




# Os Terafim Bíblicos: Ancestrais Divinizados no Antigo Israel e em 'Uma Lulik', Timor

*“The Biblical Theraphim: Deified Ancestors in Ancient  
Israel and ‘Uma Lulik’ Timor”*

ANTÓNIO QUENSER DO BALINO DO CARMO <sup>a</sup>

LUIZ JOSÉ DIETRICH <sup>b</sup>

LUIZ ALEXANDRE ROSSI <sup>c</sup>

## Resumo

Este artigo compara o culto aos *Terafim* na religião doméstica do Israel Antigo, e o culto aos ancestrais, expresso na casa sagrada “*Uma Lulik*”, na religião familiar timorense. De acordo com as pesquisas atuais, os *Terafim* eram os ancestrais divinizados, cultuados em cada linhagem familiar de Israel. Na religião doméstica timorense *Uma Lulik* é o local em que se dá a presença das divindades, dos antepassados sacralizados, *Lulik*. Este artigo usa análise qualitativa e bibliográfica e se fundamenta em estudos histórico-antropológicos e arqueológicos. O reconhecimento do culto aos ancestrais como ponto comum pode facilitar o encontro, o diálogo e o respeito entre as práticas religiosas timorenses e cristãs.

**Palavras-chave:** *Terafim. Uma Lulik. 'Elohim. Matebian.* Culto aos ancestrais.

---

<sup>a</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil. Mestrando em Teologia, Brasil. E-mail: antoquer@gmail.com.

<sup>b</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil. Doutor em Ciências da Religião, e-mail: luiz.dietrich@pucpr.br

<sup>c</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil. Doutor em Ciências da Religião, e-mail: luiz.rossi@pucpr.br

## Abstract

*This article compares the worship of the Teraphim in the domestic religion of Ancient Israel, and the ancestor worship expressed in the sacred house "Uma Lulik" in Timorese family religion. According to current research, the Teraphim were the divinized ancestors worshipped in each family lineage of Israel. In the Timorese household religion Uma Lulik is the place where the presence of the deities, the sacralized ancestors, Lulik, takes place. This paper uses qualitative and bibliographic analysis and is based on historical-anthropological and archaeological studies. The recognition of the cult of ancestors as a common point can facilitate the encounter, dialogue, and respect between Timorese and Christian religious practices.*

**Keywords:** *Teraphim. Uma Lulik. 'Elohim. Matebian. Cult of ancestors.*

## Introdução

Este trabalho quer mostrar a grande semelhança existente entre um aspecto da religião doméstica do Israel pré-exílico, perceptível na Bíblia Hebraica e nos achados arqueológicos em Israel, e a religião familiar tradicional do Timor Leste. Seu objetivo principal é analisar o culto aos antepassados divinizados, imortalizados, representados com símbolos e chamados *Terafim* e *'Elohim* na Bíblia, ou de *Matebian* no Timor. Na Bíblia Hebraica eles podiam estar colocados nos umbrais da porta de entrada da casa (Cf. Ex 21,6; 22,7 e 22,8). No Timor, o local de encontro e de culto aos *Matebian* é a *Uma Lulik*, casa sagrada onde eles estão devidamente acomodados para serem usados nos momentos de culto e nas cerimônias sacras.

Sobre a religião doméstica de Israel, afirma Miller que a relação entre a divindade e os membros da família era considerada duradoura, pois exprimia confiança cuja relação não estava relacionada a um ato ou evento particular da história, mas pode ter tido suas raízes primárias num encontro com a divindade por parte do antepassado da família. Crianças, sucesso, prosperidade e saúde sempre foram vistas como presentes ou atos da divindade, obtidos pelas famílias através da intervenção dos antepassados (Miller 2000, p. 75-76). É que Toorn (1996) acrescenta ainda que a partir dos textos bíblicos e de dados

extrabíblicos e arqueológicos não se pode negar que os israelitas conheciam o fenômeno das imagens dos antepassados que continuavam presentes na família, mesmo após sua morte.

Por fim, como este trabalho está ligado às duas realidades da religiosidade popular (doméstica), tanto dos timorenses de um passado recente aos dias atuais como dos israelitas de um passado mais remoto, para este artigo serão fundamentais as pesquisas de Karel van der Toorn, Ziony Zevit, Patrick Miller, Othmar Keel, José Gallarreta, Richard Hess, Mark Smith e de Rui Centeno, Alberto Fidalgo, David Hicks, Luis Castro, Josh Trindade e Maria Pena.

### *Significado de Terafim*

Uma parte do estudo foi baseado em Gênesis 31,19.30.34-35 da Bíblia Tetun (Tradução do Antigo Testamento em língua oficial Timor-Leste), cuja tradução infelizmente não distingue entre *Elohim* e *Terafim* traduzindo a ambas como “*lulik sira*”:

Bíblia Tetun	Bíblia Hebraica	Bíblia Jerusalém	Nova Bíblia Pastoral	Bíblia Nova Almeida Atualizada
v.19. No bainhira Labão tesi daudaun bibi sira-nia fulun, Raquel fali na'ok tiha nia aman nia lulik sira.	תְּרָפִים	ídolos domésticos	Terafins	ídolos do lar
v. 30. Ó kala sai tiha tamba ó kaan ba ó aman nia uman, maibe tansá ó na'ok ha'u-nia lulik sira?	אֱלֹהֵי	meus deuses?	meus deuses?	meus deuses?
v. 34. Raquel hatama tia <u>lulik sira</u> iha sumasu kuda kamelunian, hodi tuut iha nia leten. Labão buka tuir iha tenda tomak, maibe la hetan buat ida.	תְּרָפִים	ídolos domésticos	terafins	ídolos do lar

v. 35. Raquel dehan ba nia aman: “Keta hirus, Na’i, tamba há’u la hamrik iha ita oin, basá há’u sente moras feto nian”. Labão buka, maibé la hetan <u>lulik sira</u> .	תְּרָפִים	Ídolos	terafins	ídolos do lar
--	-----------	--------	----------	---------------

O segundo texto: 1Samuel 19, 13. 16, traduz a palavra *Terafim* “como ídolo sira”

Bíblia Tetun	Bíblia Hebraica	Bíblia Jerusalém	Nova Bíblia Pastoral	Bíblia - Nova Almeida Atualizada
v. 13. Mical hola tiha <u>ídolo sira</u> família nian, hatama sira iha kama, tau kulit bibi-timur hale’u sira no taka sira ho unuk ida.	תְּרָפִים	<i>Terafim</i>	<i>Terafim</i>	ídolo do lar
v. 16. Bainhira Saul nia manuin sira to’o mai, sira hetan iha kama <u>ídolo sira</u> taka hela ho bibi-timur nia kulit iha sumasu.	תְּרָפִים	<i>Terafim</i>	<i>Terafim</i>	ídolo do lar

A Bíblia Tetun, versão pastoral, é a primeira edição completa da Bíblia em língua Tetun (língua oficial de Timor-Leste). Foi elaborada pelo Pe. Manuel Fraile, SDB e uma equipe da tradução. Existe diferença na tradução da mesma palavra em livros bíblicos diferentes, isso acontece por terem sido feitas por diferentes membros da equipe tradutora, ou em razão da falta de vocabulário próprio para designar o nome *Terafim* e *Elohim*, mas também pode ser por causa da influência de doutrinas cristãs na tradução. Baseado em Gn 30,30, o tradutor parece querer manter a coerência na tradução, traduz *Elohim* com a expressão “*Lulik sira*”, e aplicou a também aos *Terafim* nos v.19.34.35. Mas, na tradução de 1 Sm 19,13.16, o tradutor mudou a tradução de *Terafim*, usando outra palavra “*Ídolo sira*”. As duas traduções continuam em plural que no Tetun é indicado pela partícula “*sira*” que aqui faz referência à 3ª pessoa do masculino plural, eles.

## *Teraphim*

A palavra *Terafim* (gramaticalmente, no hebraico, um substantivo comum masculino plural) ocorre 15 vezes na Bíblia Hebraica. Segundo Spanier (1992), em alguns casos os *Terafim* eram parte da parafernália cultual de alguns santuários (Jz 17,5; Os 3,4), onde poderiam ser usados para fins de adivinhação e obtenção de oráculos (1Sm 15,22-23; Zc 10,2). *Terafim* podia ser também o nome genérico de estatuetas cultuais (Ez 21,26). Micol fez uso deles, ou de um deles, para simular o corpo de seu marido Davi (1Sm 29,11-17) para enganar os guardas enviados pelo rei Saul para prendê-lo. No geral, sua função não está indicada, como no incidente de Raquel (SPANIER, 1992, p. 405). Holladay define a palavra *Terafim* (תְּרָפִים), com e sem artigo, como: “ídolos”, evidentemente estatuetas ou deuses familiares (Gn 31,19 e 34 (HOLLADAY, 2010, p. 563). Aqui deve-se fazer uma ressalva sobre a sugestão da palavra “ídolo” como opção de tradução para o hebraico *Terafim* dada por diversos dicionários e léxicos, além de Holladay (ALONSO SHÖKEL, 1997, p. 710; KIRST; KILPP, et al, 1988, p. 270; KOEHLER; BAUMGARTNER, 1953 – posteriormente corrigida em KOEHLER; BAUMGARTNER, 1999, p. 1795 – e adotadas por muitas traduções da Bíblia. Esta tradução deve ser evitada por ser mais uma interpretação influenciada por doutrina do que uma tradução. Seguindo orientações como as apresentadas por estes léxicos e dicionários, muitas traduções usam ou acrescentam a palavra “ídolo” ao verter para o português a palavra *Terafim*, uma palavra que na maioria das vezes indica simplesmente algum tipo de imagem, e que no texto que no hebraico não tem o sentido depreciativo, pejorativo e condenatório que é aduzido à tradução ao associá-la à palavra “ídolo”. Tal procedimento não pode ser considerado uma tradução, pois está mais próximo do que se caracteriza com “interpretação”. É uma das consequências complicadoras da adoção da “Teoria da Equivalência Dinâmica” (NIDA, TABER, 1982; NIDA, 2001, 2003; RODRIGUES, 2000).

Encontra-se a palavra *Terafim*, identificada 15 vezes, com o significado de estatuetas de terracota ou gravuras entalhadas, como mencionam (Gn 31,19 e 34) e (1Sam 19,13). Sem uma etimologia claramente definida, os *Terafim* estavam ligados ao culto doméstico e ao culto dos antepassados (DIETRICH 2016, p. 108-109). Flynn fala sobre essas quinze passagens que se referem aos *Terafim*. As interpretações encontradas vão de *Terafim* como ancestrais dos mortos, como representações de divindades, como máscaras de culto, até como rei deificado (FLYNN, 2012, p. 694). No geral há duas teorias dominantes que explicam o que são os *Terafim* bíblicos: Uma teoria de Hoffner (1968) que conclui que os *Terafim* eram divindades e/ou representações protetoras dos deuses. A outra teoria de Toorn (1996) diz que os *Terafim* são estatuetas dos ancestrais mortos.

A primeira teoria vem de Hoffner (1968). Ele aprofunda a ideia que, no período dos Targuns que vem a declaração "Por que eles são chamados de *Terafim*, e não que são obras de *tôreph* (obscenidade)"? Outra interpretação judaica primitiva, *Terafim* era *PTRYM* original, "intérpretes" (HOFFNER 1968, p. 61). A etimologia proposta baseada na raiz *rp* encontrou pouco apoio entre os estudiosos, apesar de na história de Micol e David (1Sm 19) existir a relação entre *Terafim* e doença, podendo significar que os *Terafim* estivessem envolvidos em rituais de cura. No entanto, essa relação é muito fraca, uma vez que Micol usou a pretensa imagem de um Davi doente e acamado como estratégia para enganar os emissários de Saul que vieram para prender Davi. A outra etimologia proposta, geralmente mais aceita pelos estudiosos modernos, deriva a palavra de raiz verbal *trf* que não ocorre no hebraico bíblico. Assim, para uns a palavra *Terafim* poderia significar "os decadentes", ou "coisas vis" (LABUSCHAGNE, 1966, p. 115). Outros observam que os *Terafim* poderiam estar associados ao *efode*, que também é usado em investigação divinatória cúltica (HOFFNER, 1968, p. 61). Porém Hoffner critica essa proposta, pois parece não haver nenhuma evidência nos períodos anteriores

das línguas semíticas para uma raiz *trf* (1968, p. 63-64). Em resumo, segundo Hoffner, os *Terafim* nunca são referidos diretamente como objetos de adoração, embora isto seja frequentemente assumido (HOFFNER, 1968, p. 66). “O nome *Terafim* seria então, eu sugiro, um termo cúltico trazido para a Síria e Palestina por migrantes ligados ao culto anteriormente residentes na Anatólia. Foi adotado pelos cananeus do sul no final da Idade de Amarna (século XIII) e preservado somente para nós (até hoje) nas páginas do AT como designação para um tipo de ídolo (*sic*) ou dispositivo mântico” (HOFFNER, 1968, p. 68).

A segunda teoria vem de Toorn (1990). Para Toorn, a análise dos quinze textos em que ocorre o *Terafim* mostra que ele se refere a um objeto concreto. O *Terafim* pode ser feito (Jz 17,5) e removido (2Rs 23,24). Na passagem mais conhecida sobre os *Terafim* (Gn 31,19.30-35), narra-se que Raquel havia roubado (*gnv*) os *Terafim* de seu pai (TOORN, 1990, p. 205). Aqui verifica-se o que foi dito acima: na maioria das Bíblias nas línguas atuais, a tradução da palavra *Terafim*, em Gn 31; 1Sm 19,13, – e em outros versículos onde aparece – é determinada pela interpretação doutrinária, que não somente toma como totalmente históricas as imposições religiosas realizadas pelos reis Ezequias (+ 700 a.C.) e Josias (+ 600 a.C.), mas as sacraliza como se de fato elas fossem verdadeira expressão da vontade de Javé. Em consequência estas Bíblias acrescentam a palavra “ídolo” à tradução da palavra “*Terafim*” (SHANKS, 2000, p. 23), inserindo no texto um caráter depreciativo, condenatório que está totalmente ausente da maioria das 15 vezes em que esta palavra aparece na Bíblia Hebraica. Anacronicamente acrescentam o caráter de “ídolo” a imagens que antes da intervenção religiosa de Ezequias e de Josias e de suas construções textuais, eram tidas por todos e todas como normais e plenamente aceitáveis. E os *Terafim* devem ter sido conhecidos por todas as pessoas, algo muito presente em seu dia a dia, e ao longo de muito tempo, o que explica o porquê a Bíblia Hebraica pode simplesmente mencionar a palavra *Terafim* sem nunca explicar o que de fato são os *Terafim*. Retomando a análise

de Toorn, ele defende que os *Terafim* eram estatuetas que representavam os ancestrais (Toorn 1990:205-206). Essa será a perspectiva adotada neste texto, acrescentando algo que para muitos dos pesquisadores é difícil de aceitar, devido as suas concepções doutrinárias: os *Terafim* representavam os ancestrais, porém ancestrais divinizados, que eram chamados de 'Elohim (cf. Gn 31,31.32)

A partir das duas teorias mencionadas, existem várias opiniões acerca do conceito de *Terafim* nos textos de (Gn 31 e 1 Sm 19). Luiz da Rosa argumenta que existe, contudo, uma palavra *hitita* que supostamente pode ajudar a compreender melhor o sentido dessas imagens. O vocábulo é "tarpi", e designa um Deus protetor. Provavelmente este é o sentido dessas estatuetas nas duas passagens que citamos. Rosa baseia-se no texto de Gn 31, onde temos a história que tem como protagonista Raquel. A perícopes coloca ênfase no esforço de Raquel para levar consigo, na fuga, as estatuetas (*Terafim*) da casa de seu pai, Labão. Mesmo depois dos patriarcas, parece ser normal a presença de *Terafim* nas casas. Em (1Sm 19), Davi está doente e Micol simula sua presença no leito com uma estátua, um *Terafim* (19,13 e 16) – (ROSA, 2003, p. 52). E Rosa conclui que a devoção a esses Deuses parece natural e sem críticas nesses textos (ROSA, 2003, p.52-53). Peter Bauck fala dos *Terafim* como Deuses da casa (tradução NRSV: *Terafim* como: "Deuses domésticos", e como tal deveriam estar investidos de certos poderes divinos (BAUCK, 2008, p. 217-218).

Na perspectiva de Dietrich, anaturalidade com que o texto menciona a palavra *Terafim* indica que *Terafim* era o nome dado às imagens do Deuses domésticos, que muito provavelmente eram os ancestrais divinizados de cada família, eram os 'Elohim das famílias. Cada família tinha os seus 'Elohim (cf. Gn 31,53). Não há nessa narrativa nenhum vestígio de crítica à posse destas imagens e ao seu uso nos cultos familiares. No caso de Raquel nem sequer o ato de roubar é condenado explicitamente! Não há uma explicação sobre elas



e nem são consideradas ídolos. O fato de muitas de nossas traduções traduzirem a palavra *Terafim*, do hebraico para o português, com a expressão “ídolos”, revela que os tradutores assimilaram as proposições das imposições religiosas autoritárias de Ezequias (+ 700 a.C.) e de Josias (+ 600 a.C.). (DIETRICH, 2016, p. 110-111). Muitos autores e autoras são influenciados pelas perspectivas Josiânicas. E sua tendência é então associar os *Terafim* a algo que deprecie seu valor ou seu uso no culto. Como associá-los à raiz *toreph*, que no hebraico denota sujeira, podridão, decadência, tomando o como uma possível referência bastante geral a diversos objetos condenáveis como "coisas podres" (JOHNSON, 1962, p. 32). Ou então como Barnes, para quem tais imagens eram veneradas como uma espécie de Deus doméstico pelos hebreus menos espirituais, que os consultavam com o propósito de obter oráculos (Zc 10,2; Ez 21, 21). (BARNES, 1929, p. 177)

Philip Johnston, a partir dos textos de Gn 31, 1Sm 19, Jz 17 e 18, também resume que os *Terafim* eram “Deuses da casa”. Labão os chama de seus “deuses”, seus '*Elohim*, Gn 31,30. 32. No período dos juízes, os danitas roubam um efode, um *Terafim* e um ídolo (Jz 18,14), deixando o legítimo proprietário a reclamar que eles levaram seus “Deuses” ('*Elohim*) em Jz 18,24. Nota o uso generealizado dos *Terafim*, lembrando a narrativa de Davi e Micol (1Sm 19,13 e 16). E assinala que Josias proibiu e deretou a destruição dos *Terafim* como parte da imposição de uma nova forma religiosa, a monolatria, o culto somente a YHWH (2Rs 23,24). Nesse versículo a menção aos *Terafim* junto proibição da evocação e consulta aos mortos, reforça a relação dos *Terafim* com os ancestrais falecidos, que podiam ser consultados através dos *Terafim*, como recordam Zc 10,2; Ez 21, 21 (JOHNSTON, 2002, p. 187).

Zevit define *Terafim* como estatuetas da religião familiar. Reforça a relação com os '*Elohim*, a partir da narrativa de Raquel, e escreve que Micol, filha de Saul, aparentemente tinha uma estatueta grande, que passou pela forma de um homem dormindo (1Sm 19,13-16). Nota que no relato de Micas (Jz

17 e 18) tanto uma imagem de metal fundido (*masehah*), quanto uma imagem esculpida (*pesel*) quanto os *Terafim*, são chamados de *'Elohim*. É importante reforçar a observação de Zevit que os *Terafim* podiam ser usadas para consultas, através de técnicas mágicas (cf. Ez 21,26; Zc 10,2). Observa também, que no ambiente da casa, os *Terafim*, possivelmente eram imagem dos *'Elohim*, antepassados divinizados, que inclusive poderiam funcionar como testemunhas de uma ação legal (Ex 21,6), ou de uma declaração de inocência (Ex 22,7), ou como em Ex 22,8, indicar um culpado em uma disputa de propriedades entre duas pessoas (ZEVIT, 2001, p. 274-275).

### *Função de Proteção e Propriedade*

Além das possíveis funções apontadas acima, não se sabe muito sobre as funções dos *Terafim*. Talvez tivessem uma função apotropaica, destinados a proteger a casa do mal (SHANKS, 2000, p. 23-25). Gestenberger (2002:41), por sua vez imagina que uma das funções específicas das divindades familiares era de serem fiadores frente ao grupo de clientes externos. Raquel rouba os *Terafim*, porque ela sente que está sendo tratada injustamente, e o pai move o céu e a terra para recuperar seu *Terafim* (Gn 31), isso revela a importância dos *Terafim* na casa.

Segundo Fritz, as narrativas de Gn 31 e 1Sm 19, indicam que as imagens variam de tamanho, e de peso, podem ser fáceis de esconder e usadas para enganar. Pelo roubo dos *Terafim*, Raquel não só roubou de seu pai, mas também lhe roubou as imagens divinas que assegurava seu bem-estar e prosperidade. Os *Terafim* representavam os ancestrais divinizados, que como um tipo de Deuses domésticos, guardavam a propriedade e a família. Os *Terafim* constituíam talvez a parte mais importante da propriedade móvel da casa (FRITZ, 2011, p. 176).

### *Função de Herança e Legitimidade*

Os *Terafim* são utilizados com propósitos diversos: consultas, como divindades pessoais, na dispensação da justiça, e como emblemas de autoridade. Raquel roubou os *Terafim* de seu pai para melhorar sua posição na família e assegurar a posição de Jacó entre seus irmãos (SPANIER, 1992, p. 410). Por isso que a ansiedade de Labão em recuperar seus *'Elohim*, como o desejo de Raquel de possuí-los, não dependia apenas de sua divindade ou de seu valor, mas do fato de que o possuidor deles era presumivelmente o herdeiro (SMITH, 1931, p. 34-35).

Greenberg, pesquisando sobre o direito de herança e sua relação com os Deuses domésticos, concluiu que o desejo de Raquel de possuir os Deuses de Labão, poderia significar apenas que ela desejava que Jacó fosse reconhecido como *pater-família* após a morte de Labão (GREENBERG, 1962, p. 243-244). Relata um costume do povo da Mesopotâmia de levar réplicas de seus Deuses domésticos junto com eles nas viagens (GREENBERG, 1962, p. 246). As imagens originais eram a herança mais sagrada da família, elas nunca devem deixar seu espaço consagrado em casa (GREENBERG, 1962, p. 247).

### *Função de Adivinhação*

Peter Bauck (2008:236) considera que o espírito de um Deus ou Deusa possuía o *Terafim* que às vezes eram consultados ou utilizados em práticas divinatórias (Zc 10,2 e Jz 18). Esse autor, no entanto, parece muito carregado de concepções doutrinárias condenatórias do uso de imagens no culto. Usa as imagens para reforçar a condenação Deuteronomista a Saul e justificar a preferência divina por Davi. Mas se Micol, casada com Davi, era filha de Saul, o texto diz que o *Terafim* estava na casa de Davi (1Sm 19,11).

Mesmo que o texto de Ezequiel 21,26 represente a teologia oficial, os *Terafim*, condenados a partir de Josias, são aqui mostrados como prática do rei da Babilônia, mas mesmo assim seu uso está relacionado a consultas ou

formas de investigação sobre o futuro, à "adivinhação" (JOHNSON, 1962, p. 32-34). Ressaltando a função divinatória dos *Terafim*, Labuschagne (1966, p. 116) afirma que, palavra *Terafim* não tem nenhuma conexão com o *trp* pós-bíblico ou com a raiz *trp* do ugarítico. Para ele vem da raiz *ptr*, "interpretar", em hebraico bíblico "interpretar sonhos" (Gn. 40, 8, 16, 22). A forma original da palavra seria *p<sup>e</sup>tārîm*, que foi alterada, para *Terafim*. Na história de Micol e Davi, a função do *Terafim* seria de ajudar um homem doente a interpretar seus sonhos, e não para protegê-lo ou curá-lo (LABUSCHAGNE, 1966, p. 116). E estes objetos, dotados da capacidade de conhecer futuro e interpretar sonhos, eram considerados perigosos; e por isso não eram chamados pelo nome real de *p<sup>e</sup>tārîm*, mas pelo nome 'deformado' *t<sup>e</sup>rāphîm*' (LABUSCHAGNE, 1966, p. 117). Essa análise parece ser muito especulativa.

De forma mais consistente, Toorn encontra um paralelo interessante entre os *Terafim* bíblicos com os *ilanu* (Deuses) mencionados nos textos de Nuzi (1400 a.C.)<sup>1</sup>, e concluiu que *Terafim* eram Deuses domésticos (TOORN, 1996, p. 222). A confirmação bíblica da interpretação dos *Terafim* como figuras dos ancestrais pode ser encontrada em sua função de adivinhação (Zc 10,2; Ez 21,26; 1Sm 15,23). Os *Terafim* poderiam ter relação com os *Rephaim* (espíritos dos mortos). A principal diferença entre os dois, reside em fato que *Terafim* eram imagens; estatuetas que representaram os mortos, os ancestrais. A conclusão é: os primeiros israelitas conheciam bem o fenômeno das figuras/estatuetas/imagens dos antepassados. Como indicam as muitas imagens encontradas nas casas e nos santuários (TOORN, 1996, p. 223-225).

---

<sup>1</sup> Nuzi: antiga cidade se localizava perto da moderna Yorgan Tepe, cerca de 22 km Kirkuk no Iraque. O sítio foi escavado de 1925-1931. O material descoberto era rico e importante para a história do Noroeste da Ásia no II milênio a.C., e também para o período patriarcal da história bíblica (informações sobre: sociedade, lei e comércio do período). (McKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*, São Paulo:Paulus, 1984, p. 605)

## ***Terafim*: Ancestrais Divinizados**

O recente trabalho de Toorn, reforça a compreensão dos *Terafim* como figuras de ancestrais ou antepassados deificados, em vez de Deuses cultuados nos ambientes domésticos. Van der Toorn associa a referência ao "Deus ('Elohim)" aparentemente localizado perto da porta de uma casa israelita (Ex 21,6) e sugere que a religião familiar incluiu um reconhecimento e serviço dos espíritos dos ancestrais, com ofertas de vários tipos. Essa linha de análise é seguida por Patrick Miller (2000, p. 72). Os *Terafim*, como figuras de ancestrais (TOORN, 1990, p. 204), tinham direito inclusivo ao cuidado piedoso de seus descendentes em pé de igualdade com os Deuses domésticos (TOORN, 1990, p. 222).

Para Richard Hess, a conexão consistente e generalizada entre *Terafim* e ancestrais em Israel, que tem paralelos significativos fora de Israel nos contextos Semítico Oeste (os *Ilanu*, reforça a posição de Toorn (HESS, 2007, p. 267). Johnston, mesmo partindo de um pressuposto equivocado, da existência de um Javismo pelo menos monolátrico desde o início da história de Israel, e associando os *Terafim* ao culto aos mortos, aceita que os *Terafim* sejam interpretados como imagens de deuses familiares ou locais, como distintos dos deuses tribais ou nacionais (JOHNSTON, 2002, p. 187).

O culto aos ancestrais é assunto importante, mas pouco conhecido, ou pouco aceito, da religião dos primeiros israelitas (TOORN, 1996, p. 1). A religião familiar no antigo Oriente Próximo tinha duas características principais: a veneração de um ou mais Deuses "da família" e a manutenção de um culto aos antepassados da família. A responsabilidade pela manutenção deste culto recaía sobre o filho mais velho, ou herdeiro, das pater-famílias (*Bet-'av*). O lugar de culto do Deus ou Deuses da família também servia como o lugar onde os antepassados da família eram venerados (HARRISON, 2014, p. 184-185). Aos olhos dos antigos, a morte não era o fim, mas uma transição para outro estado de ser. Portanto, é possível, afinal, que um membro falecido do grupo (pai,

irmão ou tio) seja referido como um Deus (*'Elohim*). Se os pais, irmãos e tios fossem postumamente deificados, no entanto, seria perfeitamente natural que os termos ocorressem como elementos teofóricos em nomes pessoais (TOORN, 1996, p. 4-5).

O que eles nos dizem sobre a natureza deste culto antigo aos ancestrais? O culto aos mortos é como uma herança oculta, pois os registros bíblicos foram expurgados de referências a um culto aos mortos (TOORN, 1996, p. 206). De uma análise cuidadosa dos relatos em Gênesis depreende-se que os patriarcas nunca conheceram Javé. Eles adoravam deuses da família, chamados de Deus de meu/seu Pai ou Deus de fulano de tal. E os nomes mostram que os primeiros israelitas (e os antigos povos do Oriente Próximo em geral) conceberam seu Deus pessoal como membros de sua família, mais velhos. Os nomes atestam a realidade da religião pessoal-familiar entre os israelitas. Este tipo de religião extraiu seus termos e conceitos dos sentimentos e experiências da vida familiar (TOORN, 1996, p. 2-4). Se a família se separasse da terra, entendida como herança (*nahalah*), então ela abandonaria seus mortos. Havia uma ligação forte entre terra e os antepassados mortos. Esses lugares aparentemente receberam o nome dos antepassados que, mais tarde, os habitantes acreditavam ter vivido lá. A prática era conhecida em todo o mundo semita: uma das principais tarefas dos vivos era invocar seus antepassados (TOORN, 1996, p. 207-208). Mesmo assim, a julgar a insistência na interdição das oferendas aos mortos em (Dt 26,14), o costume de oferecer comida aos mortos não era desconhecido em Israel. Alimentar os mortos com porções retiradas da comida diária dos vivos era um costume familiar para o público dos deuteronomistas. A proibição deuteronomica da oferta de alimentos aos mortos é mencionada de uma só vez com a prática do repasto fúnebre do qual participavam os vivos. A razão de sua proibição deve ser procurada na finalidade dos ritos: eles não eram meras expressões de pesar, mas tentativas de provocar uma comunhão ritual entre os vivos e os mortos

(TOORN, 1996, p. 209-210). O mesmo autor resume que, o culto aos parentes falecidos era um dos principais deveres da religião familiar; era sua forma de afirmar seu direito à terra (TOORN, 1996, p. 211).

Quando se iniciou a prática do culto aos ancestrais? A Bíblia hebraica mostra que durante toda a Idade do Ferro, o culto aos antepassados estava vivo em Israel e Judá. O fato de que o termo *'Elohim* (literalmente Deuses) poder se referir realmente aos espíritos dos mortos foi relevante para uma avaliação adequada do material. Uma das primeiras partes do corpo jurídico hebraico é o chamado “Código da Aliança” (Ex 20,22-23,33, cuja seção mais antiga é 21,1-22,16). Ele contém a regra sobre direito do escravo (Ex 21,6). O homem deve ser levado até a porta ou até as ombreiras da porta, talvez o lugar onde de fato as imagens deles (*Terafim*) se encontravam, ou onde se pensava que os Deuses (*'Elohim*, antepassados da família) residiam. O novo membro da família é apresentado a seus antepassados, e ele é marcado corporalmente. É bastante provável que os *Terafim*, conhecidos de outras fontes, fossem de fato estatuetas dos antepassados. Por isso, no início de Israel, o culto aos ancestrais era um aspecto importante da religião doméstica. Os símbolos dos antepassados eram mantidos na casa da família (TOORN, 1996, p. 8-10).

E Smith concluiu que a crença na vida dos mortos, parte da religião dos cananeus, continuou normalmente por séculos em Israel (SMITH, 2002, p. 162-163). O culto aos antepassados era parte da forma mais antiga de religião humana (SMITH, 2002, p. 170-171). Os mortos, especialmente os ancestrais patriarcais, eram honrados e lembrados tanto por ritos quanto por representação como figuras ou outras memórias materiais, tais como estelas, colunas de pedra sagradas (*matsevah/matsevot*). Os ritos e rituais para o cuidado dos mortos podem ser considerados em duas categorias diferentes. A primeira era um ritual que incluía ritos de enterro e de luto para a família local, e a segunda eram rituais comemorativos, observados regularmente desde a família nuclear até toda a linhagem (*mišpāḥāh*) – (SCHMITT, 2012, p. 471).

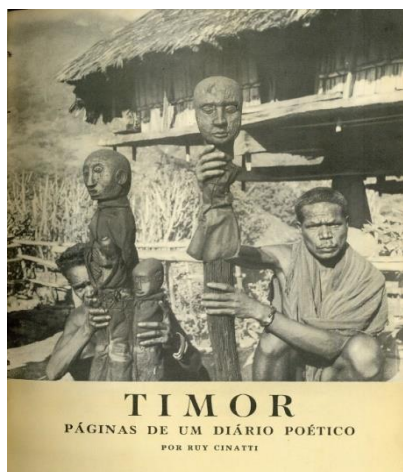
Oferecer a comida e vinho aos mortos são ritos de comunhão com os mortos por meio da ingestão mútua (TOORN, 1996, p. 210).

Estatuetas antropomórficas de bronze de divindades de ambos os sexos atestam tais costumes em cultos na Idade do Bronze Médio II e para o final da Idade do Bronze (KEEL, 1998, p. 135). Embora não seja tão fácil de separar, Albertz prefere o termo cuidado com os defuntos ao invés de cultos aos mortos ou cultos aos antepassados. Porque estes últimos termos implicam uma veneração dos antepassados semelhante à dos Deuses (ALBERTZ, 2012, p. 493). Essa distinção talvez se deva mais a escrúpulos doutrinários do que à observação acadêmica. É interessante notar que o enterro *per si* poderia ser associado ao ritual e/ou à religião de duas maneiras: primeiro, marcando a localidade onde essas atividades acontecem, como espaço sagrado; segundo, o enterro também pode conter artefatos especiais, como estatuetas, amuletos, entre outros, como parte de sua prática (GALLARRETA, 2017, p. 63).

Assim, são sugeridas práticas ligadas à memória/presença desses ancestrais e, possivelmente, a rituais de lamento e divinação. A crença de que a morte destes personagens gerava vida, moldando o culto à vida e à fertilidade (KLEIN, 2020b, p. 61). A veneração antiga pelos mortos provavelmente incluía o luto funerário pelos mortos, alimentando os mortos e invocando os mortos como fontes de informação divina e talvez de ajuda (SMITH, 2002, p. 165). Smith realça a relação entre *Elohim* e os mortos, a partir de 1Sm 28,3, Sl 106,28 e Nm 25,2 inicialmente tomados como críticas às práticas de culto dos mortos (SMITH, 2002, p. 164). Parece que antes do século VII, a alimentação dos mortos e as práticas funerárias de luto e veneração pelos mortos floresciam em vários estratos sociais e bairros da sociedade israelita. As ações rituais em torno dos mortos talvez formassem uma característica central da vida familiar ao longo da história de Israel (SMITH, 2002, p. 167).



## Ancestrais divinizados em *Uma Lulik*



### *Lulik sira: No Conceito, Pensamento e Vida dos Timorenses*

Uma das frases mais famosas de Ruy Cinatti, diz: “Tudo o que é *Lulik* tem alma como a gente” (CINNATI, 1987, p. 34). Timorenses acreditam que, “Tudo tem alma, as pedras, as árvores, em especial as de grande porte, os gondões frondosos, as montanhas elevadas que são habitadas pelas almas dos mortos (*Matebian*), as ribeiras tumultuosas, as florestas primárias, impenetráveis e sempre verdes” (CINNATI, 1987, p. 36). Rose enfatiza a ideia de que povo timorense acredita que os seres espirituais (espírito ancestral e espíritos terrestres, e também o Deus cristão e seus santos) são a única proteção real contra doenças que uma pessoa pode ter, e manter um bom relacionamento com eles é, portanto, essencial (ROSE, 2017, p. 300). Josh Trindade define que a palavra *Lulik* é palavra Tétun que é traduzido literariamente como proibido, santo ou sagrado. *Lulik* se refere ao cosmos espiritual que contém o criador divino, os espíritos dos antepassados, e a raiz espiritual da vida, incluindo regras e regulamentos sagrados que ditam as relações entre as pessoas e as pessoas e a natureza (TRINDADE, 2011, p. 1). *Lulik* é a raiz da vida. Se alguém está contra *Lulik*, significa que está contra suas próprias raízes, portanto, eles estarão amaldiçoados e com infortúnios ao longo de sua vida (TRINDADE, 2011, p. 6). Por sua vez o termo *Lulik* está associado, segundo Raphael das Dores (1907) a feitiço. Todavia, na sua qualificação, o termo *Lulik* tem uma polissemia variada: divino, intacto, sacro, sagrado e santo (SOUSA, 2017, p. 416). Ao passo que no Léxico Fataluco-Portugêses de Nascher (1984), define que o termo *Lulik*, que o seu correspondente *tei* em Fataluku, era ao mesmo tempo adjetivo, com a

conotação de sagrado ou interdito, e substantivo, correspondendo neste caso a entidades espirituais associadas a objetos ou lugares (ROSA, 2012, p. 22).

Fernandes sintetiza que, a crença na existência de um Ser superior, o



Foto de Cristalis e Scott, 2005

*Lulik* – o Sagrado, é venerado como ente tutelar que exerce forte influência na vida do timorense (FERNANDES, 2011, p. 87). A experiência, contudo, comporta diferentes formas de relação com o sagrado e gira em torno de duas principais referências: o

universo religioso cristão e o mundo *Lulik*, espécie de potência sagrada ligada aos ancestrais. *Lulik* é uma fonte de vida, produtividade, fertilidade e boa saúde, mas também é uma fonte de risco de vida e pode causar doenças e morte. A *Lulik* reside em lugares, objetos e casas; ela está associada a ações ancestrais, um recurso indígena oposto ao domínio do estrangeiro (BOVENSIEPEN, 2014, p. 130). Luís Cardoso afirma que o conceito do sagrado ou *Lulik*, pode ser traduzida como sagrado ou interdito, na cultura e na memória dos timorenses representa a história dos antepassados, a origem e a passagem da vida, assim como as relações humanas com a divindade, por intermédio da natureza (ARAUJO, 2016, p. 57). Irta Araujojo continua a reforçar que os timorenses reconhecem a existência de uma entidade divina chamada *Maromak* através do *Lulik* e de *Uma Lulik*. O termo *Maromak*, neste contexto, é diferente da apropriação do nome *Maromak* pela religião católica. A genealogia tradicional do termo *Maromak* representa a ideia de fertilidade feminina, que nos estudos feministas pode ser visto como fonte de vida e prosperidade (ARAUJO, 2013, p. 47).

Na análise sobre *Lulik* e *Maromak* de Josh Trindade, deu um exemplo de *Lulik* no sistema da religião tradicional timorense como uma coleção de imagem, guardada numa caixa dentro de um lugar especial em *Foho Lulik* e *Uma Lulik*, com a imagem de uma mulher nua mostrando órgão sexual. E essa

imagem para os timorenses é símbolo de fertilidade e a continuidade da geração numa aldeia ou clã (TRINDADE, 2011, p. 11). A Igreja Católica e a Administração Colonial Portuguesa não só adotaram, mas utilizaram alguns conceitos de *Lulik* em seu próprio benefício. Como resultado, *Lulik* é vista hoje por muitos timorenses como um sistema de crenças animista negativo. Como descrito acima, a Igreja Católica adotou a noção de '*Maromak*' e mudou seu gênero de feminino para masculino para se ajustar ao Deus católico masculino de “Deus/Zeus/Yahweh” e assim cooptar e submeter a religião tradicional timorense às teologias, doutrinas e espiritualidades católicas (TRINDADE, 2011, p. 17).

O que é considerado *Lulik*, tem seu poder e é entendido como entidade e ser divino na religião doméstica timorense. A pedra e a madeira, ícones de devoção, foram entregues aos antepassados pelas deidades primigênicas e constituem fonte de poder e representação da comunhão de todos os seres. A contemplação metafísica da natureza complementa-se com a devoção pelos antepassados. Os espaços naturais sagrados são caracterizados pela sua própria definição *Lulik*, enquanto lugares de devoção espiritual, mas também pela relação com os antepassados, os falecidos são recordados no relato familiar (PENA, 2010, p. 42-43). É nesta linha que João Sarmiento argumenta que as tradições remotas revelam que as montanhas são a casa dos antepassados ancestrais, do primeiro avô, da avó e de todos os avós. Uma vez mais este é um lugar vago de fronteira, o lugar de encontro entre a terra e o céu (SARMENTO, 2006, p. 213-214).

### *Culto aos Ancestrais em Uma Lulik*

*Matebian*, em tradução literal seria: alma, ou espírito dos mortos. *Mate*, morte, *Bian*, espírito, alma. Uma das entidades respeitadas da família timorense. Cada família timorense ou clã na sua circunstância territorial, vive com a sua própria tradição – estilo, concentrada em *Uma Lulik*, praticando os

rituais da família conforme os tempos, interesses e objetivos da família, com a sua própria maneira de honrar as entidades divinas, de modo especial aos ancestrais – *Matebian*. Por trás da esfera da religião doméstica timorense, os ancestrais – *Matebian sira*, dependendo do território habitado, tomam o papel principal em relação à cultura, política e religião. McWilliam (2011, p. 17) enfatiza que os ancestrais – *Matebian*, são considerados fundadores desde primórdios em determinados lugares. O central das sacralidades timorenses é a presença dos mortos (*Matebian*) e dos ancestrais (*Bei-ala*) (SIMIÃO, 2015, p. 108). Por isso, dentre todos os habitantes do mundo sagrado, os mais abundantes são as almas das pessoas que morreram há mais de duas gerações. Estes são fantasmas ancestrais (HICKS, 1988, p. 26).

Após a morte, o homem continua sua existência como um *Nitu* (*Matebian* - Tetun) - (NORDHOLT, 1971, p. 151). João Paulo define presença de *Matebian* que na religião tradicional, a morte (*mate*) é derivada da perda da alma (*klamar*), localizada na cabeça durante a vida do indivíduo. Antes da sua saída ou expulsão por um espírito maligno, a alma é chamada *klamar moris* (alma viva), fora do cadáver é *klamar mate*. A alma não morre, passa para o outro mundo, o mundo sobrenatural. Os espíritos dos mortos, *Matebian*, podem encontrar-se nas montanhas (ESPERANÇA, 1996, p. 22-23). Isso mostra que um dos elementos fundamentais do sistema da religião familiar timorense é culto aos antepassados. Um dos primeiros missionários, Pe. Ezequiel Pascoal testemunhou que poucos povos terão, como os timorenses, um culto aos mortos tão arraigado - os seus *Matebian*. O culto pré-cristão dos *Matebian*: considerado uma herança de tempos imemoriais, uma tradição milenária, se refletia em mais de metade das festas timorenses (ROSA, 2012, p. 25). Por isso, a relação entre os vivos e os mortos ocupa um espaço muito



importante no dia a dia das gentes do Timor do que o culto a *Maromak* (ALMEIDA, 2002, p. 4).

Por trás da história, Timor faz parte de uma região culturalmente interligada. O exemplo do arquipélago Indonésio é paradigmático, uma vez que coabitam heranças do hinduísmo e do islamismo com grupos centrados no culto dos antepassados (SANTOS, 2017, p. 40). O enclave, como exemplo, tem pelo menos 500 anos de história de interação com Portugal, Índia, África, Holanda, China e várias partes do que é hoje a Indonésia. Embora influenciados por este contato, os *Meto*, até hoje sua vida cotidiana permanece mediada pela crença difundida na presença de espíritos de antepassados vigilantes (*Nitu/Matebian*) (ROSE, 2018, p. 2). Uma vez que os antepassados, tanto os homens como as mulheres, são classificados com as forças do mundo oculto, o *Nitu* (NORDHOLT, 1971, p. 152).

A relação entre os vivos e os mortos, os antepassados, e a vinculação entre todos os seres humanos e os entes naturais e sobrenaturais são a base dum culto tradicional promovido sobre a propiciação da fertilidade como elemento constitutivo essencial para a vida humana (PENA, 2010, p. 36). Nesta convivência de vida e morte, os antepassados são reverenciados na *Uma Lulik*, onde são representados simbolicamente. A devoção pelos mortos complementa-se com o próprio enterro dos falecidos no perímetro tanto das casas sagradas como das próprias moradias (SILVA, 2016, p. 5-6; PENNA, 2010, p. 46-47).

A fonte antiga de Paulo Braga revela que nas *Uma Lulik* há “sempre a recordação dos mortos e, em algumas, o domínio do feiticeiro, do *Makai Lulik*<sup>2</sup>, temido por toda a gente” (BRAGA, 1936, p. 27). *Uma Lulik* é habitada pelos espíritos dos antigos guerreiros, antepassados dos que habitam o povoado

---

<sup>2</sup> *Makai lulik* – literalmente: o que guarda o *lulik* na sua mão. São especialistas rituais tradicionais, são os responsáveis de determinar que elementos ou que circunstâncias têm invalidado equilíbrio cósmico básico. Alguns refletiram o *makaer lulik* como uma autoridade tradicional (FIDALGO, 2012, p. 98).

(CINATTI, 1987, p. 38). A presença dos antepassados revela-se em estruturas presentes igualmente na paisagem e desconhecidas por muitos, sobretudo por estranhos, e articulam-se entre si relacionando o *habitat* territorial com os seus agregados humanos, as casas e o seu interior (SOUSA, 2007, p. 199). A casa sagrada é um elemento essencial no culto dos antepassados ali representados, e que persistem em objetos, ou como memórias, mas sempre como atores fundamentais na geração da fertilidade dos vivos, interpelando estes de várias formas e com estes interagindo, nomeadamente em contexto ritual (SOUSA, 2017, p. 417-418).

Hicks, em sua elaboração sobre *Uma Lulik*, reforça a presença dos antepassados na *Uma Lulik* (HICKS, 2008, p. 174). A presença dos antepassados confere sacralidade à casa. O culto aos antepassados ganha dimensões mais públicas e intensas nas comemorações do Dia de Finados (SILVA, 2017, p. 49). A convivência entre vivos e mortos é parte do entendimento da experiência circular do tempo. Os santuários domésticos ou casas sagradas são a expressão doméstica de uma rede mais ampla de conexões espirituais e espaciais que ligam os membros vivos do clã com suas origens ancestrais (McWILLIAM, 2011, p. 757).

Informa Osório de Castro (1896) que *Uma Lulik* é “o templo dos ‘objetos *Lulik*’, o seu Palácio”. Cada família tem a sua *Uma Lulik* doméstica ou familiar, em que os objetos *Lulik* são guardados. Fazem-se oferendas de alimentos por ocasião das sementeiras e da colheita e quando há óbitos ou nascimentos em casa (SILVA, 2017, p. 26). Além de espaço para ritual *Lulik*, a casa sagrada também funciona como um espaço sagrado da família e para guardar os objetos sagrados da família que foram deixados pelos antepassados familiares. E a maioria destes objetos são herança de uma linhagem familiar (CENTENO, 2001, p. 76).





Se a própria casa transmite a imagem e a materialização do devir de *Uma Lisan*, os objetos rituais convertem-se em autêntica evidência física do vínculo com o passado, a prova da descendência e a transmissão dos antepassados, veiculada na utilização ativa destes bens nas cerimônias. Entre os objetos entesourados se destacam as figuras das antigas divindades primigênicas reverenciadas no espaço sagrado (PENA, 2010, p. 67).

Um dos pontos centrais desta pesquisa é a presença das imagens dos antepassados em *Uma Lulik*. Uma fonte antiga de Cinatti sobre simbolismo totêmico em casas sagradas, diz: “O totem (*geralmente um animal*), antepassado venerado do grupo e seu espírito protetor, castiga com a destruição o clã quando é morto por algum dos seus componentes e proíbe o casamento ou relações sexuais entre membros da mesma tribo. Além disso, nas hortas e cultivos é comum os agricultores colocarem os *ai-tós*, que são troncos de madeira em forma antropomórfica e simbolizam os antepassados de linhagem” (CINATTI, 1987, p. 36).

As fontes mais recentes focam as imagens dos antepassados em *Uma Lulik*. A primeira pesquisa sobre a presença das imagens dos antepassados foi de Rui Centeno. As portas ricamente trabalhadas com elementos antropomórficos, zoomórficos e geométricos constituem um dos mais procurados elementos do patrimônio cultural tradicional timorense. São geralmente portas utilizadas nas casas sagradas (*Uma Lulik*) (CENTENO, 2001, p. 85).

A mais significativa é a talha de duas figuras antropomórficas, um



homem e uma mulher, que representa as duas divindades da religião tradicional: a Mãe Terra (*Inan-Rai*) e o Pai Sol (*Aman-Loron*). Atualmente, a adoração dessas figuras continua como uma prática fervorosa, mas privada (FIDALGO, 2010, p.

235). Em certas *Uma Lulik* ainda se podem encontrar representações antropomórficas realizadas na madeira. Sua presença é interpretada como uma expressão do caráter especialmente sagrado atribuído para a casa. Representam um homem e uma mulher que simbolizam os deuses da religião tradicional: *Inan/Aman* (mãe /pai), o Sol e a Terra. E na atualidade também é comum encontrarmos muitas casas onde se talhou o nome dos antepassados, ou da própria casa ou mesmo a sua data de construção (FIDALGO, 2010, p. 236-237).

Numa cultura centrada nos antepassados, era natural que a figura humana tivesse se tornado o motivo dominante nas produções artísticas e simbólicas. Os espíritos ancestrais materializados em esculturas, concebidas em pedra ou madeira, eram considerados como receptáculos no contato com os deuses criadores e demais antepassados (SANTOS, 2017, p. 41). Santos segue a ideia de Rui Centeno (2001) de que contextualmente colocaram a presença destas produções em dois planos: um interior, “estátuas colocadas na grande sala da casa sagrada” e outro exterior, “em montes, altares, ou espaços sagrados de características teofânicas” (SANTOS, 2017, p. 45-46). E o culto aos antepassados fundadores de uma comunidade, tornou-se o aspecto fundamental da cultura da região, iconográfica e simbolicamente. Na sua observação, a figura humana era frequentemente representada nas portas da habitação dos antepassados fundadores com estes cornos (SANTOS, 2017, p. 45).



## Considerações finais

Esse artigo abordou comparativamente o uso de objetos figurinhas, estatuetas e imagens, tanto no Israel pré-exílico como nas *Uma Lulik*, casas sagradas do Timor Leste. Fez isso buscando também compreender o que são



estas imagens e quais as suas funções. No caso da Bíblia, uma melhor compreensão dos *Terafim* e dos *'Elohim* é também muito relevante para a tradução e interpretação de vários textos bíblicos. Consolidou-se na compreensão dos autores de que os *Terafim* representam os ancestrais divinizados da família, no que se revelou grande semelhança com as práticas religiosas desenvolvidas na e em torno da *Uma Lulik* da Religião Tradicional dos povos do Timor Leste. A presença das imagens como representações dos antepassados, e suas funções na *Uma Lulik*, constitui forte semelhança entre a religião da *Uma Lulik* e a religião antiga de Israel. Tanto numa como na outra revelou-se o uso costumeiro destas imagens, que podem ser de tamanhos e formas muito variadas, mas sempre representando os ancestrais divinizados, ou pelo menos tendo a sua existência projetada para um nível espiritual que os colocava no espaço intermediário entre as pessoas e os Deuses e Deusas.

Enquanto a *Uma Lulik* timorense é o espaço designado para guardar as imagens e relíquias dos antepassados, não está claro se em Israel os *Terafim* teriam também um local específico onde eram colocados. No episódio de Raquel não há indicação a respeito. No caso de Mical a imagem, ou imagens estariam no quarto, próximas da cama (*Heder*). Ex 21 e 22 apontam para a presença dos *Terafim*, em algum lugar visível perto da porta, ou nos umbrais das portas das casas ou do vilarejo (*Zikkarôn*).

A relação entre *Terafim* e *'Elohim* ainda não está muito bem compreendida. Mas são muito fortes os indícios de que os *'Elohim* são os ancestrais divinizados e que os *Terafim* seriam as imagens que os representavam. Na narrativa de Raquel, Labão se refere aos *Terafim* roubados como seus Deuses (seus *'Elohim*) (Gn 31,30), os figurinos então aparentemente representavam seres divinos (TOORN, 1996, p. 221). Por isso, tanto em *Uma Lulik* e as casas de família no antigo Israel, como santuários, são lugares de abrigo das imagens dos antepassados divinizados (TOORN, 1996, p. 219). Na Bíblia hebraica, há pelo menos dois casos em que o termo *Elohim* deve ser

entendido como uma referência aos espíritos dos mortos em textos de 1Sm 28,13; Is 8,19 (TOORN, 1996, p. 5-6). A identificação entre 'El, 'Elohim e Javé (Dt 10,14), que será imposta pelos deuteronomistas josiânicos, torna difícil apreender a relação entre o culto aos antepassados divinizados e o culto a outras Divindades locais ou regionais, ou com “jurisdição” em espaços ou assuntos que extrapolam os limites domésticos, que demanda novas pesquisas.

Mas, mesmo assim, estudos e comparações como estas ajudam a ter uma compreensão mais aberta da construção e dos processos históricos e sociais que as constituíram, permitindo a elaboração de pensamentos e espiritualidades mais tolerantes e respeitadoras frente a diferentes religiões. Permite um olhar aprendente que leva a releituras dos textos, interpretações e textos intolerantes e violentos que estão na Bíblia Hebraica, fundamentando espiritualidade e práticas centradas na construção de um mundo melhor para todos e todas, humanos e animais, num convívio harmônico com o seu meio ambiente e habitat natural.

## Referências

ALBERTZ, R. *et al.* *Family and Household Religion: Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*. Indiana: Eisenbrauns, 2014.

ALMEIDA, A. D. de. Religiões de Timor. *Janus Anuário*. Publicação: OBSERVARE, Observatório de Relações Exteriores, Universidade Autónoma de Lisboa, Portugal, 2002, p. 1-7. Disponível em: [https://www.janusonline.pt/arquivo/2002/2002\\_2\\_5.html](https://www.janusonline.pt/arquivo/2002/2002_2_5.html). Acesso em: 31 ago. 2022.

ALONSO SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

ARAUJO, I. S. B. de. *O Sagrado na Cultura das Parteiras do Timor-Leste*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

ARAUJO, I. O Lulik na cultura timorense. In: PAULINO, V.; KEU, A. (org.). *Tradições Oraís de Timor-Leste*. Universidade Nacional Timor Lorosa'e, Díli: Casa Apoema, 2016.

BARNES, W. E. Teraphim. *The Journal of Theological Studies, UK*, v. 30, n. 118, p. 177-179, jan. 1929.

BAUCK, P. 1 Samuel 19: David and the Teraphim. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, v. 22, n. 2, p. 212-236, 2008.

BÍBLIA TETUN. *Testamentu Tuan – Ad experimentum*. Timor-Leste: Salesian Media Center (SMC), Dom Bosco, 2020.

BÍBLIA. *Nova Bíblia Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2014.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus. 2002.

BÍBLIA. *Nova Almeida atualizada*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

BOVENSIEPEN, J. Lulik: Taboo, Animism, or Transgressive Sacred? An Exploration of Identity, Morality, and Power in Timor-Leste. *Oceania*, University of Sidney, Australia, v. 84, n. 2, p. 121–137, 2014.

BRAGA, P. A Terra, A Gente e Os Costumes de Timor. Lisboa: Editorial Cosmos, 1936. p. 21-32. (*Cadernos Coloniais*, n. 7.).

CENTENO, R. M. S.; SOUSA, I. C. *Uma Lulik Timur (Casa Sagrada do Oriente)*. Portugal: Universidade do Porto, 2001.

CINATTI, R. et al. *Arquitectura Timorense*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Museu de Etnologia, 1987.

DIETRICH, L. J.; RODRIGUEZ, J. Y. T. Quando imagens passam a ser consideradas ídolos”. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, Colombia, v. 66, n. 181, p. 103-122, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.qipci>. Acesso em: 31 ago. 2022.

ESPERANÇA, J. P. T. Rituais e figuras do fantástico em Timor. *Revista da Associação de Estudantes da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, Lisboa, n. 3, p. 22-23, 1996.

FERNANDES, F. M. *Radiografia de Timor Lorosae*. Macau: St. Joseph Academic Press, 2011.

FIDALGO, A. O mundo dos objetos e manifestações artísticas em madeira. In: Castro, Luis Gárate e ASSIS, Cecília M.B. de (eds.). *Património cultural de Timor-Leste: As uma lulik do distrito de Ainaro*. Secretário de Estado da Cultura do Governo de Timor-Leste, 2010.

FLYNN, S. W. The Teraphim in the Light of Mesopotamian and Egyptian evidence. *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 74, n. 4, p. 694-698, 2012.

FRITZ, V. *The emergence of Israel in the twelfth and eleventh centuries Bce*. vol. 2. trad. para inglês por James W. Barker. Atlanta, USA: The Society of Biblical Literature, 2011.

GALLARRETA, J. E. B. *Household & Family Religion in Persian – Period Judah: An Archaeological Approach*. Atlanta, USA: Society of Biblical Literature Press, 2017.

GERSTENBERGER, E. S. *Theologies in the Old Testament*. Trad. John Bowden, London/New York: T&T Clark Ltd, A Continuum Imprint, 2002.

GREENBERG, M. Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim. *Journal of Biblical Literature*, v. 81, n. 3, p. 239-248, 1962. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3264421>. Acesso em: 31 ago. 2022.

HARRISON, T. P. Family Religion from a Northern Levantine Perspective. In: ALBERTZ, R. et al. *Family and Household Religion: Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*. Indiana: Eisenbrauns, 2014.

HESS, Richard S. *Israelite religions: An Archeological and Biblical Survey*. Grand Rapids, Michigan/Nottingham, England: Baker Academic e Apollos, 2007.

HESS, Richard S. The Religions of the people Israel and their neighbors. In: EBELING, J. et al. (org.). *The old testament in archaeology and history*. Texas: Baylor University Press, 2017.

HICKS, D. *Tetum ghosts and kin*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc, 1988.

HICKS, D. Glimpses of Alternatives—the Uma Lulik of East Timor. *The International Journal of Social and Cultural Practice*, v. 52, n. 1, 2008, p. 166-180. Publicado por: Berghahn Books. Acesso em: ----- <http://www.jstor.org/stable/23182453>.

HOFFNER, H. A. Hittite Tarpiš and Hebrew Terāphîm. *Journal of Near Eastern Studies*, v. 27, n. 1, Jan. 1968, p. 61-68. Publicado por: The University of Chicago Press. Acesso em: ----- <http://www.jstor.org/stable/543743>.

HOLLADAY, W. L. *Léxico do Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. trad. Daniel de Oliveira, São Paulo Brasil: Vida Nova, 2010.

JOHNSON, A. R. *The cultic prophet in ancient israel*. Great Britain: Cardiff University of Wales Press, 1962.

JOHNSTON, P. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.

KEEL, O.; UEHLINGER, C. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Trad. de Thomas H. Trapp. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1998.

KIRST, N. et al. *Dicionário Hebraico – Português & Aramaico – Português*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1988.

KLEIN, S. C. Templos da Casa de Saul? Dissonâncias entre o registro bíblico e material. *Revista Caminhando*, v. 25, n. 2, p. 55-76, 2020b.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E. J. Brill, 1953.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. The New Koehler – Baumgartner in English Brill. Leiden: Brill, 1999. v. 4.

LABUSCHAGNE, C. J. Teraphim: a New Proposal for Its Etymology. *Vetus Testamentum*, v. 16, n. 1, p. 115-117, 1966. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1516399>. Acesso em: 31 ago. 2022.

McKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984.

McWILLIAM, A. Exchange and resilience in Timor-Leste. *Journal of the Royal Anthropological Institute, Australia*, v. 17, n. 4, p. 745-763, nov. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01717.x>. Acesso em: 31 ago. 2022.

McWILLIAM, A. *Land and Life in Timor-Leste*. Ethnographic Essays, 2011.

MILLER, P. D. *The religion of ancient Israel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000.

NIDA, E. A. *Contexts in Translating*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.

NIDA, E. A. *Toward a Science of translating*. 2. impr. Boston: Brill, 2003.

NIDA, E. A.; TABER, C. R. *Helps for translators*. The theory and practice of translation. 2. ed. Leiden: E. J. Brill, 1982.

NORDHOLT, H. G. Schulte. *The Political System of the Atoni of Timor*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

PENA, M. J. A Uma Lulik, Vida Cerimonial e Património Cultural. In: CASTRO, L. G.; ASSIS, C. M. B. de (ed.). *Património cultural de Timor-Leste: as uma lulik do distrito de Ainaro*. Secretário de Estado da Cultura do Governo de Timor-Leste, 2010. p.41-73.

PENA, M. J. *As Uma Lulik de Ainaro: Identidades sociais e rituais em Timor-Leste*. Dili: Agência Espanola de Cooperation Internacional para el Desarrollo (AECID) e OTC AECID Timor Oriental, na ocasião de Exposição Casa Europa, Dili, Timor-Leste, 6 a 10 de Abril, 2010.

RODRIGUES, C. C. *Tradução e diferença*. São Paulo: UNESP, 2000.

ROSA, F. D. Temor e orgias: dimensões antissincréticas no arquivo missionário novecentista (Timor Leste, c. 1910-1974). *Anuário Antropológico*, Brasília, UnB, v. 42, n. 2, p. 31-56, 2017.

ROSA, L. da. De Baal a YHWH: Ensaio sobre a Religião de Israel. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Rio de Janeiro, v. 63, n. 249, p. 47-66, jan. 2003.

ROSE, M. The Book of Dan, The Door in the Tree: Emergent Frameworks for Faith and Healing among the Meto of Timor-Leste. *Oceania*, University of Sidney, Australia, v. 87, n. 3, p. 298–316, 2017.

ROSE, M. Adapt, Adaptability and Ritual Speech (Uab Natoni) among the Meto of Oecussi. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, v. 19, n. 5, p. 450-466, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14442213.2018.1512648>. Acesso em: 31 ago. 2022.

SANTOS, M. A escultura ancestral no Sudeste Asiático como expressão cultural. *Ensaios e Práticas em Museologia*, Porto, Universidade do Porto, Faculdade de Letras, DCTP, v. 6, p. 34-48, 2017.

SARMENTO, J. Paisagem e identidade na construção da nação timorense. In book: Geografias Pós-coloniais. *Ensaios de Geografia Cultural*. Editoras Figueirinhas: João Sarmento, Ana Francisca Azevedo, José Ramiro Pimenta. Janeiro, 2006, p.193-229.

SCHMITT, R. Family rites and rituals and their significance for the symbolic system of the family. In: Albertz, Rainer e Schmitt, Rüdiger. *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2012, p. 426-428.

SHANKS, H. Idol Pleasures. *Biblical Archaeology Review*, Washington, D.C, v. 26, n. 5, Set/Out. 2000, p. 23-25.

SILVA, R. N. da. Casas sagradas e políticas culturais no Timor-Leste pós-colonial: conjunções, mediações e disjunções ontológicas. *Este texto é produto de uma sistematização da revisão bibliográfica do seu projeto de doutorado e das discussões do Grupo de Estudos Sobre Timor-Leste*. Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2016, p.1-15.

SILVA, R. N. da. *De cultura a Patrimônio: Uma lulik no Timor-leste pós-colonial e seus efeitos na reprodução social*. Pesquisa desenvolvida no âmbito da 1ª Chamada Pública de Pesquisas do Centro Lucio Costa/CLC-IPHAN, Centro de Categoria 2 sob os auspícios da UNESCO. Rio de Janeiro, 2017.

SIMIÃO, D. S. et al. Sacralidades Timorenses. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 1, 2015, p. 103-110.

SMITH, M. S. *The early history of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Foreword by Miller, Patrick D. 2. ed. Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

SMITH, S. What were the Teraphim? *Journal of Theological Studies*, UK, v. 33, n. 129, p. 33-36, Oct. 1931. Disponível em: <http://jts.oxfordjournals.org/>. Acesso em: 31 ago. 2022.

SOUSA, L. M. G. de. Da Destruição à Patrimonialização: Passado e Presente das Uma Lulik (Casas Sagradas de Timor-Leste), 2017. p. 415-441. Texto elaborado com base na

comunicação apresentada no *Colóquio Internacional “Comunicação intercultural: passado e presente”*, realizado no dia 13 de janeiro, no ISCAP/IPP, Porto, Portugal.

SOUSA, L. M. G. de. As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste. In: CRUZ, F. (org.). *Actas do III Congresso Internacional sobre Etnografia*. 2017. p. 196–227. Disponível em: <http://www.cultura.gov.tl/sites/default/files/LSousaAscasaseomundoidentidadelocal2008.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2022.

SPANIER, K. Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy. *Vetus Testamentum*, New York, v. XLII, n. 3, p. 404-412, 1992.

TOORN, K. van der. Ancestors and Anthroponyms: Kinship Terms as Theophoric Elements in Hebrew Names, 1996. p. 1–11.

TOORN, K. van der. *Family Religion in Babilonia, Syria and Israel*. Leiden/New York/Koln: E. J. Brill, 1996.

TOORN, K. van der. The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence. *The Catholic Biblical Quarterly*, New York, USA, v. 52, n. 2, p. 203-222, abr. 1990.

TRINDADE, J. *Lulik: The core of Timorese values*. In: Conferência Communicating New Research on Timor-Leste 3rd Timor-Leste Study Association (TLSA) em 30 de June, 2011.

ZEVIT, Z. *The Religions of Ancient Israel: a Synthesis of Parallactic Approaches*. London/New York: Contium, 2001.

RECEBIDO: 03/08/2022  
APROVADO: 04/08/2022

RECEIVED: 08/03/2022  
APPROVED: 08/04/2022