhores da terra, *Na'i* ou *Rai Nain*, distribuíam-na, por empréstimo, às famílias para que a cultivassem. Em troca, as famílias devem pagar-lhes tributos, *rai ten*[15], depois da colheita.[16]

Esta estrutura manteve-se mesmo depois do estabelecimento do governo civil pelos portugueses no século XVIII. Segundo Figueiredo, à estrutura tradicional foram atribuídos postos militares honoríficos. O liurai passou a ser o coronel, o chefe de suco passou a ser o major e o chefe de povoação passou a ser o capitão. E a outras pessoas que tinham um papel importante no reino foram conferidos os títulos de sargento-mor, tenente e alferes.[17] Portanto, o sistema introduzido pelo colonizador sobrepôs-se ao tradicional e tornou-se dual, compatibilizando o tradicional e rural com o moderno e ocidentalizado. Apesar disso, mantiveram-se "os aspectos essenciais da sociedade ancestral."[18]

## 4. Religião tradicional

Para a sensibilidade timorense, toda a realidade profana está carregada pelo divino. Este manifesta-se na crença de que certos elementos naturais têm um poder divino. Existem assim montanhas sagradas, árvores sagradas, pedras sagradas, fontes sagradas, casa sagradas, etc.[19]

[12] *Ibid.*, p. 71.
[13] *Ibid.*, p. 72.
[14] *Ibid.*, p. 73
[15] Literalmente significa excremento da terra.
[16] TAYLOR, John G., ob. cit., p. 26.
[17] FIGUEIREDO, Fernando Augusto de, ob. cit., p. 71.
[18] *Ibid.*, p. 83.
[19] *Ibid.*, p. 103.

Apesar disso, estas entidades são apenas intermediários para se chegar ao Ente supremo, "o destinatário final de todas as oferendas para implorar saúde, abundância, justiça, etc.,…"[20], a que em tétum é atribuído o nome *Maromak*, que significa "o mais brilhante"[21], mas que é uma figura distante[22].

Em suma, para os timorenses, o profano e o divino estão interligados.

## 5. Breve história

### A. Colonização portuguesa

Diz-se que a chegada dos portugueses à ilha de Timor ocorreu em 1515 e, por isso, o governo Timorense comemorou, em 2015, os 500 anos do contacto entre os dois povos. Contudo, os portugueses só conseguiram estabelecer-se na ilha no início de século XVII com a queda de dois reinos: o reino de Servião, na parte ocidental, e o de Belos, na parte oriental. Antes disso, permaneciam em Solor e Flores e visitavam a ilha de Timor para o comércio de sândalo.

Entretanto, os missionários dominicanos e os comerciantes visitavam a ilha com frequência. Quando os comerciantes holandeses, os rivais dos portugueses, chegaram em 1611 e capturaram Solor, os portugueses decidiram estabelecer-se em Timor, o que fizeram em 1642, para controlar o comércio interno de sândalo e defender os nativos cristianizados nas costas da ilha.[23] Assim, quem governava a ilha não era a corte portuguesa, mas os comerciantes e os missionários. A fixação portuguesa, isto é, a ocupação político-administrativa, foi antecedida pela missionação levada a cabo pelos dominicanos.[24]

Mesmo assim, a ilha não tinha a paz que os comerciantes e os missionários desejavam. Continuava a haver ataques frequentes executados pelos holandeses com a colaboração de alguns régulos locais. Para evitar esses conflitos, Portugal e a Holanda celebraram três tratados: o primeiro foi assinado em 1645, o segundo em 1661 e o último em 1669. No segundo, foi reconhecido à Holanda a posse de Kupang, a parte ocidental da ilha de Timor, e a Portugal a posse de Solor e a parte oriental da ilha.[25] Com esse tratado, Portugal estabeleceu a capital do seu domínio no extremo oriente em Lifau.[26]

[20] *Ibid.*, p. 104.
[21] *Ibid.*, p. 104 .
[22] *Ibid.*, p. 105.
[23] TAYLOR, John G., ob. cit., pp. 23-24.
[24] FIGUEIREDO, Fernando Augusto de, ob. cit., p. 123.
[25] *Ibidem*.
[26] GUNN, Geoffrey C., "Na Ilha de Santa Cruz", ob. cit., p. 85.

Todavia os ataques continuaram, pelo que o governo português decidiu mudar a capital para Díli, em 1769, onde se mantém até aos dias de hoje.[27] Esta mudança facilitou uma maior aglutinação dos reinos dos Belos na parte oriental da ilha, que assim se tornaram, grosso modo, vassalos da corte portuguesa.[28] Ainda assim, a soberania portuguesa era precária por se tratar de uma colónia longínqua e com falta de forças próprias. Eram os liurais nativos que continuavam a exercer o poder sobre os seus povos e faziam sentir a autoridade portuguesa.[29] Como resultado, a estrutura política externa e a interna coexistiam durante os séculos XVIII e XIX.[30]

No fim de oitocentos, o governo português começou a exercer o seu poder contra o sistema nativo por causa das rebeliões feitas por timorenses contra os impostos e trabalhos forçados. As duas rebeliões mais importantes foram a do Cailaco, em 1726,[31] e a do Manufahi por D. Boaventura, de 1894 a 1912.[32] A política portuguesa no fim do século tinha dois objetivos que eram abolir o sistema administrativo tradicional e criar uma base na colónia para explorar a sua riqueza.[33] O novo sistema de administração passa a ser composto por sucos e postos.[34]

Como colónia, Timor foi sempre secundarizado e governado a partir de Goa e de Macau. A presença portuguesa traduzia-se sobretudo na presença dos militares e suas famílias e de deportados oriundos da metrópole e de outras colónias. Poucas escolas existiam para educar os nativos, quase todas da responsabilidade dos missionários. Com efeito, em 1920, só 0.25% dos timorenses estavam assimilados ao sistema administrativo português.[35] Depois da Revolução dos Cravos, como não tinha condições para continuar a colonizar Timor, Portugal decidiu descolonizar, acabando por abandonar Timor em 1975.

## B. Ocupação indonésia

Com a revolução de 25 de Abril de 1974 em Portugal, chegou a liberdade não só para a Metrópole, mas também para as suas colónias. Permitiu-se a formação de partidos políticos em Timor para começar o processo de descolonização. Nessa altura, eram cinco os partidos: a ASDT que logos se tornou a Fretilin (Frente Revolucionária de Timor Independente), a UDT (União Democrática Timorense), a Apodeti (Associação

[27] Id., "Dili: a Fundação", ob. cit., p. 117.
[28] FIGUEIREDO, Fernando Augusto de, ob. cit., p. 124.
[29] *Ibid.*, p. 115.
[30] Taylor, John G., ob. cit., p. 29.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibid.*, p. 31.
[33] *Ibid.*, p. 30.
[34] *Ibid.*, p. 31.
[35] *Ibid.*, p. 32.

Popular Democrática Timorense), os Trabalhistas e a KOTA (Klibur Oan Timor Assuain). Os três primeiros eram os maiores, divergindo quanto à proposta de futuro para Timor Leste. A exigência da Fretilin era a independência total e imediata do país depois de ter sofrido por séculos a injustiça do colonialismo há séculos; a UDT queria que Timor continuasse como uma província portuguesa para melhor preparar uma eventual independência; a Apodeti, por seu turno, acreditava que a independência de Timor não era viável, defendendo a sua integração na República da Indonésia.

As divergências entre os partidos e a falha do governo português na condução das negociações[36] resultou num desentendimento, com tomadas de posição militares por parte da UDT e da Fretilin, que acabaram por se envolver em meados de 1975 numa guerra civil.[37] A Fretilin saiu vencedora e declarou unilateralmente a independência de Timor em 28 de novembro de 1975, enquanto os líderes da UDT e da Apodeti se refugiaram na parte ocidental da ilha, combinando com o governo indonésio uma invasão.

Uma das estratégias da Fretilin para conquistar a simpatia dos timorenses foi a incorporação dos sistemas tradicionais nos novos planos de organização e governação.[38] O facto de este partido perfilhar uma ideologia marxista deu à Indonésia mais um pretexto para a invasão, que ocorreu em 7 de dezembro de 1975, com o apoio das grandes potências ocidentais, como os Estados Unidos da América, a Grã-Bretanha ou a Austrália. A Indonésia viria a ocupar Timor Leste durante vinte e quatro anos, de 1975 a 1999.

A ocupação foi brutal e exterminou um terço da população, pela fome, pela doença ou pelas armas indonésias. Mas o povo não desistiu, continuando a apoiar os seus guerrilheiros que se tinham refugiado no mato para lutar contra o inimigo e tentando contrariar o processo de imposição da língua e da cultura indonésias.

Uma das estratégias dos indonésios, para melhor controlar e acabar com a guerrilha, foi deslocar muitas povoações timorenses para zonas pacíficas, normalmente à beira das estradas. O povo foi assim arrancado da sua terra com a qual tinha uma ligação muito antiga e sagrada.[39] Outra estratégia de dominação foi a transmigração de muitos indonésios das ilhas de Bali e de Java para Timor Leste. A razão apresentada falava na necessidade de *civilizar* os timorenses, que teriam "baixas capacidades intelectuais" e que seriam preguiçosos.[40]

---

[36] WALDMAN, Maurício & SERRANO Carlos (1997) – *Brava Gente de Timor: A Saga do Povo Maubere*. São Paulo: Xamã VM Editora e Gráfica Ltda., p. 69.

[37] *Ibidem*.

[38] TAYLOR, John G., ob. cit., p. 33.

[39] WALDMAN, Maurício & SERRANO, Carlos, ob. cit., p. 78.

[40] *Ibid.*, p. 79.

Para fazerem que os timorenses se esquecessem da sua história e cultura, houve uma imposição cultural indonésia muito forte. Nas escolas, desde a primária até ao ensino superior, era obrigatório que os alunos aprendessem e falassem em indonésio. As línguas locais eram proibidas neste âmbito. A história dos timorenses não fazia parte do currículo. Em lugar desta, os alunos tinham que aprender a história indonésia reescrita pelo regime de Suharto.

Todavia, apesar da fortíssima presença indonésia, tanto militar como civil, os timorenses não se deixaram vencer nem desistiram do sonho de ver o seu país livre e independente. Os guerrilheiros, no mato, continuaram a lutar, enquanto o povo nas vilas, clandestinamente, lutou e resistiu à presença intimidadora dos indonésios, ao passo que os que estavam na diáspora desenvolviam esforços diplomáticos.

Por fim, com a ajuda da comunidade internacional, incluindo as Nações Unidas e Portugal, realizou-se um referendo, em 30 de agosto de 1999, no qual 75% dos timorenses votaram pela independência. Assim, em 20 de maio de 2002, restaurou-se a independência nacional timorense que tinha sido proclamada em 28 de novembro de 1975.

## C. Situação atual

Como todos os países recém-independentes, Timor Leste é um país que manifesta grande entusiasmo pelo seu desenvolvimento e o do seu povo. Desde a independência, os governos têm envidado grandes esforços para construir infraestruturas básicas, nomeadamente a nível de escolas, hospitais, estradas e instituições estatais, ao mesmo tempo que têm investido na formação de recursos humanos. O país está a aprender a governar-se e a desenvolver-se depois de tantos danos sofridos durante a colonização de Portugal e da ocupação brutal da Indonésia. De facto, o desenvolvimento tem sido o tópico nos discursos e debates dos governantes e nas conversas entre amigos em Timor. É uma coisa laudável ver timorenses, desde governantes até ao cidadão mais humilde, discutirem entre si, com muito entusiasmo, os desafios que o país está a enfrentar e as possibilidades de ter melhores condições de vida no futuro.

Ao falarem de desenvolvimento, os governantes tentam aferir qual o melhor modelo, a partir dos países parceiros vizinhos, como Singapura, Austrália, Tailândia, e de países desenvolvidos do Médio Oriente. Ramos Horta, ex-presidente de Timor, disse com muita confiança, numa entrevista à CNN, em 2008, que Timor ia ser o próximo

Dubai no Sudeste Asiático.[41] Muitos jovens timorenses querem que Timor se desenvolva na linha de países como Singapura, Tailândia ou Bali (Indonésia).[42]

Timor Leste deve ter aquilo de que há muitos séculos se tem visto privado. Todavia, este desenvolvimento pressupõe uma raiz que sirva de fundamento ou base de tudo e que é a alma timorense, isto é, a identidade profunda dos timorenses. Reafirmar a identidade timorense é imprescindível, dado que Timor está localizado entre dois países gigantescos e tem uma relação histórica complicada com esses países. Sem ter uma noção desta identidade, o desenvolvimento será sem raiz nem direção. O Prof. Francis Fukuyama, Nomellini Senior Fellow na Stanford University's Spogli Institute for International Studies, disse: "nation-building goes further and involves a shared sense of national identity, built on elements that tie people together — such as shared culture, language, and history — that cannot be imposed from without."[43] Isto é importantíssimo porque entre jovens e alguns timorenses adultos existe um desprezo pelo que é timorense pelo facto de ser considerado atrasado. O desejo de tornar o país como os outros revela, até certo ponto, esse desprezo. Ainda existe uma mentalidade colonial entre timorenses, resultado dos séculos de colonização. Por isso, é necessário ter orgulho em quem nós somos.

Mas, afinal, qual é a alma timorense? O que é Timor? Quais são os elementos que ligam o povo timorense na sua diversidade cultural? Esta dissertação visa responder a uma pequena parte dessas perguntas, através do estudo de narrativas tradicionais de Timor que revelam o imaginário do seu povo e alguns aspetos da identidade nacional.

[41] QUEST, Richard. *Interview with Jose Ramos-Horta*. CNN. <http://edition.cnn.com/2008/WORLD/asiapcf/01/15/talkasia.horta/index.html?_s=PM:WORLD>.

[42] HUTT, David – "Dili delights". *Southeast Asia Globe: Views on Regional Affairs, Business and Culture*. <http://sea-globe.com/dili-east-timor-leste-southeast-asia-globe>.

[43] POWELL, Alvin – "How to build a nation". *Harvard gazette*. <http://news.harvard.edu/ gazette/story/2012/12/how-to-build-a-nation>.

# III. IDENTIDADE, MEMÓRIA E CULTURA

## 1. Conceito de identidade

Temos que admitir que não é fácil definir 'identidade', devido à interdisciplinaridade do conceito. Na verdade, esta noção interessa a "filósofos, antropólogos, cientistas políticos, sociólogos, psicólogos sociais, linguistas, especialistas em economia regional ou em Direito internacional e estudiosos das relações internacionais",[1] pelo que cada área de estudos apresenta diferentes interpretações e definições. Esta diversidade, afirma Mendes,

> gerou diferentes modos de a interpretar e, consequentemente, uma grande variedade de definições do conceito, de que resulta, acima de tudo, uma carência de precisão e uma anarquia conceptual inibidora de uma convergência com base na qual se possa avançar para um quadro teórico mais satisfatório. Não existe consenso nem consistência quanto ao modo de determinar o conteúdo e o âmbito de identidade, as suas mudanças e contestações, nem sequer técnicas ainda suficientemente desenvolvidas que permitam considerá-la como variável independente para explicar ações políticas, económicas e sociais (cf. *infra*).[2]

Apesar desta complexidade, procuraremos definir a identidade de acordo com as abordagens das diversas ciências humanas. Assim, na área da psicologia social, como observa Mendes, a "identidade social refere-se, segundo o modelo de Bristol, a um envolvimento emocional e cognitivo dos indivíduos no seu grupo de pertença e às consequentes expressões comportamentais desse envolvimento no quadro da relação intergrupos".[3]

Segundo a definição da sociologia e da antropologia social, a identidade "refere-se ao modo como os indivíduos e as coletividades se distinguem nas suas relações sociais com os outros indivíduos e as suas coletividades".[4] Ou, como Cabral notara: "A identidade social é o facto de nos reconhecermos ou reconhecermos a outrem – pessoal

[1] MENDES, Nuno Canas (2005). "Questões Prévias e Conceitos Operacionais." In *A Multidimensionalidade da construção identitária em Timor-Leste: Nacionalismo, Estado e Identidade Nacional*. Lisboa: ISCSP-UTL, p. 50.

[2] *Ibidem*.

[3] VALA Jorge & MONTEIRO Maria Benedicta, Coord. (2002) – Psicologia Social, p. 409. Cit. por MENDES, Nuno Canas (2005), ob. cit., p. 51

[4] JENKINS, Richard (1996). "Social Identity", p. 4.

ou coletivamente – como existindo. Isto é, o facto de criarmos laços de continuidade temporal entre experiências presentes e experiências da memória por forma a constituir entidades sociais relativamente estáveis."[5]

Na ciência política e na ciência das relações internacionais, a identidade "é usada (…) para descrever o modo como os indivíduos e os grupos se definem a si próprios e são definidos pelos outros, com base na raça, na etnicidade, na religião, na língua e na cultura."[6] Ou, nas palavras de McSweeney:

> A identidade não é um facto da sociedade; é um processo de negociação entre as pessoas e os grupos de interesse. Ser inglês, irlandês ou dinamarquês é uma consequência de um processo político, e é este processo, não a designação que o simboliza, que constitui a realidade que necessita de explicação.[7]

Ao olhar-se para as diferentes formulações, sabe-se que elas têm características comuns, como Mendes bem apontou: "[estas formulações] apelam a um sentido de *reconhecimento*, pressupõem *diferenças* e *atribuição de significado*, descrevem um *processo cognitivo-afetivo*, baseiam-se em *imagens* e *representações* e apelam a um *sentido de pertença*."[8]

Destas definições, aprendemos que o conceito de identidade é uma construção feita por indivíduos e por grupos no âmbito da interação com os outros e com a natureza, no contexto em que se inserem. Esta construção é um ato contínuo, nunca para, de maneira que, quer os indivíduos, quer os grupos se vão adaptando às mudanças no seu ambiente. Tendo estes elementos em mente, vamos agora debruçar-nos sobre a questão da identidade coletiva dos timorenses.

## 2. Identidade nacional

Baseando-nos nas definições interdisciplinares sobre identidade acima apresentadas, podemos dizer, de uma forma sintética, que a identidade nacional é o modo como um povo (de uma nação) se percebe e é percebido por outros, na linha da definição dada por Richard J. Evans. Segundo esta definição, a identidade nacional é constituída por dois elementos: a característica nacional, tal qual é entendida pelos outros; e a identida-

[5] CABRAL, João de Pina. "A Identidade Social: a relevância da categoria" (2002), p. 4.
[6] DENG, Francis M. (1995). "War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan", p. 1. Cit. por MENDES, Nuno Canas (2005), ob. cit., p. 52.
[7] MCSWEENEY, Bill (1999). "Security, Identity and Interests". Cit. por MENDES, Nuno Canas (2005), ob. cit., pp. 52-53.
[8] MENDES, Nuno Canas, ob. cit., p. 53.

de nacional tal como é percebida pelos autóctones.[9] Vera Tolz entende a identidade nacional como o sentido e a consciência de pertença a uma comunidade distinta [uma nação] por parte de um povo.[10] Este sentido de pertença baseia-se na cultura, na língua e na história, conforme dizia Francis Fukuyama, já antes citado.

Segundo esta perspetiva, podemos definir uma nação como sendo uma comunidade de pessoas que partilham heranças comuns: cultura, língua e história, passadas de geração em geração, durante séculos, compondo assim uma tradição.[11] Este entendimento de nação pressupõe pois uma homogeneidade cultural.[12] Por outras palavras, as várias comunidades de uma nação precisam de ter: "[a] fusão da vontade, da cultura e da organização política [que] se transforma na norma, uma norma rara ou dificilmente desafiada."[13] Esta fusão faz-se através de "lealdade e identificação (adesão *voluntária*) e de incentivos externos, positivos ou negativos, em esperanças e medos."[14] Ou seja, atinge-se esta unidade através de instrução e de educação[15] dirigidas pelas elites. E para que a classe popular se sinta convencida e participe nesse processo, deve haver "as grandes comemorações colectivas de feitos nacionais gloriosos nas datas dos seus centenários ou a exaltação de heróis da Pária, como sementes de novos heróis."[16]

É assim que nasce o nacionalismo que "utiliza a proliferação de culturas ou a riqueza cultura preexistente, herdadas historicamente, embora o faça selectivamente e muito frequentemente as transforme de forma radical."[17] Com este nacionalismo começa a surgir a consciência da identidade nacional que, de acordo com, José Mattoso, "só se generaliza de facto depois da difusão da escrita e da participação de toda a população na vida pública."[18] Em conclusão, a nação é uma construção ideológica conjunta, entre líderes e a população das comunidades.[19] Esta invenção busca basear-se, não só num

[9] Liverpool John Moores University. "Sir Richard J. Evans - German National Identity". Filmado (Fev 2014). Video de youtube, 1:20:06, publicado (Fev 2014). <https://www.youtube.com/watch?v=CdYev31IYgg>

[10] TALZ, Vera. "Forging the Nation: National Identity and National Building in Post-Communist Russia". *Europe-Asia Studies*. Vol. 50, N. 6 (1998), p. 993.

[11] BYU Kennedy Center. "The Cultural Construction of National Identities in Europe". Filmado (Jul 2015). Video de Youtube, 53:04, publicado (Jul 2015). https://www.youtube.com/watch?v=2xMPuwQhSOM

[12] GELLNER, Ernest (1993). "A transição para a era do nacionalismo". In *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, p. 65.

[13] GELLNER, Ernest (1993). "Que é uma nação?", ob. cit., p. 88.

[14] *Ibid.*, p. 86.

[15] *Ibid.*, p. 88

[16] MATTOSO, José (2008). "Atribuição de valor". In *A Identidade Nacional*. 4.ª ed. Lisboa: Gradiva, p. 39.

[17] GELLNER, Ernest, ob. cit., p. 89.

[18] MATTOSO, José (2008). "Atribuição de significado", ob. cit., p. 27.

[19] ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Na-*

passado comum, mas também num futuro comum.[20]

## 3. Memória coletiva

Esse passado comum e esse futuro comum têm como base a memória que os membros de uma comunidade nacional partilham, aquilo que é a memória coletiva desse grupo. É nessa memória que se podem encontrar as "percepções da realidade"[21] e os "elementos irredutíveis, em que o trabalho de solidificação da memória foi tão importante que impossibilitou a ocorrência de mudanças."[22] Por conseguinte, esta memória é imprescindível para um projeto comum, que é a construção da vida, tanto no presente como no presente desta comunidade. Ou seja, através da lembrança de acontecimentos passados vividos pela geração antiga, a geração atual pode identificar-se com eles.[23] A explicação dada por Pollak é que a memória coletiva transmite o sentimento de pertença entre gerações diferentes[24] e tem uma ligação fenomenológica com o sentimento de identidade. Isto é, a memória tem elementos que constituem o sentimento de identidade.[25]

Segundo o grande sociólogo Maurice Halbwachs, a memória coletiva dá continuidade à nossa relação com o passado. Assim, ela fornece um sentido para a nossa identidade, uma continuação e uma perpetuação.[26] Além disso, o sociólogo explica que as memórias são "models, examples, and elements of teaching. They express the general attitude of the group; they not only reproduce its history but also define its nature and its qualities and weaknesses."[27] Aliás, Halbwachs diz que, através da reflexão destas memórias, um grupo pode reconstruir a realidade dos seus antepassados para poder construir a sua própria realidade no presente porque estas memórias são somatório de um período que contém o tipo de vida. Através delas, a geração presente consegue imaginar

---

*tionalism*, cit. por NOYES, Dorothy & ABRAHAMS, Roger D. (1999). "From Calender Custom to National Memory: European Commonplaces". In *Cultural Memory and the Construction of Identity*. Ed. by Dan Ben-Amos e Liliane Weissberg. Detroit: Wayne State University Press, p. 77.

[20] WEISSBERG, Liliane (1999). "Introduction". In *Cultural Memory and the Construction of Identity*, cit., p. 12.

[21] POLLAK, Michael (1992). "Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*. Vol. 5, No. 10, p. 201.

[22] *Ibidem*.

[23] *Ibidem*.

[24] *Ibid.*, p. 202.

[25] *Ibid.*, p. 204.

[26] HALBWACHS, Maurice (1992). "The Reconstruction of the Past". In *On Collective Memory*. Chicago and London: The University of Chicago Press, p. 47.

[27] HALBWACHS, Maurice, "The Collective Memory of the Family", ob. Cit. p. 59.

e refletir os caracteres e os valores dos seus antepassados.[28]

Em suma, as memórias, diz Halbwachs, são conceções e símbolos[29] que podem ajudar a geração presente a descobrir a substância da vida do grupo[30] porque as memórias fixam as atitudes e os modos de pensar do passado.[31]

## 4. Exemplos europeus

Na história de muitas nações, o nacionalismo começou com a revolução cultural no século XIX, nomeadamente com o romantismo literário, com os seus antecedentes nas revoluções francesa e americana.[32] Iniciou-se explicitamente com esses movimentos a consciência de liberalismo e de nacionalismo. Mas nalguns países europeus esta consciência começara já na Idade Média, não sob a forma de nações mas de reinos, baseados na etnicidade cultural. Esta afirmação etno-cultural é mais antiga do que a política, como Geary salienta: "[O] povo era um povo antes de se reconhecer a si próprio como tal, e a língua é ao mesmo tempo o sinal e a realidade mais íntima dessa identidade imutável."[33] Esta construção de identidade nacional é uma invenção contínua iniciada por grupos de elites e intelectuais[34], através de um processo em que entram muitos elementos.

A cultura define e distingue uma nação de outras. Como afirmou Anne Marie Thiesse, as culturas nacionais são expressões de profundas emoções nacionais porque são tradições herdadas desde a antiguidade.[35] Estas culturas incluem as tradições folclóricas, os usos, os costumes e o artesanato.[36] Além disso, as culturas nacionais englobam a literatura, a pintura e a música. Todos estes elementos são importantes para o sentido de pertença de um povo porque manifestam uma memória coletiva que fixa "padrões de vida, uma visão do mundo, uma escala de valores"[37] e crenças dos seus antepassados

---

[28] *Ibid.*, p. 60.

[29] HALBWACHS, Maurice, *Historical Memory and Collective Memory*, p. 51. <http://www. history.ucsb.edu/faculty/marcuse/classes/201/articles/80HalbwachsCollMemChap2.pdf>.

[30] *Ibid.*, p. 54.

[31] *Ibid.*, p. 64.

[32] BYU Kennedy Center. "The Cultural Construction of National Identities in Europe". Filmado (Jul 2015). Video de Youtube, 53:04, publicado (Jul 2015). <https://www.youtube.com/watch?v=2xMPuwQhSOM>.

[33] GEARY, Patrick J. (2008). "Uma Paisagem Envenedada: Etnicidade e Nacionalismo no Século XIX. In *O Mito das Nações: A Invenção do Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva / Instituto de Estudos Medievais - FCSH - UNL, p. 40.

[34] *Ibid.*, pp. 32-33.

[35] BYU Kennedy Center. "The Cultural Construction of National Identities in Europe", cit.

[36] *Ibidem*.

[37] SARAIVA, António José & LOPES, Óscar (1975). "Introdução". In *História da Literatura Portuguesa*. 8.ª ed.. Porto: Porto Editora, p. 36.

longínquos. Durante o império romano, algumas províncias cultivavam a sua identidade local através da literatura. Por exemplo, na Gália, entre o século IV e os inícios do século VI, os poetas "cantavam a glória das suas *patriae*, suas cidades" para "ressuscitar os nomes pré-romanos das tribos gaulesas que tinham ocupado essas regiões no tempo da conquista por César."[38] No caso de Portugal, esta consciência "nacional" começou quando os poetas decidiram escrever em galego-português, o que deu início ao desenvolvimento da língua portuguesa como herança patrimonial.

De facto a língua é um poderoso elemento que contribui para a identidade nacional. Com o surgimento da literatura de um povo, desenvolve-se também uma língua comum que cria uma certa uniformidade. Uma língua comum cria "espaço público para os debates, [e] oferece um sentimento de pertença a uma nação"[39] entre os membros. Por isso, a divulgação da língua nacional é importante para a coesão entre os membros.

Além da literatura e da língua, a história também contribui para a construção da identidade nacional. A história narra a fundação de um povo e de uma nação, e as suas ações heroicas. Por isso contribui para a identidade nacional, na medida em que estabelece relação entre o passado e o presente, e reconta ações heroicas dos seus antepassados.[40] Desta maneira, a história cria uma ligação entre o passado e o presente que contribui para a criação de um sentido de pertença de um povo a um passado comum. A esta luz, podemos compreender a importância das crónicas dos reis e dos livros de linhagem. No caso de Portugal, as crónicas de Fernão Lopes são importantes na literatura portuguesa porque se, por um lado, "vibra[m] de um forte sentimento anticastelhano"[41], por outro, legitimam o domínio dos reis. Encontramos muitas vezes esta forma de legitimação nos mitos de origem do povo. Diz-nos Geary: "Os mitos de uma ascendência comum e de uma história partilhada, mitos menos moldados pela tradição oral indígena que pelas ideias clássicas do que caracteriza um povo, disfarçavam a descontinuidade e a heterogeneidade radical que caracterizava a antiguidade tardia."[42] Em suma, a história permite criar um sentido de pertença de um povo, reforçando a identidade nacional na geração presente.[43] É, como afirma Mattoso, "um dos fundamentos mais importantes da

[38] GEARY, Patrick J. (2008). "Novos Bárbaros e Novos Romano". In *O Mito das Nações: A Invenção do Nacionalismo*, cit., p. 112.
[39] BYU Kennedy Center. "The Cultural Construction of National Identities in Europe", cit.
[40] *Ibid.*
[41] SARAIVA, António José & LOPES, Óscar (1975). "Introdução", cit., p. 39.
[42] GEARY, Patrick J. (2008). "Rumo a Novos Povos Europeus". In *O Mito das Nações: A Invenção do Nacionalismo*, cit., p. 162.
[43] University of Melbourne. *2011 Festival of Ideas - Keynote: The Construction of National Identities"*. Filmado (Jun 2011). Video de Youtube, 1:17:29, publicado (Jun 2011). <https://www. youtu-

memória colectiva, e, por conseguinte, da consciência de identidade."[44]

A coesão entre grupos diferentes de uma comunidade nacional requer também um conjunto de leis que permitam a governação, regulem as relações entre as pessoas e delimitem um quadro de convivência que integre as diferenças, prevenindo conflitos. Era isto que acontecia quando os romanos conquistavam uma terra 'bárbara': modificavam as suas leis e amplificavam-nas para poder agrupar a população num só povo 'romano'.[45] Por isso, as leis podem ajudar a criar este sentido de pertença entre grupos de pessoas diferentes. Vemos assim a importância e a função do poder político na construção de uma identidade nacional. No caso de Portugal, segundo Mattoso, graças à vontade política, os líderes foram conseguindo agregar áreas territoriais culturalmente diferentes entre si e com condições de vida distintas e tornaram-nas numa unidade de uma maneira firme.[46]

Estes exemplos da Europa mostram que a identidade é uma construção comunitária lenta e em contínua transformação; é um esforço conjunto de um povo para que se crie e reinvente constantemente na história. Porém, essa invenção pressupõe uma memória coletiva que sirva como um denominador comum entre o povo. Esta memória coletiva manifesta-se nas tradições culturais, na língua, na história e nas leis que ajudam os membros da comunidade a ter uma visão futura comum do país.

## 5. A diversidade timorense no seu conjunto

Apesar de se estender apenas por metade da ilha de Timor, Timor Leste é um país de uma diversidade cultural muito significativa. Existem 16 línguas nacionais e 17 dialetos com os quais os timorenses se identificam ou são identificados.[47] Considerando-as importantes para a nação e a sua cultura, são consagradas na Constituição do país.[48] Além destas línguas, existem crenças tradicionais que variam de um sítio para o outro. Por causa da colonização portuguesa, o cristianismo foi introduzido em Timor e a maioria dos timorenses identifica-se como católica. O número dos cristãos aumentou drasticamente durante o regime ditatorial indonésio. Nessa altura, face à imposição de

---

be.com/watch?v=DipeV57CgFw>.

[44] MATTOSO, José (2008). "Identidade Sociológica". In *A Identidade Nacional*, cit., p. 103.

[45] GEARY, Patrick J. (2008). "Os Últimos Bárbaro?". In *O Mito das Nações: A Invenção do Nacionalismo*, cit., p. 144.

[46] MATTOSO, José (2008). "O factor político". In *A Identidade Nacional*, p. 67.

[47] MOREIRA, Sara. "Timor Leste: De Quantas Línguas se Faz um País", *Global Voices* <https://pt.globalvoices.org/2011/11/29/timor-leste-linguas/>.

[48] Constituição RDTL, art.º 13, sec. 1, cl. 2.

abraçarem uma das cinco religiões oficiais do estado indonésio, muitos timorenses, como manifestação da sua resistência, converteram-se ao catolicismo. Todavia, há uma comunidade muçulmana em Timor desde a colonização portuguesa. Não obstante todos estes elementos diversos, existem alguns aspetos comuns entre os timorenses.

Um desses elementos tem a ver com os valores e comportamentos dos timorenses na forma como se relacionam entre si e como se relacionam com a realidade à sua volta. Para a sensibilidade timorense, toda a realidade, desde a terra, as pedras, as árvores, o rio, etc., está envolvida por espíritos que são *senhores ou donos* destes elementos, que são imortais. Por isso, quando, por exemplo, uma árvore é destruída por ordem natural, o espírito, ou seja, o seu dono transfere-se para outra. Os timorenses chamam-nos *na'in e* são sagrados, *lulik*. As pessoas receiam-nos, por medo de serem punidas, caso não os respeitem. Se houver alguma transgressão, têm de ser seguidos rituais próprios para os aplacar ou pacificar. Portanto, a realidade material contém uma realidade metafísica.

Esta diversidade não se manifesta apenas nas crenças tradicionais mas também nas artes locais. Os tecidos tradicionais, que os timorenses denominam *tais*, refletem alguns detalhes desta diversidade. Cada motivo, figura e cor representa uma lenda do clã ou da região. Outra manifestação de 'unidade na diversidade' é a maneira como os timorenses constroem as suas casas sagradas, *uma lulik*. São casas pelas quais os timorenses estão ligados aos seus antepassados, às suas memórias e às suas raízes. As memórias dos antepassados ficam preservadas e são contadas às gerações seguintes. Os vivos ficam ligados a estas casas e lembrados quando estão longe.

Esta memória dos Maiores cultiva nos timorenses o respeito, a que o historiador português Mattoso chama o afeto[49], pela autoridade. Os mais idosos são respeitados porque são guardiões da sabedoria legada pelos antepassados. Mattoso observa também que outra característica do povo timorense é o valor que dá à amizade.[50] Esta valorização mostra-se na fidelidade, quer nos tempos bons quer nos tempos maus. Os amigos são considerados como membros da família. Por este forte laço de amizade, os amigos são "irmãos".

[49] MATTOSO, José (2001). "Sobre a Identidade de Timor Lorosa'e". *Revista de Letras e Culturas Lusófonas*. 14 (jul.-set.), p. 11 <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/revistas-e-periodicos/revista-camoes/revista-no14-timor-lorosae.html>.

[50] *Ibidem*.

## 6. Construção de uma identidade nacional para o desenvolvimento

Como já fizemos notar, sendo um país recém-independente, Timor Leste está numa fase de construção da sua identidade nacional. Na linha do que foi feito por outras nações, também Timor Leste deve revisitar e examinar a sua memória coletiva a fim de se definir e construir. Uma recente memória colectiva óbvia dos timorenses é a sua experiência de colonização e da sua resistência contra os indonésios, através das quais surgiu uma consciência coletiva de "nós" contra "eles/os estrangeiros" que, segundo os historiadores, favoreceu uma identidade em comum.[51] Esta consciência fez os timorenses prosseguirem na luta pela sua independência. É necessário que o país comece a recolher as memórias e as experiências dos seus cidadãos para que se consolidem como memória e se ergam como inspiração e patriotismo da geração futura.

Outra memória coletiva, menos revolucionária mas igualmente identitária, engloba as tradições culturais locais, como as lendas, as práticas e crenças tradicionais, as quais podem promover a reflexão sobre a alma de um povo. Por isso, é extremamente importante que o país as recolha e guarde como património fundamental de sabedoria dos seus antepassados, em que se concentram importantes valores e crenças.

Existem algumas ameaças que podem levar à perda desta memória coletiva. Sendo uma tradição oral, a grande maioria das nossas estórias e lendas não está registada. A chegada da eletricidade (e da televisão) a cada aldeia vai substituir o tempo de contar as lendas e estórias das aldeias, clãs e antepassados depois de jantar, nas famílias. Com isso, arrisca-se a perda desta riqueza da alma timorense.

Outra ameaça à preservação da memória dos antepassados tal como expressa nas lendas e estórias, é o êxodo de muitos timorenses, que saem para estudar e trabalhar noutros países. Não podemos negar os muitos benefícios que o contacto com o estrangeiro pode trazer a um povo. Este contacto pode abrir o horizonte e alterar o modo de olhar a realidade da vida. Além disso, as experiências ganhas podem servir como exemplos de desenvolvimento para o país. Todavia existe a ameaça de esquecimento das tradições que são normalmente consideradas atrasadas e tidas como impedimento para o desenvolvimento por parte dos próprios timorenses. Existe um certo desprezo e uma certa ilusão, resultado de tantos séculos de domínio, em que o que vinha de fora de Timor era melhor, e onde o *malae* (estrangeiro) era considerado superior ao timorense (nativos). Por isso, quando os emigrantes regressam, querem "melhorar" Timor, o que

[51] MATTOSO José (2001). "Sobre a Identidade de Timor Lorosa'e", *Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, cit., pp. 8-9.

significa substituir o nativo pelo estrangeiro.

Outro aspeto da identidade nacional timorense que exige a atenção dos políticos e das elites timorenses é a divulgação da língua portuguesa, que é uma das línguas oficiais do país. Sente-se que há falta de vontade política por parte dos políticos em efetuar esta divulgação. Por exemplo, a publicidade comercial e até os anúncios de alguns ministérios são feitos ou em inglês ou em indonésio. Esta prática dificulta que o português se enraíze na cultura timorense. Se isto continuar assim, o português pode tornar-se uma causa de divisão, entre os timorenses que o dominam e os que não o dominam. Como consequência, não há ainda uma coesão linguística. Portanto, é preciso pôr em prática aquilo que está escrito na constituição do país.

A preservação da memória é crucial. A memória há de servir de guia aos timorenses no seu processo de desenvolvimento. Para se construir, um povo precisa de um fundamento. Ora, uma 'invenção' / 'construção' baseia-se sempre num conhecimento *a priori*, ou seja, numa base. Além disso, esta preservação vai distinguir Timor como uma nação diferente das suas vizinhas. É uma afirmação da sua identidade. Caso contrário, torna-se um país como qualquer outro, sem caráter distinto. A preservação desta memória ajudará a desenvolver nas gerações futuras o respeito pelo esforço dos antepassados e o sentimento patriótico.

## 7. Conclusão

Depois de muitos séculos de domínio estrangeiro, Timor Leste finalmente tem a liberdade, através da independência política que ganhou, para se desenvolver. Porém, o desenvolvimento previsto deve ser um desenvolvimento integral, ou seja, um desenvolvimento que envolva todos os aspetos da nossa vida: um desenvolvimento que inclua o cuidado pela nossa *alma* (ou identidade profunda). O desenvolvimento de que se fala em Timor não deve ser a mera imitação dos outros países.

Para chegar a isso, é importante recolher não só a sua memória recente da resistência contra as ocupações estrangeiras mas também a memória coletiva do povo nas lendas e estórias que refletem as suas crenças tradicionais e os seus valores herdados dos antepassados. No caso especial de Timor Leste, é necessário que os políticos e intelectuais tenham a vontade política de disseminar a língua portuguesa para reforçar o que já está escrito na constituição. Essas são os elementos nacionais que distinguem o povo timorense dos outros povos, culturalmente, e unem os timorenses como um povo. Po-

rém, pouco tem sido feito para recolher as lendas e estórias de Timor. São os nossos idosos quem as guarda e quem sabe contá-las, mas não vão viver eternamente. É urgente que as recolhamos e as ensinemos aos nossos estudantes. A recolha destas lendas pode contribuir para a formação de uma identidade nacional e para a consolidação da identidade timorense.

# IV. LITERATURA TRADICIONAL ORAL

O que são os mitos, as lendas e as fábulas? Que importância têm para as pessoas que os guardam e os transmitem aos seus descendentes? Quais são as suas funções? Que tipo de sociedade continua ainda a guardá-los? Antes de abordarmos estas questões, é necessário destacarmos a polémica da questão da literatura oral.

## 1. A literatura tradicional oral

Ao falarmos de literatura oral, temos que admitir a aparente contradição entre os termos *literatura* e *oralidade*. Desde o Renascimento até ao século XVIII, a literatura era considerada como um conjunto de obras artísticas escritas. A palavra *literatura* era usada no sentido de "instrução, saber relativo à arte de escrever e ler, ou ainda gramática, alfabeto, erudição, etc."[1] Até ao século XVIII, a literatura referia-se pois ou à ciência em geral, ou à cultura do homem letrado.[2] Entretanto, o termo continuou a sofrer uma evolução semântica e passou a significar a produção da mesma natureza, isto é, a produção artística e estética de um país.[3] Tornou-se uma atividade estética. Consequentemente, ao falar de literatura, dava-se ênfase à erudição da escrita e da leitura.

Assim, a designação *literatura oral* parece paradoxal. Nessa época – e, de algum modo, ainda nos nossos dias –, não se dava importância à oralidade porque esta não era considerada como erudita. A literatura estava apenas associada à escrita, o que significa que, durante muito tempo, a referida literatura oral como que não existiu. Ou seja, a tradição oral não era considerada como parte dos estudos literários, sendo menosprezada por pertencer aos homens "incultos" e "primitivos". Apesar disso, como é bem sabido, coexistiram na Europa, até aos séculos X/XII, inúmeras tradições orais, em línguas vernáculas, de contos, romances de origem céltica, com a tradição escrita em latim.[4] Além disso, na Idade Média, os trovadores, jograis e menestréis recitavam e cantavam os seus poemas e canções.[5] Significa isto que houve muitas obras literárias que foram transmiti-

[1] SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e (1979). "O Conceito de Literatura". In *Teoria da Literatura*. Coimbra, Almedina, p. 22.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 23.
[4] ALCOFORADO, Doralice Fernandes Xavier (2008). *"Literatura Oral e Popular"*. Boitatá – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL. São Paulo, p. 111.
[5] *Ibid.*

das oralmente antes de serem passadas para a forma escrita. A oralidade teve pois uma importância decisiva antes da afirmação do prestígio da escrita.

O interesse pela tradição primitiva e oral começou a ganhar mais força na literatura ocidental durante o período romântico, no século XIX, no contexto de uma valorização da tradição nacional. Escritores e poetas passam a exaltar, recolher, publicar, traduzir e imitar a poesia popular e medieval, na medida em que a entendem como a verdadeira e legítima poesia nacional.[6] No caso português, um dos grandes impulsionadores foi Almeida Garrett, que decidiu "restaurar o romance nacional, renovar a poesia portuguesa"[7], buscando reavivar a tradição oral que tinha sido "esquecida, desprezada, subvertida pela invasão dos modelos grego-latinos e italianos."[8]

Depois da independência das antigas colónias europeias em África, também aí aumentou o interesse pela literatura oral local. O que foi marginalizado, durante a colonização, tornou-se interessante para muitos estudiosos e também para os criadores artísticos, que passaram a aproveitar as tradições nacionais como base de novas obras.

Timor Leste, o primeiro país a tornar-se independente no século XXI, tem mostrado também esse interesse pelas suas tradições orais. Depois de ter passado por uma colonização de quase 500 anos, este novo país começa a preocupar-se com a sua identidade, o que tem levado alguns estudiosos timorenses, sobretudo nas áreas da comunicação e do ensino do português, a investigarem as tradições orais, num esforço de compreensão da cultura e do imaginário timorense. Entre esses estudiosos contam-se Paulino Vicente[9], autor de uma tese de doutoramento defendida em 2012; Valente de Araújo[10], que escreveu a sua dissertação de mestrado sobre o rito de tradição oral Ai Hulun de Mauchiga; ou Maria de Carvalho Belo[11], que estou alguns contos e lendas de Timor Leste para a sua dissertação de mestrado. Além destes timorenses, têm surgido estudiosos de outras nacionalidades a mostrar interesse pela literatura oral timorense, como Vítor José da Costa Barbosa[12].

---

[6] GUERREIRO, Manuel Viegas (1978). *Para a História da Literatura Popular Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, p. 72.

[7] *Ibid.*, p. 72.

[8] *Ibid.*

[9] *Representação identitária em Timor-Leste: culturas e os media.* Tese de doutoramento em Ciências da Cultura. Lisboa: FLUL, 2012.

[10] *Um estudo sobre o rito de tradição oral ai-hulun e as suas actuais práticas religiosas e mágicas no Suco de Mauchiga*. Dissertação de Mestrado em Ensino do Português como Língua Segunda e Estrangeira. Lisboa: FCSH da UNL, 2010.

[11] *Para um didáctica do conto timorense*. Dissertação de mestrado em Letras – Estudos Artísticos, Culturais, Linguísticos e Literários. Covilhã: UBI, 2008.

[12] *Relatos fundacionais do imaginário timorense*. Dissertação de mestrado em Estudos Portugue-

Além de investigação académica, alguns timorenses têm mostrado também o desejo de recolher e transcrever os mitos, lendas, contos e fábulas de Timor. Um exemplo é Luís Costa, que publicou em 2016 o livro *Ué-Lenas: uma lenda de Timor Lorosa'e*. Outro caso é o da portuguesa Helena Marques Dias que também recolheu alguns textos no seu livro *Lendas e Fábulas de Timor Leste: Português 3*.[13]

Esta emergência, no quadro de uma literatura pós-colonial, do interesse pelas tradições locais é devida à consciencialização nacional e ao desejo de ser diferente da literatura do colonizador.[14] Por isso, esta literatura recusa as categorias da cultura imperial e quer descolonizar-se do padrão do seu colonizador[15], o que vem questionar a conceção tradicionalista europeia da literatura.[16] Como escreve Ana Mafalda Leite, as literaturas pós-coloniais, ao manterem uma relação com a tradição oral, "oferecem alternativas à maneira de conceber a estrutura narrativa; ao incluírem muitas formas de arte performativa, como o provérbio, o canto, a dramatização, criam uma discussão transcultural acerca da estrutura e das formas"[17], o que desafia essa conceção de literatura à qual o mundo europeu estava habituado. Com este aproveitamento dos elementos da tradição oral, existe uma dialética entre a oralidade e a escrita nessas literaturas.[18]

Além disso, alguns fatores sociais e culturais correntes também desafiam o cânone literário e obrigam-nos a repensar o que é ser literário. Tais fatores são o relativismo cultural, a massificação da cultura e o multiculturalismo.[19]

## 2. A designação e a caracterização

A designação *literatura oral* não é consensual. Em parte pelas razões atrás apontadas, há quem prefira *literatura tradicional*, entendida como aquela que é "transmitida ao longo do tempo, de geração em geração, mais ou menos antiga, anónima, que o vulgo vai transformando, com adições, supressões, invenções."[20] António José Saraiva prefere essa designação à de *literatura popular*, na medida em que a segunda conota uma

---

ses Multidisciplinares. Lisboa: Universidade Aberta, 2014.

[13] Lisboa: Lidel, 2009.

[14] BONNICI, Thomas (1998). Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*. Bauru. 19, 1, p. 11. <http://www.usc.br/biblioteca/mimesis/mimesis_v19_n1_1998.pdf#page=7>.

[15] *Ibid.*, p. 15.

[16] *Ibid.*, p. 16.

[17] LEITE, Ana Mafalda (2003). *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*. Lisboa: Edições Colibri, p. 27.

[18] *Ibid.*, p. 86.

[19] SÁNDOR, Gabriela Tavares Pereira (2015). *A Literatura Oral Tradicional Lusófona no Ensino/Aprendizagem do PLE*. Dissertação de Mestrado. Porto. FLUP, p. 24.

[20] GUERREIRO, Manuel Viegas, ob. cit., pp. 9-10.

literatura inculta que seria obra do "povo", "a literatura das classes "inferiores" da sociedade que se opõem à aristocracia."[21] Todavia, Manuel Viegas Guerreiro opta pelo termo *literatura popular*, defendendo que nele cabe "toda a matéria que o povo entende e de que gosta, de sua autoria ou não."[22]

Existem outras propostas para nomear este campo literário: *património oral*, *literatura tradicional oral*, *literatura oral popular*, *literatura de expressão oral*, *literatura tradicional de expressão e transmissão oral.*[23] Há ainda outras expressões como *literatura tradicional* ou *literatura étnica* para evitar o termo *oral* que poderia sugerir a inferioridade face à erudição da literatura escrita.[24] Todavia, João David Pinto-Correia argumenta que a literatura abrange as obras aceites e transmitidas ao longo dos tempos, que são património cultural, coletivo e anónimo, tendo duas vertentes: a literatura escrita tradicional e a literatura oral tradicional.[25] Neste trabalho, prefere-se a nomeação *literatura oral tradicional* por causa da oralidade que marca esta literatura. Admito contudo que a opção não é pacífica porque ainda não há um consenso sobre o termo.

Ao contrário das obras eruditas que, normalmente, têm uma autoria individual determinada, as obras da literatura oral surgiram e foram sendo transmitidas ao longo dos tempos de uma geração para outra, num grupo cultural específico. Como resultado, não se sabe exatamente quem é o autor. Por isso, muitas vezes, a obra é atribuída ao grupo. Nesse sentido, é uma obra coletiva que não tem dono, mas tem antes um transmissor.[26] Sendo obras perpetuadas ao longo do tempo numa determinada comunidade, levam consigo o imaginário da memória coletiva de inúmeras gerações. Como consequência, servem como textos artísticos e etnográficos[27] porque contêm os conhecimentos e os ensinamentos da comunidade onde circulam e porque têm uma ligação íntima com as pessoas, "acompanhando o pulsar dos seus sentimentos, veiculando as suas emoções, participando do seu quotidiano."[28]

Além disso, há o fator decisivo da oralidade. Como observa Viegas Guerreiro, "a

[21] SARAIVA, António José (1982). "A Literatura Tradicional do Povo Português". In *A Cultura em Portugal: Teoria e História*. Lisboa: Livraria Betrand, p. 165.
[22] GUERREIRO, Manuel Viegas, ob. cit., p. 10.
[23] SÁNDOR, Gabriela Tavares Pereira, ob. cit., p. 25.
[24] CORREIA, João David Pinto (1993). "Os Géneros da Literatura Oral Tradicional: contributo para a sua designação". *Revista da Língua Portuguesa*. 9 (jul.), p. 63. <http://www.adlot.fl.ul.pt/ community/download/7C65A570FCE3C4C6A4C5F687E9EC7E40/357B75614951514CD4CA812E988442AA.
[25] SÁNDOR, Gabriela Tavares Pereira, ob. cit., pp. 26-27.
[26] ALCOFORADO, Doralice Fernandes Xavier, ob. cit., p 112.
[27] ALCOFORADO, Doralice Fernandes Xavier, ob. cit., p. 113.
[28] *Ibid.*, p. 115.

literatura popular é quase toda ela inventada para ser ouvida."[29] Ao contrário da literatura escrita, no ato de contar na literatura oral, faz-se uso de outros discursos, como o gesto e a música. Por isso, ela está associada intimamente à *performance*, que depende muito daquilo a que Pinto Correia chama o "extracontexto."[30] Isto quer dizer que, ao contar o texto, o transmissor tem que atualizá-lo e adaptá-lo segundo a ocasião para manter a atenção e o entusiasmo da plateia. Com efeito, o texto literário é continuamente recriado,[31] sofrendo "algumas transformações de pormenor que não vão de forma alguma modificar a sua parte invariante."[32] O texto da literatura oral está assim sujeito a uma dose considerável de variação.[33]

A recriação do texto tem que obedecer à convenção e às regras da comunidade em que circula e se transmite. O narrador tem de buscar a "coesão do texto recriado que não pode ser apenas artisticamente "verdadeiro", mas também culturalmente correto para a competência da sua plateia."[34] Por isso, segundo Walter Benjamin, o narrador também tem um papel de conselheiro que é capaz de sublinhar a sabedoria do texto aos seus ouvintes. Benjamin argumenta: "Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa atitude pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida."[35] Estes são os cuidados que o narrador tem que ter para evitar o "estranhamento"[36] no público porque o texto é provavelmente conhecido entre eles. Por ser um texto coletivo, o texto literário oral tem pouca originalidade.

Uma outra característica do texto literário oral é a dimensão "translinguística."[37] A este aspeto associa-se "a voz, os gestos, a dicção entoacional, as pausas, a mímica facial, os movimentos do corpo…"[38] que ajudam a ganhar "força de palavra reforçando, por vezes, como significante, significados suplementares ao signo poético."[39] Como consequência, é preciso delicadeza e sensibilidade para transferir estes elementos não-

[29] GUERREIRO, Manuel Viegas, ob. cit., p. 15.
[30] CORREIA, João David Pinto, ob. cit., p. 64.
[31] ALCOFORADO, Doralice Fernandes Xavier, ob. cit., p. 112.
[32] CORREIA, João David Pinto (1987). "Para Uma Teoria do Texto da Literatura Popular Tradicional". In *Literatura Popular Portuguesa: Teoria da Literatura Oral/Tradicional/Popular*. Coord. Manuel Viegas Guerreiro. Lisboa: ACARTE - Fundação Calouste Gulbenkian, p. 116.
[33] *Ibid.*, p. 120.
[34] ALCOFORADO, Doralice Fernandes Xavier, ob. cit., p. 113.
[35] BENJAMIN, Walter (1986). "O Narrador: Consideração sobre a obra de Nicoli Leskov". In *Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política – Ensaio sobre leitura e história de cultura*. São Paulo: Brasiliense, p. 200.
[36] ALCOFORADO, Doralice Fernandes Xavier, ob. cit., p. 113.
[37] *Ibid.*, p. 114.
[38] *Ibid*.
[39] *Ibid.*

verbais, a diversidade de signos sonoros e gestuais, na transcrição do texto para a modalidade de escrita, para não perder "a expressividade e o realismo do texto."[40] Todavia, é uma tarefa difícil, que exige muita sensibilidade e delicadeza.

Outra característica do texto literário oral é a sua universalidade. A explicação que muitos estudiosos deram para esta universalidade teria a ver com "a existência de um fundo mítico comum"[41] entre diversas culturas tradicionais. Essa universalidade manifestar-se-ia, por exemplo, nos contos populares porque neles se encontram, como escreveu Adolfo Coelho

> os restos de uma crença que remonta a remotas eras e se exprime na representação formal de coisas supra-sensíveis. Esse elemento mítico é como os pequenos fragmentos de uma pedra preciosa esmigalhada que estão espalhados num solo coberto de fortes ervas com as suas flores, e que a vista perspicaz descobre. A sua significação, por mais obscurecida que esteja, é ainda sentida, e dá ao conto o seu conteúdo, satisfazendo ao mesmo tempo o amor natural pelo maravilhoso. Nunca ele é um puro jogo de cores e uma vã palavra.[42]

Continua este estudioso a descrever os contos populares como

> um estádio avançado da transformação desse pensamento originário, e constituem em vestígios mais ou menos fragmentários, claros ou deformados, de mitos e conceitos religiosos muito arcaicos, que perduraram na imobilidade do mundo mental do povo, arredado da ação renovadora do progresso racional.[43]

Em síntese, a expressão *literatura tradicional oral* é usada para falar sobre textos que foram transmitidos de uma geração para outra, numa comunidade, e que constituem um património cultural dessa comunidade, cujo imaginário refletem.

## 3. Mitos, lendas e fábulas

É no contexto descrito acima que queremos estudar alguns dos mitos, lendas, fábulas que são obras artísticas e, ao mesmo tempo, etnográficas de Timor Leste. Sobre o mito, escreve Laurence Coupe: "mythology, the body of inherited myths in any culture, is an important element of literature, and that literature is a mean of extending mythology"[44]. Segundo Malinowski, os homens "primitivos", no meio dos quais circulam os

[40] *Ibid.*
[41] SÁNDOR, Gabriela Tavares Pereira, ob. cit., p. 32.
[42] COELHO, Adolfo (2005). *Contos Populares Portugueses*. 8.ª ed. Lisboa: Dom Quixote, p. 18.
[43] *Ibid.*, p. 19.
[44] COUPE, Laurence (1997). *Myth: The New Critical Idiom*. London & New York Routledge, p.

mitos, "têm, em moldes muito restritos, um interesse puramente artístico ou científico pela natureza; não existe nas suas ideias e histórias quase nenhum espaço para o simbolismo; e, na verdade, o mito não é uma vã rapsódia, não é um mero brotar de fantasias frívolas, mas uma força cultural laboriosa e extremamente importante."[45] Todavia, para melhor compreender, temos que tentar perceber o que são os mitos, as lendas e as fábulas.

## A. O mito

Em grego, *mytos* significa "dizer, falar, contar." Mas este termo tem sofrido transformações ao longo dos tempos, desde o auge do racionalismo grego até ao início do século passado. Durante um longo período foi encarado com menosprezo, à semelhança de outras tradições orais. Assim, o mito "tinha o sentido de fábula ou conto, uma fantasia das camadas mais ingénuas ou menos esclarecidas da sociedade."[46] Com o domínio do positivismo e do racionalismo, o mito tende a ser visto pejorativamente, como se se referisse a "uma mentira" e à não-existência.[47] Todavia, com o interesse que surgiu no século XIX pelas tradições orais das sociedades tradicionais, muitos estudos têm sido feitos em várias áreas (antropologia, sociologia, literatura) sobre este tema.

O antropólogo polaco Bronislaw Malinowski, que viveu e pesquisou as tradições dos povos das ilhas de Trobriand, defendeu que os mitos são contos sagrados de um povo, isto é, de uma tribo, que têm influências nas atividades e nos comportamentos desse povo, moral e socialmente. Por isso, existe uma ligação estreita entre mitos, ritos sagrados, os comportamentos morais, a organização social e as atividades práticas desse povo.[48] O antropólogo argumentou que a mitologia é "o saber sagrado da tribo" que serve como "meio de auxílio do homem primitivo, permitindo-lhe juntar os dois extremos do seu património cultural."[49] O mito está intimamente ligado à vida do povo da sociedade tradicional, para quem não constitui uma ficção, mas uma realidade vivida.[50] Ao contrário da ideia de que o mito revela o esforço dos povos primitivos para satisfa-

4.

[45] MALINOWSKI, Bronislaw (1984). *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, pp. 100-101.

[46] OLIVEIRA, Sebastião Monteiro & LIMA, António Silva de. *O Mito na Formação da Identidade.* <http://dialogica.ufam.edu.br/PDF/no1/5mito_formacao.pdf>.

[47] FONTES, Vítor José de Oliveira (2013). *O Potencial Didático dos Mitos e das Lendas na Educação Histórica*. Dissertação de Mestrado. Porto: FLUP, p. 10.

[48] MALINOWSKI, Bronislaw, ob. cit., p. 99.

[49] *Ibid.*, p. 101.

[50] *Ibid.*, p. 103.

zerem a sua "sede científica" sobre a sua realidade, afirma ele que se trata de "uma ressurreição narrativa de uma realidade primitiva, contada em sede de profundas necessidades religiosas, vontades morais, submissões sociais, direitos e mesmo requisitos práticos."[51]

Mircea Eliade, o filósofo que se dedicou a estudar e escrever sobre a história das grandes religiões do mundo, afirmou, nos seus estudos, esta sacralidade do mito e a preocupação que os homens tradicionais têm com o primordial e o arquétipo. O filósofo afirmou que

> o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos 'começos'. Noutros termos, o mito conta como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma 'criação': descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir. O mito só fala daquilo que realmente aconteceu, daquilo que se manifestou plenamente.[52]

Pode-se ver aqui como, para Eliade, o mito tem a ver com a origem de toda a realidade e serve como modelo de vida. Além disso, mito tem também uma ligação íntima com os rituais que ajudam os povos tradicionais a repetirem estes atos primordiais, porque "os rituais têm um modelo mítico, toda a acção humana adquire significado na medida em que *repete* exactamente uma acção realizada no princípio dos tempos por um deus, um herói ou um antepassado."[53] Consequentemente, o mito reflete a sede que estes povos têm do real e que corresponde, ao repetirem os rituais, a uma tentativa de "não perder o contacto com o *ser*."[54] Roger Caillois confirmou esta ligação íntima do mito com o rito. Disse que, sem o rito, o mito perde a sua razão de ser porque "o rito realiza o mito e permite a sua vivência."[55]

Em suma, o que podemos deduzir destes estudos sobre o mito é que se trata de uma história sagrada que conta e tenta explicar o começo de toda a realidade. É uma história que se preocupa com a origem, o primordial, o arquétipo e o ser dessa realidade. Para os homens tradicionais, ele não é uma qualquer história, mas é uma história que querem repetir muitas vezes através dos rituais. Efetivamente, o mito tem uma influên-

[51] *Ibid.*, p. 104.
[52] ELIADE, Mircea (1963). *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70, pp. 12-13.
[53] ELIADE, Mircea (1969). *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, pp. 36-37.
[54] *Ibid.*, p. 106.
[55] CAILLOIS, Roger (1983). *O Mito e o Homem*. Lisboa, Edições 70, p. 25.

cia forte na vida destes povos, tanto religiosa, como moral ou sociológica.

## B. A lenda

O que diferencia a lenda do mito é que a lenda não tem a sacralidade deste, mas pode também servir como modelo de vida para quem a ouvir e ler. A palavra teve origem no termo latino *legenda*, que literalmente significa "coisas que devem ser lidas."[56] A legenda, por isso, originalmente, contava a história das pessoas cujas vidas serviam como exemplos e modelos para emular, como os santos e os heróis. Por falar de pessoas exemplares do tempo passado, a lenda é uma história fabulosa que vive no imaginário das pessoas e que elas aceitam como verdadeira.[57]. Segundo Malinowski, trata-se de uma narrativa que faz "relatos históricos, presenciados pelo contador ou narrador ou por alguém com memória prodigiosa." E, por norma, é uma história que relata os acontecimentos ocorridos aos antepassados dos povos tradicionais e que são considerados verdadeiros.[58] Malinowski salienta que o conteúdo da lenda "revela também uma unidade substancial"[59] e que, para estes povos, os acontecimentos relatados na lenda "referem-se, em regra, a questões vivamente estimulantes para os nativos; todas estão relacionadas com atividades de carácter económico, bélico, aventureiro, de sucesso na dança e no intercâmbio de cerimónia."[60] Eliade também parece confirmar esta designação de lenda, que diz ser baseada num acontecimento histórico que é mal contado ou que se mistura com elementos fabulosos.[61]

Em suma, a lenda é a história que glorifica os atos exemplares e heroicos dos antepassados dos povos tradicionais.[62] Por isso, tem uma natureza histórica, porque é possível contextualizá-la através de lugares e paisagens da vida do nosso dia a dia. Apesar de ter elementos fabulosos e sobrenaturais, a importância é dada aos homens e às mulheres históricos e às suas proezas.[63] Consequentemente, podemos deduzir que, ao contrário do mito, a referência da lenda é o mundo real.

## C. A fábula

Por oposição à lenda, a fábula não se refere ao mundo real, mas refere-se ao

---

[56] GÓES, Luísa Pimentel. "Lenda". In *E-Dicionário de Termos Literários de Carlos Ceia*. <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6141/lenda/>.

[57] *Ibid.*

[58] MALINOWSKI, Bronislaw, ob. cit., p. 108.

[59] *Ibid.*

[60] *Ibid.*

[61] ELIADE, Mircea, *O Mito do Eterno Retorno*, cit., p. 60.

[62] MALINOWSKI, Bronislaw, ob. cit., p. 108.

[63] RIBEIRO, Maria Emília da Silva Quintela (2010). *O Legado da Ancestralidade: Mito, Magia e Ritual em "Song of Solomon" de Toni Morrison*. Dissertação de Mestrado. Porto: FLUP, p. 16.

imaginário. Ela é uma história fingida em que as personagens são animais que apresentam características humanas e que tem uma intenção moralizante. Segundo Coelho, é uma "[p]equena composição de forma poética ou prosaica em que se narra um facto alegórico, cuja verdade moral se esconde sob o véu da ficção e na qual se fazem intervir as pessoas, os animais irracionais personificados e até coisas inanimadas…"[64] Quintela Ribeiro verifica esta afirmação, dizendo que as fábulas "têm uma incidência mais fantástica, podendo nelas ser englobados os contos de fadas e as fábulas animais que são permeadas pelos elementos do fantástico e do sobrenatural."[65] Pode-se confirmar que a fábula tem uma função moralizadora porque fornece aos jovens lições sobre o mundo e sobre o modo como se devem comportar.[66]

## 4. Síntese

Ao prestarmos a nossa atenção ao conceito de mito, lenda e fábula, verificamos que se trata de histórias que circulam entre povos ou grupos sociais que são referidos, há muito tempo, como povos primitivos por não terem tradições escritas. São histórias que foram transmitidas de geração em geração, refletindo por isso a memória coletiva destes povos. Os mitos, as lendas e as fábulas servem como 'janela' que nos pode ajudar a contemplar o mundo destes povos, na medida em que refletem valores, sonhos, desejos, normas e regras. Os mitos relatam como os antepassados, num tempo primordial, lidavam com a realidade, as lendas refletem a grandeza dos seus heróis ou personagens exemplares da sociedade, e as fábulas, de forma alegórica, refletem os valores morais que os antepassados destes povos queriam partilhar com os seus descendentes. O que distingue os mitos das lendas e das fábulas é que os mitos são narrados para fazer uma "afirmação séria", pois são sagrados, enquanto as lendas e as fábulas são narradas por estes povos para se entreterem ou se divertirem. Além disso, o primeiro grupo lida com o sobrenatural ou o sagrado, enquanto o segundo se refere ao mundo real, o mundo dos homens. Todavia, todos são elementos culturais que têm importância na vida destes povos.

[64] COELHO, Nelly Novaes. "Fábula". In *E-Dicionário de Termos Literários de Carlos Ceia*. <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6259/fabula/>.

[65] RIBEIRO, Maria Emília da Silva Quintela, ob. cit., p. 17.

[66] *Ibid.*

# IV. Os *ainanuik*

# 1. INTRODUÇÃO

## A. O contexto socio-histórico do grupo etnolinguístico Bunak

É importante apresentar o grupo etnolinguístico a que pertence Judite, a contadora (e as ajudantes dela) das estórias recolhidas para este trabalho. É difícil descrever este grupo, na medida em que a sua identificação como grupo etnolinguístico é recente.[1] Bunak é também um termo etnónimo que se usa para referir os povos que falam esta língua.[2] Trata-se de um grupo de povos que se encontra no centro interior da ilha de Timor (Timor-Leste e Timor-Indonésia). Em Timor Leste, os bunak encontram-se nos subdistritos de Bobonaro e de Lolotoe do distrito de Bobonaro; nos subdistritos de Zumalai e de Suai do distrito de Cova Lima; nos sucos de Cassa e de Maununo do subdistrito de Ainaro do distrito de Ainaro; Suco Beicala do subdistrito de Hatu Udo do distrito de Ainaro; e Suco Alas do distrito de Same (Manufahi). A língua é uma língua não-austronésia ou papua, ao contrário de muitas outras que existem no país.[3]

Segundo a estudiosa Antoinette Schapper da University of Leiden[4], a pátria dos bunak em Timor é a zona centro-oriental de Bobonaro (distrito) e Nordeste de Covalima (distrito). Analisando as narrativas orais e os nomes de lugares em que os bunak estão presentes, esta estudiosa concluiu que foi desta zona que este povo começou a expandir-se para as outras zonas referidas acima. A expansão terá sido feita em duas direções: planalto e planície. Os nomes dos lugares dos bunak no planalto refletem uma mistura ou um contacto entre eles e outros grupos austronésios que tinham ocupado os lugares. O movimento para a planície fez-se em direção a zonas desabitadas. Esta expansão deveu-se a dois fatores: a busca de terreno fértil e a fuga das guerras ou conflitos. O con-

[1] A primeira referência deste grupo nos estudos etnográficos data de 1904, tendo sido feita por H. J. Grizen como mencionado em SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de (2010). *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste* Tese de Doutoramento em Antropologia. (Lisboa: Universidade Aberta, p. 48.

[2] SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de, ob. cit., p. 49.

[3] *Ibidem*, p. 48.

[4] SCHAPPER, Antoinette (2011). "Finding Bunaq: The homeland and expansion of the Bunaq in central Timor". In *Land and life in Timor-Leste: ethnographic essays.* Ed. Andrew McWilliam and Elizabeth G. Traube. Camberra: Australia National University Press, p. 181.

tacto com estes grupos revela também uma característica dos bunak, que é a habilidade de se adaptarem à cultura dos austronésios. Por isso, enquanto se mantém o sistema matrilinear nos bunak ocidentais, os bunak orientais adotam o sistema patrilinear dos mambae no distrito de Ainaro e de Same (Manufahi).[5] Além disso, os bunak também são um povo bilingue porque, apesar de manterem a língua própria, falam outras línguas, como mambae e kemak, línguas dos povos com quem têm contacto.[6]

Na sociedade Bunak, o território da habitação, *Taz*, é o "miniestado" que tem a sua própria organização familiar, educativa, política, judicial, religiosa, militar e económica baseada num sistema de linhagens. A atribuição dos poderes é consensual, baseando-se na decisão da assembleia dos conselhos dos chefes das linhagens – os *datomil/matazmil*.[7] Estes conselhos são compostos por cada membro de cada casa de linhagem que estabelece aliança com outras casas. Citando Barthe, Gomes de Sousa diz que

> [esta] aliança tem um papel central na organização social, indicando o autor a existência de dois tipos de aliados: os *malu-ai* e os *kau-k'a*. Os primeiros resultam da relação estabelecida pelo casamento *sul sulik*, patrilocal e patrilinear, do qual emergem, respectivamente, os *malu* – dadores de mulheres, e os ai – os tomadores de mulheres da Casa. As relações *kau-ka'a* – irmão mais novo e irmão mais velho, são estabelecidas por duas Casas através de juramento, com o compromisso de se auxiliarem mutuamente (1961, 7 e 8).[8]

Para este grupo, "o sagrado – *pho* – impregna o espaço e a vida da sociedade búnak, em que os ritos sagrados cíclicos são celebrados comunitária e prolongadamente com grandes manifestações festivais, intervindo todos os agentes sociais."[9] Nestas celebrações, quem tem o poder para recitar as narrativas e tradições dos antepassados é o corpo dos *Lal Gomo*, que são os senhores da palavra e detentores e transmissores autênticos desta.[10] A recitação da origem (ou da migração) dos antepassados é relatada num rito chamado *Bei Gua.*[11] Com a narração das viagens feitas pelos antepassados, contam-se também as histórias da origem de cada Casa e do Homem, que são consideradas

[5] *Ibid.*, pp. 179-180.
[6] *Ibid.*, p. 178.
[7] GUTERRES, Apolinário & SANTOS, João dos (1990). "Os BUNAK (Timor Oriental): Organização social e política". In *Timor Leste: Terra de Esperança (II Jornadas de Timor da Universidade do Porto)*. Org. A. Barbedo de Magalhães. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida, p. 155.
[8] SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de, ob. cit., p. 52.
[9] GUTERRES, Apolinário & SANTOS, João dos, ob. cit., p. 155.
[10] *Ibid.*, p. 156.
[11] SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de, ob. cit., p. 151.

sagradas.[12]

O sagrado – o *pho* – é tão central na vida da aldeia que, no seu interior ou numa colina da aldeia, se estabelece o *mot*, o altar coletivo, para oferecer os sacrifícios para os espíritos e os antepassados da aldeia. O *mot* representa "a força da vida" das pessoas que habitam nessa aldeia.[13] Além do *mot* de cada *taz*, o *Pho* tem um lugar central em cada família e em todos os aspetos dela. Por isso, por exemplo, no meio da horta, o dono coloca um *imon*, que é normalmente um ramo de bambu, em que se oferece o primeiro grão de milho antes de plantação e a primeira colheita dela. Em síntese, o transcendente é imanente na vida deste povo e penetra todos os aspetos da sua vida.

Como outros povos de Timor, os bunak têm uma visão própria do seu cosmos, que se revela, além da composição ou estrutura do *taz*, na construção da casa. Esta tem três partes que estão religiosamente associadas ao mundo inferior, médio e superior.[14] A parte inferior é para os animais, a médio é para os homens e a superior é para o sagrado – o *pho*. Cinatti escreve: "a casa é uma imagem do universo total, uma representação meso-cósmica, em relação ao homem, da macro-cósmica «árvore da vida» identificada com a divindade suprema."[15] Ao mesmo tempo, além de ter uma dimensão social porque é o polo das relações sociais que existem entre diferentes linhagens no *taz*, a Casa também é um meio privilegiado – *axis mundi* – para comunicar com os antepassados, que já estão com a divindade suprema.[16]

## B. Os informantes e o contexto de narração

Todos os *Ainanuik*[17] ou *Ai Knanoik*[18] que recolhemos para este trabalho são contados principalmente por Judite Lopes, o nome cristão de Koa Mau, de 84 anos de idade. Esta senhora trabalhava no campo e criava gado, galinhas e porcos. Nunca teve a oportunidade de frequentar o ensino formal, pois, segundo ela, a escola não era para qualquer pessoa. Além de não haver nenhuma escola na sua aldeia, o acesso à educação era limitado aos filhos (os rapazes) dos datos e dos liurais. Portanto, Judite é analfabeta, apesar de pertencer à Deu Bukar (Casa Bukar), que é a Casa Sagrada[19] deste clã e que

[12] *Ibid.*, p. 156.
[13] *Ibid.*, p. 54
[14] CINATTI, Ruy (1987). *Motivos Artísticos Timorenses e A Sua Integração*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Museu de Etnologia, p. 163.
[15] *Ibid.*
[16] SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de, ob. cit., p. 356.
[17] Lendas, contos e mitos em bunak.
[18] Tétum para dizer a mesma coisa.
[19] Para entender o conceito de Casa Sagrada, cf. tese de doutoramento de Lúcio Manuel Gomes

tem autoridade sobre outras casas em Suco de Cassa. Foram alguns filhos desta casa que governaram o suco desde antigamente até à Independência de Timor em 2002. Apesar de agora não ter poder político, é uma casa que ainda tem influência e tem que ser consultada, com outras casas sagradas, nos assuntos tradicionais.



Judite Lopes e Crisália Lopes de Carvalho

Judite contava estes *ainanuik* aos seus filhos, sobrinhos e netos quando surgissem oportunidades como: a reunião familiar para o desluto *(lucu galai)*, a cerimónia ritual de oferta da primeira colheita do milho aos antepassados *(paol sau)*, ritos de trazer e acompanhar os membros da família que já faleceram para o lugar de descanso[20] *(Malu)*, etc. ou por vontade própria ou a pedido dos filhos, sobrinhos e netos, durante a noite, normalmente depois do jantar, sentados à volta da lareira, ao luar, em frente da casa ou dentro de casa. Podem também estar presentes os vizinhos para ouvirem.

Estes *ainanuik* só podem ser contados à noite. Segundo os velhos, quem não obedece a esta regra e conta as estórias durante o dia, pode sofrer cegueira. Por ser sagrado o ato de contar, os ouvintes devem ficar em silêncio. Ninguém pode deixar o sítio

---

de Sousa, já citada, e o artigo do mesmo autor "As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste" (2007). AGIR – Associação para a Investigação e Desenvolvimento Sócio-cultural.

[20] Este lugar de descanso é chamado, em bunak, *Saran o Mot.*

quando quiser. É frequente ver crianças adormecidas que não vão para a cama. Caso seja mesmo necessário, devem obter licença da contadora.

Esta tem o privilégio de contar o *ainanuik* como deve ser enquanto os seus ouvintes mantêm o silêncio. Porém, caso esqueça alguns pormenores, a contadora pode pedir a ajuda dos presentes, que a podem auxiliar a lembrar e podem fazer comentários quando necessário, uma vez que estes *ainanuik* são conhecidos entre eles. Os ouvintes podem participar também na parte cantada da estória. Foi isto que aconteceu nessa recolha feita por Damião Abílio Caldas[21], universitário de Ciências da Comunicação, de 23 anos de idade. Nota-se que quando Judite esquece alguns detalhes dos *ainanuik*, a filha mais velha dela, Crisália Lopes de Carvalho[22], 60 anos de idade, a ajuda a recordá-los. Crisália concluiu o 6.º ano do ensino básico indonésio, equivalente à quarta classe do ensino português antigo. É ela e a sua família (marido e filhos) que tomam conta da sua mãe, que vive pois com eles.



Damião Abílio Caldas

Outra observação que devemos tomar em conta é que, normalmente, estes *ainanuik* são contados por mulheres de idade "avançada" que são mães ou avós. Perguntadas porque só elas podem contar, respondem que só elas é que sabem. São estórias dos antepassados, o que quer dizer que os mais novos, por causa da distância geracional, não têm a "autoridade"/"sabedoria" para contarem. As velhas podem contá-las porque são *ainanuik* "profanos". No entanto, os "sagrados", como os mitos que têm a ver com

[21] Damião é o irmão mais novo do autor desta dissertação.
[22] Crisália é a mãe do mesmo estudante de mestrado.

os ritos sagrados de oferta e da genealogia do clã, são contados pelos guardiões da palavra, o *Lal Gomo*. Estes só podem ser contados em momentos certos, como a oferta da primeira colheita do ano, a construção da nova casa ou quando estão a fazer o lulik, o culto dos antepassados, um dos ritos sagrados.

Decidi escolher Judite para ser minha informante central nessa recolha porque, sendo minha avó, cresci a ouvi-la contar-nos estes *ainanuik* para nos entreter e ensinar a sabedoria dos nossos antepassados. Então, é um esforço da minha parte para salvaguardar a memória da minha avó e a sabedoria dos nossos antigos. Além disso, gostava de estudar com alguma profundidade esta sabedoria que nos foi transmitida nos *ainanuik*.

Em relação à recolha, pedi ao meu irmão para gravar estes ainanuik por uma razão prática, que era o custo de viagem que teria de fazer a Timor, caso fosse eu a desempenhar a tarefa. Nas minhas consultas com o meu orientador, percebemos que não era necessário ir até Timor para executar esta parte do trabalho. Foi-me sugerido, então, que arranjasse um gravador e o mandasse para Timor para que alguém pudesse fazer a recolha. Foi isso que fiz. Arranjei o gravador e enviei-o para o meu irmão, Damião, para me ajudar a entrevistar a nossa avó materna. Ele gravou os três ainanuik que a nossa avó e a nossa mãe contaram. Cada um foi contado em três noites diferentes. Depois disso, Damião enviou-me o que tinha gravado, em forma de áudio, através da aplicação WhatsApp.

### C. Problemas de transcrição e tradução

Transcrevi três *ainanuik* em bunak e tentei depois traduzi-los para o português. O processo de transcrição foi moroso e complexo. Levei quase uma hora para conseguir transcrever áudios de quatro minutos. Embora, em geral, o som fosse bom, algumas frases ou palavras não estavam bem pronunciadas, por causa da velocidade de dicção, do consumo da masca, ou da voz de Judite (que treme). Isto exigiu que eu ouvisse o áudio várias vezes para conseguir perceber e quase adivinhar algumas palavras e frases, no contexto do conjunto dos *ainanuik*, antes de transcrevê-las.

Outra dificuldade que tive foi tentar passar para a escrita um texto que foi narrado oralmente e numa língua sem tradição escrita. O bunak é uma língua oral que não tem um padrão de escrita que me sirva de referência na transcrição. Consequentemente, os textos transcritos em bunak são textos escritos à minha maneira, no alfabeto românico. Escrevi os textos como os ouvi e transcrevi-os de acordo com o modo como se escreve em tétum e em indonésio.

Por outro lado, a minha maneira de escrever em bunak pode diferir para outra região, uma vez que o bunak que falamos na minha zona tem algumas diferenças na pronúncia face a outras zonas onde também se fala esta língua. Nesta transcrição, escrevi os textos como pronunciamos na nossa zona. Finalmente, outra dificuldade na transcrição foi captar as expressões paralinguísticas que as narradoras usaram. Tive algumas incertezas na interpretação e na representação de algumas expressões e da entonação, que em geral exprimiam sentimentos particulares.

A tradução também suscitou dificuldades. Tratando-se sempre de uma tarefa melindrosa, é bem sabido que os problemas aumentam quando a distância entre as culturas em causa é mais acentuada. Em alguns casos, pareceu-me que há termos do bunak que não podem ser traduzidos para o português. É possível que parte dessa perceção se deva ao facto de eu ainda não dominar bem a língua lusitana, mas boa parte do problema tem que ver com a questão cultural. Certas palavras do original não têm equivalente na língua de Portugal. Como observou Ana Fernández Guerra:

> One of the problems a translator can face arises from the fact that some words or phrases denoting objects, facts, phenomena, etc... are so deeply rooted in their source culture (SC) and so specific (and perhaps exclusive or unique) to the culture that produced them that they have no equivalent in the target culture (TC), be it because they are unknown, or because they are not yet codified in the target language (TL).[23]

Por outras palavras, esta dificuldade mostra a diferença cultural que exige entre as duas línguas, o bunak e o português. Por exemplo, *apa luan*, que designa um curral para guardar os búfalos, não tem equivalência em português, porque não existem búfalos em Portugal. Outro exemplo é o termo em bunak para medir a distância percorrida, *mun wen*, que também não dispõe de equivalente em português.

Perante isso, procurei interpretar e aproximar os termos em bunak que não existem em português. Nos casos em que tal não foi possível, optei por descrever em português esses termos do original, quando necessário recorrendo também a notas. Na verdade, o ato de traduzir é um ato de interpretar o que está a ser dito pelo outro ou na outra língua. Knox confirma esta afirmação: "you must find out what the original means; you must try to express in your own Language what the other man was trying to express in his... Nor is it enough to find out what the man said, you must find out why he said it,

[23] GUERRA, Ana Fernández (2012). "Translating culture: problems, strategies and practical realities". *Art and Subversion: a journal of literature, culture and literary translation*. 1, Year 3 (12) - LT.1.

you must reproduce not only the sense, but the emphasis of his words"[24]. Resumindo, a tradução é sempre uma traição ao texto original porque o tradutor é um leitor que re-escreve segundo a sua interpretação subjetiva, mesmo que tenha o propósito de ser fiel.[25]

[24] O'BRIAN, J. (1966). "From French to English". In BROWER, R. A., ed. *On Translation*. Oxford University Press. p. 78-92. Apud BOUSHABA, Sofia (1988). *An Analytical Study of Some Problems of Literary Translation: A Study of Two Arabic Translations of K. Gibran's The Prophet*. Tese de Doutoramento. Manchester: University of Salford, p. 46.

[25] GOMES, Manuel João (1983). "Teoria do texto e prática da tradução. In *Problemas da Tradução: escrever, traduzindo*. Org. de João Almeida Flor et al. Lisboa: Guelf / Edições Cosmos, p. 29.

## 2. Os textos

### A. *Buikuku*

Versão original em bunak

*[A contadora avisou que este ainuik é do Manuai (Manufahi) e do Raimea. Perante estes dois povos, é proibido contá-lo.]*

Dato wen, die pana gucu. Gi bai gik hobel ni awa, gik hobel ni awa. Gol bai hul bai desik mi, dato mone bai bare guet awa:

– Eto nos, neto mal mia jie… mia gosan cu'u. Mal na malun bari pi na, mone, eto bare gene bandela bulen wen dara, neto ota ba gene bulen wen dara. Mal na pana, eto bare gene belis wen dara, neto ota ba gene belis wen dara.

Hm.. nare. Mia bai lalu golo moso liu on awa. Dato bai hein-hein, hein-hein, hein-hein bandela; muen-pana bandela dara ni. Bandela hasa'e ni. O ba mi bu, dato bai tebe awa.

Eh.. Dato pana mia lalu nare. Mia lalu nare. Mia bai tobok. Mia lalu jie kan, jie eme geben guru. Himo han gamak nani mia hilo'o han holon. Mete jie mila wen si Buikuku bai, jap-gol mis cilu bai guat, jap hilon guat dato-pana geben gene galai. Mia hilo bai guat mal jap dol gucu bai geben gene galai. Jap bolu (mia) bai gomora. Jap bolu gomora.

Mete mia tobok bai, wen hul gupun ono, bi gabas ono; wen bi gupun ono, hul gabas ono. Ba mi, Dato mone man pi awa.

Dato-pana nani:

– Ouh… Dato o! Ei o nani dato oh, dato oh, dato. Ei ol na odilo, jap gol hilo'o odilo. Ei nani mila, mila, Buikuku, Buikuku. Ba na o bai.

Ba mi, Dato die muen-pana bai gue-gibik, gue-gibik. Gue-gibik, gue-gibik hal, gibik, gama, jigi mil gene gin. Gita il kono soba.

Mete mila bai na tebe dato golo gene tebe gucu terel malat bai awa. Eh dato-pana bai en nol gue-gibik, nol gita il kono sobaaa… arel. Gon loi ni arel kan on awa.

Oh.. mila bai gini tebe det ni awa. Gik hilo'o awa. Himo uin mobel, si gol jobel na jia ege awa.

– Ai Dato, neto bare han niniii… jap o ari na jia ege. O bai tara gol jobel haci. Jap wen o bari bokul.

– (Dato go hosok): "He, nego jie na nie jap jia ege?"

Dato bai gamata-gamata, dato bai heta ni nani:

– Ba loi. Le jie ana na en laun mil gini gue hese.

Le jie, dato bai matabisu hal, jie apa gua gene basu awa. Mal jie apa gita mial gene.

– Oh… Laun mil oh, neto bu cut awa. Kokoi ei jap bai gue hese ana na, gotok o gu loi-loi bai haen gerel nua gene si, i dege galak.

Hm… Asuleal o ornasa si bai gerel gua gene.

Jap eno ba imi mal sael gege mia hilo o bai kakal. Cual dei, mele dei mal sael go gene nani:

– Ai sael, ei bare tebe gosok si tebe lika ana. Le jie bu en nei nia awa.

Au… le jie, mete jap bai gue hese, jap ai gimil mil bare hobel… Mila bai bu si bai jia ni.

Ba mi, hos wen, kai kele wen, dato bai go hua ba mi do'on (kanta):

– Kili-kili, jap jia ege ba mi, jap sael gege.

Dato nol ilek,

– Ai… hos kai kele wen o bai do'on hosu on.

En laun mil gua gene mal ba mi, go sura:

– Jap bai gimil ono nego na haci?

Go hosok:

– Hae, jap bai gimil mil on uin gol wen oh hazi. Jap bai bu, han gimil mil aia biel-biel eh.

Hai… momon, apa bai gulak hal deo gene man. Sael gaba-gini. Mit. (Mia vai nani)

– Ai.. Dato, jap ai gimil mil are hooobel, hobel biel. Nimil ola bare han nini si gol jobel gol wen na jia ege. Ai… sael wen o bari… bokul, gezel gol bare muk gene dadi on. O bai gol jobel haci.

(Dato go hosok):

– Eh.. jap di na gol jobel gol saci igin de na, gue hese jap gimil hobel igin di.

Muen mone bia. Dato bia ba guet moso, mete mila bai o bari hani… gamata. Mit tecu, mit tecu mi. Dato bai heta ni tecu:

– Hei… lei jie ana na en laun mil gini gue hese.

Oh… Eno ba mi, sael tebe…. cual dei mele dei, mal pip gege kakal, nani:

– Ai pip, ei bari tebe lika ana waa…, le jie bu en nei nia awa.

Ba mi, pip gege kakal. Pip bolu gomora. Mete mia hilo o bai, wen bi gabas ono hul gupun ono. Wen bi gupun ono, hul gabas ono. Mone hilo'on.

Ah… ba mi, le jie muen mone apa gua gene basu.

– Laun mil, ei sael bai gue hese ana na, gezel oh, gotok oh, gu loi loi aen jial nua gene si, i dege apa gua gene galak. Neto apa gua gene mo cut awa.

Ba mi, kaikele (hos) bai man go hua ono:

– Kili… kili… sael jia ege ba mi, sael pip gee… ge.

Muen mone do hua ba mi hiu menal, holon.

– Hmm… kaikele wen o bai don ba hosu onn. Leman bare hos bari don hosu, ero ono o mete bare hos bari don dale wen tecu tebe hosu on.

Ba mi, laun mil si bai gua gene jial sai, gerel apa gua gene mal.

– Ai e… sael ai gezel ono nego wen? (Data sura).

Nani

– Sael gimil hobel eh… biel, biel. Gol jobel gol wen o gazi.

Ba si bai galak, holai jia. Momon apa bai gucu pi. Apa bai gucu pi. Apa bai gulak hal, man.

– Ai… Dato, sael mete bai gimil are hobel hobel. Uin wen pan palak ni. Nimil bare han nini si gol jobel wen na han jia ege. Hai…, pip o bari u, pip wen jie eme wen o ari (pip lalo wen o ari) bokul loi. Gezel bare masak si, o bai gol jobel haci.

Dato gege dale awa:

– Umm… Nego jie na nie gasa nol jia estraga ege. Sael di na jie ege tecu, jie de na oh… gimil hobel jie tecu de. Gol nobel gazi di.

Ba mi, han mit tecu, mit tecu mi, dato bai go heta ni

– Hei, ba bu le jie ana na en laun mil gini gue hese.

Eno malat. Pip eno cual dei, mele dei, mal kura gege:

– Eh… Kura, bari nei notol lika ana wa. En le jie nie nia awa.

Aw.. pip kakal, kura bolu gomora.

Ba mi, le jie dato bai sai basu apa gucu.

– Laun mil, ei pip o bai kokaen bu, en ie eme gege gue hese. Homa ana na, haen nua gerel nua gene si, i dege galak.

Mal dolo ba mi mit, hos kaikele bai man, do'on mete ba guet:

– Kili… kili… pip jia ege ba mi, pip kura ge… ge…

Ba mi, dato bai nol hiu, holon nani:

– Ai… kaikele o bai do'on hosu. Leman bare hos bari do'on o ba guet ni. Lele bare hos do'on hosu on awa no.

Oh.. ba mi, laun mil si gerel gua gene. Dato sura:

– Pip bai gezel ono nego?

– Eh… Na'i, pip bai gezel ono pan wen hazi. Biel. Gol ari wen o gazi.

– Hmm… nie gasa gal on ege awa. (Data dege dimil).

Tebe momon pi. Apa bai gulak hal, tama man. Apa oh tama. Kura oh tama. *[Comentario do contadora: En muen mil kan pip oh kura oh apa bari gulak on]*.

– Ai… ama Na'i, mete ba.. pip ai gezel bare hobel-hobel. Nimil bare han nini si gol jobel na han jia ege. Ai, kura lalo wen o bari gezel, gutek. Gezel o bare… o bai gol jobel haci.

– Ei… pip ri sa, ero ono gezel muk ono dari di sa, gol gazi awa, tebe nego na kura di?

– Ah.. ni o bai gol haci.

O ba mit, dato gucu o ba na tecu konta. Mit tecu, mit-mit tecu. Dato giral moroi:

– Eh,.. neto malat ege. Le jie ana na nol en laun mil gini ei ege gue hese mal.

Ba mi, eno. Kura tebe cual dei mele dei. Mal nani

– Eh… apa, ei bari tebe lika ana wa. Le jie bu en nei nia awa.

Ba mi, kura kakal, apa bolu gomora.

Le jie, dato bai,

– Ei,… ei kura bai gasai u, kura wen en ei ie eme gaka bai gi'il gimen. Kokaen en ie eme gege gue hese. Gue hese ana na, nua gene haen jiel si i dege galak.

Mal dolo mete ba mi mit. Hos kaikele bai man. Do'on:

– Kili… kili… kura jia ege ba mi, kura apa gege.

– Ai, hos wen o bai do'on hosu.

Ba.. nare nare, en laun mil mete si bai gerel gua gene. Holai galak. Dato holai go sura:

– Eh, kura ai gol gezel ono gol zobel haci eh?

– Ye, kura bai gol gezel wen ono o gazi. Gimil mil bare biel-biel.

– Gasa gal on ege awa.

Momon pi. Apa bai gulak hal tama man.

– Ai, Dato (Na'i), kura wen bai nol bokul, nol bokul wen na bai. Kura gol jobel gazi. Gimil mil hobel-hobel. (Buikuku).

– (Dato): E… nol gu bai nol jia eh?

– Buikuku: Ai, neto bu gu jia ni. Nimil ola bare han nini uin jobel gol na jia ege. Si jobel gol na han los nini jia ege.

Ba, (emek) apa bai gita:

– Ai, Na'i, apa lalo wen o bai gezel bare gezel na ba. Obai gol jobel haci.

– Nego wen jie na nol nie gasa bari nol jia gasak keke, uin gimil mil on hazi mui, hazi mue. Eto han tebe apa wen jia ege bare bu. Si ori nol jia eh?

– Buikuku: Si obai neto jia ni. Nimil bare si gol jobel na jia ege.

Hila himo han mia hilo'o bai jia lolo ege. Oi… ba mi mit tecu, mit tecu mi, dato go heta ni.

– (Dato): Loi, le jie ana na tebe en laun mil gini ei ege gue hese. Neto niral moroi si neto malat awa.

Eno. Apa cual dei mele dei, basu jol mil gene. Jol mue, jol mue. Pesel oh ilok jal si. Pesel pous bare hazal.

– Ai pesel, ei bari lika ana wa. Le jie, en nei nia awa.

Pesel tebe gosok. Apa tebe luan gene (tebe).

Le jie, dato die apa bai gasai, mete apa wen bai gasai ni.

– (Dato): Laun mil, ei kokaen apa o bai ie eme gege gue hese. Neto bu apa gucu mo awa. Homa ana na iie haen nua gene jial si, i dege galak ege.

Mal dolo ba mi mit. Hos kaikele bai han man tebe dolo ono do'on:

– Kili, kili… apa jia ege ba mi, apa pesel geeege.

– (Dato): Hai hos wen o bai do'on hosu. Holon dege.

Mete jie muen pana bai (dato-pana) bai kan gini uin arel si gita jigi mil gene gita il kono soba (uku). Homosi ga arel. Go'on loi ni. Gege pan a jie ni si, adel on awa.

Ba mi, en laun mil si bai gerel gua gene.

– (Dato): Apa bai nego na gimil mil ono?

– (Launmil): Ei, ama na'i apa ai gimil are hobel, hobel. HOBEL.

Si bai galak, holai jia. Ba mi pan momon. Holai pi.

– (Buikuku): Ai, na'i, apa bai gezel wen tek gemel eh, gol jobel wen oh gazi.

– (Dato): Han awa. Iie gasa oh ga'al on awa. Gol jobel gazi ga'al. Han keke.

Baguet mi, han awa.

***

Muen pana wen, muen mone dege mak gene. Inel gubul gene koloi-koloi si guzu mi u:

– (Muen-pana): Ai muen mone, ili mo hotel golaen hit ana."

– (Muen-mone): He, inel o man ege, ilok o sai u. Neto bu milik.

– (Meun-pana): Hai, Mo be. Hani ba guet. En cio na hotel epe ela ege na? Ili mo si hukat laun on.

Muen pana jiol ba heta ni, muen pana hola ali mal hotel ba hukat. Pesel pous mete ba mi ba seka. Muen-mone gege mal lai, mal lai hal.

– (Muen-pana): Muen-mone, o ba bilik wa. Ie o ba eto jal eto totok awa. O ba bilik!

– (Muen-mone): Eh, ba ie?

– (Muen-pana): Eh, neto bu nie put bare na jal nao. O ba eto jal. Nie bare mal eto bagal, bilik hilo, goni-o, goni-il jie haci. Eto ie o ba bilik.

– (Muen-mone): O ba eto heta eh?

– (Muen-pana): Heta be! Au hai de heta be. Homa ana na eto bagal.

Mal deo pi. Muen mone die hotel ba lusa. Muen-pana jie ba lusa ege,

– Ai avo. Lai eno-eno eh. (Voz sai do tronco).

– Ai, muen-mone eh, nego na dale bari oh? (Muen-pana)

– Ie, aro? En na nol i-aka nol nani oh…

– Muen-mone, eto nol ie bare tesi. Tesi si neto jigi mil gene lai ege. Ba hal, eto tebe nie bare bagal eh?

– Ai pan eno ege awa bare? (Muen-mone)

– Ni, eno ni. Eto ie bare tesi, tesi laun. (Muen-pana).

Muen-mone die ba tesi. Dina hotel ba tesi, tesi hal. Muen-pana lalin si jigi mil gene lai. Tebe tà hukat man.

– Bare muen-mone, nie bare bagal. Nie bare bagal.

– Ai, neto bu pan eno ege awa bare…

– Eno ni. Bagal gimen. Neto inel ata bu, lidan ba cio na ela ege

Muen-mone tà ba bul gene tolo ege,

– Ai, nie tata. Neli nubul eh… (Voz sai do tronco).

Tà gava gene tolo ege,

– Ai, nie tata. Neli nidi eh…

– Hai! Muen-mone oh, hotel bare i ucu dale awa bare? O… hilin bare ono bagal!

Muen mone tà ba lai jemal hilin ono, lele ai-balu (mala) wen i lake bare guet.

Kaixaun lake bare guet. Eh! O bari eto gita loi? O bari uen hul gupun ono, bi gabas ono. Uen hul gabas ono, bi gupun ono. O bari pan guel on obare awa. (brilhante).

– Ai, muen-mone, haia ili ie sorte awa. Ili bare suat wen suat. Bare ili ie sorte. Eto lere wen hon laun. Lere ba hon laun-laun si eto lucuk gimen. Homosi hola ali gini ba gene. Haia, ili sorte. Sorte. Haia ili ie suat aia Maromak tara ili ita hazal na haia awa. (Muen-pana).

Muen-mone muen-pana jiol golo ono lere ba ho'on tama-tama. Hilo'o bai gini ba gene. Ba gene uin a jie gagal hasae on. Hue ege o, il gege hasae on. Gini debel ni.

En tas ono bari, mone-mone bari mal mete cie wen gini "manu-matarol" bai gone ege mal, man ni mue. Tas ono bari dege pana mil on mue. Mone bari gazi. Mete mia hilo'o bari mos gemel gal on awa. Uen gini Jose, uen gini Alarico. Alarico bai en nol se Lorico on. Cie bai eno pa'a bu, mia hilo'o bai gamak awa. Cie mete manu-matarol bai.

– Oh… manu-matarol! Ciri kiri ri oh, ci ciri ri… (Galo canta).

– Ai, nie tata cie wen o bai pa'a hosu on. (Gemeos)

– Ai, eli hani ba guet tecu. Pho! Cie o bai, pa'a o ba guet na, en tas ono mal gone ege mal, man ni mue. Homosi tas ono bari en pana mue bari gazi eh. Mone gazi o ba-ri… ba gene mal bu man ni.

– Hm… dua, avo.

Ba mi, mete ka'a bai mete nani:

– Ba bu le jie au mal okon. Le jie, matabixo jie wen cinik si, au a hal bu au mal.

– Ai, hani. Mal, en man ni be.

– Ah, man.

Le jie, cantadeiro wen pak, pak laun, pak laun. Kobi sabi hicu, loi hicu golo.

– Ah Jose, kobi o bai na gita. Kobi o bai na mal na leben, nazi. Ba bu, eto nagal wa eh? Leben ni, ba bu neto haci. Nagal ni han.

Oh, le jie kura wen gamail man bai goci. Silin hini na goci. En ebi belis jie goci jie ba hini na goci. Kilat ba doli ono, bolas ba dolep ono (si gibi) dolep ono ci, kura bai sae basu awa. Muen-pana muen-mone nol holon.

– Hai, neto bia eli ini nol salak be… Ei mal o bare guet bu… en omo bari gazi mue be.

– Unu, unu, avo. Loi. Au mal nazi ni.

Mele, mele, mele, mele, mele, mele, …, gerel eno mi, pana wen hik ono bai go gene malat. Emel bai a cinik. Hola ali a ba a. A ba boge kere wen, sulu hilo'o. Hola ali

ton a. Ba eno malat moso, nol malat.

Eno bu, cie bai pa'a:

– Kokoreko… oh..oh.. manu-matarole, ciri kiri oh, ci.. ciri ri.

Pana bai gocin nani:

– Hae, eto mel ana. Cie wen pa'a o bari pa'a hosu on.

Pana bai nani:

– Ai, eto hani o ba guet tecu. Nei tas mil ono bari, mone mil bari mal, gazi mue. Mone mil mal bare, cie o bai gege na mal na ba. Cie o bai gone ege mal, mone mone bari sai man ni. Teo ata teo ata…

– Ehh… neto mal. Le jie, au mal awa.

Pan guel, emek matabixo jie cinik. Hola ali a hal, kura bai garari man. Kura bai goci, sae basu awa.

– Ai…, neto han ei ini bia mal be, ei han mal… Mal, en man ni mue. (Emek pana).

– Hm… Nol mal. Neto nazi ni.

Mal bu, kura godebel bu cie ese bari pu hua gene debel jie. Gusun pas eh, o bare… cili, cili, cili, osan eh, pe cumel na go o lik-lik obare. Cie bai pa'a:

– Kokoreko… oh…oh… manu-matarole, ciri kiri ri oh, ci… ciri ri.

Cie bai gege suli ba don balun hini hone, cie bai gege pal kali. Cie man jia ege ba guet, AU… likosaen gemel wen mete pu hua gene dililin jie ba, Norico gazal hului. Oh… basu muk cubuk gene sena si, basu o muk gebu gene. En ola bari gita las ola bari las. Oh.. cie mete lole menal tebe mete pu hua ba gene.

Oh… momon tebe ni. Kura bai na tebe. Basu pana bai go gene.

– Hmm… Tebe ni. Gazi. Kura na man pi obari awa. I han gege tecu bare, iiel bare ilek ni. Han mal on. (Emak dege dale).

Oh.. Jie kau Jose mos mete kobi bai gita bu, kobi bai leben.

– Hmm.. Avo, nie ka gazi awa.

– Nego guet. (Avo)

– Hmm… jie kobi bari leben. (Jose)

– Ai, nei ei ege tecu bari, ege nani hini doa. Nei nani cie obai pa'a o ba guet kan, en mal, en man ni. Tas ono bare mone gazi bare he ba gene mal na he gazi bari eh… (Avo)

– Ah.. le jie, le jie on nege cuat gol wen hon. Nol nege matabixo jie wen cinik. Au mal ege. Mal gagal ege. (Jose)

– Ai, mal na eli azi gal on, ie tata neli nego guet on? Neli nol lakon kole. (Avo)

– Ah, neto bu nazi loi ni. Avo hani milik. (Jose)

Matabixo jie ba a hal mi, kura gamail man. Tasu ono gini silin dele goci hal, jie kilat ba hukat bolas bai gerel dolep ba ci hal. Basu. Kura sae basu. Suli ba doli ono. Mele, mele, mele, mele, mele, mele, …

Pan eno, jie ka jie malat golo ba ono tebe malat. Emek bai go gene tebe malat. Emek bai eno jie uin bilan. A ege, boge kere-wen ono na sero. Sulu hilo-o. Mete Jose tebe a ba hukat, hok. Bagal hini hilo-o. Balun gene himo a, emek gini balun gene a. Emek komesa gosura awa:

– Neguet on na ba? Teopolo man ba ba guet ni. A ili nol a on. Tebe obare, a a ege tebe hok.

– Eh, nol ba guet. Himo kan (Jose) dege dimil awa: Pasti nie ka man bare gene malat. Bari nia ka jie muen pana.

Pan ba a hal, giral moroi malat. Emek hola ali galak ono, kilat ba o galak ono lai on. Suli oh, jie mete si gibi (bolas) bai oh, dalak ono lai.

– Hai, malat nego hon on na bare? Teopolo ba, baguet ni. Tebe obare, idalak ono uin lai on bare. (Emek).

– Ah, nol ba guet. Nol ba guet.

Ba mi eno, cie bai pa'a:

– Kokoreko… oh…oh… manu-matarole, ciri kiri ri oh, ci… ciri ri.

– Ai, cie wen o bai pa'a tebe hosu on. (Jose)

– Ai, Ei o mo bare i han ei ege nani hani… O bare mone gazi bari, en sai basu, man ni. Teopolo i ei ege tecu ba ei han fiar ni. (Emek-pana)

– Ah, neto nazi ni. (Jose)

– Hei, ei azi ni. En gazi na he on tas ono bari pana mue bari eh. (Emek-pana)

Ba mi, le jie ba mi. Matabixo jie ba hal mi. Jie kura bai gamail man, goci. Jie suli hukat doli ono, bolas ba hukat dolep ono, kilat ba hukat dael ono, basu. Mele, mele, mele, mele, nare… Cie ba go pi bu, cie ese bari dosun pas, nol cilii-cilii. Gazal cie bai pa'a:

– Kokoreko… oh…oh… manu-matarole, ciri kiri ri oh, ci… ciri ri.

Gege pal kali: don suel hini die suli hone, heten dele pal kali. Himo man jia baguet eh… cie giri lau, likosaen ese ba gene (deo mil) bese mil gene ges guet jie, suli bibak on … oi likosaen bolu ola cubuk mil gene topol basu. En na ola bari. Cie gede ba gene mun ci. Amak hiu jemal, jie mete jie ka jie kilat oh silin oh bolas ba tara.

– Pasti, nie ka (Norico) bare gene sena. (Jose)

***

Obare, tasu ono kilat eh lama eh, besi eh, kaluk eh, toga-toga … nol pel on awa obare. Ba mi se awa:

– Wa….. Norico! (Jose). Ba mi hosok ni.

– Wa….. Norico! Hosok ni.

– Wa…. Norico! (Jose)

– Oi… (Uma voz do Norico?)

– Eto hele iri cugal? (Jose)

– Au niri cugal ni. (Norico)

– Eto hele on cugal? (Jose)

– Au non cugal ni. (Norico)

– Eto hele ubul tal? (Jose)

– Au nubul tal ni. (Norico)

– Hele ik memel? (Jose)

– Nik memel ni. (Norico)

– Ba bu eto mina wa! (Jose)

– Ah, au mo loi ni. (Norico).

Ba mi, himo lako wen hon. Silen jemal. [Se]:

– Wah… Norico, eto o ba mi mit.

Jie ka'a gini mit, dele gamail mina. Mina hua pi, hola ali kala helek, cita holon.

– Holon eto. Nazi ege bu, eto haci. (Jose)

– Ai, ba bu tepel. (Norico)

– En bari mina jie heten eh ni? (Jose)

– Olabari bolu mina jie. Momen-momen bai bia. Nani: Nei nol bare mi awa. (Norico)

Ba mi, (Lako) ba lai jemal.

– Wah… ei oba mi gomo hilo-o mit. (Jose).

Gomo hilo-o gini mit, garadi mina. Leten pi, tebe lai jemal.

– Wah…. ei gonil o ba mi mit.

Gonil mit bai garadi mina. Tebe lai jemal.

– Wah…. ei gomo-tomol ba mi mit.

Ba mi gomo-tomol mit gamail mina. Ba guet, ba guet. En olabai mina ga'al. Lo-

lon mete muen mil bai na mina ni awa. Baikan meten nani: "Nei bare muen los awa bare nei mo ni awa. Nei nol bare mi awa. Ei laun mil na nol mal awa."

Homa hal ana na, momon hola ali, cie bai kous, kau jie kura bai tobok sae basu. Mal, tebe emek bai go ono tebe dina mala.

– Ah, Jose ina ono bare gene malat. (Norico desconfia).

Tebe die kau bai jiep awa. Mete pana bai nani:

– Ah, tebe eto jiep bare. Eto no sura ana. I en bare dale-dale ana. O bare gene malat tepel. Ba be ni. En bai datara. A moso nucu hok on, malat moso kilat oh suli oh… ba neli nalak ono lai on. Eto hata uin wen sura ni, man mia jiep liol.

Tebe gocin. Oh… mel igin. Gemen hini gun, gun hini gemen. Tebe jiep. Homa ana na tebe gocin. Mel. Hola ali jie ka'a jie muen pana bai, bolu muen-pana muen-mone go gene mal.

– Ah, avo eh! (Emek)

– Nusa (Dapil dele on awa) (avo).

– Ah, avo eh, neli basal gene mal cie ci ege.

– Aio, ate na ba eh. (Avo)

– Eh, ate ni. (Norico?)

– Ie ama gazal…

Jie ama bai gazal, gucu cie ci talu. Mete jie ama bai gazal gucu ton hone, jie ama nani:

– Ah.. nie ta'awa mete cie ci ege eh? (Ama)

– Cie ci ege na man bare be. (Norico?)

Ci. Hot nil aia jie ama bai go cie ai gue hini eno.

– Oh, nie ta'awa nei basu awa. (Norico despede).

– Eno hicu tebe man.

– Man be, cie ci ege si.

Tebe eno hicu, man. Jia ama gucu joga (talu), cie ci. Jie ama jie cie bai hola ali gue hini eno. Osan nego-nego hini talu, o aia go hit hal biel.

– Oh, nie ta'awa, i dese awa. Nei mal awa. Uin ate bare.

– Ei, ba pan a hal ana na mal. (Ta'awa- ama)

Pan ba a. A hal:

– Eno hicu tebe man eh? (Ta'aw -ama)

– Man be, cie ci loi ba guet neli man. (Norico)

Ba mi, tebe eno hicu ba mi, tebe man. Man tebe cie ci. Jie ama soi deo mil ono

dele na talu oh, hola ali bolu hit ha. Hola ali na bolu manan hal on. Muen-mone bolu manan ni on. Apa-kura na gini talu oh, bolu git gal. Pip-sael gini talu oh, git kal ukuru. Ba guet mi bu, hitomol (6) mi bu:

– Ai, nie ta'awa i terel pan a hal na dese. Eno hicu ana na tebe man. Pan bu hazi awa. Pan nie ta'awa hilo bolu hit hal awa ba. (Ta'awa-ama)

– Ah, loi nie ta'awa. Neli nie wen mos oh… jigi hilin gene otabai guet wen. Eno hicu neli jial.

– Ah, arel ota bari eli gakarak eh?

– Ah, nol gomobel. I en are…

Ba mi, eno hicu, hola ali mos wen jial. Mal joga. Cie ci u, oh… en gue.

– Nie tarawa, mie gini gibon. Ai nie ta'awa, bari arel bari eli na gakarak. Bari arel bari.

– Bai han.

Kura wen goci, gini sae. Mia laun mil wen gini gocut gerel gamail, wen gini guagene.

– Mal ie eme gini gini hue gini biel! Jie hatais jie na mala mil ono o ba. Gini hatais. Gini neli nolo ba gene gini pan awa. (Ama)

Momon terel pan ba a hal,

– Oh, nie ta'awa hilo-on, eno i malat ana.

– Ai, neli nie tas ate are na. I tebe malat on.

– Nol malat. Eno kere are sa.

– Loi.

Eno malat ana na cie bai tebe pa'a:

– Kokoreko… oh…oh… manu-matarole, ciri kiri ri oh, ci… ciri ri.

– Ai, nie ta'awa, eli ie cie bai pa'a tebe hosu on. Eli mel. Eli ie cie pa hosu on.

– Cie han pa gatal mil gucu tonkede eh.

– Eh, ni. Cie pa hosu.

Mel.

– I goni-o dege ainuik cuil.

– Hei, nie ta'awa cuil ege u cuil. Nie ta'awa na jie cuil cut.

– Ni, eli ie na cuil cut.

– Nie ta'awa na jie cuil cut. Neli nie jonal.

Cuil. Eh, jie ama (ta'awa) cuil, nol i ainuik cuil deh. Gol hilo-on cuil bu, jie ama geben kual on awa. (Riso da contadora). Jia ama gene nani:

– Neli nie wen bare guet: Ah, Liurai wen pana det ni. Hot mil pi ege bu nani: ‘neto mal nol gosan cu’u. Mal na malun ari pi, mone, eto bare gene bandela bulen wen hasa’e neto ota ba gene bule’n wen hasa’e. Pana, eto bare gene belis wen hasa’e, neto ota ba gene belis wen hasae. Hotol-hotol-hotol, bandela wen o hasa'e ni. Oh, liurai man. Liurai tebe awa. Oh, nare bare ei hata bandela hasa’e ni bare. Malun hata pi ni eh? Buikuku, mila bai nani ‘Ei nei nini mila oh mila, odio ei dato ra na ei ol lalu, lalu jap hilo-o odio.’ Oh, liurai bai jie pana bai gue gibik, gue gibik hal jigi gene gin si gita il kono soba. Gita lobot cuk.’

Ba mi, Dato-mone tara awa.

– Ba’a wa. (Dato)

Muen-mone (Dato) dol hilo-o bai wen gukat gini sakan heten gene, wen gini suel gene nani:

– Ba’a wa. Arel, arel bai iibilan na ba. Bare pan guel bu igoni-o mo gal. Neto o mo gal. Pan-pan -pan-pan na eli jal hal awa o ba. Neto bare dik-lolon. Neto bare nego ege na bare mi? Nani:

– Ah, arel obrai? (Norico)

– Eh, bai dege i wa gene eh. (Dato)

Ba mi, le jie, holai goni-o mien terel basu. Ba mi nani:

– Ba be, en muen-pana pia jie wen na ba. (Norico)

– Pia bu han. Sala be i goni-o nol mo. Au dege bare mi nia awa.

Mete mila bai, pana wen uin jol gobel gol jie ege jie bai, jiep ba gucuka hal gil basu. Basu mal mien ba’a gene. Mal jie eme go gomo git. Mal muen gita festa hal mien para awa eh.

*Fim*

## A. Buikuku

Versão em português

*[A contadora avisou que este* ainuik *é do Manuai (Manufahi) e do Raimea, sendo proibido contá-lo perante esses povos.]*[1]

Havia um casal cujo marido era dato[2]. A mulher estava grávida. Estava grávida. Quando estava para dar à luz, o marido, o dato, disse:

– Fica aqui à minha espera. Vou fazer os preparativos para o bebé. Quando a "visita"[3] nascer, se for um rapaz, iça uma bandeira vermelha aqui e eu iço outra vermelha lá. Se for uma rapariga, iça uma bandeira branca aqui e eu iço outra branca lá.

Hm… demorou. O bebé já devia ter nascido, mas o dato continuava à espera, à espera, à espera, da bandeira. Contudo, a mulher não içou nenhuma bandeira, pelo que o dato voltou para casa.

Eh… Afinal, a mulher já tinha dado o bebé à luz há muito tempo. O bebé tinha nascido há muito tempo. Eram gémeos. A mãe desmaiou enquanto dava à luz. Depois ficou consciente e ouviu os choros das duas crianças. A criada da família, Buikuku, pegou nos dois bebés que acabavam de nascer e colocou-os ao colo da mulher. Depois, pegou neles e pô-los à beira da cadela e dos cachorros. A cadela devorou-os imediatamente. Devorou-os mesmo.

Os dois gémeos: um tinha uma lua no peito e uma estrela na testa; o outro tinha uma estrela no peito e uma lua na testa[4].

Entretanto o dato chegou a casa e a criada exclamou:

– Ouh… dato! Vocês dizem que são dato, dato, dato. São estas as vossas crianças! São cachorros! Chamam-me criada, criada Buikuku… Buikuku… Esta é a vossa

[1] Tradicionalmente, os povos destes reinos tinham uma ligação considerada sagrada com os bunak através das alianças que os seus liurais e os seus datos fizeram.

[2] Dato é um termo usado em Timor para designar o chefe da aldeia ou de um agrupamento de aldeias. Às vezes confunde-se com o termo *liurai*.

[3] Em bunak, o bebé que ainda está na barriga da mãe é referido como *malun*, uma visita, porque é novo (embora nasça para ficar).

[4] Lua e estrela são símbolos da nobreza, que está ligada ao termo *liurai* que literalmente significa "ser acima da terra" ou "não ser da terra, mas de cima (do céu)". Liurai é o chefe da povoação (vila/suco/tas). Em português é o régulo.

maldição!

Assim, o dato flagelou a sua mulher, torturando-a por muito tempo. Depois disso, amarrou-a e prendeu-a na parte baixa da casa.[5] Todos os dias despejava sobre ela a água suja.



Foto 1: casa tradicional timorense[6]

A criada casou-se entretanto com o dato e dormia com ele no quarto. Eles continuavam a manter a mulher presa, torturavam-na e despejavam sobre ela a água suja. Maltratavam-na mesmo muito.

Passaram uns meses e a criada ficou grávida. Estava grávida e apeteceu-lhe comer carne tenra de animais recém-nascidos:

– Por favor, dato. Tenho vontade de comer esta cadela. Ela deve ter bebés na barriga. Está muito gorda.

– O quê?! Por que queres comer a minha cadela?

Mas ela insistiu tanto que o dato não aguentou e acabou por ceder:

– Está bem. Amanhã, pede aos pajens para a matar.

No dia seguinte, depois de ter tomado o pequeno-almoço, seguiu atrás dos seus búfalos em direção ao pasto.[7] Ia levar o gado a pastar. Disse:

– Ó rapazes! Já vou embora. Depois de matarem a cadela, tragam o fígado e al-

[5] As casas tradicionais e sagradas dos timorenses são compostas por três partes que refletem a cosmovisão do povo: a parte no topo é dos antepassados e das divindades; a parte no meio é dos homens ainda vivos; e a parte baixa é do mundo inferior (dos animais). Cf. foto 1.

[6] Fonte: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10210761032286659&set=pb.1375542097.-2207520000.1492538193.&type=3&theater> [Acedido a 18/04/2017].

[7] Ao contrário das práticas comuns de pastagem em que os pastores vão à frente do gado, em Timor os pastores vão atrás dele.

guma carne boa para grelhar.

Eles obedeceram e trouxeram-lhe a carne.

Mas na noite anterior, a cadela foi vomitar os gémeos à beira da porca. Correu, andou, correu e andou até à porca. Disse:

– Por favor, porca! Recebe estes bebés e cria-os. Amanhã vão comer-me.

De manhã, no dia seguinte, mataram a cadela. Não encontraram nada na cadela. Ela não tinha bebés. A criada não comeu a carne.

Enquanto isso, uma ave, Kai Kele, pousou numa árvore, por cima do dato, cantando:

– Kili-kili! Ouvindo que iam matar a cadela para comer os filhos, a cadela foi entregá-los à porca!

O dato ouviu-a atentamente e ficou triste. Disse para si mesmo:

– Ai!… Aquela ave, Kai Kele, cantou com tristeza, de forma diferente.

Os pajens trouxeram-lhe a carne e ele perguntou:

– Que encontraram nas entranhas da cadela?

Eles responderam:

– Nada. A cadela não tinha nada, mesmo nada, na barriga. Não se encontrou nadinha, mesmo nada. Estava totalmente vazia.

Entardeceu. Depois de recolher o gado, foi para casa. A seguir, depois de ter dado a comida aos porcos, descansou. A criada disse-lhe:

– Ó dato, não se encontrou nada na cadela! Não tinha nada, nadinha, na barriga. Estava vazia. Mas tenho muita, muita, mesmo muita vontade de comer carne de um animal jovem. Ai, aquela porca, aquela, sim, esta… está tão gorda que até arrasta a barriga pelo chão! Deve ter bebés na barriga.

O dato respondeu-lhe:

– Nem penses! Disseste a mesma coisa da cadela, que tinha bebés na barriga, mas não se encontrou nada na barriga dela.

O dato não cedeu. Mas, embora ele não quisesse, a criada insistia. Só falava do desejo de comer a porca nessa noite. Por fim, o dato não aguentou mais e disse:

– Está bem! Amanhã de manhã, pede aos pajens para a matar.

Sabendo disso, a porca, durante a noite, correu ansiosa a ter com uma cabra. E vomitou os bebés à beira dela, dizendo:

– Por favor, cabra, guarda e cria estes bebés! Vão comer-me amanhã.

Depois de dizer isto, vomitou-os e a cabra devorou-os. Os gémeos eram rapazes. Um tinha uma estrela na testa e uma lua no peito; o outro tinha uma estrela no peito e

uma lua na testa.

No dia seguinte, de manhã cedo, o dato saiu para apascentar o gado, dizendo aos pajens:

– Jovens, depois de matarem a porca, tragam-me as entranhas, o fígado e alguma carne boa para grelhar. Vou sair agora com os búfalos.

No pasto, veio a ave, Kai Keli, pousando numa árvore por cima do dato e cantando:

– Kili!…. Kili!…. Ouvindo que iam matar a porca para comer os bebés, a porca foi entregá-los à cabra!

Olhando para cima, o dato chorou. Estava triste, pensando:

– Hmm!… Aquela Kai Kele cantou com tristeza, de forma diferente. Não costumava cantar assim. Desde ontem, a ave tem cantado de modo estranho.

Depois disso, os pajens trouxeram-lhe a carne ao pasto. Ele perguntou:

– Ó jovens, que encontraram na barriga da porca?

Eles responderam:

– Nada. A barriga estava vazia. Vazia, mesmo vazia. Não se encontrou nenhum bebé.

Assaram a carne e comeram-na. À tarde voltaram com o gado. Chegaram a casa com o gado e meteram os búfalos no curral. O dato entrou em casa e disse-lhe a criada:

– Sabes, dato? A porca não tinha nada, nada. Estava vazia, sem nenhuma coisa. Tenho vontade de comer a carne dum animal bebé. Hmm!… Esta cabra, aquela ali, aquela jovem, está muito gorda, bem gorda. A sua barriga está muito grande, por isso deve ter bebés…

O dato zangou-se com ela, lamentando:

– E porquê? Por que razão queres comer os meus animais, dando cabo deles? Disseste que querias comer a porca, mas não a comeste. Lamentaste que não tinha nada, que não tinha bebé.

A criada continuou a insistir. Insistia sem parar. Por fim, o dato não aguentou mais e cedeu:

– Está bem! Amanhã de manhã, fala com os pajens para matar a cabra.

Durante a noite, dormiram. Mas a cabra correu, ansiosa, para ir ter com uma égua, dizendo-lhe:

– Por favor, égua! Cria-os por mim! Vão matar-me amanhã.

A cabra vomitou os meninos e a égua engoliu-os.

De manhã cedo, o dato saiu para apascentar o gado, dizendo aos jovens:

– Ó jovens, matem logo a cabra para a vossa senhora! Depois tragam-me alguma carne. Vamos assá-la.

Tendo chegando com o gado ao sítio habitual, sentou-se para descansar. Veio a Kai Kele e cantou:

– Kili!…. kili!… Sabendo que iam matá-la para comer os bebés, a cabra foi entregá-los à égua.

Olhando para a ave, o dato chorou, dizendo:

– Hm!… Aquela Kai Kele canta com tristeza, de forma diferente. Não costumava cantar dessa maneira. Nestes últimos dias tem cantado de modo estranho.

Enquanto estava a pensar, chegaram os jovens com a carne. Perguntou-lhes:

– O que tinha a cabra na barriga?

– Nada, senhor. Não havia nada na barriga da cabra. Vazia. Não tinha nenhum bebé.

– Acabam-se os meus bichos!, pensou o dato.

Ao entardecer, voltaram para casa. Meteu os búfalos e os cavalos no curral. *[Comentário da informante: Os antigos não deixavam os animais livres. À noite metiam tudo no seu lugar.]*

Diz a criada:

– Oh, senhor! Aquela cabra não tinha nada. Mesmo nada. Tenho uma vontade de comer carne tenra de animal… Sim, aquela égua jovem está grávida. Bem gorda. Olha para a barriga! Deve ter bebés…

– O quê? A cabra ontem também arrastava a barriga pelo chão. Mesmo assim, não tinha nada. Achas que a égua tem? – perguntou o dato.

– De certeza. Ela deve ter bebés! – respondeu a criada.

Mas Buikuku não deixou a ideia de comer a égua e insistia. Passou a noite inteira a falar nisso. O dato estava com sono e disse, sonolento:

– Deixa-me dormir, vá! Fala com os pajens para a matarem amanhã de manhã.

Anoiteceu. Durante a noite, a égua correu ansiosa para ir ter com uma búfala, pedindo-lhe:

– Por favor, búfala! Toma conta desses gémeos! Vão comer-me amanhã.

A égua vomitou-os e a búfala engoliu-os.

Amanheceu. De manhã disse o dato:

– Quando saírem com os cavalos, deixem a égua para a qual a senhora apontou ontem. Matem-na para a senhora. Depois de a matarem, tragam-me alguma carne. Vamos assá-la.

Chegou e sentou-se no lugar habitual. Veio a ave Kai Kele, a cantar:

– Kili!…. Kili!…. Sabendo que iam comer os bebés, a égua foi entregá-los à búfala.

– Que estranho! A ave canta de modo estranho. – pensou o dato.

Depois de algum tempo, chegaram os pajens com a carne. Assaram-na. O dato perguntou-lhes:

– Então? A égua tinha bebé na barriga?

– Não, a égua não tinha nenhum bebé na barriga. Estava mesmo, mesmo vazia a barriga.

– Vão acabar-se os animais.

À tarde, ao chegar à casa, meteram os búfalos no curral. O dato foi para casa e a criada disse-lhe:

– Poça, dato! Embora estivesse gorda, a égua não tinha nada, não tinha nenhum bebé. A barriga estava vazia, mesmo nada…

– Podes comer a carne, não podes?

– Não, não vou comer a carne. A minha vontade é comer a carne dos animais tenros. Gostava mesmo de comer carne dos animais bebés.

Olhando para uma das búfalas jovens, disse a criada:

– Por favor, dato! Aquela búfala jovem, aquela que tem uma barriga grande, ali! Ela deve ter bebé.

– O quê? Por que razão tens andado a matar os meus animais e desperdiçado a carne? Os animais nunca tinham nada na barriga. Agora queres comer uma búfala?! Come a carne que tens!

– Não como essa carne. Só quero comer carne tenra dos animais jovens.

O que ela queria mesmo era comer os gémeos. Insistia muito em comer. Não parava de insistir.

– Está bem! – disse o marido. Amanhã de manhã, pede aos jovens para ta matarem. Já estou com sono e vou dormir.

Durante a noite, a búfala correu aflita e foi ter a um riacho. Seguindo o riacho, viu uns detritos trazidos pelas águas e suplicou-lhes:

– Por favor, detritos, criem os bebés! Amanhã eles vão comer-me.

Os detritos receberam-nos e a búfala voltou para o curral.

De manhã, quando saiu com os búfalos, o dato deixou a búfala no sítio. E disse aos pajens:

– Jovens, logo matem aquela búfala para a senhora. Vou sair com o gado. Tra-

gam-me alguma carne para que a assemos.

Assim que chegou ao pasto, sentou-se no seu lugar habitual. Veio a mesma ave, Kai Kele, cantando no mesmo sítio onde costumava pousar:

– Kili, kili!…. Sabendo que iam matá-la para comer os bebés, a búfala foi entregá-los aos detritos.

– Que triste! Aquela ave canta de modo muito estranho. – pensou o dato, chorando.

Entretanto a sua mulher, a sua verdadeira senhora, estava a ser tratada como algo sem valor. Despejavam sobre ela água suja e ela estava toda emporcalhada e quase irreconhecível. Maltratavam-na e não lhe davam comida. Por isso ela estava com muito mau aspecto.

Mais tarde, os pajens levaram a carne ao dato, que estava no pasto. Este perguntou-lhes:

– O que tinha a búfala na barriga?

– Nada, senhor. Não tinha nada, mesmo nada na barriga. Vazia.

Assaram a carne e comeram-na. Ao entardecer voltaram para casa. Ao chegarem, lamentou Buikuku:

– Oh, meu senhor! Embora tivesse uma barriga grande, a búfala não tinha nada. Não tinha nenhum bebé.

– Deixa estar! Estamos a acabar com os nossos animais. Nenhum animal morto tinha bebés. Deixa estar!

Desta vez o senhor não ligou ao pedido da criada. Ignorou-a.

****

Havia um casal de agricultores. Passavam o tempo inteiro no campo. Perceberam que estava muito nublado lá nas montanhas[8] e a mulher disse:

– Ó velho, vamos buscar lenha!

– O quê? Vai chover e o rio vai ficar cheio. Tenho medo.

– Não tenhas medo. Vamos! Quem quer queimar lenha molhada? Vamos buscar lenha rapidamente.

O homem não resistiu à exigência da mulher e os dois foram buscar lenha. Ao chegarem aos detritos, começaram a separá-los. O marido arranjou rapidamente muita

[8] É uma prática habitual entre timorenses, especialmente os que vivem na planície ou na parte litoral da ilha, olharem para os picos das montanhas para saberem se vai chover ou não. Quando está nublado nas montanhas é sinal de que vai chover.

lenha para a mulher.

– Ó velho, amarra a lenha. Leva-a. Já temos que chegue. Amarra-a em feixes.

– Então e a tua?

– Bem, a minha é este tronco. Eu levo-o. Leva tu essa. Quando chegarmos a casa, corta-o. Dá para dois, três, quatro feixes. Amarra tu esses feixes.

– Consegues levar o tronco?

– Com certeza. Claro que consigo. Tu logo corta-lo.

Ao chegarem a casa, o marido descarregou a sua lenha. A mulher, quando estava prestes a descarregar a sua, ouviu uma voz a suplicar:

– Por favor, avó[9], descarregue-nos devagar!

– O quê, senhor? O que está a dizer?

– Não sei. O quê? Deve ter sido uma qualquer pessoa simpática a cumprimentar-nos.

– Ó velho, corta tu a tua lenha. Corta-a e eu guardo-a em baixo da casa. Depois disso, corta este meu tronco. Está bem?

– Vamos ver. É que está a anoitecer.

– Não, não está. Corta rápido a tua. Num instante.

O marido corta a lenha dele enquanto a mulher a arrumava debaixo da casa. Esta foi buscar um machado e entregou-o ao marido.

– Está aqui. Usa este para cortar o meu tronco. Corta-o.

– A sério? Está a anoitecer….

– Não, não está. Corta-o agora mesmo. Senão, vai ficar molhado com a chuva. Não quero queimar lenha molhada.

Assim que o marido moveu o braço para cortar o tronco na parte grande, ouviu-se:

– Por favor, avô! Tenha cuidado com as nossas cabeças!

Ouviu-se a mesma súplica quando o marido estava prestes a cortar a parte pequena:

– Por favor, avô! Tenha cuidado com os nossos pés!

– O quê, velho? Um tronco pode falar connosco? Corta-o ao meio!

Quando o marido cortou o tronco pelo meio, este partiu-se como se se abrisse uma mala. Partiu-se como se se abrisse um caixão. Foi uma visão incrível. Estava tudo muito brilhante. Viam-se os gémeos: um tinha uma lua no peito e uma estrela na testa; o

[9] É uma maneira educada tratar as pessoas da idade dos pais como tio ou tia, as pessoas da idade dos avôs como avô ou avó e as pessoas da mesma idade como irmão ou irmã.

outro tinha uma lua na testa e uma estrela no peito. Emanavam um brilho que iluminava o universo.

– Que sorte temos nós os dois, velho! Temos tido muitas dificuldades por não termos filhos. A nossa sorte são estes. Constrói tu uma casinha alta (lere)[10]. Constrói-a já, agora mesmo. Uma casinha com parede para que os dois fiquem ali. Que sorte! É mesmo verdade! Maromak[11] viu as nossas dificuldades.

O marido obedeceu à mulher e construiu uma ótima casinha alta. Esconderam os gémeos na casa. Traziam-lhes a comida e água para se lavarem. Não os deixavam descer da casa.

Entretanto, todos os homens da aldeia (*tas*) tinham ido procurar um galo chamado Manu-Matarol[12]. Nenhum voltou. Por isso, a aldeia só tinha mulheres; não havia nenhum homem. Os gémeos cresceram e tornaram-se homens. Um chamava-se José e o outro chamava-se Alarico. A alcunha do Alarico era Norico.



Foto 2: um *lere*[13]

Uma noite, o galo cantou e os gémeos ouviram-no. O galo chamava-se Manu Matarol:

– Oh…. Manu-Matarol! Ciri kiri ri oh, cor ciri ri…

– Ó avó! Aquele galo canta de modo muito estranho.

[10] *Lere* é uma casinha alta construída no campo (horto, várzea ou pasto) para guardar os animais e patrulhar os passarinhos e as aves que vão comer e estragar arroz. É a casa no campo em que os agricultores ou os pastores descansam, dormem a sesta e comem. Habitualmente é construída no meio do campo ou num dos cantos. Cf. foto 2

[11] Deus.

[12] *Manu-Matarol* é o galo que está presente nos ritos dos antepassados de algumas casas sagradas na zona onde habitam os bunak e os seus aliados. É um galo que supostamente anuncia e revela a verdade, a magia e a bravura.

[13] Fonte: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10212510340018259&set=pb.1375542097.-2207520000.1492537484.&type=3&theater [Acedido a 18/04/2017].

– Hss… por favor. Vocês os dois não digam isso. É sagrado! É por causa do canto daquele galo que muitos homens da aldeia saíram para o procurar. Mas nunca regressaram. Por isso só temos mulheres na aldeia. Não estão a perceber? Não temos homens porque todos foram para lá.

– Hm… está a brincar, avó!

Acrescentou o irmão mais velho:

– Amanhã vou procurar o galo. Amanhã prepare-me o pequeno-almoço. Depois de tomá-lo, vou procurar o galo.

– Não, não vás. Dos que foram, nenhum voltou.

– Não; eu volto.

No dia seguinte, de manhãzinha, preparou um canteiro rapidamente. Plantou sete couves e outras sete couves selvagens. Disse ao irmão:

– Ó José, cuida das couves. Se murcharem, significa que desapareço; nesse caso, vai procurar-me. Senão, significa que não desapareço; não me procures.

No dia seguinte, de manhã cedo, foi buscar um cavalo e selou-o. Selou-o com a sela dos europeus (portugueses). Trouxe a arma de fogo num braço e apertou o cinturão. Montou no cavalo e foi-se embora. Disse a senhora chorando:

– Não queria que vocês os dois se separassem! Tu vais agora, mas muitos não voltaram.

– Não chore, avó! Vai ficar tudo bem. Não me perco.

Andou, andou, andou, andou, andou, andou, andou sem parar até ao anoitecer. No caminho, pernoitou na casa duma senhora solteira. Ela preparou o jantar. Ambos jantaram: comeram do mesmo prato, com duas colheres diferentes. Comeram do mesmo prato. Dormiram juntos. Dormiram lindamente.

Mas durante a noite cantou outra vez o galo:

– Kokoreko… oh… oh… Manu Matarole, ciri kiri oh, ci…ciri ri.

A mulher acordou e o Norico disse-lhe:

– Ai, acorda! Aquele galo que canta tem um canto muito diferente.

Respondeu-lhe a mulher:

– Cala-te! Não digas isso. Desta nossa aldeia, foram muitos homens para procurar este galo e nenhum voltou. Desapareceram todos. Ninguém sabe do paradeiro deles.

– Mesmo assim, eu vou. Vou amanhã.

Amanheceu. Ela começou a preparar o pequeno-almoço. Comeram. Ele foi buscar o cavalo, selou-o e montou. Partiu.

– Já te disse para não ires, mas insistes. Os que vão não costumam regressar.

Respondeu-lhe o rapaz:

– Hmm… eu vou. Não desapareço!



Foto 3: uma *pu* (em bunak) ou *hali* (em tétum); *ficus Indica*[14]

E foi. Quando chegou, desceu do cavalo. Olhou para o galo que estava em cima da *banyan* (gameleira).[15] O galo viu-o e voou, agitando as penas e mostrando as suas riquezas: dinheiro, *pe* e *cumel*[16], tudo muito transluzente, na direção dele. Depois cantou:

– Kokoreko… oh…oh… Manu-Matarole, ciri kiri ri oh, ci… ciri ri.

Para se defender, pegou na espada com uma mão e com a outra tirou o milho e espalhou-o. Quando o galo ia comer o milho, AU… um grande pitão lançou-se da gameleira para baixo entrou na terra atravessando a cova e parou lá em baixo. Viu uma grande multidão a gritar lá em baixo. O galo fugiu e voou para cima da gameleira.

Já tinha entardecido, mas ele não voltou. O cavalo regressou sozinho a casa da senhora.

– Hm… não voltou. Desapareceu. É o cavalo que está a chegar. Já lhe tinha dito, mas não me quis ouvir. Insistiu em ir. – pensou a senhora para consigo.

Entretanto, o irmão mais novo dele, José, observou as couves e notou que tinham murchado.

[14] Fonte: https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/e3/7d/83/e37d8366906e5ac46c7ce021693b202c.jpg [Acedido a 18/04/2017].

[15] *Pu* (em bunak) ou *hali* (em tétum) é a *ficus Indica*, uma árvore muito comum na Ásia e em Timor, onde está associada ao sagrado porque nela repousam os espíritos. É uma árvore que na mitogenia timorense ligava o céu e a terra e por onde passaram as primeiras famílias para subirem ao céu e descerem à terra. Cf. Foto 3.

[16] *Pe* (em bunak) é um colar de valores. *Cumel* (em bunak) é uma lua feita de ouro ou de prata pendentes ao pescoço. Ambos tradicionalmente têm valores. A sua posse é um sinal da riqueza e da nobreza. Cf. foto 4.



Foto 4: um *pe* (colar de valores)[17]

– Hmm…, avó! O meu irmão desapareceu.

– O quê?

– Hmm…, aquelas couves dele murcharam.

– Ai, já vos tinha falado disso. Não acreditaram e disseram que não era verdade. Disse que quando cantava aquele galo, muitos tinham ido para o procurar e que muitos não tinham voltado. Na aldeia, não há nenhum homem porque foram todos à procura do galo. Todos desapareceram.

– Ah, assim, amanhã, faça-me um bocadinho de *cuat*[18]. Prepare-me alguma coisa para o pequeno-almoço. Quero ir. Quero ir à procura dele.

– Por favor. Se vocês os dois desaparecerem, o que acontecerá a mim e ao teu avô? O nosso esforço não valeu a pena. Que desperdício!

– Tenha calma! Não me perco. Não posso desaparecer. Não tenha medo, avó!

Depois de ter tomado o pequeno-almoço, foi buscar o cavalo. Em frente da casa, selou o cavalo, pegou na sua arma de fogo e apertou o cinturão. Sentado no cavalo, com a espada amarrada à cintura, partiu. Andou, andou, andou, andou, andou, andou…

Anoiteceu. Pernoitou no lugar onde tinha pernoitado o seu irmão, na casa da senhora. Ela começou a preparar o jantar. Mas serviu o jantar num só prato, apesar de ter preparado duas colheres. José tomou o prato e dividiu a comida em duas partes. Dividiu a comida em duas partes. Comeu uma parte e deixou outra parte à senhora. Então perguntou a senhora:

[17] Fonte: http://files.timor-leste6.webnode.pt/200000004-7fa14809b5/944896_4210889049423_601534344_n.jpg [Acedido a 18/04/2017].

[18] *Cuat* (em bunak) e *katupa* (em tétum) é arroz cozido na folha do coqueiro para ser levado quando se faz uma viagem que exija uma caminhada longa. Cf. foto 5.

– Por que fizeste isto? Noutro dia, não fizeste o que estás a fazer. Comemos juntos. Mas agora dividiste a comida em duas partes.



Foto 5: *cuat*[19]

– Ah, não tem mal – respondeu José. E pensou consigo mesmo: De certeza, o meu irmão dormiu cá. A senhora é a mulher do meu irmão.

Depois de jantar, dormiu, porque estava com muito sono. Entre ele e a mulher, pousou a arma de fogo, a espada e o cinturão.

– Mas por que estás a fazer assim? Da outra vez não fizeste isso. Agora temos as coisas entre nós – disse a mulher.

– Nada, nada mesmo. É uma coisa sem importância; apetece-me fazer assim.

Durante a noite, cantou o galo:

– Kokoreko… oh… oh…! Manu-Matarole, ciri kiri ri oh, ci… ciri ri!

– Estás a ouvir? O canto daquele galo é muito diferente. Canta de forma diferente.

– Ai, já te tinha dito que não dizia mais isto. A aldeia não tem nenhum homem porque foram e não voltaram. Já te disse da última vez, mas continuas a não acreditar.

– Não. Não vou desaparecer.

– Achas? A verdade é que muitos homens desapareceram. Por isso só há mulheres na aldeia.

Mesmo assim, depois de tomar o pequeno-almoço na manhã seguinte, foi buscar o cavalo, selou-o, pegou na arma de fogo, colocou a espada na cintura, apertou o cinturão e partiu. Andou, andou, andou, andou, andou muito. Ao chegar ao pé do galo, o galo

[19] Fonte: https://pbs.twimg.com/media/CiVP1w2UUAAbgkz.jpg [Acedido a 18/04/2017].

agitou as penas emanando brilho. Ao ver o José, o galo cantou:

– Kokoreko…. oh…. oh….! Manu-Matarole, ciri kiri ri oh, ci… ciri ri!

Espalhou os grãos de milho: pegava na espada com a mão esquerda, enquanto deitava os grãos de milho com a direita. O galo desceu da árvore e comeu os grãos. Conseguiu pegar nos pés do galo. Ao mesmo tempo, o grande pitão lançou-se da gameleira para baixo em direção a ele. Pegou na espada e defendeu-se. Caiu a pitão dentro da cova. Viu uma grande multidão de pessoas lá em baixo. Olhou para dentro da cova e reconheceu a arma, a espada, o cinturão e a sela do irmão. Pensou:

– De certeza que o meu irmão caiu para dentro desta cova.

****

À entrada, havia muitas armas de fogo, arcos, ferros, sacos, tudo no mesmo sítio, cheio de ferrugem. Então José começou a chamar:

– Wa… Norico! – Ninguém lhe respondeu.

– Wa…. Norico! – Ninguém respondeu.

– Wa…. Norico!

– Oi…! (Voz do Norico)

– Será que partiste as tuas pernas?

– Não parti nada.

– Será que partiste as mãos?

– Não parti nada.

– Será que partiste a cabeça?

– Não parti nada.

– Dói-te o corpo?

– Não me dói nada.

– Então vem para cima!

– Não posso. Não posso subir.

Então começou a construir uma *lako*[20]. Deitou-a para baixo, chamando:

– Wa…. Norico, senta-te aí.

O irmão sentou-se e José puxou-o para cima. Ao chegar acima, abraçaram-se e choraram juntos.

[20] *Lako* (em bunak) e *hadak* (em tétum) é, neste conto, uma maca feita de bambu para transportar doentes. Todavia, *lako* é uma estrutura que serve como cama nas casas tradicionais timorenses.

– Por que choras? Se não viesse, morrerias.

– É verdade.

– Há pessoas para virem para cima?

– Lá em baixo, todos querem vir para cima. Só os velhos é que não querem, dizendo para nós: "Ficamos aqui."

Então desceu a *lako* para dentro da cova.

– Wa…, sentem-se duas pessoas aí.

Depois de se sentarem, puxou-os para cima. Ao chegar à superfície, desceu outra vez a *lako* para dentro da cova.

– Wa… sentem-se três pessoas aí.

Sentaram-se e puxaram-nos para cima. Tornaram a fazer aquilo até conseguirem salvar todos, exceto os velhos que não queriam e que tinham dito: "Já estamos muito velhos. Por isso, ficamos cá. Vamos ficar aqui. Vocês, os jovens, é que têm que ir para cima."

Assim, os dois, ao entardecer, montaram no cavalo do irmão mais novo e voltaram. Foram e pernoitaram na casa da mesma senhora. Norico desconfiou do seu irmão:

– Hm… Jose dormiu cá ontem à noite.

Decidiu então cortar o seu irmão. A senhora reagiu:

– Por que o cortaste sem me perguntares? Como seres humanos, temos que falar e discutir as coisas. É verdade que ele dormiu aqui. Mas ele soube. Por isso, não me fez nada de mal. Até partiu a comida comigo. Ao dormir, pousou a arma de fogo e a espada entre nós dois. Ainda não soubeste nada, mas decidiste cortá-lo.

Então Norico acordou o seu irmão. Ao acordar, fiou ao contrário: a frente virada para as costas, as costas viradas para a frente. Decidiu voltar a cortá-lo. Acordou-o de novo. Levantou-se. Assim, os gémeos e a mulher de Norico foram para casa dos avós. Ao chegarem:

– Olá, avó! – cumprimentou a mulher.

– O quê? – respondeu-lhe a avó em tétum.

– Viva, avó! Gostávamos de ir ao mercado para o jogo de luta de galos.

– Não. Aquilo fica muito longe.

– Eh, não, não fica longe. – respondeu Norico.

– Vão encontrar-se com o vosso pai…

Encontraram-se com o pai e apostaram contra ele no jogo de luta de galos. Ao cumprimentarem-se, o pai disse:

– Olha, amigos, vêm para apostar no jogo de galo?

– Para apostar no jogo de galo é que viemos cá hoje.

Apostaram uns contra os outros. Naquele dia, o pai perdeu muitos galos a favor dos filhos até ao anoitecer.

– Olhe, amigo. Nós vamos agora embora.

– Voltem de hoje a oito.

– Sim, voltamos para apostar no jogo da luta de galos.

Sete noites depois voltaram. Apostaram contra o próprio pai no jogo da luta de galos. Eles mataram o galo do pai até ao anoitecer. Os dois ganharam todo o dinheiro do pai.

– Olhe, amigo. É melhor despedirmo-nos. Partimos agora. É muito longe daqui até à nossa terra.

– Então, depois de comerem qualquer coisa, voltem.

Depois de comerem, convidou-os para o próximo jogo:

– Voltem de hoje a oito.

– Com certeza, voltamos. Para apostar na luta de galos, voltamos.

Depois de uma semana, voltaram para apostar na luta de galos. O pai apostou toda a riqueza da família e perdeu-a toda para os dois. Eles ganharam tudo. O velho nunca ganhou. Perdeu búfalos e cavalos e todo o gado. Os dois ganharam tudo. Apostou todos os porcos e bodes, mas perdeu tudo. Ocorria assim pela sexta vez e o velho disse:

– Por favor, amigos, despedimo-nos depois do almoço. Voltem de hoje a oito. Já não tenho nenhuma coisa para apostar. Os meus amigos já ganharam tudo.

– Está bem, amigo. Temos também um galo como aquele debaixo da casa. Trazemo-lo de hoje a oito.

– A sério? Querem apostar aquele fraco?

– Sim, queremos. Nós…

Depois de uma semana, os dois trouxeram o galo. Foram ao jogo. Perdeu outra vez. O galo do amigo velho foi morto.

– Amigos, deixem os rapazes pô-lo num sítio. Amigos, gostam deste que não tem bom aspeto nenhum? Tem mesmo mau aspeto.

– Não faz mal.

Selaram o cavalo e deixaram os dois montarem no cavalo. Um dos pajens, à frente, servia como guia e um ficava atrás como guarda.

– Ao chegarem a casa, digam à vossa senhora para dar banho aos dois. Têm que

ficar limpos! As roupas deles ficam na mala. Vistam-nos com elas. Deixem os dois comerem o almoço no sítio onde nós os dois costumamos comer.

Depois do almoço, o velho amigo disse:

– Oh, meus dois amigos! Pernoitem connosco hoje à noite.

– Não, vivemos muito longe daqui. A nossa aldeia fica longe daqui. Não podemos dormir.

– Durmam cá, por favor. É só uma noite.

– Está bem.

Enquanto dormiam durante a noite, o galo cantou outra vez:

– Kokoreko…. oh …. oh….! Manu-Matarole, ciri kiri ri oh… ci…. ciri ri!

– Amigos, o canto do vosso galo é muito diferente. Acordem. O galo canta de forma estranha.

– O galo canta como os outros.

– Não, o canto dele é diferente.

Ficaram os amigos todos acordados.

– Nós os três, vamos contar *ainuik* (histórias).

– Então, o amigo é que conta as suas primeiro. Conta-as primeiro.

– Não, contem as vossas primeiro.

– Amigo, conta as tuas primeiro. Contamos as nossas depois.

Começaram a contar as histórias. O pai contava as suas. Eram histórias parecidas. Quando os dois filhos começaram a contar as suas, o pai começou a ficar pálido. *[Riso da contadora]* Assim, um deles contou ao pai:

– Temos uma história assim: Era uma vez um liurai (um nobre) cuja mulher estava grávida. Quando se aproximava o tempo de a mulher dar à luz, o marido disse-lhe: "Vou fazer os preparativos. Quando chegar a visita (alusão ao nascimento do bebé), se for um rapaz, iça tu uma bandeira vermelha aqui, eu iço outra vermelha ali. Se for uma rapariga, iça tu uma bandeira branca aqui, iço outra branca ali." O marido estava à espera há muitos dias, mas nenhuma bandeira era içada. Então voltou para casa. O nobre chegou a casa e perguntou: "Já demorou muito tempo. Por que não içaste nenhuma bandeira? Ainda não chegou a visita (o nascimento do bebé)?" Respondeu Buikuku, a criada: "Chamam-me criada. Sim, sou criada. Dizem que são nobres (dato), mas geraram cães como filhos." Ficou zangado o nobre e começou a bater na sua mulher e amarrou-a. Bateu e amarrou-a. Deixou-a ficar debaixo da casa. Todos os dias despejava a água suja em cima dela e deitava poeira em cima.

Ao chegar a esse ponto, o dato percebeu, dizendo:

– Chega!

Pegou num dos filhos e pousou-o no colo direito e pegou noutro e colocou-o no colo esquerdo, dizendo:

– Chega. Foi por causa da maldita criada. Quando amanhecer, nós os três vamos a vossa casa. Vou convosco. Vocês já levaram toda a nossa riqueza. Vou assim, sem nada, apenas o meu corpo. Para que fico cá?

– Mas ela?

– Deixa-a estar. Siga-nos quando quiser.

No dia seguinte, de manhã cedo, os três partiram. Um (Norico) disse:

– Mesmo assim, acho que a senhora não quer que parta.

– Deixa-a não querer. Partimos os três. Não vou ficar aqui sozinho.

Cortou a criada, a mulher que gostava de comer a carne tenra dos animais bebés. Queimou-a e deixou-a. Partiram. Ficou com os filhos. Foram buscar a mãe biológica. Festejaram o regresso e o reencontro. Acabou.

*Fim*

## B. *Kaihili*

Versão original em bunak

Amak-mone wen emek-pana wen dol go. Mia gik ono bai han gik ono. Lalu, lalu hili, mun pidal leul wen. Aw… muen pana gopol guet ba lobul gene gata'a keke:

– Mo wa. Ili ma gene apa oh kura gucu ma gene on wa. (Muen-pana)

Eh… ma gene. Mia bai gemel. Gemel bu, En mete Buikuku bai na gini hala dasa, hoto ela ege si, gucu deo ono. Bai hocino sai. Il to hilo-o ho si deo gene dara. Oh… pi, il ba hazi. Jigi mil are epe lokon.

– Aw… mia eh. Nei nie il aia au en tara tas ono mil di man sero hal.

Ba tara ni. Le ma mi basu ma gene. Ba guet, ba guet sa mia bai gemel golo. Nol sai ba mi, muen-pana muen-mone bai gege nani:

– Eh… neto bare le sai, le sai tebe mal u il o hazi. Hoto o ela cia. Halo dasa biel. (Buikuku)

Ba guet, ba guet bu Buikuku pi bu gere awa eh. Nani:

– Ah…, nie kau eto na oare eh. Nie eme oh nia ama gini en tas ono ari gazal suat jie si, ma gene. (Buikuku)

– Eh, ma gene mal eh. (Kaihili)

Ba guet sa,

– En nie eme aru bara i gomo hilo-on, goni-on na go'ose. Gomo bu se'e loi ni. (Buikuku)

Muen pana le jie a cinik. Suil ba dara, tomon lue ba bol loi-loi. Gege culak ono tolo. Suil ba ata, lue ba ata, gini dele deo pi. Pi ba guet, hi tomol bare han gopi. Aw… hi hicu jie ba mi u, Buikuku a ba a hal, gol wen na hi'il. Culak mil ba mi ka, suil lue ba gul wen dele tebe ta'a. Dele pi. Ai, a ege lake, lake eh, ozo na kae-kae.

– Ah, Buikuku. Nie eme nia ama nege bare guet hon ni. Eto na bare hon. (Kaihili)

– Hem… ili mo sura. Neto na ba hon. (Buikuku)

– Eh, neto na mete ma ba hazal eh? (Kaihili)

– Ili mo be. (Buikuku)

– Mo. Eto non loi ni.(Kaihili)

Hm… Gucu mal, mal. Gucu ege mete ma ba zo ali eh? Jie cie luma hubil gol wen kous jial. Ma a zo ni. Gerel hik gene nai-nai basu liol on. Mal… pele wen debel, lolo wen sa'e.

– Hai, Buikuku, mit ana. Ijil mogal dul bare.

Jie cie bai pa'a awa.

– Kokore…ko Kaihili, Buikuku ucu mele lolo legul heul.

– Ah, Buikuku, izil mogal dul ho dul, nie cie tecu bare. Nia eme nia ama goila basu awa igin. (Kaihili)

– Ah, ie ci ori gue hese ili jia ege. (Buikuku)

– He, izil mogal dul. Nego jie na nie cie jia ege. (Kaihili)

Mele, mele. Oko wen debel, lolo wen sae.

– Hai, Buikuku. Mit ana.

Mit ba mi, cie bai pa'a:

– Kokore…ko Kaihili, Buikuku ucu mele lolo legul heul. Eme liu ama liu goila basu.

– Ah, ie cie di gue hese. Ili dege galak jia ege. (Buikuku)

– Hai, nego jie na nie cie ai ucu jia ege. (Kaihili)

Ba mi, mele, mele. Pele wen hene-hene, muen wen lolo sae. *[Goni-o awa eh? – Hei)/contadores]*. Ba mi cie mai pa'a:

– Kokore… ko Kaihili, Buikuku ucu mele lolo legul heul. Eme liu ama liu goila basu.

– Ah… Buikuku, nie cie ari tecu bu, nie eme nia ama u goila awa.

– Hm… ie cie gue hese ili jia ege. Nei oh mele le jie sai, eno pi are, nei mele maka'as.

Goni-il awa. Falta goni-o. *[Lembra a contadora]*. Ba mi, mele, mele. Lolo wen sae.

– Mit. Ei oh idi zobel on zobel are. ola.. ei koikaen mele heta ni awa. (Buikuku)

Ba mi, mele, mele. Lolo wen sae. Jie cie pa'a:

– Kokore…ko Kaihili, Buikuku ucu mele lolo legul heul. Eme liu ama liu goila basu.

– Ah, Buikuku. Nie eme nia u ama goela awa. Eto nucu nai-nai awa.

– Aw, dua. Ie cie di gue hese. Ili jia ege.

Ba mi, tebe mele. Mele, mele. Tebe wen halu, lolo wen sa'e.

– Ai, i mit ana, Buikuku. Dini wen bolu kole. (Kaihili).

Ba mi jie cie bai pa'a:

– Kokore…ko Kaihili, Buikuku ucu mele lolo legul heul. Eme liu ama liu goila basu.

– Ai, Buikuku. Eto bare nucu mele nai-nai. Nie cie tecu bare nie eme nia ama goila awa.

– Ai, ie cie bari gue hese i jia ege. Nei o le jie sai momon pi bare ei ie bare guet. Ei idi zobel on zobel bare guet.

Ba mi hola ali tebe mele. Mele, mele ba mi, lolo wen halu, tebe wen sa'e ba mi, hola ali mit. Mit. Jie cie tebe pa'a:

– Kokore…ko Kaihili, Buikuku ucu mele lolo legul heul. Eme liu ama liu goila basu.

*[A contadora pergunta se já chegou à sétima vez]*.

Ba mi, hiu. Hiu bare tas kota belis mue, kota belis mue. Nani:

– Pi ege awa eh? Holon.

– Eto uno-uno. Hani holon. Tas na obare awa.

Ba mi, en jie ma kolun ono en jie mok wen pak, ton pili. Ba mete en apa gita hatan ela ba ono, salak. Guzel ba ubut ono se.

– Buikuku, hini tebe nego hon na ba mok guzel ba tebe o?

– Nol ba guet be. Ei ege pere bu. Guzel tama jie na.

Mok ba gucu a. Gucu a hal.

– Nege ie kambati deh!

– He, izil mogal dul ho dul. Homosi neto omal mele on awa eh?

– Au omora eh?

Ba mi, en gege.

– Nege ie saia deh!

– Ah… homosi neto omal mit eh?

– Au omora eh?

Ba mi gege. Gege mete uin gik ono aia gosura hal ukuru. Mete jie adeli gon agal ono gerel uin sura jie bai gita:

– Oari?

Gege gul ege gul loi ni:

– Hai, eto gomo dege ie wa.

Mok guzen dele go'on, gini puan gita guet mete en jie il gidal ba ono hotel hua ono gasae nani:

– Obami mit deres eh! Hani lulai-lulai. Mok a si ezel o hual. Neto en jie il gidal bare ono.

Mete en be, mete kolnel jie pana bai gasai ege si, en o pesta. Kae. En il ho gomo sai man:

– Nege il wen! (Buikuku).

Gege solon oh pia.

– Gege macu ono on! (En)

– Hae, neto bare ege macu ono il a jie on eh. Ei obare masak wen gege na il ho bare, mal los mete jie kopu il golo bai na git.

Mete masak jie pana gasai ege bai jie kopu bai guat, nani:

– Ei mal. Kopu bare mi a, ba bu ei gerel man.

Ba bu, il a loi-loi. Gerel man. En bari lenu mil golok. Meten ba bu, molo a loi-loi. Uin a o loi-loi. Cin on. Uin bu, en jie sulu boge. Mia pana wen:

– Muen-pana, muen-pana. Ei mal il ho. Il hazi.

Muen-pana to wen dele cial basu. To ba ho, hini kae-kae. Cucul basu ege ba mi il ba mi hiu zemal mete emek pana bai gegil gazal, nani:

– Ai.. neto bare pana wen cilu. Toli nini muen pana, muen pana. Ie dato-pana gi-zil mogal dul bai gege il ho ni nego guet?

Mal, mete apa gubuk ba pi. To ba lusa. Tamen basu. Nani:

– Eh, muen-pana. Eto de tamen man deh. Il na teo?

– Eh, apa na noli. To tal.

Muen pana gege garrafão bai geben ono guat.

– Mal, garrafão bai go ho. Kae-kae.

Mete il ma mi hiu jemal, mete Kaihili gegil bai gazal, nani:

– Ah… neto bare pana wen cilu, obari nini muen pan, muen pana. Ie gizil mogal dul ho dul bai gege il ho ni nego guet?

Sae menal. Dolo pi. Garrafao gini hol taba. Garrafao tal.

– Ai, muen pana, muen pana ili dele. Eh? Muen pana tamen man de? Ah, muen pana eto de il dele man ni de? (Uma das raparigas da festa).

– Ei, apa noli. Apa noli. Garrafao tal. (Buikuku)

– Muen pana gege lolan bare wen gege wa. Muen pana mete de to oh garrafao gue tal gal awa. (Uma das raparigas da festa).

Muen cual basu. Mal mete lolan ba ho hini kae-kae hiu jemal:

– Ai… neto are pana tepel-tepel. En toli nini muen pan, muen pana. (Buikuku).

Mete lolo ba pi, toma ba muk ono hara hini tal ebel keke, ciual basu.

– Au… muen pan il dele man.

– Eh, apa noli. Lolan tal.

– Ah, muen pana bari tebe gege macu on wa.

Macu gon ono tolo, dele ciual basu. Ho hini kae-kae, viu jemal:

– Ah… neto de pana kuen, nini muen pana, muen pana mete re nini il ata noli mal tebe, mal tebe.

Mal macu hini uin pele, tamen basu. Baguet igin,

– Ai… muen pana bai mete u oin lai-lai halas hal.

– Hai… apa noli eh. Ei bu bia mal. Ei nini toli muen pana muen pana.

Au, muen pana dege ciual basu si il gidal gene mit keke.

– Muen pana bai bu uin wen.

Mete Amau go cu wen bai *[ginil tara awa ni awa – Contadora]* apa conta jie ba:

– Amau, eli mal okon. Apa mo bai na pi on we, tero guet on eh en jie on na? Muen pana oh…

– Eh… muen pana bu il gene awa…

Mal eh, Amau hiu menal. Ese mit bari. Amau tebe ciual basu deo gene nani:

– En wen il gidal ba mi, hotel hua ba mi, ota bari gomo na gita eh gosan na gita. Gita ege loi ni. (Pastores)

– Oh… eli mal. Debel loi, gini debel si gerel apa luan gene mal. Mal, eli lere wen hon, gini lere gene. Lere legul. Gini ba gene. Muen pana oh muen mone ei mil gucu ba gene. (Avô).

Gucat cino gerel baru mal ama luan gene. Lere ba hon, gini lere hua gene. Nani:

– Avo eh, obari mi tosi no, mok no haci eh ni? (Kaihili?)

– Haci be…ai hal ni. (Avo)

– Mal nege pak man. (Kaihili).

Mok no pak dele man, sie cita cuk, sie cita cuk. Au i bora hiu ba… hena na… kalsa dege danu pon, kelejie danu pon. Kamabati lipa dege danu pon. Mete tosi no ba, tais selu ba. Tais pak ba:

– Teo…. teo…teo-teo. Ci loi ta loi, tabaganasa. Oan ida, oan baganasa. O bai nie eme nia ama jie mila hozol gebu. Mila, mila di sa ga'ana'e?

Baguet, mete apa gita gomo hilo-o bai, suil dele kara le pi. Pi, obari hosu guet on

awa.

– Amau, ei bare hosu guet on awa no? (Dato)

– E.. ei, ama nai, nei o aitos lala mai gomo de u, nol dege pu sal o hoza sal ba hini hit eh! (Amau)

– Hei, ba ei ba u hosu guet. Muen pana muen mone obari hosu on awa.

Le bi ma guet. Basa en baku gomo,

– Ei, ama nai. Ei ie apa luan ba leman ba baguet ni. En wen, tais selu: 'teo…, teo-teo. Ci loi ta loi, tabaganasa. Oan ida, oan baganasa. Mila mila di sa ga'ana'e? Nie eme nia ama jie mila hozul gebu.'

Ba guet, nai gege cuil. Baguet sa, nai sai ege.

– Mak ege bu, eto sa hot nil wen apa gita ege sai.

Aw… mal. Jap bai loi ni. Hotba en malat aru ba luel, basu escada bul gene cuk-cuk. Jap mete gamal gemel-gemel bai, aru ba na hupul dege hoku. Homosi, mal ele loi ni. Amau oh mete gatal bai hola ali suil ba dele pi:

– Mia hilo-o, eli ie jap bai gege mal ei ie sael bai wen oko ba wen gene gege gue hese. Jap o bai buas.

Aw… mal sael wen gone, mal oko gene jap gege gue hese. Aw… hai bora masak sai ege, jap jia hal si man escada bul gene jap hoku awa. Ba, han tebe. Tebe le ba mi.

– Ou… mal pip bai wen na ei ie jap gege gue hese.

Gue hese oh, jap hai bora hot solat jap jia gal. Jap man on awa. En baku gomo bai oh han magak bai jiol ba guet. Ba mi:

– Ei… Amau, kura bai wen na ei ie jap gege mal ate-ate wen gene gue hese.

Kura bai o jap mal jia lagu-lagu jap man.

– Ei… ei jap o bai buas. Jap mo bai. Mal apa bai na gemel wen, kau hilo-o, mal gege gue hese.

Mal apa wen gamail mal mete oko cupul mil ba gene gege jiep, gezel ba hasai keke, gini ba mi." Mal bu, Nai sai bu. Hotba malat. Amak aru ba hukat, dele don pele, sa'e menal:

– Ai Aw… eto are. Ei masak bare nego sagal. Nie bia ei ie pana gini bia dota hese.

– Iie… o ese menal-menal bari. Det ni. (Dato)

– Hmmm.. o bai si det ni. Ei ie sulu boge mora jie na det ni na bai eh." Oh… amak pi ni on awa.

– Au… arel-arel bai si o ba mi awa. Na'i sa pi ni awa. Bai gege si Nai pi ni awa. Mal bu gini pi. Neli ciep ege. (Buikuku gravida)

Mete Amau oh gatal bai pi igin:

– En eli ege cuen igin?

– Ai o… nie eme, en nani iini pi si ucu ciep on ege.

– Hei o, au ba na eli o sura are. Neli ciep be.

Emek le jie hue hal, mone nani:

– Kura sa'e eh!

– Hm.. neto kura sa'e ni. Neto mele on.

Sai man, jie nolu ba jal, dael ata. Mete nokal ono icil no ba pae, dele dubul ta. Mone nani:

– Eh Chapeu de na kuku.

– Eh neto nie icil no bare na ta. Pi. Pi.

– Buikuku, sai wa. Eto nucu ciep ege ba na neto ili ciep ege.

– Hei, neto Buikuku. Eto o nie mone gucu jie are.

– Hei o, au ie mone gege se ege na au pi bare.

Mete mone jie suli toba ba dele debel. Buikuku nani:

– Eto na ie lai cut!

– Neto bu hata nie lai ni. Eto na ie lai cut sa. Nei na ei ie mone gucu de bu.

Buikuku gael ono suli ba lai honal, suli ciki on.

– Tebe lai ali. Ie hini hikhilo-o.

Gael balun ono lai, ciki on.

– Eto ie na ba awa eh?

– Hei o, neto nie na ba awa. Eto o nia mone gucu jie bare.

– Hei, au ie mone gucu.

Aw, Kaihili jie nolu ba gael lai ba eh, sulo boge eh loki eh nalan geben sogo didu-didu jemal. Emek en gini gamail ate gene:

– Laun mil, ei ie sulo boge o ba ita.

– Ie… arel-arel gimil gene awa ba nei bu ita ni awa. En cio na o ba hini uin a ege.

Emek en gini getetal lain-lain gucuka. Gucuka. En tebe tala haku sai si, en tebe gita festa eno hicu, le hicu. En dese. En dese bu, det ni awa. Jie cie o gemel si, isul leuk on awa. Gol ai lalu, mone hilo-on. Hilo-on ai gemel, mia omo ari guet. *[Compara com os meus sobrinhos]*.

***

Dege buku. Buku, mete Buikuku gucuka golo ba mi a'go bulu si, *a' Buikuku*. Go' o gubut. Mete mia hilo-o bai mal gone ege na, gual ege ba mi:

– Hani nei none. Ei ie eme sa nei niep si nucuka. Nei nini oral bare pa'e si aga ono tolo.

Mia man, nani:

– Eh, nie eme eh. Uin ota go gubut ota bari nei gone bu tebe neli noral pa'e si neli naga ono tolo ege.

– Ai, arel-arel bai na giral-go bulu na obai awa eh. (Kaihili)

Mete katana ba hukat, getetal lain-lain tebe gucuka. Oh… gol bai masak gal, ei mo bare debe-debe awa. *[Compara o crescimento dos dois filhos com universitários]*. Gol bai wen gini Teci Lau-Teci Leo-walu, wen gini Bei-lau Bei-leo-sogo.

– Eh…. eli u gemel obare awa. Ie tata hilo-on u huen bu momen awa…. eli sa gemel awa. (Kaihili)

– Teo gene? (gol)

– Ai… ate oh… Buikuku teopolo gidal go' bulu si eli oral pa'e si eli aga ono to-lo ege bai na nucu mele nai-nai. (Kaihili)

– Hmm… ba bu neli mal gagal u gazal on eh gazal ni on?

Cie bai mal cut, gazi awa.

– Ni, … eli cie bai.

– Nie eme eh, cie bai gazi awa…

– Odi eno na lelot on eh tero guet?

Ehmm eno goni-o tol igin, guel ege cie pa. Cie pa' bu mete ba guet:

– Kokoreko… Kaihili, Eme Liu… Ama Liu…, hot barak awa.

– Ah.. nol hilo-o, cie bai na pa' obari awa. Ie tata pana-mone da'en bu momen awa. Cie o tecu bare. Ei sa gilek eh!

Ba mi cie pa':

– Kokoreko… Kaihili, Eme Liu… Ama Liu…, hot barak awa.

– Obai eli gilek! Cie obai, pa' obai.

– Ba bu mama, neli mak gagal ege… Neli gazal on eh gazal ni on?

– "Ah, Eli cie bari jial…" Mia hilo-o mal gagal. Kura daza sa'e. Mal, hik sal ege ba mi cie bai pa':

– Kokoreko… kura gaga hini heten ata!

Ba mi hini heten ata. Mele, mele. Hik sal ege ba mi, cie bai pa':

– Kokoreko… kura gaga hini suel ata!

Ba mi kau bare guet:

– He… kura gaga hini suel ata ege. Cie o tecu bare.

Ba mi hola ali mel. Mele, mele. Hik sal ege, cie mete ba guet:

– Kokoreko… kura gaga hini heten ata!

Mele, lolo tomol bare tol, hicu bare sa'e:

– Ili obare mi mit si cuat nalo bare a' ana.

Kura gini oh u a'. Au… cie gon ono sai ba mal lako humaulu cul gene mien. Cie pa:

– Kokoreko… Kaihili gol ai lalu bu… wen gini Tecilau oh… tecileowalu. Wen gini Beilau oh… Beileosogo…

– Ai… muen mone eh. Cie bari nol bai gon sai. Nol bu gol mone hilo-on igin ba-ri.

Ba mi cie han para:

– Kokoreko… Kaihili gol ai lalu bu… wen gini Tecilau oh… tecileowalu. Wen gini Beilau oh… Beileosogo….

Baguet, pa' hi-hicu, gomo hilo-o kura dirudiru man tasu ono garara guet:

– Ah…. muen-mone…!!! Natal hilo-o na bari awa.

Hai, gasaka debel ba:

– Ai… nia ama hilo-o. Hai, arel-arel bai na, ie eme gerel muk hiat mele na bai. Hmm… Mit!

Gege uin cinik, gini a'. Gini a'. Oh… ba mi u:

– Mo wa igomo goni-il. Papa mama tecu bu, momen awa bu jial wa.

– Ai… na apa oh kura bari na..??? (Avo pana)

– Ah… bai en i ital mil bari gita. (Filho).

Jia si, en gatal hilo-o gege kura daza go'-ci.

– Ah… gita holon.

Gol gua gene si, mete muen-pana muen-mone bai hese eh. Ba mi golo hal, na ba eh.

## B. *Kaihili*

Versão em português

Havia um casal que tinha uma filha. A mulher estava grávida e deu à luz. Nasceu-lhes uma filha que era tão pequena como uma corda ou um rolo de corda (*muen pidal leul wen*). A mulher levantou-se e foi cobrir a bebé com um cesto e disse ao marido:

– Vamos! Vamos ficar na horta a apascentar o gado.

Assim ficaram na horta sem voltar para casa. Deixaram a criança com a criada, Buikuku, para tomar conta dela e tomar conta da casa. A criança já estava crescida. Durante o dia, Buikuku ia à horta. Antes de ir à horta, enchia de água dois jarros de barro. Sempre que voltava da horta, encontrava os jarros vazios. Mas o chão (a parte baixa da casa) estava sempre molhado.

– Que estranho! Será que vieram todas as pessoas da aldeia e levaram a minha água para casa delas?

Buikuku não sabia. Todos os dias ia à horta. Era sempre assim, todos os dias. Entretanto a criança ia crescendo. Na horta, Buikuku disse ao casal (os velhos):

– Todos os dias, ao chegar a casa, encontro sempre os jarros vazios. Não têm água. Há fogo na lareira.[21] A casa está sempre limpa.

Era sempre, sempre, sempre assim, até que uma vez chegou Buikuku a casa e disse surpreendida:

– Ah…, minha irmã! Afinal estavas aqui. Por causa de ti, os meus senhores ficam na horta com vergonha das pessoas da aldeia.

– Não me importa se eles estão na horta.

Ao voltar à horta no dia seguinte, disse à senhora:

– Minha senhora, a rapariga tem cabelo comprido e, para pentear, é preciso duas ou três pessoas. Ela própria não se consegue pentear.

[21] É uma prática frequente em casas, especialmente as casas sagradas, ter o fogo na lareira para aquecer os espíritos. Caso contrário, acredita-se que pode haver retaliação deles sobre os membros da casa. É também um sinal de que o dono cuida da casa e que esta não está abandonada.

A mãe, no dia seguinte, cozinhou. Aqueceu o leite e deixou na lareira para ter a nata. Misturou o arroz com o leite e encheu numa cula[22] e pôs também a nata do leite. Mandou a comida para a filha em casa. Todas as primeiras seis encomendas chegaram à filha intactas. Aw… à sétima, Buikuku fez asneiras. Comeu a comida. Só deixou um pouco. Cagou dentro da cana de bambu e tapou as fezes com um pouco de nata do leite. Ao chegar a casa, entregou-lha. Quando estava a abrir para comer, encontrou só fezes. Estava cheio de excrementos. Queixou-se:

– Por favor, Buikuku. Os meus pais não me tratam assim. Isto foi feito por ti.

– Então vamos os dois perguntar-lhes se eu faço isso.

– Achas? Não sei onde fica a horta.

– Vamos.

– Vamos, sim. Maltratas-me.

Assim foram as duas à horta. Mas Buikuku desviou-a no caminho. Em vez de seguir o caminho habitual para a horta, seguiram um diferente. Kaihili trouxe consigo um estimado jovem galo. Trouxe-o no colo. Nunca passaram pela horta. Buikuku desviou-a e deambularam sem um objectivo. Subiram uma montanha e voltaram a descê-la.

– Por favor, Buikuku, descansemos aqui. Tua cona![23]

Enquanto estavam a descansar, o galo começou a cantar:

– Kokore…. ko, Kaihili, Buikuku está a desviar-te percorrendo altas montanhas.

– Estás a ouvir, Buikuku, tua cona, o que o galo está a dizer. Diz que já passámos os meus pais.

– Mata este teu galo. Vamos comê-lo.

– O quê, tua cona? Por que é que queres o meu galo?

Andaram, andaram, continuaram a andar, descendo uma montanha e subindo outra.

– Por favor, Buikuku. Sentemos aqui.

Enquanto estavam a descansar, o galo cantou:

– Kokoreko… ko Kaihili, Buikuku está a desviar-te, atravessando montanhas. Já passaram o papai e a mamãe.

– Mata o teu galo. Vamos os dois assar a carne e comemo-la.

– O quê? Por que motivo queres comer o meu galo?

[22] *Cula* (em bunak) é um tubo de bambu que se usa para guardar comida, tanto crua como cozida.
[23] Na versão original, o palavrão usada é *ijil mogal dul*, que literalmente quer dizer "o clítoris da tua vagina *sai para fora*", expressão que se usa para ofender as senhoras.

Continuaram a andar. Andaram. Andaram, subindo e descendo montanhas. *[Já é a terceira vez? – Pergunta a Contadora. – Sim, respondeu o ouvinte]*. Enquanto estavam a andar, o galo tornou a cantar:

– Kokoreko… ko, Kaihili, Buikuku está a desviar-te a atravessar grandes montanhas. Já passaram os pais.

– Estás a ouvir, Buikuku, o que o galo está a dizer? Disse que já os tínhamos passado.

– Anda lá! Mata o teu galo para o comermos. Eu saía de manhã e voltava só à noite. Isso queria dizer que andava muito.

Já acabámos o quarto. Ainda nos faltam três. *[Lembra a contadora]*. Depois continuaram a andar. Andaram muito. Enquanto subiam uma montanha, disse Buikuku:

– Senta-te. Tu é que tens os pés bem cuidados e as mãos bem cuidadas. Vais queixar-te de não poder andar.

Mais uma vez continuaram a caminhar. Andaram, andaram. Enquanto subiam uma montanha, o galo cantou outra vez:

– Kokore…. ko, Kaihili, Buikuku está a desviar-te percorrendo montanhas. Já passaram os teus pais há muito tempo.

– Por favor, Buikuku. Já passámos os meus pais. Estás a vaguear comigo.

– Não é verdade. Mata o teu galo e comemo-los nós os dois.

Depois disso continuaram a andar. Andaram e percorreram grandes distâncias, subindo e descendo outra montanha.

– Por favor, Buikuku, deixa-me descansar. Os meus pés estão muito cansados.

Enquanto descansavam, o galo cantou mais uma vez:

– Kokore…. ko, Kaihili, Buikuku está a desviar-te percorrendo montanhas. Já passaram os teus pais há muito tempo.

– Buikuku? Estás a desviar-me. Estás a vaguear comigo. O meu galo disse que já tínhamos passado os meus pais.

– Mata o galo. Comemo-lo. Vou e volto todos os dias, mas nunca me queixo. Anda, menina mimada.

Continuaram a andar. Andaram e percorreram grandes distâncias. Depois de ter descido a montanha e subido outra, as duas descansaram. Enquanto descansavam, o galo cantou outra vez:

– Kokore…ko, Kaihili, Buikuku está a desviar-te percorrendo montanhas. Já passaram os teus pais há muito tempo.

*[A contadora pergunta se já chegou à sétima vez.]*

Ao chegar esta altura, as duas olharam para a montanha. Viram uma kota[24] com muito brilho. Então perguntou-lhe Kaihili:

– Já estamos a chegar? – Ela começou a chorar.

– Está quieta! Não chores! Aquela é a aldeia (*tas*).

Depois disso, Buikuku foi buscar um cacho de bananas a uma horta que tinha sido abandonada. Tiraram as bananas do cacho. Havia uma fogueira acesa que tinha sido deixada por alguns pastores de búfalos. Assaram as bananas. Tiraram as cascas queimadas e juntaram-nas num sítio.

– Buikuku, por que é que estás a fazer assim com as cascas queimadas?

– Nada. Estou a descascar as bananas para ti. Para não deixar que se misturem as cascas com a banana, estou a separá-las.

Buikuku comeu as bananas com ela. Depois de terem comido, Buikuku disse:

– Dá-me a tua *Kambati*![25]

– O quê? Tua cona! Vou andar assim nua?

– Queres que eu te devore?

Ao ouvir isto, ofereceu-lha.

– Dá-me a tua saia!

– O quê? Vou sentar nua?

– Queres que eu te devore?

Ofereceu-lha. Ofereceu-lhe todas as roupas e objetos que tinha no corpo. Fitando o anel no dedo dela, que era mágico e trazia boa sorte, pediu:

– Aquilo?

Tentou tirá-lo para lho dar, mas não conseguiu.

– Não faz mal. Fica tu com ele.

Usando o pó das cascas queimadas das bananas, ela pintou a cara e o corpo inteiro da Kaihili que até parecia uma bruxa. Depois, deixou-a sentada em cima dum tronco que ficava ao pé da fonte onde os aldeões iam buscar água. Disse-lhe:

– Senta-te aí! Não te mexas. Já estás cheia depois de comer as bananas. Eu fico nessa fonte.

Entretanto, as pessoas da aldeia tinham uma festa porque havia um barlaque[26] de

[24] Kota é uma grande cidade, centro de cultura (economia, administração, etc.), onde há luxo e extravagância.

[25] *Kambati* é o pano com que as mulheres timorenses se vestiam. É um tipo de saia que é diferente do *tais*, o traje tradicional timorense. Tem origem malaia.

um kolnel[27]. Estava muita gente. Buikuku pediu àqueles que estavam encarregados de ir buscar água à fonte:

– Deem-me um pouco de água!

Deram-lhe numa *solon*[28], mas ela recusou.

– Ofereçam-lha num *macu*![29] – insistiam outros.

– O quê? Não bebo a água de macu. Vejam a minha cara: é a cara de uma pessoa que bebe água de macu? Estão aqui a buscar a água para um senhor de estatuto elevado, tragam-me o copo donde bebe o senhor.

O coronel que ia ter a barlaque disse-lhes:

– Vão. Vejam se ela bebe a água deste copo e tragam-ma.

Com o copo, ela bebeu a água lindamente. Trouxeram-lhe a senhora. Havia muita gente. Começaram a servir a multidão, que era composta dos povos deste coronel, da aldeia. Inicialmente Buikuku conseguia mastigar bétele lindamente. E também conseguia comer lindamente. Engolia bem. Começou a observar os talheres expostos. Uma rapariga começou a mandar as senhoras para irem buscar a água.

– Senhoras, senhoras! Vão buscar a água. Não há água.

A senhora (Buikuku), com um jarro de barro, correu para a fonte. Enquanto enchia o jarro, olhou para a água na fonte, viu o seu reflexo e disse:

– Sou uma rapariga linda. Sou mesmo uma mulher. Mas chamam-me senhora (velha). O que acontece se não levar a água para a cona da mulher do coronel?

Voltou. Ao chegar ao sítio onde se guarda o búfalo, partiu o jarro, deitando-o para o chão. Não levou nada para a casa. Disse-lhe:

– Oh, senhora! Volta sem nada? Onde está a água?

– Os búfalos vieram atrás de mim e perseguiram-me. O jarro caiu e partiu-se.

A senhora tomou e entregou-lhe um garrafão:

– Vá buscar água neste garrafão!

Foi e encheu-o de água. Enquanto enchia, olhou para a água na fonte e viu o reflexo de Kaihili e (enganou-se) dizendo:

– Sou uma rapariga linda. Sou mesmo uma mulher. Mas chamam-me senhora (velha). O que acontece se não levar a água para a cona da mulher do coronel?

---

[26] *Barlaque* é o pedido de casamento feito pela família do homem à família da noiva. É neste pedido que se negoceia o preço do dote que a família do noivo tem de pagar.

[27] A partir do século XIX, o governo português reconheceu os títulos tradicionais que tinham existido. *Kolnel* é deturpação do termo português "coronel". Neste caso, um *kolnel* é um dato.

[28] *Solon* é um tubo longo de bambu para pôr água para consumo familiar.

[29] *Macu* é um tubo de bambu para pôr a água; é mais largo e curto que o *solon*.

Subiu em direção à casa. Quando chegou ao mesmo sítio, deitou o garrafão para o chão. O garrafão partiu.

– Vem aí a senhora velha com a água… O quê? Não traz nada? Ó velha senhora, não traz a água?

– Não; fui perseguida pelos búfalos. Eles vieram atrás de mim. Por isso caiu e partiu-se o garrafão.

Disse outra senhora:

– Deem-lhe um dos *lolan*[30]. A velha senhora já hoje partiu o jarro e o garrafão.

Com o *lolan*, foi-se embora para a fonte. Encheu-o de água. Enquanto enchia, olhou o reflexo na água e disse:

– Por favor, sou verdadeiramente uma mulher linda. Mas por que todas as pessoas me chamam senhora velha, senhora velha?

Ela voltou com a água para casa. Quando chegou àquela colina íngreme, bateu o *lolan* no chão até que o partiu. Deixou-o no chão e foi-se embora para casa.

– Vem ali a velha senhora com a água.

– Nada. Fui perseguida pelos búfalos. Vieram atrás de mim. Por isso, caiu o *lolan* e partiu.

– O quê? Outra vez? Deem-lhe um *macu*.

Entregaram-lhe o *macu*. Foi-se embora a correr à fonte. Encheu-o de água. Enquanto enchia, viu o seu reflexo na água:

– Sou mesmo, mesmo uma rapariga linda. Mas dizem-me que sou velha. Por isso me têm mandado várias vezes à fonte.

Ao voltar para casa, no caminho, bateu o *macu* e partiu-o. Foi-se embora para casa sem nada. Assim chegou a casa:

– Esta velha senhora tem partido muitas coisas o dia inteiro.

– Pois. Fui perseguida pelos búfalos. Por que não foram vocês? Vocês que me chamaram velha senhora, velha senhora.

De repente, fugiu e foi para a fonte e sentou-se sozinha à beira da fonte.

– Será que lhe aconteceu alguma coisa? – pensaram os outros.

Havia dois pastores do coronel que cuidavam dos búfalos. Um chamava-se Amau e outro chamava-se *[Já não me recordo o nome do segundo. Já há muito tempo que não contamos esta ainuik. – Disse a contadora.]*

– Amau, vão ver vocês os dois. Será que foram os nossos búfalos que estavam

[30] O *lolan* é semelhante ao *solan*.

no caminho ou os dos outros que fizeram asneiras? Por isso, a velha senhora…

– Não, a senhora já está na fonte…

Foram e viram uma rapariga linda sentada em cima do tronco à beira da fonte. Amau voltou a correr rapidamente para casa. Disse:

– Estava uma senhora lindíssima sentada em cima do tronco perto da fonte. É linda de morrer. Ao vê-la, até dói a vista.

– Vocês os dois voltam. Se conseguir descer, peçam-lhe para descer do tronco. Tragam-na para o curral dos búfalos. Ao chegar, construam *lere*. Deixem-na ali na casa. Vocês e os meus pais ficam com ela ali.

Os dois pastores e os pais trouxeram-na para o curral dos búfalos e deixaram-na na *lere*. Disse (a rapariga à avó):

– Ó avó, há aqui folhas de *tosi*[31] e de banana? – perguntou Kaihili.

– Sim, há. Há muitas.

– Cortem-nas para mim.

Foram cortar as folhas e começaram a despir as folhas e juntaram-nas. De repente, maravilhosamente, estavam ali muitos tecidos e calças e camisas, cada um no seu bloco. Estavam os *kambati* num bloco. Com a folha de *tosi*, ela começou a tecer *tais*[32]. Enquanto estava a tecer[33], ouvia-se:

– Teo…. teo… teo, teo. Ci loi ta loi, tabaganasa. Um filho (uma filha), filho (filha) baganasa. Aquela é a criada dos meus pais que os servia na cozinha. Por que é que a tratam com muita atenção?

Assim todos os dias os dois pastores iam entregar o leite dos búfalos ao coronel. Uma vez, quando o traziam, os dois estavam diferentes (contentes):

– Amau, vocês estão diferentes. Mudaram muito. Parecem muito diferentes. – disse o coronel.

– Não, senhor. Vendemos o que encontramos na selva para comprar (novas roupas).

– Ficam muito diferentes. Que mudança! Os pais também ficam diferentes.

Todos os dias o dato notava as mudanças nos pastores e nos seus pais. Um dia, quando chegaram a casa, dizem os caçadores:

– Boa tarde, senhor! O vosso curral de búfalos não costumava ser assim. Havia

[31] *Tosi* deve ser um tipo de árvore com que se faz cordas.
[32] *Tais* é um traje tradicional timorense.
[33] A expressão, na versão original, *tais pak*, designa o ato de usar a madeira para apertar os tecidos com as mãos.

uma pessoa a tecer tais e vem o canto: "Teo…., teo, teo. Ci loi ta loi, tabaganasa. Um filho (uma filha), filho (filha) baganasa. Por que é que estão a tratar aquela criada daquela maneira (com muito cuidado e carinho). É a criada dos meus pais na cozinha."

Contaram isto ao dato (Coronel). Então o dato quis ir ver o que havia.

– Se a quisesse ouvir, ia fazer uma visita aos búfalos.

Foi. Viu-se agitado o cão que aí estava. Era meio-dia. Enquanto ela estava a dormir a sesta, deixava o cabelo a cair da *lere* pelas escadas até ao chão. O cão brincava com o cabelo e dormia nele. Por isso ele (o dato) não conseguia subir para a lere. Voltou para casa. À tarde, quando Amau e o companheiro foram entregar o leite, disse-lhes:

– Ó rapazes! Arranjem um porco para o vosso cão e matem-no num sítio afastado da *lere*. O cão ladra muito.

Arranjaram o porco e mataram-no no sítio. O cão devorou toda a comida antes de o dato ir à *lere*. Tinha comido a carne e agora estava a dormir na escada da *lere*. O dato, por isso, voltou para casa. No dia seguinte, disse aos pastores:

– Vão apanhar um dos bodes e matem-no para o cão.

Da mesma maneira, o cão acabou-o antes do meio-dia e voltou para a lere. Os caçadores ouviram-no. Então disse ao Amau:

– Amau, matem um dos cavalos para o cão num lugar longe da lere.

Mesmo o cavalo, o cão comeu num instante e voltou para o seu lugar habitual.

– É que aquele cão é mesmo bravo. Vão buscar um dos búfalos grandes, um que já tem dois irmãos, e matem-no para o cão no sítio onde mataram os outros bichos. Tirem as entranhas e deixem o bicho ali.

Ao meio-dia, o dato foi à *lere*. Encontrou-a a dormir. Pegou no cabelo caído pela escada e rolou-o nas mãos enquanto subia em direção a ela na lere. Kaihili surpreendeu-se e disse:

– Por favor… o senhor é…? O que é que o senhor está a procurar? Não quero que a sua mulher me mate.

– Ela está ali em casa. Está grávida.

– A sério? Acha que está grávida? É por causa dos vossos utensílios que ela devorou que ficou com barriga grande.

O dato nunca mais voltou para casa. Ficou com Kaihili. Desconfiou, assim, a mulher, Buikuku, do dato:

– Tenho a certeza de que aquela rapariga feia está por ali. Por isso o dato não voltou. É por causa dela que ele não voltou para casa. Quando forem, digam a Kaihili

para voltar. Gostava de ter uma luta de espada com ela.

Amau e o seu amigo chegaram à lere. E Kaihili perguntou-lhes:

– O que é que lhes disseram?

– Oh… minha senhora, ela convidou-a para casa para ter uma luta de espada consigo.

– Está bem. É por isso mesmo que vos pergunto. Com certeza, temos a luta.

Na manhã seguinte, depois de ela tomar banho, o dato disse-lhe:

– Monta o cavalo, por favor!

– Não, não monto o cavalo. Vou a pé.

Ao descer da lere, pegou no seu *nolu*[34] e pô-lo no seu ombro. Na saída, arrancou folhas de tubérculo para cobrir a cabeça. Ao ver isto, o senhor dato disse-lhe:

– Toma este chapéu e usa-o.

– Não. Vou cobrir a minha cabeça com estas folhas de tubérculo.



Foto 6: *Nolu*, instrumento de tecer, feito de madeira[35]

Foram e chegaram à casa do dato. Kaihili desafiou Buikuku dizendo:

– Vem cá para fora, Buikuku. Disseste que querias ter comigo uma luta de espada. Por isso vim. Vamos ter a luta.

– Sim, sou Buikuku. Tu, a mulher que dorme com o meu marido.

– É verdade. Venho cá para chamar o teu marido.

[34] *Nolu* é o pau, em forma de espada, com que se aperta o *tais* quando o é tecido. Cf. foto 6.

[35] Fonte: http://c8.alamy.com/comp/BXNBMC/woman-traditionally-weaving-tais-on-backstrap-loom-in-timor-leste-BXNBMC.jpg [Acedido a 18/04/2017].

Buikuku desceu de casa com a espada do marido e disse-lhe:

– Corta-me primeiro com a tua espada. Vá!

– Não te vou cortar primeiro. És tu que tens que cortar-me primeiro com a tua espada porque sou eu que durmo com o teu marido.

Buikuku bateu com muita força no ombro de Kaihili com a espada, mas a espada não a cortou. Saltou.

– Outra vez. Podes bater uma segunda vez.

Bateu-lhe com muita força no outro ombro, mas a espada continuou a saltar.

– Já chega a tua vez?

– Sim, chega a minha. Tu, a mulher que dorme com o meu marido.

– Sim, sim. Sou eu que durmo com o teu marido.

Kaihili pegou no seu *nolu* e bateu ligeiramente no ombro da oponente. Talheres e muitos outros utensílios da casa caíram e espalharam-se no chão. Pediu-lhes para levar o corpo para um lugar afastado. Disse aos que estavam presentes:

– Jovens, podem vir ver os vossos utensílios que estão aqui.

Responderam:

– O quê? Não os vamos ver porque estavam dentro da barriga daquela mulher feíssima. Quem é que os vai reutilizar?

Kaihili pediu aos que estavam presentes para que cortassem o corpo em pedaços. Queimaram-nos. Todas as pessoas da aldeia saíram com os seus batuques e gongos para celebrarem. Em homenagem de Kaihili, festejaram durante 7 dias e 7 noites.

Depois da festa, as pessoas foram-se embora para as suas casas. Quando todos se foram embora, Kaihili engravidou. O esporão do galo mostrava que ele já estava crescido. Deu à luz dois rapazes gémeos. Estavam crescidos como estas crianças. *[A contadora compara os gémeos com os meus sobrinhos de 6 e 7 anos de idade.]*

*****

As crianças brincavam ali no jardim, no sítio onde tinham queimado Buikuku. Nesse sítio crescia uma espécie de beringela que se chamava Buikuku. Dava muitas beringelas. Um dia estavam a brincar ao pé delas e a tocar nelas. Saiu uma voz:

– Não me peguem. Foi a vossa mãe que me cortou e queimou. Querem que corte os vossos pênis e que os meta nas vossas bocas?

Então foram ter com a mãe e disseram:

– Oh… mãe, mamãe. Aquelas frutas, quando pegámos nelas, disseram que queriam cortar os nossos pênis e os metiam nas nossas bocas.

– Devem ser os olhos daquela feia, muitíssimo feia, que estão a crescer.

Ela pegou na catana, cortou a beringela em pedaços e queimou-os. Assim, como os tempos que tinham passado, os filhos já estavam muito crescidos como vocês estão. *[Aqui a contadora compara o crescimento dos dois filhos com universitários]*. Um dos gémeos chamava-se Teci Lau-Teci Leo-Walu, o outro chamava-se Bei-Lau Bei Leo-Sogo.

– Vocês agora estão crescidos. Os vossos avós (maternos) devem estar muito velhos, agora que vocês estão crescidos.

– Onde é que estão?

– Estão muito longe daqui. Foi aquela Buikuku que noutro dia quis cortar os vossos pénis e metê-los nas vossas bocas que vagueou comigo e me trouxe até cá.

– Então acha que nós os dois vamos encontrá-los?

Entretanto o galo tinha ido. Desapareceu.

– Assim vocês trazem o galo….

– Oh mãe, desapareceu o galo.

– Pois, não sei se fugiu durante a noite… Não faço ideia.

Depois de três noites, o galo cantou ao alvorecer. Cantou assim:

– Kokorko… Kaihili, cara mãe e caro pai… estão em crepúsculo, *hot barak awa*.[36]

– Oiçam-no! O galo está a cantar.

– Oh mamãe, nós vamos procurá-los. Mas não sabemos se os vamos encontrar.

– Tragam o galo convosco …

Os dois foram procurar os avós. Cada um tinha um cavalo para montar. Andaram, andaram. Quando estavam a ir noutra direção, pelo caminho errado, o galo cantou:

– Kokoreko… redirecionem os cavalos para a direita!

Fizeram como lhes tinha sido dito. Continuaram a andar. Percorreram grandes distâncias. Quando estavam a seguir o caminho errado, o galo cantou:

– Kokoreko… redirecionem os cavalos para a esquerda!

Depois de terem ouvido o galo, o irmão mais novo disse:

– Mano, volta o cavalo para a esquerda. É o que o galo está a dizer.

[36] Na linguagem dos sábios timorenses, os donos da palavra, a vida das pessoas é comparada com o dia. Alvorecer é a infância, meio-dia é a juventude e crepúsculo é a velhice.

Fizeram como lhes tinha sido dito. Os dois percorreram grandes distâncias. Ao ver que iam tomar um caminho errado, o galo cantou:

– Kokoreko… redirecionem os cavalos para a direita!

Depois de terem subido e descido seis montanhas, estavam agora a chegar ao topo da sétima. Ao cimo, o irmão mais velho disse:

– Descansemos aqui para acabar de comer o resto da *cuat* (arroz cozido na folha de coco).

Apascentaram os seus cavalos enquanto estavam a descansar. De repente, fugiu o galo da mão de um dos irmãos e voou até a casa dos avós e pousou na varanda. Cantou:

– Kokoreko… Kaihili deu à luz. Um dos filhos chama-se Teci-Lau oh…. Teci-Leo-Walu. O outro chama-se Bei-Lau oh… Bei-Leo-Sogo…

– Ó velho! Estás a ouvir? Aquele galo está a mencionar o nome da minha filha. Disse que a minha filha tinha dois filhos gémeos.

O galo cantou outra vez:

– Kokoreko… Kaihili deu à luz. Um dos filhos chama-se Teci-Lau oh…. Teci-Leo-Walu. O outro chama-se Bei-Lau oh… Bei-Leo-Sogo…

Depois de o galo ter cantado sete vezes, os dois irmãos chegaram à frente da casa dos avós. A mulher reagiu:

– Por favor, velho! Os que estão agora cá devem ser os meus netos.

Rapidamente os dois avós desceram de casa e foram receber os netos. Disse a avó:

– Venham cá, meus pais[37]. Foi aquela feia, feíssima criada que tinha vagueado com a vossa mãe. Foram para outras terras longínquas. Por favor…. sentem-se!

Foram preparar a comida. A avó cozinhou a comida e serviu-a. Enquanto estavam a comer, um dos irmãos disse aos avós:

– Vamos nós os quatro. Os meus pais disseram para vos levarmos porque vocês já estão velhinhos.

– Pois é. Mas o que vai acontecer com os nossos búfalos e cavalos (o gado)?

– Peçam aos vizinhos para tomarem conta. (Filho)

Os netos trouxeram os avós. Selaram dois cavalos para eles montarem. Ao chegarem, choravam uns pelos outros. O senhor e a senhora ficaram com a filha e a sua

[37] Em Timor, a maneira carinhosa de tratar os netos é tratá-los por pais e as netas por mães.

família e morreram na casa deles. Sepultaram-nos.

*Fim*

## C. *Bele Teci*

Versão original em bunak

Mete ba, muen-pana wen muen-mone wen dol go, gol mone mue hicu. Homo na tomol bari pana gucu, mete gulo pana gucu ni. Bai ma oh hone ni. Apa konta.

– Ei apa gita gomo bare momon hotel zal. I gozol eno hocino uga na a. I cinik ana na a.

Ba guet, gulo bai han le si le, hotel zal ni keke on. En gimil cino, momon wen ini himo apa gulak hal man en gege a' uga jie boge ono tolo. Suil ata cile hal, lue ba hini hua ono. Himo a ni, himo holon. A ba sael oh jap gege soba. Ba eno ba himo nol malat. Malat ba le jie, mel mal apa bai gasai. Mal apa gasai ege, jie cie luma golaen jial. Jial, mal apa bai gasai.

Mete jie eme jia ama jie soi, apa soi ginat bai, bai gini Bui Sose. Bai jie su ba do, besi ai gucu dalan ono dele mete apa gua gene buka jal jie ba hukat dael ata basu. Mele jie, jie tara o Assa bare gene pi, lokon wen hazal apa jie su ba lai. Hotol malat. Hotol malat. Jie cie bai pa'a:

– Kokoreko… oh… nomo bele Teci… mel si apa Bui Sose di gocin aen wa.

Ba mi, Bele Teci mel. Lokon ba pele honal pele man buka ba dele.

– Ai… apa lokon kae.

Hois muen jie ba himo hois. Haen himo a haen cie gege. Ba mi mit, jie baku hu. Pan huruk, tebe jie su ba do dele mele. Mele, mele, mele, mele… jie mete hini tebe Te Lili bare mi lokon wen hazal, apa jie su ba ebel. Hotol malat. Hot huruk ege bu cie pa'a:

– Kokoreko… oh… nomo bele Teci… mel si apa Bui Sose di gocin aen wa.

Ba mi mel. Jie buka ba dele lokon ba pele honal pele mal.

– Ai… apa lokon kae.

Hois muen jie ba himo hois. Haen himo a haen cie gege. Oh… pan huruk tebe mele ege awa. Apa momen, Bui Sose jie su ba do. Besi ai gucu dalan ono jal. Mele, mele, mele, mele, mele. Jie Debu Leuk ono, lokon wen ba mi lai. Hotol malat. Hotol malat. Pan huruk ege mi, cie pa'a:

– Kokoreko….. oh…nomo bele Teci… mel si apa Bui Sose di gocin aen wa.

Ba mi mel. Mel. Buka ba dele lokon ba pele honal pele man.

– Ai… apa lokon kae.

Suil ba hois. Himo haen ae, haen jie cie gege. Ba mi, hois muen jie su ba do. Do dele dalan ono. Tebe dele mele. Mele, mele, mele, mele. Lokon wen pi. Su ba lokon ba mi lai. Hotol mala. Malat. Cie bai tebe pa'a awa:

– Kokoreko….. oh… nomo bele Teci… mel si apa Bui Sose di gocin aen wa.

Deben ba sipo, mel. Mel. Buka ba dele lokon ba pele honal man.

– Ai… apa lokon kae.

Hois muen bai hois hal, haen a haen jie cie gege. Pan ba ita si huruk, tebe hois muen jie su ba do tebe dele mele. Dele mele, mele. Mele, mele, mele, tara tero gene awa? *[Karan… honal hata basu Alas Manus bare. Kocu oh Kale bare. Berarti…Alas Manus]* Ba mi, hi tomol awa. Hi hicu jie ba mi, lokon wen hazal. Himo ba mi apa jie su ba lai. Himo hesik ono malat. Nare, nare, jie cie pa'a. Cie bai gege sen awa. Ba bu cie bai pa'a:

– Kokoreko….. oh…nomo bele Teci… Basu ota Kocu oh… Kale gene…. mi… it liol wa….

Ai, himo mel. Apa bai hois. Haen a, haen jie cie ege. Himo hiu u…. muk tama wen o bare tama des. En jie tas mas wen o bare tama des. Ba mi, himo mal mete en jie PU masak mete o kolam gaga ba mi. Ba mi himo mete apa jie su ba ebel. Hesik ono malat. Malat mel, jie cie bai pa'a:

– Kokoreko….. oh…nomo bele Teci… mel si apa Bui Sose di gocin aen wa.

Himo mel. Ai… lokon ba himo pele honal pele man ba guet eh…. apa obari apa nego: apa belis eh kes eh meak eh guzu eh obari… pous tama. Ba mi, himo ba mi awa. Himo dege ret. Ba mi, obare i nego guet na en i atara. Obari jie cie bai nol pa'a obari. En gomo kerek wen. Jie apa bari bais tama. En tas ono bari,

– En obari teo gene jie apa libul man on na apa bais tama obrai? Apa bari iie obare ono bari go lesin on awa bari.

Guet nani:

– Aro be…. bare eno hini na die apa gerel man eh hocin hini na gerel man??

Guet nani:

– Ah, hocino ege bu lial obare i gazal. Bare tara eno hini na en iotol iie apa gesi.

Pana go gene mete Liurai bai en gege se mi u, ginil bu belek si Dali Bele on awa. Ba mi, himo bele tero guet on na en tara. Himo jie apa bai o mis si, gol jobel si

himo suil telon ba hois… Hois hal uku ru, ma jiep. Ma lolon wen. Ba mi ma'ul. Hini huruk hal uku ru, himo sa'e aidawan mon wen bai gono ba pici hal uku ru, suil telon ba tebe dele sa'e. Aidawan te-te-te ba gene susuk. Susuk hal ukuru. Ate gini hiu, lele Kaka (ave) belis. Ba igin, mete o baguete hal. Mete dato bai kan hiu. Hiu nani:

– Ai… mia eh, ei laun mil hiu okon. Ota aidawan solin wen ota ono bai Kaka na mien on eh nego na bai? Bolu belis on otabari. Ei laun mil mal ita okon.

Laun mil mal ita nani:

– Ege kaka sa? Suil telon.

– Ah… ba bu, gomo bai ei mal gege se. Gege si i gucu pan a ege.

Ba mi, gomo bai en gege se nani:

– Mo ana ege igin. Dato na iege se.

Mal. Mal en pan cinik. Pan cinik ten hal, en mesa gene lai. Nani:

– I pan a ana.

– Ah, neto degeret pan a ni. Au los en wen gucu na pan a. (Dali Bele)

– Loi, en haci be.

En haci tecu ba, mal en mete a cinik gomo bai gege se, man bai gatais hal. Gini gita sai jie gucu pan a ege. Himo kan hansa jie HIO wen moso jial igin. En muen mil jie nani Kuli ono bai jial. Jie cie bai bora sa ni pa'a awa:

– Kokoreko… oh… nomo Dali Bele, Dato ana Mucu Kelo ba.. sai ei.

Gali. Ai, himo mete HIO bai gasai, emek bai gal tebe ono galai honal, hio bai kapat ni. Sena on.

– Hmm… bari ni. Nie cie tecu ba na los. Bari ei nole. I ol ni.

Ba mi, en tebe hosu wen gini hue hal. En tebe gatais, gini sai. Sai, han dina jie cie bai gege tecu o baguet:

– Kokoreko… oh… nomo Dali Bele, Dato ana Mucu Kelo ba.. sai ei.

– Au… nie cie tecu sa bari hata en hosu

– Ah, hosu haci be. (Dato).

Ba mi, tebe wen gatais gini sai.

– Oh bai, gucu a ton.

Ba mi, cie tebe pa'a:

– Kokoreko… oh… nomo Dali Bele, Dato ana Mucu Kelo ba.. sai ei.

Oh, himo mete jie hio gol bai galai honal, hmm hio gol bai kapat ni.

– Mmm… Kapat ni obare. Nie wen o bare oh… nie cie o tecu bare. Nie cie tecu bare na los.

Ba guet, oh… en gomo tomol. En gomo tomol bari ni mue. Ba mi bu, Dato bai nol go heta ni. Gol pana mete gulak bai gasai awa. Mete Mucu Kelo bai. Gasai jie, himo mete jie hio bai gal tebe ono galai honal mos hio bai kapat. Eh, cie mos pa'a ni awa.

– Bari na meten i ol. Mete olo bare ei nole. Au tara. Nie cie moso nege tecu.

Ba mi, en ba mi awa. Gini eno hoci. A ba a hal, en eno gini hoci awa. Hoci bu, mien himo bai mien gucu. Gucu mi bu, mien apa bai en gucu gese. Lenu bai moso en gese si. Mete dato bai haen konta, himo gini haen konta. En gita festa eno hicu, le hicu. Apa gue hese. Hua jie do, jigi jie epe. Ba guet bu en ba gene gita festa hal, himo ba mi lenu goukon eh.

*[Comentário da contadora deste conto (Ba jie zal na, avo Soibada mil he zal bare eh. Avo Mau Abil ali. Alas Manus. Manus gene na sai. Ba gene sai jie, dele hini basu Alas Manus bare eh).]*

*Fim*

## C. *Bele Teci*

Versão em português

Era assim. Havia um casal que tinha sete filhos. Eram todos rapazes. Seis eram casados, mas o mais novo era solteiro. Ele não trabalhava no campo. Era um pastor que tomava conta de búfalos.

– Você, o pastor, quando voltar para casa à tarde, por favor, traga lenha. Todos os dias, temos que continuar para comer. Não comemos comida crua.

Mesmo assim, todos os dias, quando voltava para casa à tarde, o mais novo nunca trazia nenhuma lenha. Estavam zangados com ele. Então, uma tarde, depois de ter metido os búfalos no curral, ele foi para casa. Serviram-lhe comida crua no prato dele. Misturaram-lhe o leite na comida e puseram-lhe a nata do leite em cima da comida (arroz). Ele não a comeu. Chorou. Foi dar a comida aos porcos e aos cães. Naquela noite foi dormir com a barriga vazia, sem comer nada. Dormiu. No dia seguinte, foi soltar os búfalos do curral e apascentá-los. Antes de ir apascentar os búfalos, trouxe consigo um galo criado. Com o galo, foi apascentar os búfalos.

A primeira búfala dos pais chamava-se Bui Sose e gerou muitos búfalos, a riqueza dos pais. Ordenhou-a. Apertou na cintura o *besi ai*[38] dele e pegou no pau com que guiava os búfalos e pô-lo no ombro. Partiu. Desceu a pé das montanhas. Desceu até Assa, encontrou uma lagoa, na beira da qual pousou o leite. Dormiu ali perto. Enquanto estava a dormir, o seu galo cantou:

– Kokoreko… oh…. o meu senhor Teci… levante-se para acordar já a búfala, Bui Sose.

Ao ouvir o canto, ele acordou. Usando o pau, começou a bater na lagoa muitas vezes. Ficou surpreendido:

– Ui… a lagoa está cheia de búfalos.

Mungiu o leite da búfala mãe velha, Bui Sose. Depois de beber algum, deu um pouco ao seu galo. Sentou-se para fumar o seu tabaco. Ao entardecer, ordenhou outra

[38] *Besi ai* são instrumentos tradicionais, como cinturão, catana ou espada dos pastores e agricultores, que se traziam na cintura, para usos vários: autodefesa, caça, etc. *Besi ai*, literalmente, é ferro e pau.

vez a búfala e depois continuou a andar. Andou, andou, andou, andou… Chegou a um lugar que se chamava Te Lili e viu outra lagoa. Deitou o leite. Dormiu. Ao entardecer, o galo cantou:

– Kokoreko… oh…. o meu senhor Teci… levante-se para acordar já a búfala, Bui Sose.

Levantou-se e começou a bater na lagoa muitas vezes com o seu pau. Ficou surpreendido:

– Ui… a lagoa está cheia de búfalos.

Mungiu o leite da búfala mãe velha, Bui Sose. Depois de beber algum, deu um pouco ao seu galo. Ao entardecer, antes de retomar a viagem, ordenhou o leite da búfala velha, Bui Sose. Pegou no seu *besi ai* e apertou-o na cintura e começou a andar. Andou, andou, andou, andou, andou. Desceu até Debu Leuk. Encontrou outra lagoa. Pousou as suas coisas ao pé da lagoa e dormiu. Dormiu. Ao entardecer, o galo cantou outra vez:

– Kokoreko… oh…. o meu senhor Teci… levante-se para acordar já a búfala, Bui Sose.

Ao ouvir o galo, levantou-se. Depois de se levantar, usando o pau, bateu na lagoa várias vezes. Ficou surpreendido:

– Ui… a lagoa está cheia de búfalos.

Mungiu o leite. Bebeu algum e deu um pouco ao seu galo. Ordenhou outra vez a velha búfala. Apertou o leite à cintura e continuou a andar. Andou, andou, andou, andou até que chegou a outra lagoa. Pousou o leite à beira da lagoa e dormiu. Enquanto estava a dormir, o galo cantou outra vez:

– Kokoreko… oh…. o meu senhor Teci… levante-se para acordar já a búfala, Bui Sose.

Limpou a cara e levantou-se. Depois de se levantar, bateu na lagoa com o pau. Ficou surpreendido:

– Ui… a lagoa está cheia de búfalos.

Mungiu o leite. Bebeu algum e deu um pouco ao seu galo. Ao ver que entardecia, ordenhou a velha búfala e começou outra vez a andar. Andou, andou, andou, andou, até chegar aonde? *[Comentário da contadora: deve agora chegar algures. Ainda tinha que percorrer a viagem até chegar a Alas Manus, Koci e Kore]*. Depois da sexta vez, à sétima vez, viu outra lagoa. Pousou à beira dela o leite da velha búfala e dormiu ao pé do leite. Passado um tempo o galo começou outra vez a cantar. O galo revelou-lhe através do canto:

– Kokoreko ….. oh…. meu senhor Bele Teci…. assente-se ali em Kocu…. e ….. Kale…

Levantou-se e ordenhou a velha búfala. Bebeu algum do leite e deu um pouco ao seu galo. E levantou a cabeça e viu uma planície, uma planície extensa e larga. Encontrava-se nesta planície uma vila (*tas*). Aqui ele foi a uma árvore, uma gameleira, que se encontrava à beira da lagoa. Pousou o leite e deitou-se perto do leite. Enquanto estava a dormir, o seu galo cantou outra vez:

– Kokoreko… oh…. o meu senhor Teci… levante-se para acordar já a búfala, Bui Sose.

Levantou-se e começou a bater na lagoa várias vezes com o pau. De repente, apareceram inúmeros búfalos: búfalos brancos, riscados, albinos, pretos…. inúmeros. Então decidiu ficar ali. Estava sozinho. Então como é que ia atrair a atenção das outras pessoas para repararem? O seu galo continuava a cantar. Mas ele estava sozinho. Estava só. Tinha muitos búfalos, inúmeros búfalos. Muitos da vila diziam:

– Onde foi este homem buscar estes búfalos? Tem inúmeros búfalos! O número dos búfalos dele supera o dos nossos.

Alguns respondiam:

– Sei lá… não sabemos se ele regressa com os seus búfalos durante a noite ou durante o dia.

Outros reagiam:

– Se fosse durante o dia, tínhamos reparado porque são muitos. Talvez fosse buscá-los durante a noite do pasto.

Mudou o nome dele quando o liurai o chamou. Mudou-o (de Bele Teci) para Dali Bele. Mas como é que os outros o conseguiam reconhecer? Então ele resolveu ordenhar uma das búfalas que tinha acabado de parir. Mungiu o primeiro leite e foi cortar, ao mesmo tempo, bambus para os encher com o leite antes de o aquecer. Depois disso, arrefeceu o leite que, no entanto, se tornou nata, na cana de bambu. A seguir, subiu a uma *aidan*[39] e podou-a. Com cada ramo, espetou fatias da nata do leite. Assim, de longe, as fatias pareciam cisnes que estavam a pousar em cima da árvore. Da sua casa, o dato reparava na árvore e reagia com espanto:

– Olhem para ali, jovens! Aqueles são os cisnes que estão em cima daquela árvore podada ou outras coisas? Está tudo branco. Se faz favor, vejam o que é, jovens!

[39] *Aidan* (em bunak) e *aidak* (em tétum) é um tipo de árvore que cresce nas matas tropicais abertas das regiões planálticas de altitude e que produz um fruto bastante parecido com a nêspera.

Os jovens (pajens) foram e voltaram dizendo:

– Acha que são os cisnes? São natas do primeiro leite da búfala.

– Se for assim, vão chamar o dono. Chamem-no para ele almoçar connosco.

Foram chamar o dono.

– Disse que fosse à casa do dato. O dato convidou-o.

Estavam a preparar o almoço quando chegaram à casa do dato. Depois da preparação, serviram o almoço na mesa. À mesa, o dato convidou-o:

– Coma agora.

– Não, não como sozinho. Só como quando for acompanhado.

– Está bem. Há pessoa para o acompanhar.

Depois de ter dito que havia pessoa para o acompanhar, foram chamar a cozinheira, vestiram-na e saíram com ela para almoçar com ele. O Dali Bele tinha trazido uma mosca sua desde que começou a viagem, que os anciões chamavam Kuli. De repente, o seu galo cantou:

– Kokoreko… oh… o meu senhor Dali Bele, a filha do Dato, Muco Kelo, não saiu. *[Canto em mambae]*.[40] Tirou a sua mosca e pô-la no ombro da rapariga, mas a mosca não ficou. Caiu. Reagiu:

– Hmm… esta não é. O que foi dito pelo meu galo é verdade. Estão a mentir-me. Não é a filha do dato.

Então resolveram dar banho a outra rapariga. Vestiram-na e deixaram-na para ir ter com ele. O seu galo disse-lhe como antes:

– Kokoreko… oh… o meu senhor Dali Bele, a filha do Dato, Muco Kelo, não saiu.

– O meu galo disse que esta também não é. É uma pessoa diferente.

– Não. Mas há outra. – disse o dato.

Então, foram vestir outra e pediram-lhe para sair e sentar com ele na mesa:

– É esta. Coma com ela no mesmo prato.

Outra vez, o galo cantou:

– Kokoreko… oh… o meu senhor Dali Bele, a filha do Dato, Muco Kelo, não saiu.

Ele resolveu tirar a sua mosca e pô-la no ombro da rapariga, mas a mosca não ficou.

[40] Dali Bele era um bunak que agora entrou na zona dos mambae, outro grupo etnolinguístico de Timor.

– Hmm… a mosca não ficou. Tenho uma… afirmou o meu galo. O que o galo disse é a verdade.

Então, depois das seis pessoas (raparigas), nenhuma era a certa. Depois da sétima o dato não conseguiu disfarçar. Decidiu mostrar a filha que tinha escondido dentro da casa, a filha que se chamava Muco Kelo. Desceu com a filha da casa e ele pôs a sua mosca no ombro dela e a mosca ficou. Ao mesmo tempo, o galo também não cantou.

– Esta é a sua filha verdadeira. Têm-me enganado. Eu sabia. O meu galo também me informava.

Assim ele ficou na casa do dato aquela noite. Depois de comer, permitiram-lhe pernoitar em casa. Pernoitou e casou-se com a filha. Depois do casamento, dividiu os seus búfalos com a família da mulher. Dividiram com ele, em troca, as povoações da aldeia. O dato governava umas e deixava-o governar outras. Por causa dele, fizeram uma festa que durou sete dias e sete noites. Mataram búfalos. Depois da festa, ficou ali a governar o povo.

*Fim*

*[Comentário da contadora deste conto: Para seguir o caminho do Dali Bele/Bele Teci, foi isto que os vossos avôs de Soibada, Mau Abil e os outros fizeram. Eles eram de Manus. Partiram de Manus e foram até o lugar chamado Alas Manus.]*

# VI. Análise dos três *ainanuik*

## 1. Principais temas

As três narrativas transcritas deixam transparecer alguns aspetos da vida do povo no meio do qual circulam, a começar pela estrutura da sociedade, pelas suas crenças e pela relação do homem com a natureza. O mundo sociológico dos três contos é um mundo rústico, que tem como atividades económicas a agricultura e a pastorícia. Apesar disso, a sua organização social é complexa, com uma hierarquia bem definida. O chefe é um *dato* ou, algumas vezes, um *liurai*. Ele e a sua família são da nobreza, o que se revela nos bens materiais (o campo, o gado, o ouro, os pajens ou ajudantes, e as criadas) e no caráter (a coragem, o espírito indomável, a persistência, a inteligência, a busca da justiça e da verdade).

### A. Estrutura social e relações familiares

A nobreza caracteriza a família e marca as personagens desde o nascimento. Por exemplo, na narrativa *Kaihili*, os gémeos nascem com sinais da sua nobreza, uma lua e uma estrela na testa e no peito. A sua nobreza tem origem divina, mas é diferente da que caracteriza outras culturas. No caso ocidental (europeu), a nobreza é composta pelos reis, rainhas, príncipes e princesas. Os nobres vivem nas cortes e têm criados que fazem as tarefas por eles e os servem. Pelo contrário, a nobreza referida nas narrativas não vive na corte nem está isenta do trabalho diário. Os nobres destes contos cultivam os seus campos e apascentam o gado, embora disponham também de pajens. No conto *Buikuku*, por exemplo, o dato leva o seu gado a pastar e, no fim do dia, volta para casa, recolhe os animais e alimenta os porcos, ao passo que, em *Kaihili*, o dato e a sua mulher deixam a criada a tomar conta da casa e vão viver no campo para cultivar o terreno. Trata-se portanto de um nobre que trabalha, embora tenha criados que o ajudam. A nobreza do dato manifesta-se pela sua riqueza – em terras e em gado – e pela autoridade de que dispõe no seu território. Este grupo social é constituído pelos liurais, pelos datos e pelos seus familiares.

Nesta sociedade, a divisão do trabalho quotidiano está bem definida. Os textos referem claramente que os homens trabalham no campo e apascentam o gado, isto é,

trabalham fora de casa, ao passo que as mulheres se ocupam das tarefas domésticas, o que inclui ir buscar água e lenha, cozinhar as refeições para os maridos e os viajantes, tomar conta dos filhos e fabricar tecidos. Aos homens cabe também a aventura, enfrentar o desconhecido, o estranho, o inóspito, o que lhes permite afirmarem-se como corajosos e persistentes.

Outro aspeto a ter em conta é que, mesmo num mundo campestre em que todos trabalham como agricultores e pastores, não faltam momentos de celebração que reúnam todos os habitantes dum *taz*, dum reino. Vê-se isto em *Kaihili*: depois de muito tempo de desvio, a criada e Kahili chegam a uma vila em que os habitantes estão a festejar animadamente o casamento do seu dato. O casamento é um evento público que envolve toda a população local, sendo as tarefas das senhoras bem definidas: buscar água e preparar as refeições para a festa. Não se referem as tarefas dos homens, mencionando-se, contudo, o divertimento das lutas de galos, em que os homens apostam as suas riquezas.

Mas as celebrações não se resumem aos casamentos de nobres. Festeja-se também o regresso e o reencontro entre pais e filhos depois de muitos anos de separação física e geográfica. Estas celebrações são intensas e duram sete dias e sete noites. São celebrações de toda a vila, o *taz*.

Relativamente às famílias, estamos sempre, à primeira vista, perante famílias normais, com as suas tarefas quotidianas, os seus problemas e os seus conflitos. Os contos mostram porém que existe uma preocupação com a imagem. Bele Teci saiu da casa porque recebia constantemente pressão dos outros membros da família para trazer lenha, ao fim da tarde, quando regressava com o seu gado. Kaihili foi abandonada em casa com a criada porque tinha nascido magra como um *hili*, um rolo fino de corda, e os pais fugiram para o campo por terem vergonha dos vizinhos. O dato maltratou a mulher porque esta, alegadamente, dera à luz cachorros em vez de bebés humanos. Vemos assim que a família se preocupa com a sua imagem de acordo com o padrão da sociedade em que está inserida.

Sendo famílias que vivem das atividades agrícolas e pastoris, o dato trabalha no campo ou apascenta o gado, enquanto a mulher o ajuda ou fica em casa a tomar conta dos filhos e da casa. Existe uma certa harmonia que vai ser interrompida por alguém ou por alguma coisa, que perturba a relação entre marido e mulher ou entre pais e filhos. No conto de *Buikuku*, é a malícia da criada, que tem inveja da mulher do dato e troca os gémeos recém-nascidos por cachorros. Consequentemente, o dato passa a desprezar a

esposa, maltrata-a e casa com a criada. Do mesmo modo, a criada, na narrativa de *Kaihili*, desvia a verdadeira filha do casal por ter ciúmes da atenção e carinho dos pais pela filha bem cuidada. Entretanto, no conto de *Bele Teci*, o filho deixa a casa para se aventurar pelo desconhecido pelo facto de não aguentar os comentários dos outros membros da família por ele não trazer lenha para casa. Estas perturbações da ordem são o ponto de partida para as peripécias e aventuras relatadas nos contos.

Mesmo assim, a ligação familiar não fica totalmente cortada. Quem parte traz em si ou consigo uma lembrança da família que o ajuda durante a viagem e lhe serve, no fim, como sinal de reconhecimento. No caso de Bele Teci, quando saiu da casa, trouxe consigo uma búfala que era a primeira adquirida pelos pais, a mãe de todos os búfalos, a riqueza da família. O galo domesticado faz companhia à sua dona, Kaihili, na sua deambulação pelas sete montanhas e diz-lhe a verdade, que está a ser desviada do caminho que a devia levar para o campo dos pais. Finalmente, os gémeos, por terem nascido nobres, trazem em si marcas que o comprovam: um tem uma lua no peito e uma estrela na testa, e o outro tem uma lua na testa e uma estrela no peito. São estes os sinais que chamam a atenção do casal de agricultores para cuidar deles. Portanto, mesmo que haja separações, os membros da família mantêm uma ligação que lhes faz lembrar a sua raiz e a sua origem.

Os textos falam-nos também da vida doméstica, da relação entre marido e mulher no quotidiano. Apresentam-nos maridos silenciosos e emocionados que trabalham e se sentem afetados pelo que se passa à sua volta, ignorando contudo a verdade. Quanto às mulheres, surgem figuras autoritárias e "mandonas" que só se acalmam quando as suas exigências são satisfeitas, como se vê em *Buikuku* e em *Kaihili*. A mãe de Kahili, depois de ter dado à luz, vê que a filha não tem uma condição normal e convence o marido a fugir consigo para o campo. Sem dizer nada, o marido obedece. Noutro, a criada, depois de ter assumido o lugar da verdadeira mulher do dato, começa a impor-se. Com a intenção de matar os gémeos, exige do marido que sacrifique os animais que lhes vão dando abrigo e ele vai cedendo sucessivamente. Quanto ao casal de agricultores que encontra os gémeos e toma conta deles, a iniciativa é da mulher, que obriga o marido a ir buscar lenha. Sem isso não teriam encontrado os meninos.

Todavia, além dos casos de mulheres autoritárias, os textos revelam também figuras de mães capazes de ternura, carinho e proteção maternal. A despeito de ter abandonado a filha em casa, quando soube da criada que a filha já está crescia e é uma menina linda, a mãe manda-lhe todos os dias comida bem preparada que despertará a inve-

ja da criada. A mãe adotiva dos gémeos, quando os dois tencionam aventurar-se para longe em buscar do galo Matarole, tenta convencê-los a não irem, porque tem medo que eles não voltem. É uma mãe que quer proteger os filhos dos perigos. Nesse aspeto, não se fala do comportamento dos pais. O silêncio sugere que os pais estão de acordo com a vontade dos filhos em ir em busca de aventuras.

Em termos da relação entre irmãos, o conto *Buikuku* mostra o carinho que os gémeos têm um pelo outro. Intuitivamente, cada um percebe o que se passa com o outro. É isso que leva José a arriscar a vida e ir procurar Norico, cujo caráter aventureiro ele respeita. Por isso, quando percebeu que a mulher que lhe deu hospedagem era a mulher do irmão, decide pôr as suas armas entre ambos quando dormiam. Contudo, mostra-se também a inveja de Norico quanto a José. Assumindo que o irmão tinha dormido com a mulher dele, Norico decide cortá-lo, o que merece a intervenção contrária da mulher. Do mesmo modo, Bele Teci sai de casa porque os outros irmãos o criticam constantemente.

No fim, de modo geral, os textos mostram a união entre os membros da família, capaz de superar as divisões. Confirma-se que a relação sanguínea é difícil de quebrar.

## B. Crenças e valores

Além da estrutura social e das relações familiares, os textos revelam-nos também as crenças e valores dos membros da comunidade. Uma dessas crenças está relacionada com o animismo: os animais e as árvores ajudam e participam na luta dos heróis pela verdade e pela justiça. Os troncos ou a vara podem colaborar com os protagonistas, protegendo-os quando estão em perigo e funcionando como voz da consciência ou da verdade nos momentos em que eles se deixam dominar pela dúvida e confusão. Em *Buikuku*, os animais e os troncos protegem os gémeos quando estes estão a ser perseguidos e em risco de morte; na mesma estória, o canto da ave avisa o dato da verdade; no conto *Kaihili*, o canto do galo alerta Kaihili para o desvio que a sua adversária está a fazer, ao passo que a mosca de *Bele Teci* tenta revelar a verdadeira filha do dato.

As estórias mostram também alguns valores importantes da sociedade em causa. O primeiro é o acolhimento dos estrangeiros (viajantes e aventureiros) que precisam de alimento e de pousada. Estes são convidados para pernoitar e tomar refeições. Norico e José, no conto *Kaihili*, são acolhidos na casa de uma mulher que fica no caminho. No caso de *Bele Teci*, o dato da vila manda os seus pajens transmitir o convite para almoçar

em sua casa. O segundo valor importante é o cuidar dos que precisam. O casal de agricultores que toma conta dos gémeos exemplifica este valor: depois de os terem descoberto, tomam conta deles até se tornarem adultos.

Outro valor que sobressai nos contos é a valentia ou a bravura para ir além do conhecido. É um valor que incita uma saída do quotidiano e do familiar para uma busca que exige atravessar o inóspito e o desconhecido. Sem isso, as aventuras seriam impossíveis. É este o caso dos gémeos em *Buikuku*. Apesar das tentativas da avó e da mulher no caminho, por causa do medo de que eles não voltem, eles teimam em ir em busca do galo Matarol. O apelo do desconhecido é visível em *Bele Teci*. Pegando na única búfala, a primeira e mãe de todos os búfalos, ele saiu para longe para estabelecer uma vida numa terra longínqua e desconhecida. Do mesmo modo, os filhos de Kaihili arriscam-se para ir ter com os avós, que não conheciam, para os levar para casa, segundo o pedido da mãe.

Nesses contos, o valor que se destaca e que serve de gerador de todos os outros é o bem, invencível. A maldade irrompe e estabelece-se no mundo dos contos por causa da inveja. No início, tudo era harmonia e os membros da família davam-se bem uns com aos outros. Porém, entraram a inveja, a mentira das criadas, no caso dos contos *Buikuku* e *Kaihili*, ou a preguiça em *Bele Teci*, e romperam esse equilíbrio primordial. Apesar disso, o bem é invencível. Há sempre uma esperança de que é possível vencer o caos e restabelecer a ordem inicial que se perdeu. Mas, para isso, os homens têm que lutar e entrar numa aventura que exige uma travessia pelo inóspito e pelo desconhecido.

Da sua parte, a natureza vai colaborando nessa busca e nesse esforço dos homens com boas intenções, vítimas da maldade e da desordem. Ao longo dos três contos, no meio da insistência da maldade, da mentira, da confusão, do caos e da perseguição, a verdade é constantemente anunciada. Quanto mais se insiste na mentira e na falsidade mais a verdade resiste. A mentira não consegue desfigurar a verdade. Porém, para a conhecer, é preciso que o homem tenha um ouvido apurado para conseguir discernir o que está a ser anunciado, pois tudo acontece ao mesmo tempo. O dato, no conto *Buikuku*, não consegue decifrar a mensagem da ave que, ao mesmo sítio e à mesma hora, canta todos os dias a anunciar a verdade. Em vez de reconhecer logo a verdade no canto, ouve outra coisa. O canto soa-lhe a tristeza e a melancolia. Ele está surdo e fechado ao entendimento.

Conhecer a verdade demanda uma intuição fina. É preciso ter um ouvido apurado para conseguir ver e perceber a verdade anunciada ou cantada. José, pela sua intui-

ção, percebeu que o irmão, Norico, estava em perigo e precisava de ajuda. No caminho, não dormiu com a mulher porque intuiu que ela era a esposa do irmão. No fim, enquanto a inveja torna uma pessoa maliciosa, como no caso das duas criadas, a mentira desfigura a verdade, como se personifica no ato da criada que pinta de preto a cara de Kaihili. Porém, o encontro com a beleza e a verdade transforma a pessoa. Os dois pastores do dato, no conto *Kaihili*, tornam-se bonitos, vestindo as roupas de Kahili. A transformação deles surpreendeu o dato que os acompanhou para ir ver a senhora que lhes tinha oferecido novos vestidos.

### C. Relação com a natureza

Além de conter a verdade e ser a sua anunciadora, de acordo com a crença animista, os textos sugerem que a relação dos homens com a natureza que os envolve é uma relação maternal e filial. Como mãe, a natureza fornece e responde às necessidades básicas dos homens: a habitação, a comida e o vestir. A natureza é a mãe que esconde os homens no seu seio quando eles são perseguidos, como se vê na proteção e no cuidado que os animais e os troncos prestam aos gémeos quando a criada quer matá-los. Portanto, ela serve como o lugar de refúgio e de segurança. Além disso, a natureza também apoia e nutre os homens na sua busca e no seu caminho. Sempre que Bele Teci bate com a sua vara mágica na lagoa, brota leite para satisfazer as suas necessidades. Aliás, é por causa disso que a sua nobreza é reconhecida pelos nobres do *taz* em que vai habitar e casar. A natureza cuida, protege e satisfaz as necessidades dos homens de boas intenções. Mais: a natureza também fornece tecidos a Kaihili quando os seus lhe foram tirados pela criada mal intencionada, Buikuku.

Como mãe, ela é sagrada porque revela aos homens a verdade. Ela contém os poderes sobrenaturais, que são mensageiros da verdade e da justiça do alto. Ela é um adjuvante do bem e dos heróis. Para os homens de caráter nobre, a natureza colabora sempre: faz-lhes companhia, revela-lhes a verdade e cuida deles. Do seio da natureza, brota a voz da verdade e da justiça. Bons homens recebem a proteção e a hospitalidade, de modo a que no fim a maldade seja vencida. Para isso, os homens têm que saber ouvir e discernir a natureza para confirmar as suas proezas. Caso contrário, há riscos e punições.

## 2. Elementos, mágicos, maravilhosos e estranhos

Nos seus estudos sobre o conto maravilhoso, Vladimir Propp[1] conclui que os textos apresentam, em geral, a mesma estrutura: existe uma situação inicial de harmo-

[1] PROPP, Vladimir (1978). *Morfologia do Conto*. Lisboa: Editorial Vega.

nia, que é interrompida porque é cometida uma malfeitoria, por vezes por meios mágicos. Essa falha ou falta impulsiona o herói a agir, levando-o a afastar-se da sua família. No percurso deste, vão surgindo pessoas e situações que colaboram com ele, muitas vezes graças a objetos com características mágicas, maravilhosas ou estranhas.

Algo de semelhante acontece também nos contos do nosso *corpus*, em que são frequentes os acontecimentos e objetos mágicos ou incomuns. Segundo Manuel Antunes, o maravilhoso está intimamente ligado à magia, ao mito, à revelação e surge "da necessidade que o homem tem de admirar, de se evadir do real imediato, de simbolizar, de imaginar, de explicar os fenómenos que ele contempla, de os transcendentalizar."[2] De acordo com Frazer, a magia nasce da confiança do homem no seu poder de manipular a natureza com base em algumas fórmulas, tabus e regras.[3] A função da magia será "ritualizar o optimismo do homem, enaltecer a sua fé no triunfo da esperança sobre o medo. A magia exprime para o homem o maior valor da confiança em relação à duvida, da firmeza em relação à indecisão, do optimismo em relação ao pessimismo."[4] Os protagonistas dos nossos contos dão-nos a perceber esse conceito de magia. Confrontados com algumas situações difíceis, conseguem sair delas graças a alguns elementos da natureza que lhes foram entregues pelos doadores ou porque foram dotados com eles desde o nascimento.

Vejamos então alguns dos casos mais importantes.

## A. Nascimento maravilhoso

No conto *Buikuku*, relata-se o nascimento maravilhoso dos protagonistas, gémeos com sinais incomuns, uma estrela e uma lua. O casal que os encontra fica espantado com a luz brilhante que deles emanava. Na cultura timorense, a lua e a estrela são símbolos de nobreza. Os termos *dato* e *liurai* transmitem a ideia de que eles não são da terra, mas estão *acima da terra*. Ou seja, esta classe de gente vem de cima, de lá dos céus, para governar os que são da terra. Esta ideia da nobreza reflete-se nestes dois astros celestes: a estrela e a lua. Por isso, é comum encontrar os diademas e bússolas, *kaibauk e belak*, das classes nobiliárquicas tradicionais timorenses em formas de lua e estrela. No conto, esta ideia de nobreza é enfatizada pelo brilho da luz que emanava dos gémeos.

---

[2] ANTUNES Manuel, "Maravilhoso" in *Enciclopédia Verbo: Luso-Brasileira de Cultura*. Ed. XXI. Vol. XVIII. Coord. Magda Macieira Coelho, (Editorial Verbo: Lisboa/São Paulo, 1999), P. 1239-1240

[3] MALINOWSKI, Bronislaw (1984). *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, p. 21.

[4] *Ibid.*, p. 92.

Na consciência de muitos povos arcaicos, a lua simboliza a eternidade: a ideia de regeneração constante, sem fim. As fases da lua transmitem a ideia de eterno retorno às suas formas iniciais. É, por excelência, o astro dos ritmos da vida.[5] Estes ritmos incluem a fertilidade, a regeneração periódica, a ligação entre o passado, o presente e o futuro, no meio da mudança constante.[6] Por outro lado, a estrela, segundo Cirlot, comunica a ideia do domínio do espírito sobre as forças das trevas.[7] A identificação com a estrela está reservada aos eleitos.[8] A esta luz, confirma-se a nobreza dos filhos do dato. São destinados a restaurar a situação original da casa dele antes da maldade feita pela criada. A missão deles é vencer as trevas, a separação deles dos pais e a destituição da mãe como mulher do dato. Vão conseguir esta missão porque têm toda a força cósmica ao seu lado.

Do mesmo modo, o conto *Kaihili* conta que a primeira e a única filha de um casal dato nasceu anormal: era muito magra e fraca como uma corda fina, *hili,* o que leva os pais a abandoná-la em casa, numa cesta, porque tinham vergonha. Entretanto, magicamente, sem o cuidado nem a atenção dos pais, cresceu e tornou-se uma menina bonita que começou a ganhar a simpatia e o amor dos pais que lhe iam mandando a comida a partir do campo. Segundo Cirlot, a cesta representa o corpo materno.[9] Ela serve como uma mãe que abriga, protege e alimenta os filhos. Numa palavra, ela é que cria a recém-nascida depois do abandono dos pais e da fuga deles para o campo.

Nas casas tradicionais timorenses, cuja estrutura transmite a cosmovisão deste povo, guardam-se como herança os objetos sagradas que vão passando de geração em geração. Normalmente, esses objetos são guardados numa cesta. Se fizermos uma ligação com Kaihili, percebemos que ela foi entregue e confiada ao cuidado dos espíritos dos seus antepassados. Por isso não morreu, mas sobreviveu. Cresceu e tornou-se uma menina lindíssima. Por parecer uma corda, ela serviu como uma ligação entre os pais e os antepassados. Kaihili não é uma criança qualquer, mas tem outro destino e vai fazer maravilhas. Por ter sido criada pelo sagrado, ela não pode ser vencida pelas trevas da destruição. Por ser *hili*, uma corda, uma das maravilhas que faz é lindos tecidos, como aqueles que oferece aos dois pajens.

[5] ELIADE, Mircea (1992). "Capítulo IV: A Lua e a Mística Lunar. In *Tratado da História das Religiões*. Porto: Edições Asa, p. 201.
[6] *Ibid.*, p. 237
[7] CIRLOT, Juan Eduardo (1999). *Dicionário de Símbolos*. Lisboa: Dom Quixote, p. 164.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*, p. 109.

## B. Fauna e flora

Depois de ter enganado o pai dos gémeos e de ter casado com ele, a criada do primeiro conto, que tinha substituído os dois filhos por cachorros recém-nascidos, quis matá-los. Mas os dois bebés foram sendo entregues a diferentes animais (cadela, porca, cabra, égua e búfala), que os abrigam como uma mãe até serem descobertos por um casal de agricultores dentro de uns troncos. No conto *Bele Teci*, a primeira búfala adquirida pela família dava muito leite, sustentando o herói durante a sua viagem para uma terra longínqua em que, finalmente, casa e fica a governar o povo. Além destes animais terrestres, também as aves auxiliam os protagonistas, anunciando-lhes a verdade e mostrando-lhes o caminho. É o caso da ave Kai Kele, que pousava sempre na árvore debaixo da qual o dato guardava o seu gado, para lhe anunciar o que se passava com os gémeos. Outro exemplo é o galo Matarole no conto *Buikuku*, um galo bravo que consegue matar todos os adversários na luta de galos em que os gémeos enfrentam o seu verdadeiro pai. Foi através da qualidade deste galo que o pai desenvolveu uma amizade com os dois filhos e que as duas partes se reconheceram como família.

Kaihili também tinha um galo que a avisa dos enganos da criada. Foi através deste galo que os dois filhos conseguiram chegar aos avós e que a avó se lembrou da filha separada há tantos anos. Finalmente, Bele Teci possui igualmente um galo que o acompanha durante a sua viagem. É o galo que o acorda para continuar a viagem e o informa do que se passava.

Além das aves, apareceram mais dois animais: a mosca de Bele Teci, que lhe confirma a identidade da verdadeira filha, e a pitão ou serpente, que saltou da grande árvore, Banyan, em que estava o galo Matarole, e que quando chegou a terra, a abriu, revelando o lugar em que estava uma multidão dos homens perdidos da aldeia. José consegue assim salvá-los, incluindo Norico.

O interesse pelos animais é antiquíssimo. Segundo Cirlot, os animais desempenham um papel de suma importância no simbolismo, tanto pelas suas qualidades, atividade, forma e cor, como pela sua relação com o homem. Eles revelam as forças cósmicas.[10] No conto *Buikuku*, os animais que abrigam os gémeos são do sexo feminino. Além disso, são animais domésticos que os timorenses conhecem e que têm tradicionalmente valor nas celebrações rituais e no *barlaque*, o pedido da mão da noiva pelos

[10] *Ibid.*, pp. 68-70.

familiares do noivo. A posse de muitos animais é sinal de um estatuto social elevado na comunidade.

O conto transmite-nos o lado materno dos animais, que substituem a mãe humana, assegurando a salvação das crianças: abrigam-nas, escondem-nas e fogem com elas para sítios seguros das forças e intenções maléficas da criada. Nesta primeira instância, o que observamos é que os animais demonstram a força cósmica da natureza.

Este lado maternal do cosmos é sublinhado claramente no conto *Bele Teci*, na figura da primeira búfala adquirida, que gera a riqueza da família. Durante a viagem, Bele Teci não chega a ter fome porque o leite é abundante. A búfala fornece-lho. É interessante o facto de a búfala ser a primeira, o que sugere que, apesar de Bele Teci se afastar da sua família, o laço entre eles não está cortado. Vladimir Propp mostra que o herói tem geralmente adjuvantes, que podem ser animais com poderes especiais e que servem como mediadores entre os dois mundos, neste caso o dos antepassados e o de Bele Teci.[11]

Também as aves podem ser mediadoras entre o homem e os seus antepassados, comunicando aos vivos as mensagens dos familiares que estão agora no mundo do além. Em algumas culturas oceânicas e norte-ocidentais americanas, as almas dos mortos vivem em certas aves.[12] Esta ideia está presente também na crença dos timorenses sobre os mortos. Acredita-se que os mortos continuam a comunicar com os vivos através do canto de alguns pássaros. As mensagens variam: os mortos pedem que lhes deem comida ou informam os vivos de que ainda não chegaram ao sítio do descanso porque não foram cumpridos certos ritos. Um dos animais que para os timorenses é de mau presságio é a serpente ou pitão. Normalmente, ele representa o espírito mau que, se uma pessoa ficar assustada ao vê-lo, quer dizer que a alma dessa pessoa se solta e é levada pela serpente. Por isso, no conto *Buikuku*, quando a serpente se solta da árvore e cai na terra, abre um buraco onde se encontram os homens que tinham desaparecido da aldeia por terem ido em busca do galo Matarole. Ela é a raptora destes homens e guardadora da morte.[13] Finalmente, também a mosca, para os timorenses, comunica e transmite mensagens do além. Como a coruja, a sua presença traz um mau presságio. Por outro lado, acredita-se que uma pessoa importante, em estatuto e sabedoria, tem um espírito que a guarda e a ilumina nos momentos cruciais da sua vida. Por isso, por ser filho de

[11] PROPP, Vladimir (1998). *Las Raíces Históricas del Cuento*. 6.ª ed. Madrid: Editorial Fundamentos, p. 273.
[12] *Ibid.*, p. 304.
[13] *Ibid.*, pp. 318-320.

um dato, Bele Teci tem uma mosca que comunica com ele sobre a identidade das raparigas que lhe vão sendo apresentadas.

Na cultura timorense, o canto do galo anuncia boas novas e corresponde a licença para continuar com o que está planeado. Por exemplo, se alguém começa a fazer uma viagem e quando se levanta ouve o canto de galo, significa que não vai haver azar. O caminho está preparado para o bem do viajante. O galo anuncia o novo dia, a nova vida, a ressurreição. O canto dele é para despertar e saudar o novo sol.[14] É isso que fazem os galos de Kaihili e de Bele Teci. Despertam e chamam-lhes a atenção para as más intenções dos adversários. Os galos anunciam a verdade no meio da mentira e do perigo.

Além dos animais, também há nos contos algumas plantas e árvores que auxiliam de forma mágica os protagonistas. Temos o caso do tronco que abrigava os gémeos perseguidos. Notamos também, no conto *Buikuku*, as couves que Norico planta antes de começar a sua aventura e que deveriam representar um sinal para o seu irmão. É graças a elas que José fica a saber do perigo em que o irmão se encontrava. Em *Bele Teci*, temos uma vara mágica com a qual o herói bate na lagoa, fazendo que dela saiam muitos búfalos.

Finalmente, Kaihili consegue fazer das plantas lindos tecidos. Por outro lado, é com o nolu, um instrumento feito de pau que se usa para apertar o *tais*, que ela consegue matar a sua adversária. Quando foi morta, o corpo de Buikuku manifestou-se através das plantas: as beringelas, por exemplo, que cresciam ao pé da casa dos meninos, eram olhos da Buikuku.

Nos seus estudos sobre história das religiões, Eliade mostra que, em muitas culturas arcaicas e tradicionais, a vegetação representa a regeneração do cosmos. Nessas culturas, as árvores simbolizam um "cosmos vivo" que se renova e regenera constantemente.[15] Uma árvore é um símbolo do universo, do cosmos inteiro[16] em que vivem todos os tipos de seres vivos. Isto pode explicar a razão de a égua ter entregue os gémeos a um tronco. Junto a uma árvore, o homem não é só protegido, mas também fica fecundo. Graças às plantas, Kaihili consegue fazer lindos tecidos. No conto *Buikuku*, é numa árvore que pousa a vida, representada pelo galo que toda a gente busca.

Por causa de serem símbolo do cosmos, existem muitas árvores sagradas. O animismo timorense acredita que a gameleira, *banyan*, por ser enorme, é sagrada porque

[14] CIRLOT, Juan Eduardo, ob. cit., p. 177.
[15] ELIADE, Mircea (1992). "Capítulo VIII: A Vegetação: Símbolos e Ritos de Renovação". In *Tratado de História das Religiões*, cit., p. 335- 338.
[16] *Ibid.*, p. 340.

nela habita o espírito. Às vezes, à volta dela, constrói-se um altar onde se faz um sacrifício ritual. Propp, nos seus estudos sobre os contos russos, nota que o motivo da árvore está muito presente, sugerindo que ela simboliza a ligação da terra ao céu. Ela é uma escadaria através da qual se possibilita a passagem da terra para o céu e vice-versa.[17] Já foi referido, em nota de rodapé, que há em Timor uma lenda segundo a qual o céu e a terra eram ligados por uma gameleira, *banyan*. É em cima desta árvore que a ave Kai Kele pousava sempre para comunicar a verdade ao dato pastor.

Quanto às couves plantadas por Norico, não parece que elas tenham um significado particular na cultura timorense. Todavia, é comum que se aposte sobre o sucesso de uma cultura em caso de divergência. Imaginemos que haja uma disputa entre dois irmãos sobre um terreno para cultivar arroz. Quem se sente injustiçado pode dizer: "Se a verdade está do teu lado, vais aproveitar o que estás a plantar. Senão, o que está a fazer não dará fruto." O resultado do trabalho está dependente da verdade e da justiça. Se for bom, a justiça está do lado do cultivador. Do mesmo modo, Norico diz a José que o sucesso ou insucesso da sua aventura se traduzirá no florescimento das couves. O que se mostra implicitamente aqui é a crença de que o cosmos revela algo que o homem não consegue prever.

A vara de Bele Teci simboliza o poder e a força.[18] Por fazer parte da árvore viva, uma vara tem poder encantador. Por isso, "puede transferir a quien la toque la virtud milagrosa de la fecundidad, de la abundancia y de la vida (…) la fuerza vital de la planta se transfiere a aquello a lo que golpea."[19] Pode-se confirmar esta força vital da vara de trazer à vida búfalos quando Bele Teci bate na lagoa[20] que, na crença de irlandeses e bretões, simboliza o abismo onde se encontram os mortos.[21] A vara tem o poder de criar a vida na morte, ou seja, ela pode fecundar onde há morte.

Em suma, a vegetação mostra a fecundidade do cosmos que se consegue regenerar. Por representar a força vital do cosmos, ela manifesta o sagrado.

## C. Elementos estranhos e simbólicos

Para além dos elementos que apontámos, há outros aspetos que um leitor ou um ouvinte ocidental pode considerar estranhos e que podem ter uma explicação cultural.

[17] PROPP, Vladimir (1998). *Las Raíces Históricas del Cuento*, cit., p. 309.
[18] CIRLOT, Juan Eduardo, ob. cit., p. 375.
[19] PROPP, Vladimir (1998). *Las Raíces Históricas del Cuento*, cit., p. 286.
[20] *Kolam* (bunak) ou *debu* (tétum) significa aproximadamente lagoa. É um sítio onde habitualmente se encontram búfalos a descansar por causa do sol quente de Timor. A água é suja e cheira mal.
[21] CIRLOT, Juan Eduardo, ob. cit., p. 221.

No conto *Buikuku*, marido e mulher combinam o recurso ao içar de uma bandeira para assinalar o nascimento e o sexo da criança a nascer. Não é clara a explicação para as cores, o vermelho e o branco, embora elas estejam presentes na cultura timorense. Um galo vermelho é um galo bravo. Essa bravura é a do espírito. Na cerimónia chamada *halo tuir*[22], um dos preceitos comuns é usar estas duas cores. Por exemplo, para pacificar ou aplacar os espíritos dos antepassados ou da natureza, depois de se ter sabido de um agouro relacionado com a família, usam-se sempre estas cores. Parece que os espíritos não reconhecem outras cores que não essas. As duas cores têm que ser usadas ao mesmo tempo.

No mesmo conto, depois de ter sido enganado, o dato decide depor a sua mulher do seu estatuto pelo facto de ela ter dado à luz cachorros. O castigo consiste em colocá-la na parte debaixo da casa, junto dos animias. Como já foi referido, as casas tradicionais de Timor refletem a cosmovisão do povo. A casa tem três partes: a de cima é a parte dos espíritos, onde se guardam os objetos sagrados herdados dos antepassados; a parte média é reservada aos vivos; Finalmente, a parte baixa destina-se aos seres inferiores, como os animais.

Tanto em *Buikuku* como em *Kahili*, há referências a um viver no campo, longe de casa na aldeia. No conto *Buikuku*, o casal que foi buscar lenha ao riacho não vivia em casa, mas no campo. Do mesmo modo, o casal dato, em *Kaihili*, decidiu ir viver no campo depois de a mulher ter dado à luz a uma bebé estranho. Em Timor, pratica-se uma agricultura tradicional, de "corte e queima". Isto implica que se um terreno já não dá bons resultados, os agricultores mudam para outro que se revele mais fértil. Isto pode significar que o novo campo fica muito longe da *taz* onde está a habitação, exigindo assim que, pelo menos em certos períodos, os agricultores fiquem no campo, em vez de voltarem para casa todos os dias a pé. No campo, eles dormem numa casa que é conhecida como *lere*.

Kaihili, a filha abandonada que cresceu magicamente, tinha um cabelo comprido fora de comum. Ele era tão comprido que chamava a atenção dos que passavam pela casa no campo onde ela estava. Quando dormia na *lere,* deixava cair o cabelo até abaixo pela escada. Tradicionalmente, associa-se a beleza das mulheres timorenses ao cabelo que têm. A mulher é considerada bela se tiver um cabelo liso e comprido. O cabelo liso

[22] *Halo tuir*, em tétum, literalmente, significa cumprir. É cumprir a ordem ou o pedido do espírito dos mortos (dos antepassados) ou dos donos da natureza. Caso contrário, haverá repercussões negativas sobre os vivos.

e comprido transmite a ideia de que a mulher sabe cuidar de si. E uma mulher que sabe fazer isso, pode tomar conta dos outros: marido e filhos. Por outro lado, noutras culturas, como diz Cirlot, a grande cabeleira simboliza forças superiores e fertilidade e a opulência dos cabelos é uma representação da força vital ligada à vontade de viver e de triunfo.[23] Esta é a beleza que chama a atenção do *dato* e o leva a deixar a sua mulher, Buikuku, para casar com Kaihili.

O número sete aparece muitas vezes nos contos. As personagens têm que percorrer sete montanhas para chegarem ao destino. As festas para celebrar o casamento de um *dato* e para celebrar o reencontro entre pais e filhos depois de uma longa separação duram sete dias e sete noites. As paragens que Bele Teci faz para descansar são sete sempre ao pé de uma lagoa (que também são sete). Sete é o número da conclusão, assinalando o fim de um ciclo.[24] Uma festa timorense que dure sete dias e sete noites é grande e perfeita, porque imita o universo que, segundo a lenda, tem sete mundos. O nosso globo é o centro. Em cima dele há sete céus e debaixo dele há sete terras. Alguns ritos tradicionais têm que imitar esta ordem para atingir a perfeição. Por isso, têm que ter sete beteis e sete nozes de betel quando se faz uma oferta aos espíritos dos antepassados ou aos espíritos de realidades físicas como terra, árvores, pedras, etc.

Outro elemento que se destaca nos contos é a montanha. Nas suas aventuras, as personagens percorreram montanhas, que têm um valor importante na cultura timorense. Entre as montanhas de Timor, uma é *Tatamailau*[25], que literalmente significa onde os antepassados moram, e outra é *Matebian*[26], que é o lugar de repouso dos defuntos. Ao corpo presente, as mulheres que lamentam a morte dessa pessoa perguntam-lhe por que montanha está a andar. Perguntam se existem sombras e companheiros nessa montanha. Esta lamentação transmite a ideia de que os defuntos, ao morrerem, começam a fazer uma viagem para o seu destino que os obriga a subir e descer montanhas, até encontrarem os espíritos dos seus antepassados. É nas montanhas que se reúnem. Elas são o ponto de encontro entre o céu e a terra.[27]

## 3. Aspetos narrativos, linguísticos e discursivos

De um modo geral, a ação dos contos é linear e a introdução é brevíssima, consistindo na nomeação das personagens. Todos os contos se assemelham na introdução:

[23] *Ibid.*, p. 96.
[24] CIRLOT, Juan Eduardo, ob. cit., p. 268.
[25] *Tatamailau* (mambae) literalmente traduz-se como pico dos antepassados.
[26] *Matebian* (tétum) significa os defuntos.
[27] CIRLOT, Juan Eduardo, ob. cit., p. 253.

"Havia um casal cujo marido era dato (…) A mulher estava grávida. Quando estava a dar à luz, o marido, o dato, disse: …" (*Buikuku*); "Havia um casal que tinha uma filha. A mulher estava grávida e deu à luz" (*Kaihili*); "Era assim. Havia um casal que tinha sete filhos. Seis eram casados…" (*Bele Teci*).

No desenvolvimento da ação, o conflito desenrola-se rapidamente, os factos sucedem-se e intensificam-se, chegando os momentos de maior dramatismo. No desfecho, há sempre a resolução do conflito, os heróis são premiados pela sua coragem e determinação e tudo acaba bem.

A ordem dos factos é linear, embora surjam por vezes elipses: "Passaram uns meses…" (*Buikuku*). Recorre-se também ao resumo de acontecimentos, geralmente nos últimos parágrafos dos contos, como por exemplo em *Bele Teci*: "Assim ele ficou na casa do Dato aquela noite. Depois de comer, permitiram-lhe pernoitar em casa. Pernoitou, e casou-se com a filha (…)."

Uma nota muito interessante na narrativa é o facto de os próprios personagens contarem, por sua vez, *ainanuik*, podendo isto servir de sinal de reconhecimento entre familiares: "Começaram a contar as histórias. O pai contava as suas. Eram as histórias parecidas. Quando os dois filhos começaram a contar as suas, o pai começou a tornar-se pálido…" (*Buikuku*).

Os protagonistas dos contos, heróis (em *Buikuku* e *Bele Teci*) ou heroínas (em *Kaihili*), são sempre predestinados para grandes feitos, para ações vedados aos outros seres humanos. O plano sobrenatural, mágico está sempre presente.

Os oponentes dos heróis são forças maléficas que os primeiros têm de domar e vencer. A criada Buikuku que surge nos dois primeiros contos é vingativa e vai maquinar com todas as forças para ser a senhora e ascender socialmente. Torna-se malévola, demoníaca, extremamente obsessiva, chegando ao ponto de querer comer os gémeos, em *Buikuku*, para ficar a reinar. Sedutora, consegue ser amante de dados e coronéis.

Mas o bem, graças ao sofrimento dos heróis e das adversidades enfrentadas com coragem, determinação e optimismo, acaba por vencer o mal.

Os *datos*, personagens secundárias, são em geralmente homens fracos, rodeados de pajens, embora participem dos trabalhos agrícolas. Muito recetivos à insinuação ou aos encantos femininos, abandonam as mulheres. Em *Buikuku*, o *dato* toma como amante a criada e ambos maltratam e torturam a mulher legítima. No entanto, os filhos do dato, os heróis do conto, acabam por salvar a família.

A linguagem dos contos reflete o nível popular da língua. Observe-se o uso da repetição para mostrar o longo percurso dos protagonistas: "Andou, andou, andou, andou, andou, andou, andou sem parar" (*Buikuku*); para reforçar uma informação: "A mulher estava grávida. Estava grávida" (*Buikuku*); para indicar a intensidade: "Tenho muita, muita, mesmo muita vontade de comer carne de animal jovem (*Buikuku*).

Os diálogos usam também expressões repetitivas e revelam grande objectividade e marcas do texto dramático: veja-se o diálogo entre Norico e o irmão que está no buraco aberto na terra.

Por vezes são usadas expressões grosseiras, como por exemplo no conto *Kahili*: "– O quê, tua cona? Vou andar assim nua?" (*Buikuku*).

A linguagem é bastante precisa, abrindo pouco espaço para descrições. Por esse motivo, o uso de adjetivos é bastante raro. Mesmo assim, há exceções: "e apeteceu-lhe comer carne tenra de animais recém-nascidos" (*Buikuku*); "Estava uma senhora lindíssima sentada em cima do tronco à beira da fonte. É linda de morrer." (*Kaihili*).

Há na linguagem uma frescura e simplicidade quase infantil, a par das tramas complicadas, com a intervenção dos animais e da natureza. E a voz da contadora, já trémula, já esquecida e ao mesmo tempo enérgica liga misteriosamente tudo isso.

Contar esses contos aos seus é tão importante como a própria sobrevivência do clã. Nos três *ainanuik*, a narradora (contadora) dirige-se aos ouvintes que, como sabemos, fazem parte de um círculo relativamente restrito – os membros de uma família. As estórias são contadas à noite, junto ao calor de uma fogueira, ou então no verão, na frescura e no mistério da noite.

Os ouvintes partilham a história, que é, assim, uma narração coletiva, construída pelo grupo de pessoas que contam, ouvem, acrescentam, recordam em conjunto. Este contar de estórias é uma forma de sobrevivência de um clã, de uma família, unindo os seus membros. Recordam costumes, tradições, deslocações de antepassados que se mitificaram em *ainanuik*. No caso de um destes contos, o último, *Bele Teci*, a contadora comenta que um dos antepassados da família se deslocou para outra terra e identifica-o com o protagonista da narrativa. A contadora diz: "Para seguir o caminho do Dali Bele/Bele Teci, foi isto que os vossos avôs de Soibada, Mau Abil e os outros fizeram. Eles eram de Manus. Partiram de Manus e foram até ao lugar chamado Alas Manus."

A finalidade do conto – a luta do bem contra o mal e a vitória do bem – dá uma perspetiva moral que deverá ser imitada pelos "sucessores" do protagonista, servindo de exemplo às jovens gerações, que devem aprender a valorizar a coragem, a inteligência, a

destreza, o desafiar do mal e do caos, criando assim a harmonia, a paz, o bem-estar e a prosperidade do clã e da família.

Assim, nos três *ainanuik*, apresentados, a contadora, uma mulher idosa (a bisavó, nos dois primeiros contos, e no terceiro, a mãe, também já avó), interpela por vezes os ouvintes ou em especial o mais velho quando tem dúvidas sobre o número das vezes que determinada ação aconteceu ao herói, por exemplo:

"Já é a terceira vez?" Pergunta a contadora. – "Sim", respondeu o ouvinte, no conto *Kaihili*.

Por outro lado, a contadora, tornando a narração mais estimulante e embalada no entusiasmo do que conta, comenta ela própria os acontecimentos, através de gestos, transformando a narrativa numa dramatização de reações: "Hmm… demorou" (*Buikuku*); "Eh…"; [Aviso…] a mulher estava grávida" (*Buikuku*); "Os antigos não deixavam os animais livres. À noite metiam tudo no seu lugar." (*Buikuku*); "Quando os dois filhos começaram a contar as suas, o pai começou a tornar-se pálido [Riso da contadora]" (*Buikuku*).

# CONCLUSÕES

O que nos impulsionou a esta dissertação foi o desejo de tentar refletir sobre o tema da identidade do povo timorense, como um povo recém-independente do domínio estrangeiro, a partir de alguns contos populares suscetíveis de revelar o seu imaginário, na medida em que, como diz Propp, essas narrativas conservam os vestígios da vida social que desapareceu.[1] Além disso, os contos revelam a mentalidade do povo no meio de quem circulam porque, na verdade, eles são um produto de mentalidade do povo antigo[2].

Este imaginário, esta mentalidade e estes elementos da vida social e cultural do povo antigo são, para o povo do tempo presente, uma memória coletiva que é absolutamente necessária para a construção da sua identidade porque é esta memória que liga o presente ao passado e cria um sentido de pertença capaz de alicerçar um projeto comum para o futuro.

Por essa razão, depois ter falado do contexto do país e refletido sobre a questão da identidade nacional e a sua construção, fiz uma recolha de três contos que servem como *corpus* de estudo para a dissertação. É através deles que vemos aspetos do imaginário timorense, percebendo uma sociedade que sobrevive das atividades agrícolas e pastoris, estruturada de forma hierárquica, tendo à cabeça um *dato* que, apesar de nobre, trabalha também no campo.

Nesta sociedade, vigoram crenças e valores que regulam as relações sociais. O valor mais enfatizado é o da invencibilidade do bem, com a ajuda de elementos da natureza, que às vezes transmitem mensagens do mundo do além.

Todavia, apesar de serem importantes estes valores e estas crenças, eles não esgotam a complexa questão da identidade nacional. Uma identidade nacional não se constrói apenas a partir da reflexão sobre contos populares do povo bunak, que é um dos muitos povos de Timor Leste. É preciso recolher todos os contos dos outros povos de Timor para se conseguir ver o imaginário dos timorenses. Além disso, é essencial estudar também outras áreas, como a história, a sociologia, a antropologia, a política,

[1] PROPP, Vladimir (1998). *Las Raíces Históricas del Cuento*. 6.ª ed. Madrid: Editorial Fundamentos, p. 22-23.

[2] *Ibid.*, p. 36-37.

etc.. Além disso, a questão da identidade é uma questão fluida e sempre em aberto. Finalmente, não é intenção deste trabalho dar uma resposta final à questão da identidade nacional timorense. O tema está longe de ser esgotado.

Ainda assim, este é um trabalho que pretende abrir caminho para outros estudos, mais largos e mais aprofundados. Esperemos que haja mais timorenses que se interessam por esta área de estudos e pela construção de um país com base nos valores e crenças culturais que os antepassados nos deixaram por herança.

# BIBLIOGRAFIA

**1. Sobre história**

FIGUEIRA, Lauro Roberto do Carmo (2014). "O discurso da brasilidade na encarnação indianista, sertanista e regionalista." *Revista de Programa de Pós-Graduação em Letras*. 25, pp. 171-194.

FIGUEIREDO, Fernando Augusto de (2004). *Timor: a presença portuguesa (1769-1945)*. Dissertação de Doutoramento em História. Porto: FLUP.

GUNN, Geoffrey C. (1999). *Timor Loro Sae: 500 anos*. Trad. João Aguiar. Macau: Livros do Oriente.

JESUS, Roger Lee Pessoa de (2011). "Historia da América Portugueza (1730)". *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. 11, pp. 141-164.

ROSA, João Gonçalo de Azevedo e Melo Dias (1991). *Timor*. Lisboa: Câmara Municipal / Pelouro da Cultura.

WALDMAN, Maurício Waldman & SERRANO, Carlos (1997). *Brava Gente de Timor: a saga do Povo Maubere*. São Paulo: Xamã VM Editora e Gráfica Ltda.

**2. Sobre aspetos socioculturais**

BEN-AMOS, Dan & WEISSBERG, Liliane, Ed. (1999). *Cultural Memory and the Construction of Identity*. Detroit: Wayne State University Press.

BYU Kennedy Center. "The Cultural Construction of National Identities in Europe". Filmado (Jul 2015). Video de Youtube, 53:04, publicado (Jul 2015). <https://www. youtube.com/watch?v=2xMPuwQhSOM>.

CABRAL, João de Pina (2002). *A Identidade Social: uma aproximação à relevância da categoria*. Working papers; versão preliminar incompleta. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

CAILLOS, Roger (1983). *O Mito e o Homem.* Trad. de José Calisto dos Santos. Lisboa: Edições 70.

CAREY**,** Peter & G. BENTLEY, Carter, Ed. (1995). *East Timor at the Crossroads: The Forging of a Nation*. New York: Social Science Research Council.

CINATTI, Ruy (1949). *De Timor: Relatório apresentado à Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais.* Lisboa.

CINATTI, Ruy (1987). *Motivos Artísticos Timorenses e a sua Integração*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical / Museu de Etnologia.

CINATTI, Ruy & MENDES, Leopoldo de Almeida e Sousa (1987). *Arquitectura Timorense*.

Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical / Museu de Etnologia.

CIRLOT, Juan Eduardo (1999). *Dicionário de Símbolos*. Trad. de Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

CONSTITUIÇÃO da República Democrática de Timor Leste.

COUPE, Laurence (1997). *Myth: The New Critical Idiom*. London and New York: Routledge.

ELIADE, Mircea (1963). *Aspectos do Mito*. Trad. de Manuel Torres. Lisboa: Edições 70.

ELIADE, Mircea (1969). *O Mito do Eterno Retorno*. Trad. de Manuel Torres. Lisboa: Edições 70.

ELIADE, Mircea (1992). *Tratado de História das Religiões*. Trad. de Fernando Tomaz e Natália Nunes. Porto: Asa.

FONTES, Vítor José de Oliveira (2013). *O Potencial Didático dos Mitos e das Lendas na Educação Histórica*. Dissertação de Mestrado. Porto: FLUP.

GEARY, Patrick J. (2008) *O Mito das Nações: a invenção do Nacionalismo*. Trad. de Herbert Ballmann. Lisboa: Gradiva / Instituto de Estudos Medievais da FCSH da UNL.

GELLNER, Ernest (1993). Nações e Nacionalismo. Trad. de Inês Vaz Pinto. Lisboa: Gradiva.

GOVERNO DE TIMOR LESTE. *Divisões Administrativas*. <http://timor-leste.gov.tl/?p=91> [Consultado a 04/01/2016].

GOVERNO DE TIMOR LESTE. *Censo de 2015 mostra crescimento populacional moderado*. <http://timor-leste.gov.tl/?p=13777> [Consultado a 16/11/2016].

HALBWACHS, Maurice (1992). *On Collective Memory*. Trad. Lewis A. Coser. Chicago and London: The University of Chicago Press.

HALBWACHS, Maurice. *Historical Memory and Collective Memory*. <http://www. history.ucsb.edu/faculty/marcuse/classes/201/articles/80HalbwachsCollMemChap2.pdf> [aceso a 05/12/2016].

HUTT, David. "Dili delights". In *Southeast Asia Globe: Views on Regional Affairs, Business and Culture*. <http://sea-globe.com/dili-east-timor-leste-southeast-asia-globe> [Consultado a 05/01/2016].

JENKINS, Richard (1996). *Social Identity*.

LIVERPOOL JOHN MOORES UNIVERSITY. *Sir Richard J. Evans - German National Identity*. Filmado (Fev 2014). Video de youtube, 1:20:06, publicado (Fev 2014). <https:// www.youtube.com/watch?v=CdYev31IYgg>.

MAGALHÃES, A. Barbedo, Org. (1990). *Timor Leste: Terra de Esperança (II Jornadas de Timor da Universidade do Porto*. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida.

MALINOWSKI, Bronislaw (1984). *Magia, Ciência e Religião*. Trad. de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70.

MATTOSO, José (2001). "Sobre a Identidade de Timor Lorosa'e". *Revista de Letras e Culturas*

*Lusófonas*. 14 (jul.-set.). <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/ biblioteca-digital-camoes/revistas-e-periodicos/revista-camoes/revista-no14-timor-lorosae.html> [Consultado a 07/01/2016].

MATTOSO, José (2008). *A Identidade Nacional*. 4.ª ed. Lisboa: Gradiva.

MCWILLIAM, Andrew & Elizabeth G. Traube, Ed. (2011). *Land and life in Timor-Leste: ethnographic essays.* Canberra: Australia National University E Press.

MENDES, Nuno Canas (2005). *A Multidimensionalidade da Construção Identitária em Timor-Leste: Nacionalismo, Estado e Identidade Nacional*. Lisboa: ISCSP-UTL.

MOREIRA, Sara. "Timor Leste: De Quantas Línguas se Faz um País". *Global Voices*. <https://pt.globalvoices.org/2011/11/29/timor-leste-linguas> [Consultado a 07/01/2015)

OLIVEIRA, Sebastião Monteiro & LIMA, Antonio Silva de. *O Mito na Formação da Identidade*. <http://dialogica.ufam.edu.br/PDF/no1/5mito_formacao.pdf> [Consultado a 23/01/ 2017].

POLLAK, Michael (1992). "Memória e Identidade Social". *Estudos Históricos*. 5, 10.

POWELL, Alvin. "How to build a nation". *Harvad gazette*. <http://news.harvard.edu/ gazette/story/2012/12/how-to-build-a-nation/> [Consultado a 06/01/2016].

QUEST, Richard. "Interview with Jose Ramos-Horta". *CNN*. <http://edition.cnn.com/ 2008/WORLD/asiapcf/01/15/talkasia.horta/index.html?_s=PM:WORLD> [Consultado a 05/01/2016].

RIBEIRO, Maria Emília da Silva Quintela (2010). *O Legado da Ancestralidade: mito, magia e ritual em "Song of Solomon" de Toni Morrison*. Dissertação de mestrado. Porto: FLUP.

SOUSA, Lucio Manuel Gomes de (2007). *As Casas e o Mundo: identidade local e nação do Património Material/Imaterial de Timor Leste.* AGIR: Associação para a Investigação e Desenvolvimento Sócio-cultural.

SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de (2010). "*An tia": partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste*. Tese de Doutoramento em Antropologia. Lisboa: Universidade Aberta.

STILWELL, Peter (2001). "O Timor do Ruy Cinatti", Centro Virtual Camões, 14 (jul.- set.) <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/revistas-e-periodicos/revista-camoes/revista-no14-timor-lorosae.html> [Consultado a 04/01/2016].

TALZ, Vera (1998). "Forging the Nation: National Identity and National Building in Post-Communist Russia". *Europe-Asia Studies*. 50, 6.

UNIVERSITY OF MELBOURNE. *2011 Festival of Ideas - Keynote: The Construction of National Identities"*. Filmado (Jun 2011). Video de Youtube, 1:17:29, publicado (Jun 2011). <https://www.youtube.com/watch?v=DipeV57CgFw>.

VIEGAS, Telma Maria Canteiro V. (1998). *Migrações e Associativismo de Migrantes: estudo do caso timorense*. Lisboa: Universidade Aberta.

**3. Sobre teoria literária**

ALCOFORADO, Doralice Fernandes Xavier (2008). "Literatura Oral e Popular". *Boitatá*: Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL. São Paulo.

BENJAMIN, Walter (1986). "O Narrador: Considerações sobre a obra de Nicoli Leskov". In: *Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política – Ensaio sobre leitura e história de cultura*. São Paulo: Brasiliense.

BONNICI, Thomas Bonnici (1998). "Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais". *Mimesis*. Bauru, 19, 1, pp. 7-23. <http://www.usc.br/biblioteca/ mimesis/mimesis _v19_n1_1998.pdf#page=7>. [Consultado a 22/02/2017].

BOUSHABA, Sofia (1988). *An Analytical Study of Some Problems of Literary Translation: A Study of Two Arabic Translations of K. Gibran's "The Prophet*". Tese de Doutoramento. Manchester: University of Salford.

CIDADE, Hernâni (1957). *O Conceito de Poesia como Expressão da Cultura: Sua Evolução Através das Literaturas Portuguesas e Brasileiras*. 2.ª ed. Coimbra: Arménio Amado Editor.

COELHO, Adolfo (2005). *Contos Populares Portugueses*. 8.ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

COELHO, Nelly Novaes. "Fábula". In *E-Dicionário de Termos Literários* de Carlos Ceia. <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6259/fabula/> [Consultado a 25/ 01/2017].

CORREIA, João David Pinto (1993). "Os Géneros da Literatura Oral Tradicional: Contributo para a sua designação. *Revista da Língua Portuguesa*. 9 (jul.), pp. 63-69. < http:// www.adlot.fl.ul.pt/community/download/7C65A570FCE3C4C6A4C5F 687E9EC7E40/ 357B75614951514CD4CA812E988442AA> [Consultado a 22/ 02/2017].

COSTA, Letícia Villela Lima da (2012). *Metáfora do Mosaico: Timor Leste em Ruy Cinatti e Luis Cardoso*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP.

FLOR, João Almeida et al., org. (1983). *Problemas da Tradução: escrever, traduzindo*. Lisboa: Guelf / Edições Cosmos.

GÓES, Luisa Pimentel. "Lenda". In *E-Dicionário de Termos Literários* de Carlos Ceia. <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6141/lenda/> [Consultado a 24/01/ 2017].

GUERRA, Ana Fernández (2012). "Translating culture: problems, strategies and practical realities". *Art and Subversion*: a journal of literature, culture and literary translation. 1, Year 3 (12/) - LT.1.

GUERREIRO, Manuel Viegas (1978). *Para a História da Literatura Popular Portuguesa*. Lisboa: Instituo de Cultura Portuguesa. (Biblioteca Breve; 19).

GUERREIRO, Manuel Viegas, Coor. (1987). *Literatura Popular Portuguesa: Teoria da Literatura Oral / Tradicional / Popular*. Lisboa: ACARTE - Fundação Calouste Gulbenkian.

LEITE, Ana Mafalda (2003). *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*. Lisboa: Edições Colibri.

MENDES, João (1982). *Literatura Portuguesa III*. 2.ª ed. Lisboa: Editorial Verbo.

NEUBURG, Victor E. (1977). *Popular Literature: A History and Guide*. Middlesex: Penguin Books.

PROPP, Vladimir (1978). *Morfologia do Conto*. Trad. de Jaime Ferreira e Vitor Oliveira. Lisboa: Editorial Vega.

PROPP, Vladimir (1998). *Las Raíces Históricas del Cuento*. 6.ª ed. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Editorial Fundamentos.

SÁNDOR, Gabriela Tavares Pereira (2015). *A Literatura Oral Tradicional Lusófona no Ensino/Aprendizagem do PLE*. Dissertação de mestrado. Porto. FLUP.

SARAIVA, António José & LOPES, Óscar (1975). *História da Literatura Portuguesa*. 8.ª ed. Porto: Porto Editora.

SARAIVA, António José (1982). *A Cultura em Portugal: Teoria e História*. Lisboa: Livraria Bertrand.

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar (1979). *Teoria da Literatura*. Coimbra: Livraria Almedina.