



**Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

***TANBASÁ SA'E FOHO?***

**REPRODUÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA VIDA SOCIAL DAS CASAS  
SAGRADAS NO TIMOR-LESTE PÓS-COLONIAL**

**Renata Nogueira da Silva**

**Brasília  
Agosto, 2019**



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

*TANBASÁ SA 'E FOHO?*

**REPRODUÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA VIDA SOCIAL DAS CASAS SAGRADAS  
NO TIMOR-LESTE PÓS-COLONIAL**

Renata Nogueira da Silva

Brasília

Agosto, 2019

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

*TANBASÁ SA 'E FOHO?*

REPRODUÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA VIDA SOCIAL DAS CASAS SAGRADAS NO  
TIMOR-LESTE PÓS-COLONIAL

Renata Nogueira da Silva

Tese de Doutorado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da Universidade de  
Brasília como parte dos requisitos para a  
obtenção do título de doutora.

Orientadora:

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Kelly Cristiane da Silva

Brasília  
Agosto, 2019

**Banca Examinadora:**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Kelly Cristiane da Silva (Orientadora) – DAN/UnB

Prof<sup>a</sup>. Soraya Resende Fleischer (Presidente) – DAN/UnB

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ema Cláudia Ribeiro Pires (Membro) – Universidade de Évora

Prof. Dr. Alberto Fidalgo Castro (Membro) – DAN/UnB

Prof. Dr. Lúcio Manoel Gomes de Sousa (Membro) – Universidade Aberta de Lisboa

In memoriam

Avó Elvira de Minas,

Avô Bento de Timor,

Avô Kaobakessy do Orixá

*Às famílias de sangue, de santo, de Timor, de afeto e academia...*

*Pela vida, alegrias e sonhos compartilhados!*

## Agradecimentos

Sou filha do vento. Sou filha dos raios e da tempestade. Sou filha da borboleta. Sou filha de Iansã!

Na terra, sou filha de Onofre e Rosária, e a eles agradeço a oportunidade da vida, a possibilidade de ter nascido numa família que acreditou e lutou junto comigo mesmo sem saber direito sobre o conteúdo do sonho. Meus pais amados, obrigada pelo apoio incondicional.

No orixá, sou filha do Pai Renato de Iansã. Foi ele quem trouxe ao mundo outra versão de mim, outra Renata, renascida, renovada. Agradeço ter nascido no orixá pelas mãos abençoadas desse amigo e pai que ensina todos os dias um pouco sobre a vida e o Candomblé! No orixá, sou *Ekye Oya Somi Naye* (A mãe que me protege e conduz na terra).

Tive a graça de ter dois irmãos, Patrícia e Onofre Filho! Agradeço a minha irmã Pati por ser tão doce e alegre, a versão mais romântica de todos nós! Agradeço ao meu irmão Onofre, que sempre me acolheu nas dificuldades e me amou do jeito sério de ser!

Aos meus sobrinhos, agradeço cada sorriso que eles me proporcionaram. Com eles, renovo minha esperança na vida e no mundo.

Ao Fábio, meu companheiro, agradeço a paciência, o afeto, o cuidado e a atenção dos últimos anos. Ele trouxe para nossa casa nossos filhos peludos, primeiramente a Tute e depois o Roy, que foi meu presente quando eu cheguei de Timor! Um ser que consegue me cativar só com o olhar, que mesmo destruindo minhas plantas eu não consigo ficar nervosa com ele! Essa família me apoiou a escrever... Muito obrigada!

Minha amada Tute, sem você tudo seria mais doloroso. Foi com o seu amor, com a sua inspiração que eu consegui! Você me ajudou a escrever uma dissertação e uma tese! Meu anjo, aquela que não me deixou desanimar, que me tirou do quarto, “me levando para passear” nos dias mais sombrios. Com ela, a vida é uma festa! Obrigada por tanto amor e dedicação!

Michel, Vera, Roberta, Flávia, Tia Maria, Tio Paulo, Tia Rufina, Tia Bertina, Vô Rosalina, Tio Zé, Leandra, obrigada pelo cuidado e atenção silenciosa, mas sempre presente!

Obrigada aos meus colegas de turma: Guilherme, Stella, Rosa, Daniela, Renata Albuquerque, Talita, Carlos, Paloma, Ricardo e Ivan. Foi muito bom partilhar um pouco das experiências de sala de aula com vocês! Agradeço a convivência e o carinho!

Obrigada às pessoas queridas que passaram pela pesquisa: Miguel, Alexandre, Carol, Carlos, Daniel, Andreza, Roani, Flávia, Malu, Lucivânia, Henrique. Aprendi muito nesse grupo sobre Timor-Leste, a vida, antropologia.

Agradeço à professora Kelly Silva, minha orientadora. Com a Kelly aprendi disciplina, aprendi a acreditar nas minhas capacidades. Ao longo de quase uma década de orientação, aprendi tantas coisas: experiências antropológicas e experiências de vida. A Kelly me mostrou que a produção acadêmica pode ter uma pitada de poesia e não precisa ser dura! A Kelly me ensinou a sonhar grande e projetar esses sonhos além-mar. Foi assim que cheguei em Timor-Leste! Agradeço imensamente a Kelly pelo investimento na aprovação de projetos de recursos financeiros que possibilitaram a realização de pesquisas de muitos estudantes fora do Brasil. Graças a esse esforço, consegui realizar treze meses de pesquisa de campo em Timor-Leste.

Agradeço à minha amiga Carol, que dividiu comigo parte do campo em Timor-Leste. Aprendemos juntas o que é o amor de uma amizade, solidariedade, parceria, trocas de experiências. Uma amizade que nasceu em Timor-Leste e tem aumentado cada dia mais.

Obrigada ao amigo Alexandre pela atenção, cuidado, risadas e carinho que construímos ao longo dos anos. Com ele a vida é tão divertida!

Obrigada ao amigo Carlos pela companhia no trabalho de campo e trocas de experiências de pesquisa, aprendemos muito.

À amiga Andreza, que tem me ensinado a gostar de Santa Maria. A ela agradeço a escuta atenta, o olhar generoso e a paciência.

Obrigada a amiga e irmã Alcioneides, que sempre me acolheu cheia de afeto, carinho e amor. Tomamos café juntas, jogamos conversas fora e tornamos a vida uma da outra mais alegre e colorida trocando flores dos nossos jardins.

Aos amigos Thiago, William Cândido, Amauri, Ricardo, Junior, Sara, Juliana, Bianca, Shirley, Isabel, Thais, Cristiano Lucas, Amauri, Carlos, José Carlos, Ricardinho, Cristhofer Sabino, Lucrécia pela amizade, que nem sempre é física, mas que não deixa de ser amorosa.

Ao amigo Rodolfo Reis pela solidariedade, amor e amizade que começou no mestrado e vem sendo nutrida ao longo dos anos.

À amiga Denise, agradeço a solidariedade de gênero e de raça que nos aproximou ao longo desses anos! Somos pretas e mulheres apaixonadas pela vida!

À amiga paciente, carinhosa e generosa Marisa Ramos Gonçalves, pela convivência e troca de experiências.

Agradeço à amiga Keu pela partilha de experiências de pesquisas.

Ao Prof<sup>o</sup> Lúcio Sousa pelas parcerias de escritas e aprendizados sobre casas sagradas.

Agradeço à Marisa e à Ema pela acolhida e carinho em Portugal, facilitando minha breve estadia por lá.

Obrigada a Alessandra, Cláudio e Camilinho, uma família meio brasileira, meio timorense, que mora no meu coração.

Ao professor Alberto pelas experiências partilhadas sobre casas sagradas! E, claro, por ensinar a usar o Mendeley e compartilhar sua base de dados sobre Timor-Leste. Isso é generosidade acadêmica. Isso é dádiva!

Aos professores do departamento que contribuíram na minha trajetória. Aos professores Guilherme Sá e Christine Alencar, agradeço por terem me ensinado que a antropologia pode combinar com afeto, compaixão e generosidade. Eles me mostraram que a dor do outro importa e, enquanto isso nos tocar, vale a pena fazer antropologia.

Ao professor Daniel, agradeço pelos ensinamentos sobre as montanhas de Timor-Leste. Muitas dessas coisas me orientaram na minha pesquisa. Muitas vezes durante o trabalho de campo escutava a falava tranquila do professor Daniel falando sobre *lia-na'in*.

À revisora Ana Terra, que revisou e cuidou da parte formal da tese.

Agradeço aos professores Lúcio Sousa, Alberto Fidalgo, Ema Pires e Carlos Alexandre por aceitarem o convite para participar da banca de defesa desta tese. Agradeço também à Prof<sup>a</sup> Soraya Resende Fleischer por presidir a banca na ausência da minha orientadora!



Pelo carinho e atenção com que sempre me trataram na secretaria do Departamento de Antropologia, agradeço à Rosa, ao Jorge, à Carol, à Laise, à Thais e à Branca.

Aos amigos e parentes que fiz em Timor-Leste, especialmente Della, Regina, Nitinha, Beny, Celeste e família, Márcio, Nelson, Inês, Júlia, Mira, Penha, Januário Correia, Januário Soares, Abé Barreto, Terezinha, Martinho, Leonarda, Mena e família, Cassimiro e família, Elvino, Antero, Eugênio Sarmiento e família, Cecília Assis, avô Bento, Abrão e família e as famílias de *Dato Tolu*, *Fohorem*, Suai, Same e Baucau, agradeço pelo carinho, atenção e acolhida.

Às *Uma Lulik Mau Asu*, *Uma Lulik Dom Karketo*, *Uma Lulik Diri-oma e Aha-Oma*, *Uma Lulik Lulik Lir Matebian*, *Uma Lulik Luturgia* e tantas outras Casas que me receberam, agradeço pelos ensinamentos e afeto.

Aos meus psiquiatras, Ana Cláudia e Marcos Vieira, que garantiram minha sanidade física e mental.

Agradeço à Fundação Oriente de Díli pela hospedagem.

Agradeço, por fim, à Secretaria de Educação do Distrito Federal pelo afastamento remunerado durante quatro anos do doutorado, o que me permitiu me dedicar aos estudos de forma exclusiva.

Agradeço à Capes/Aulp 2015 pelo financiamento do meu trabalho de campo, que me possibilitou realizar uma pesquisa de longo prazo no exterior.

## Sumário

<b>RESUMO</b> .....	11
<b>ABSTRACT</b> .....	12
<b>LISTA DE SIGLAS</b> .....	13
<b>LISTA DE FOTOS</b> .....	14
<b>LISTA DE FIGURAS</b> .....	16
<b>LISTA DE QUADROS</b> .....	17
<b>PREÂMBULO</b> .....	18
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	22
<i>Uma lulik</i> nos estudos antropológicos.....	27
Abordagem metodológica.....	30
Cerimônias observadas em campo .....	31
Reprodução de uma casa sagrada: o caso da <i>uma lulik Mau Asu</i> .....	31
Transformação da vida social da <i>uma lulik</i> .....	32
Sobre escrita, tradução e narrativa .....	33
Narrativas e texto .....	34
Os capítulos.....	36
<b>CAPÍTULO 1: A VIDA EM CONSTRUÇÃO</b> .....	40
Timor-Leste na agenda de estudos antropológicos .....	41
Etnografando a vida em contexto de pós-conflito .....	44
Ritual e cerimônia <i>kultura</i> .....	50
Cerimônia <i>kultura</i> e catolicismo .....	51
Noção de casa.....	53
Noção de casa e cultura material .....	56
Noção de casa na literatura da Indonésia Oriental.....	57
As casas sagradas de Timor-Leste .....	59
Origem e ancestralidade .....	64
Precedência e hierarquia .....	65
Casamento e formas de aliança como fenômenos estruturantes .....	67
Circulação de fertilidade e superioridade do feminino .....	68
Cultura e <i>kultura</i> .....	69
<b>PARTE I: MODOS DE REPRODUÇÃO</b> .....	71
<b>CAPÍTULO 2: O PROCESSO DE (RE)CONSTRUÇÃO DE UMA CASA SAGRADA</b> .....	72

<b>As pessoas, os lugares e os referentes</b> .....	72
<b>Os deslocamentos, as pessoas e as coisas</b> .....	74
<b>A importância da Casa na produção da família</b> .....	80
Quem é da família? Quem faz a família? .....	81
<i>Mau Asu</i> e a Casa de origem .....	82
Casa de Origem e <i>Mau Asu To 'os</i> .....	84
<b>Os recursos monetários e as dídivas</b> .....	87
<b>Inauguração</b> .....	89
<b>Visualização do espaço da <i>uma lulik Mau Asu</i></b> .....	94
<b>Afinidades e conselhos de anciãos: irmandade</b> .....	96
<b>Síntese do capítulo</b> .....	97
<b>ANEXO I: RELATÓRIO DE ORÇAMENTO DA CONSTRUÇÃO DA CASA MAU ASU</b> .....	99
<b>CAPÍTULO 3: FLUXO DE VIDA E PRÁTICAS DE COMENSALIDADE</b> .....	114
<b>Comensalidade e socialidade</b> .....	116
<i>Sau batar</i> e as estações do ano .....	118
<i>Sau batar</i> : encontro de gerações .....	121
Por que é tão importante compartilhar <i>bua-malus</i> ?.....	125
Quem participou do <i>sau batar</i> ? Quem faz parte da <i>uma lulik Mau Asu</i> ? .....	127
Rituais fúnebres do avô Bento para reprodução da Casa .....	130
<b>Dar comida aos agentes místicos na casa de moradia</b> .....	134
<b>Síntese do capítulo</b> .....	138
<b>PARTE II: TRANSFORMAÇÃO DA VIDA SOCIAL DAS UMA LULIK</b> .....	140
<b>CAPÍTULO 4: TANBASÁ SA 'E FOHO? TRANSFORMAÇÃO DA VIDA SOCIAL DAS UMA LULIK EM TIMOR-LESTE</b> .....	141
<b>Montanha e cidade</b> .....	143
<b>Dando satisfação aos ancestrais</b> .....	146
Caso 1: Januário Soares visitando sua casa sagrada em Quelicai (Baucau) ..	146
Caso 2: Januário Correia visitando sua casa sagrada em Baguia (Baucau) ...	151
Caso 3: Laurentina Belo volta a Timor para cerimônia de agradecimento pela conclusão do mestrado .....	159
Caso 4: O poeta e suas casas sagradas – o reencontro .....	164
<b>As motivações que fazem pessoas descer ou subir montanhas</b> .....	171
<b>Síntese do capítulo</b> .....	172
<b>CAPÍTULO 5: TRANSPOSIÇÃO E ESPETACULARIZAÇÃO DA KULTURA</b> .....	174
<b>Espetacularização da <i>kultura</i></b> .....	176
<b>Lançamento da pedra fundamental da Biblioteca Nacional</b> .....	180
<b>Alargamento do Porto de Díli</b> .....	184
<b>Algumas provocações</b> .....	187
<b>Patrimônio, memória e identificação</b> .....	189

<b>Cultura e patrimônio nos programas de governo constitucional .....</b>	<b>191</b>
<b>Resolução relativa à proteção do patrimônio cultural: ratificações das convenções da Unesco .....</b>	<b>194</b>
<b>As interpretações sobre a monetização externa na reconstrução das Casas</b>	<b>197</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>204</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>207</b>
<b>ANEXO II: RELATÓRIO DE ORÇAMENTO DA CONSTRUÇÃO DA CASA MAU ASU....</b>	<b>218</b>
<b>ANEXO III: FICHA DE INVENTÁRIO DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMÓVEL .....</b>	<b>228</b>

## Resumo

O objetivo desta tese é compreender os modos de reprodução e transformação da vida social das *uma lulik* (casas sagradas) no Timor-Leste pós-colonial a partir de trânsitos e transações entre pessoas, lugares e instituições. O trabalho de campo que subsidiou a pesquisa foi realizado entre setembro de 2016 e dezembro de 2017. Os modos de reprodução das casas sagradas são analisados através de um conjunto de cerimônias *kultura* em uma casa sagrada específica, que permitem a atualização das relações e alimentam os vínculos das pessoas com o grupo de origem e a própria casa sagrada. As transformações são tratadas a partir de dois tipos de eventos. O primeiro diz respeito às motivações que mobilizam pessoas que vivem em Díli e buscam os serviços prestados por suas casas sagradas e seus oficiantes rituais fora de uma agenda de cerimônias programada. O segundo refere-se aos modos pelos quais ocorrem a apropriação, transposição e espetacularização de elementos dos complexos locais de governança, denominados *kultura* para contextos de gerência do Estado leste-timorense em Díli. Argumento que a vida social das casas sagradas tem se reproduzido e se transformado por meio de uma agenda ordinária e extraordinária de rituais. De um lado, as partes que compõem as Casas são convocadas a se engajar em sua contínua reprodução mediante a participação ativa em cerimônias de reinauguração das edificações das casas sagradas, *sau batar*, casamentos e rituais fúnebres. Grosso modo, estas são denominadas cerimônias *kultura*. De outro lado, as casas e entidades não humanas que as compõem são mobilizadas para garantir trajetórias de sucesso de seus membros nas instituições de origem euro-ocidentais. As transformações das casas sagradas dizem respeito, também, ao modo como o Estado leste-timorense explora certas dimensões de sua configuração – sua dimensão estética, sobretudo – como elemento de identidade nacional e incorpora autoridades rituais características da casa como forma de organização social – os *lia-na'in* – em ações rituais do próprio Estado. As informações discutidas na tese revelam ainda uma importante monetização das trocas de dádivas nas cerimônias *kultura*.

**Palavras chave:** Timor Leste, casas sagradas, rituais, identidade nacional.

## Abstract

This thesis aims to understand the ways of reproducing and transforming social life of *uma lulik* (sacred houses) in postcolonial Timor-Leste based on the transits and transactions between people, places and institutions. The fieldwork that supported this study was carried out from September 2016 to December 2017. The reproduction of the sacred houses is analyzed in light of *kultura* ceremonies, which allow the relations to be actualized and strengthen people's ties to their home group and the sacred houses. The transformations involve two types of events. The first one concerns the motivations that mobilize people who live in Dili and seek the services of their sacred houses and their ritual officers outside of a ceremony schedule. The second one refers to the appropriation, transposition and spectacularization of elements of the local governance complexes, called *kultura*, into the management context of the East Timor state in Dili. Thus, it is stated that the social life of sacred houses has been reproduced and transformed through an ordinary and extraordinary agenda of rituals. On the one hand, the parts of the Houses are called upon to engage in their continuous reproduction through active participation in reopening ceremonies of the sacred houses, *sau batar*, weddings, and funeral rituals. Roughly speaking, these are called the *kultura* ceremonies. On the other hand, the houses and non-human entities that belong to them are mobilized to guarantee the success of their members' journeys in Euro-Western institutions. The transformations of the sacred houses are also related to the way the East Timor state exploits certain dimensions of its configuration – specially its aesthetic dimension – as an element of national identity and incorporates the typical ritual authorities of the house as a form of social organization – the *lia-na'in* – in ritual actions of the state itself. Eventually, the thesis also reveals an important monetization of gift exchange in *kultura* ceremonies.

**Keywords:** East Timor, sacred houses, rituals, national identity.

## Lista de siglas

CNRT	Congresso Nacional para a Reconstrução de Timor-Leste
CPLP	Comunidade dos Países de Língua Portuguesa
FALINTIL	Forças Armadas de Libertação e Independência de Timor-Leste
ONU	Organização das Nações Unidas
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNTL	Universidade Nacional Timor Lorosa'e

## Lista de fotos

Foto 1. Pôr do sol em Suai, 2017.....	22
Foto 2. <i>Biru</i> – amuleto, do senhor Pedro de Baucau .....	29
Foto 3. <i>Uma lulik</i> Dom Cailito, Bobonaro – Vila, 2016.....	40
Foto 4. Preparação das cordas para amarração da Casa. Suai, 2017 .....	71
Foto 5. Construção de uma casa sagrada em Suai, 2017 .....	72
Foto 6. Transferência dos objetos sagrados da casa sagrada <i>Mau Asu</i> provisória para a nova edificação .....	90
Foto 7. Os objetos sagrados da Casa <i>Mau Asu</i> acomodados na nova edificação. Same, dezembro de 2016.....	90
Foto 8. Sacrifício dos porcos na inauguração da Casa <i>Mau Asu</i> e retirada das vísceras para leitura do oráculo. Same, dezembro de 2016.....	92
Foto 9. Convivência na parte interna da Casa sagrada <i>Mau Asu</i> . Vísceras dos animais oferecidos em sacrifício dispostas no <i>Kakuluk</i> . Same, dezembro de 2016 .....	92
Foto 10. Tenda de recepção das Casas e escadas de acesso à <i>Mau Asu</i> . Same, 2016.....	94
Foto 11. Destaque para o <i>bossok</i> , um dos locais de sacrifício da casa sagrada <i>Mau Asu</i> . Same, dezembro de 2016.....	95
Foto 12. Distribuição do dinheiro no final da festa de inauguração da Casa <i>Mau Asu</i> , dezembro de 2016.....	97
Foto 13. <i>Lia-na'in</i> preparando mistura de arroz e carne para oferecer aos agentes místicos no <i>bossok</i> . Same, 2017 .....	114
Foto 14. Oferenda do milho novo no <i>bossok</i> da casa sagrada <i>Mau Asu</i> durante o <i>sau batar</i> de fevereiro de 2017.....	118
Foto 15. Reunião de parte dos membros da Casa <i>Mau Asu</i> durante a cerimônia do <i>sau batar</i> , fevereiro de 2017 .....	121
Foto 16. Preparação, na parte interna da Casa, dos pratos da comida sagrada que será compartilhada com os membros de <i>Mau Asu</i> . Same, fevereiro de 2017.....	124
Foto 17. A oferta de <i>bua-malus</i> por parte da Casa que está sediando a cerimônia <i>kultura</i> é um dos momentos altos dos eventos. Same, fevereiro de 2017.....	125
Foto 18. Avô Bento na horta selecionando os pés e as espigas que seriam ofertadas aos agentes místicos. Same, fevereiro de 2017 .....	129
Foto 19. Oferta no <i>bossok</i> durante o <i>sau batar</i> , fevereiro de 2017 .....	130
Foto 20. Composição da Casa durante as três primeiras semanas dos rituais fúnebres	130
Foto 21. Cerimônia <i>kultura</i> em Díli: lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional, agosto de 2017.....	140
Foto 22. Cerimônia <i>kultura</i> em Díli: primeira pedra do alargamento do Porto de Díli, agosto de 2017 .....	140



Foto 23. <i>Uma lulik Mau Asu</i> , Same, 2017.....	141
Foto 24. Subindo a montanha Matebian para a casa sagrada, outubro de 2016.....	146
Foto 25. Pés que sobem as montanhas descalços, outubro de 2016.....	149
Foto 26. Januário Correia no caminho para Baguia, setembro de 2017.....	151
Foto 27. Subida para a casa sagrada onde aconteceria o ritual, setembro de 2017.....	155
Foto 28. Laurentina Belo, Díli, março de 2017.....	159
Foto 29. Comida ofertada aos ancestrais. Díli, março de 2017.....	161
Foto 30. Nitinha e seus pais nas montanhas. Quelicai, Baucau, março de 2017.....	163
Foto 31. Comida oferecida aos ancestrais na casa sagrada nas montanhas. Quelicai, Baucau, março de 2017.....	163
Foto 32. Abé Barreto visitando Suai, outubro de 2017.....	164
Foto 33. Mesa em torno da qual as poesias e as músicas eram executadas, outubro de 2017.....	168
Foto 34. Vista aérea do avião que faz o trajeto Díli-Covalima, outubro de 2017.....	169
Foto 35. O poeta buscando suas casas sagradas. Suai, outubro de 2017.....	173
Foto 36. <i>Pulsa</i> , sistema de crédito de telefone celular em Timor-Leste, 2019.....	174
Foto 37. Festival da Kultura em Maubisse, outubro de 2016.....	176
Foto 38. Modalidade de dança tradicional no Festival de Kultura de Maubisse, outubro de 2016.....	179
Foto 39. Cerimônia <i>kultura</i> que antecedeu o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional, agosto de 2017.....	181
Foto 40. Comitiva caminhando até o local onde aconteceria o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. Díli, agosto de 2017.....	182
Foto 41. Preparação para o lançamento da pedra fundamental. Díli, agosto de 2017...183	
Foto 42. Apresentação de grupo de dança local no lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. Díli, agosto de 2017.....	183
Foto 43. Alargamento do Porto de Díli, agosto de 2017.....	184
Foto 44. Cerimônia <i>kultura</i> coordenada pelo <i>lia-na'in</i> Ataíde no lançamento da primeira pedra do Porto de Díli, agosto de 2017.....	186
Foto 45. Leitura das vísceras pelo <i>lia-na'in</i> no lançamento da primeira pedra do Porto de Díli, agosto de 2017.....	186
Foto 46. Oferenda do <i>bua-malus</i> na cerimônia de lançamento da primeira pedra do Porto de Díli, agosto de 2017.....	187
Foto 47. As marcas do caminho, outubro de 2017.....	204

## Lista de figuras

Figura 1. Primeira janela .....	50
Figura 2. Entrelaçamentos entre pessoa, casa, casa sagrada e território .....	54
Figura 3. Mapa de Timor-Leste .....	60
Figura 4. Tipos de moradia.....	61
Figura 5. Mapa do município de Manufahi com a divisão entre os postos administrativos .....	74
Figura 6. Segunda janela .....	79
Figura 7. Avôs fundadores da segunda edificação da <i>uma lulik Mau Asu</i> .....	84
Figura 8. Terceira janela.....	133

## Listas de quadros

Quadro 1. Contribuições dos filhos dos avôs fundadores .....	87
Quadro 2. Dádivas para a festa.....	87
Quadro 3. Ficha de inventário do patrimônio cultural imóvel .....	198

## Preâmbulo

Os amigos que fiz em Timor-Leste

Colegas de colegas também são colegas

Colegas de colegas de colegas viram colegas

Colega *malae da mana/maun* de Díli vira *mana/maun malae* nas montanhas.

Fazer parte de um grupo de estudos que debate, entre outras coisas, fenômenos que ocorrem em Timor-Leste e ser orientada por uma professora com uma longa experiência de pesquisa na região facilitaram os trânsitos e os contatos iniciais em algumas instituições. Desde 2012 circulam entre os dois países estudantes e professores para o desenvolvimento de pesquisa e a troca de experiências acadêmicas. Nesses intercâmbios, conheci estudantes timorenses e o professor Antero, supervisor do projeto no Timor-Leste.

Eu e Alexandre fomos em missão para Timor-Leste em setembro de 2016. Carlos, nosso colega, já estava em campo desde maio do mesmo ano. Nas primeiras semanas em campo, nosso “irmão mais velho” no contexto da pesquisa nos levou para conhecer vários lugares, apresentou-nos dois espaços da Universidade Nacional Timor Lorosa’e (UNTL) que se tornariam em breve meus portos seguros e locais de socialização. Tivemos reuniões com o professor Vicente Paulino, responsável pela pós-graduação e pesquisa, e também com o professor Antero. Nessas conversas, os professores explicaram que poderíamos usar as salas de estudo e a biblioteca e que, como contrapartida, esperavam que apresentássemos nossos trabalhos nos grupos de pesquisa deles, entregássemos cópias das teses para as bibliotecas, e contribuíssemos em eventuais publicações. Essas conversas foram me mostrando o tom do estabelecimento das relações e o que a universidade, nas pessoas daqueles dois professores, esperavam de estudantes de antropologia brasileiros desenvolvendo pesquisas lá.

Carlos frequentava a sala da pós-graduação e contou que a bibliotecária Celeste tinha comentado sobre uma cerimônia tradicional que aconteceria em sua casa sagrada.<sup>1</sup> Alguns dias depois, Carlos nos apresentou. Celeste ficou muito empolgada com a minha

---

<sup>1</sup> Celeste tem menos de 30 anos, tem dois filhos, é estudante do curso de políticas públicas da UNTL e trabalha na biblioteca da pós-graduação da mesma universidade. Ela é do município de Same, mas vive em Díli.

pesquisa e foi logo me convidando para conhecer sua família em Same e participar das atividades de sua casa sagrada. Apesar de já ter lido algumas etnografias sobre *uma lulik*, eu não fazia ideia de como ocorria uma cerimônia numa casa sagrada. Fiquei entusiasmada com aquele contato, mas receosa. Celeste queria firmar acordos para que eu desenvolvesse a pesquisa em Same. A cerimônia tradicional para a qual ela estava me convidando seria em novembro ou dezembro. Dois meses pareciam uma eternidade na ansiedade do começo do campo. Fui estabelecendo contato com Celeste e explicando que até dezembro eu visitaria outras casas sagradas, para aumentar meus conhecimentos.

Com amigos de amigos, interlocutores de colegas pesquisadores, e seguindo a dica da minha orientadora de não recusar convites, fui criando vínculos e constituindo uma rede de amigos e interlocutores. Maria Penha Pacífico, uma brasileira que vivia há muitos anos em Timor-Leste, apresentou-me Júlio Alfaro e Mirabilia Sarmiento, o que me permitiu conhecer casas sagradas em Viqueque e Bobonaro.

No mês de outubro, apresentei meu projeto de pesquisa para o grupo de pesquisa do professor Antero no Peace Center. Antero solicitou aos professores e estudantes do Departamento de Desenvolvimento Comunitário que me ajudassem na pesquisa me comunicando a respeito de cerimônias em suas casas sagradas. Um pedido do professor Antero é sempre bem considerado. Com o passar dos meses e atendendo a solicitação do *Maun* Antero, conheci casas sagradas em Baucau, com o professor Januário Soares; Ermera, com a estudante Lelo; e Manatuto, com o estudante Antônio. Já no final do campo, eu e minha amiga Ana Carolina conhecemos a montanha Namalay, localizada no Posto Administrativo Cristo Rei. A subida para Namalay era conhecida por ser muito íngreme. Mas conseguimos chegar até lá com ajuda de jovens da comunidade.

Para cumprir os protocolos acadêmicos locais, apresentei-me ao coordenador do curso de Desenvolvimento Social, Januário Correia. Esse professor havia desenvolvido uma pesquisa sobre desenvolvimento comunitário e casa sagrada em Baguia–Baucau. Seguindo as regras da Secretaria de Arte e Cultura, solicitei via correio eletrônico uma reunião com a diretora-geral, Cecília Assis, para informá-la sobre a minha pesquisa. A diretora acolheu e autorizou minha pesquisa e me apresentou o diretor Eugênio Sarmiento, responsável pelo setor de Patrimônio Tradicional e arquitetônico. Tive autorização para pesquisar o acervo físico do setor acompanhada por um técnico; a base de dados digitalizada era um material exclusivo dos funcionários.

Convivi com Eugênio e sua família. Tivemos várias conversas no decorrer da pesquisa, participei de cerimônias tradicionais de sua família. Ele me apresentou à

senhora Filomena e ao senhor Ataíde, responsáveis por uma casa sagrada renomada em Díli, *Uma Lulik Karketo*.

Fiz aulas de tétum com o professor Marcelo Nunes. Em poucas semanas, ficamos amigos no Facebook também. Certo dia, vi uma fotografia belíssima de uma casa sagrada compartilhada pelo meu amigo Marcelo do seu amigo Jenuvem. Encantada com aquela imagem, saí à procura do autor. Perguntei ao Marcelo sobre Jenuvem e ele me disse: “Ah... meu mestre! Meu amigo Abé Barreto!” Pedi que nos apresentássemos. Em poucas semanas, lá estávamos tomando um café no Tapa’s Restaurante, estabelecimento da minha amiga Mira, apresentada pela Maria Penha.

Para acessar perspectivas consideradas oficiais da história de Timor-Leste, fiz breves pesquisas nos arquivos de Díli e conversei com o padre Davi Conceição, sacerdote locado na Igreja de Montael. No Museu da Resistência, participei de uma visita guiada com o senhor Álvaro, um ícone do museu. Álvaro tornou-se um amigo e interlocutor importante de pesquisa na região de Ermera. Álvaro também me apresentou ao senhor Dionísio, um sábio e conhecedor de muitas histórias. O padre Davi me explicou certas relações entre igreja e as coisas *lulik*, bem como suas conexões com sua terra de origem.

E os amigos de amigos continuam.

Um dos autores do livro *Patrimônio cultural de Timor-Leste – As Uma Lulik de distrito de Ainaro*, Alberto Fidalgo, estava no Brasil realizando estágio de pós-doutorado. Não tivemos a oportunidade de nos conhecer pessoalmente antes do meu trabalho de campo. Em 2017, recebi uma mensagem pelo Facebook do Alberto, apresentando-me seu colega Abraão, timorense de Bacau, sugerindo que este seria um contato importante para o desenvolvimento da pesquisa sobre as casas sagradas. Seguindo os passos daquele que me precedeu no campo, entrei em contato com Abraão e, em poucas semanas, estávamos conversando no Hotel e Restaurante Katuas. Nessa conversa, descobríamos convergências que nos aproximariam profissional e fraternamente. Abraão era coordenador de uma pesquisa desenvolvida e financiada pela comissão local da Unesco sobre impactos do tempo na continuidade das casas sagradas nas regiões de Marobo (Bobonaro) e Oecusse. Com esse amigo, visitei Baguia–Baucau e fui convidada para acompanhar uma visita técnica da comissão da Unesco em Marobo.

Fui várias vezes para Same com a Celeste e, depois de algum tempo, fiz a viagem sozinha. Same tornou-se minha segunda casa em Timor-Leste. Celeste aos poucos me

apresentou sua família (*maun* Janu, Albertinha) e me inseriu no circuito das pessoas de que ela gostava e cuidava, especialmente seu pai, o Avô Bento, um senhor com quem convivi pouco, mas que me deixou marcas profundas. Como ela dizia, “nossa relação é de irmandade, mana. Precisa considerar depois que remata pesquisa”. Ela me entregou aos cuidados de Filomena, Fernanda, Cassimiro, Fernanda, Dinizia e Elvino, dos quais me afeiçoei muito. Era no quarto de Dinizia que eu dormia. Era Dinizia e suas irmãs que preparavam minhas refeições. Com as irmãs da mana Mena, eu dancei e rezei. Filomena me acolheu em sua casa e Elvino tornou-se um auxiliar de pesquisa.

Em Same recebi um grande presente, minha afilhada Leonarda Nogueira. Terezinha e Martinho, meus amigos e compadres, me convidaram para ser madrinha da pequena Leonarda. Com apenas 15 dias, batizamos Leonara e ali criamos um vínculo de amor que cultivamos sempre.

Em Díli reencontrei estudantes timorenses que conheci no Brasil: Della, Regina, Benny e Nitinha. Della não é só uma amiga, Della é uma irmã, uma companheira de pesquisa, uma pessoa que me acolheu, me abraçou, chorou comigo, sentiu comigo a brisa nos nossos rostos à beira da praia. Ao pensar na Della, vêm as lembranças das risadas mais altas e gostosas que dávamos na Areia Branca. Dançamos Zumba – tentei, pelo menos! Della me ensinou a sonhar! Minha florzinha da ilha de Timor! Eu, Della, Regina, Benny e Nitinha ficamos muito amigos e dividimos muitas coisas juntos!

Na Faculdade de Educação conheci Inês, Nelson e Márcio e descobrimos juntos possibilidades de conversas entre ciências humanas e ciências da natureza. Nossas conversas altas e apaixonadas deixaram saudades.

Mana Ângela, Sávio e Zenilton me mostraram um pedacinho de Lospalos que eu não pude conhecer.

Alessandra e Carol, as brasileiras-timorenses, que fizeram de Timor um pouco do Brasil! Aprendemos muito juntas nos espaços timorenses.

Por fim, eu diria: em Timor é assim!

Não basta dizer *Obrigada barak!* É preciso localizar as pessoas na rede de alianças. Agradeço imensamente a essas pessoas que cruzaram meu caminho na Ilha de Timor-Leste e me permitiram produzir esta tese. Foi com a ajuda dessas pessoas e é comprometida com elas que escrevo essa tese.

## Introdução<sup>2</sup>

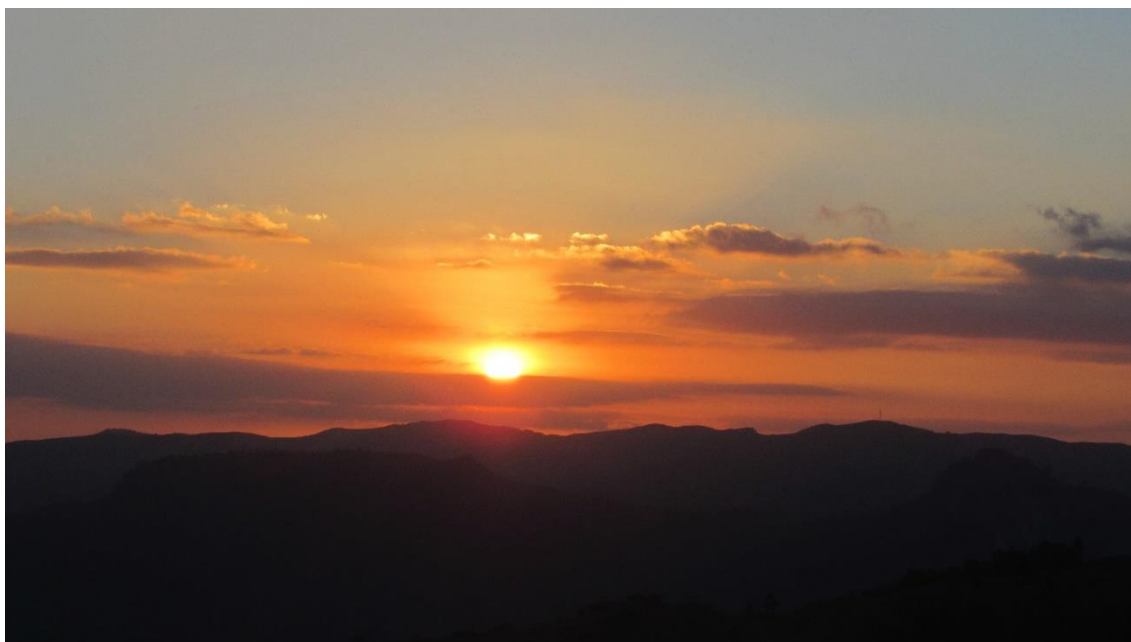


Foto 1. Pôr do sol em Suai, 2017.

*Casa arrumada*  
Carlos Drummond

*Casa arrumada é assim:  
Um lugar organizado, limpo, com espaço livre  
pra circulação e uma boa  
entrada de luz.  
Mas casa, pra mim, tem que ser casa e não um  
centro cirúrgico, um  
cenário de novela.  
Tem gente que gasta muito tempo limpando,  
esterilizando, ajeitando os  
móveis, afofando as almofadas...  
Não, eu prefiro viver numa casa onde eu bato o  
olho e percebo logo:  
Aqui tem vida...  
Casa com vida, pra mim, é aquela em que os  
livros saem das prateleiras  
e os enfeites brincam de trocar de lugar.  
Casa com vida tem fogão gasto pelo uso, pelo  
abuso das refeições  
fartas, que chamam todo mundo pra mesa da  
cozinha.  
Sofá sem mancha?  
Tapete sem fio puxado?  
Mesa sem marca de copo?*

*Tá na cara que é casa sem festa.  
E se o piso não tem arranhão, é porque ali  
ninguém dança.  
Casa com vida, pra mim, tem banheiro com  
vapor perfumado no meio da tarde.  
Tem gaveta de entulho, daquelas que a gente  
guarda barbante,  
passaporte e vela de aniversário, tudo junto...  
Casa com vida é aquela em que a gente entra e  
se sente bem-vinda.  
A que está sempre pronta pros amigos, filhos...  
Netos, pros vizinhos...  
E nos quartos, se possível, tem lençóis  
revirados por gente que brinca  
ou namora a qualquer hora do dia.  
Casa com vida é aquela que a gente arruma pra  
ficar com a cara da gente.  
Arrume a sua casa todos os dias...  
Mas arrume de um jeito que lhe sobre tempo  
pra viver nela...  
E reconhecer nela o seu lugar.*

---

<sup>2</sup> Revisão de Ana Terra e desenhos gráficos de Maisa Augusta.



O objetivo desta tese é compreender os modos de *reprodução e transformação* da vida social das *uma lulik* (casas sagradas) no Timor-Leste pós-colonial<sup>3</sup> a partir de trânsitos e transações entre pessoas, lugares e instituições. Os modos de reprodução das casas sagradas são analisados através de um conjunto de cerimônias *kultura* em uma casa sagrada específica. Essas cerimônias permitem a atualização das relações e alimentam os vínculos das pessoas com o grupo de origem e com a própria casa sagrada. As transformações são tratadas com base em dois tipos de eventos. O primeiro diz respeito às motivações que mobilizam pessoas que vivem em Díli e buscam os serviços prestados por suas casas sagradas e seus oficiantes rituais fora de uma agenda de cerimônias programada. O segundo refere-se aos modos pelos quais ocorrem a apropriação, transposição e espetacularização de elementos dos complexos locais de governança, denominados *kultura*,<sup>4</sup> para contextos de gerência do Estado leste-timorense em Díli (Silva, 2014). Utilizo a categoria “complexos locais de governança”, conforme proposto por Silva:

os conjuntos de dispositivos de regulação, controle, exercício da agência e reprodução social de grupos e indivíduos sobre o mundo, de composição vária, que se configuram muitas vezes como fatos sociais totais e se ancoram em bases de legitimidade múltiplas, as quais podem se manifestar de modo combinado ou isolado. [...] Desde o ponto de vista de Díli, a referência a elementos ou à totalidade dos complexos locais de governança se dá pela mobilização dos termos *lisan*, *adat*, *usos e costumes* ou ainda *kultura* (2014: 3).

Esta tese se fundamenta no diálogo com certa literatura que:

- concebe a casa<sup>5</sup> como categoria capaz de articular alianças, trocas e parentescos (Blust et al., 1980; Carsten; Hugh-Jones, 1995; Gillespie, 2000b; Lévi-Strauss, 1981a; Montero, 2000; Renard-Clamagirand, 1975; Traube, 1986);
- se baseia em etnografias sobre *uma lulik* e sua centralidade na organização social de muitas comunidades locais (Cinatti; Almeida; Mendes, 1987; Gárate

---

<sup>3</sup> Em termos historiográficos, estou entendendo Timor-Leste pós-colonial coincidindo com o período pós-ocupação indonésia e restauração da independência. Conversando com a colega de pesquisa Keu, surgiu a necessidade de definir o período pós-colonial dada a complexidade dos encontros e desencontros coloniais vividos em Timor-Leste.

<sup>4</sup> Uso o termo *kultura* para indicar os contextos leste-timorenses em que esta categoria é mobilizada enquanto categoria de governo.

<sup>5</sup> Nesta tese, uso *casa*, com *c* minúsculo, para me referir a casa, em inglês *home*, local de habitação das pessoas. Ao tratar das casas cerimoniais, uso as expressões *casa sagrada*, *uma lulik* e *Casa*, com *C* maiúsculo, que denotam casa como entidade, sem necessariamente especificar de qual casa estou falando. Faço essas diferenciações baseando-me nas orientações de Friedberg (1972, 1986) e Sousa (2007).

Castro; 2011; McWilliam, 2005; Pena Castro, 2010a; Silva, 2014; Sousa, 2017, Barnes, 2016; Bovensiepen, 2015; Fidalgo Castro, 2015a); e

- Desenvolve a partir de uma antropologia dos modos de reprodução, dos processos de apropriação, da ampliação da vida social, de elementos dos complexos de governança e transformação da cultura em categoria de governo e suas implicações na elaboração de políticas de preservação de bens culturais (Arantes, 2004; Silva, 2013, 2014; Yúdice, 2006).

Com amálgama de perspectivas, somada a minha experiência de campo em Timor-Leste e às pesquisas progressas que desenvolvi no Brasil sobre Irmandades Negras e Cidadania (Silva, 2012), busquei compreender os modos de reprodução, os processos de transformação da vida social das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial e a transposição de elementos dessa instituição para campos diferentes daqueles considerados originários entre as populações locais.

Esta tese argumenta que a vida social das casas sagradas tem se reproduzido e se transformado por meio de uma agenda ordinária e extraordinária de rituais. De um lado, as partes que compõem as Casas são convocadas a se engajar em sua contínua reprodução mediante a participação ativa em cerimônias de reinauguração das edificações das casas sagradas, *sau batar*, casamentos e rituais fúnebres, as quais, grosso modo, são denominadas cerimônias *kultura*. De outro, as casas e entidades não humanas que as compõem são mobilizadas para garantir trajetórias de sucesso de seus membros em instituições de origem euro-ocidentais. As transformações das casas sagradas dizem respeito, também, ao modo como o Estado leste-timorense explora certas dimensões de sua configuração – sua dimensão estética, sobretudo – como elemento de identidade nacional e incorpora autoridades rituais características da casa como forma de organização social – os *lia- na'in* – em ações rituais do próprio Estado. As informações discutidas na tese revelam ainda uma importante monetização das trocas de dádivas nas cerimônias *kultura*.

Para muitas populações leste-timorenses, *uma lulik* é o centro de celebrações coletivas; é o repositório da memória material e imaterial que permite a reprodução das narrativas de origem. *Uma lulik*, *Uma adat*, *Uma lisan* e *Uma Bo'ot* são alguns termos usados recorrentemente para tratar de uma construção, tanto física como simbólica, em torno da qual se identifica um grupo de descendência (Fox, 2006a [1993]) e que coloca as pessoas em relações de precedência e redes de obrigação mútua. Ciente da variedade

de termos e da polissemia, nesta tese uso *Uma Lulik* como sinônimo de casa sagrada. A escolha está ligada à recorrência do termo entre meus interlocutores e ao seu predomínio na literatura que tomo como base para os diálogos analíticos.

O trabalho de campo que subsidiou a pesquisa foi realizado entre setembro de 2016 e dezembro de 2017. Nesse período, realizei diversos deslocamentos entre Díli e as montanhas acompanhada por interlocutores que moram na capital, mas alimentam vínculos com suas casas sagradas nos municípios. Busquei compreender as motivações das pessoas que se deslocam periodicamente de Díli às montanhas para cumprir suas obrigações com suas casas sagradas. Também analisei de que modo elementos extraídos do complexo local de governança e nomeados *kultura* vêm sendo reproduzidos e ressignificados. Grosso modo, esta tese trata dos modos de reprodução e transformação da vida social das casas sagradas a partir de uma dupla perspectiva: de um lado, a partir dos que se deslocam de Díli para as montanhas; de outro, considerando como essas práticas têm sido reproduzidas por meio de encontros periódicos nas casas sagradas, entre múltiplos agentes e instituições, inclusive o Estado nacional.

Recorrentemente as montanhas aparecem associadas aos lugares dos usos e costumes,<sup>6</sup> em oposição às cidades, consideradas, muitas vezes, como o espaço privilegiado de manifestação “das modernidades” (Fidalgo Castro, 2012; Roque, 2011; Silva, 2011). De acordo com Silva (2011), as oposições topográficas produzidas por um Estado colonial bifurcado, como é o caso de Timor-Leste e outros territórios de colonização tardia, estruturam modos de organização social e processos de construção da nação. Assim, a invenção da cidade e das montanhas como lugares específicos na paisagem moral de Timor-Leste remonta a tecnologias discursivas e administrativas forjadas durante a colonização portuguesa.

Abordo os trânsitos e as transações entre cidade e montanha que ocorrem *na* ou *em função da* casa sagrada focados na reprodução da vida em uma perspectiva ampla, que envolve diferentes seres (humanos e não humanos), saberes e o meio circundante. Uma das formas de garantir o fluxo adequado da vida é o contato periódico com os agentes místicos cuja força é fixada nas montanhas e nas casas sagradas. O estabelecimento desse contato é ministrado por especialistas autorizados e legitimados a manejar o sagrado. A performance utilizada para acionar os agentes do outro plano da existência é muitas vezes

---

<sup>6</sup> Categoria forjada durante a colonização portuguesa em Timor-Leste para classificar os preceitos, as formas de vida e as representações que estruturaram as várias dimensões de sociabilidade entre os povos indígenas no exterior (Silva, 2011).

reconhecida por boa parte das pessoas, mas sua execução é de domínio de poucos. A capacidade de invocar, fazer as oferendas e estabelecer as conexões com os ancestrais e com os espíritos da terra, por exemplo, são competências de pessoas específicas. A forma é de domínio público, o conteúdo é objeto de conhecimento restrito e particular, e é um capital simbólico valorizado que se articula com outras fontes de saber em determinadas territorialidades.

Do ponto de vista das pessoas que buscam os serviços nas casas sagradas, parece não haver uma diferenciação muito rigorosa do campo de entidade mística com o qual os especialistas negociam. Estar em dia com as obrigações na casa sagrada e visitar os ancestrais muitas vezes são tomados como sinônimo por parte dos não especialistas. De acordo com Hicks (1973) e Fidalgo Casto (2012a), por exemplo, mediante diferentes relações os antepassados de determinada Casa criam um “nó” (*fukun*) com os espíritos da terra (*rai-na'in*) e, desse jeito, legitimam a sua precedência num certo território.

Judith Bovensiepen (2011) indica uma ambiguidade sobre a natureza precisa da relação entre ancestrais, *lulik* e espíritos da terra. De acordo com a autora, quando perguntadas diretamente, as pessoas afirmavam que essas categorias não são as mesmas, no entanto, durante as interações rituais e cotidianas com a terra, essas entidades eram frequentemente confundidas. Embora sejam conceitualmente separados, eles são implicitamente tratados como transformações uns dos outros, e sua presença combinada na terra compõe sua poderosa potência. Durante minha pesquisa, notei que uma linha tênue separava essas categorias, permitindo que elas pudessem ser aglutinadas ou sintetizadas. Não raro essa constelação de entidades místicas, não humanas e com agência era chamada de *lulik* ou ancestrais. Nas relações entre agentes místicos<sup>7</sup> e casas sagradas, ora uns são metáforas dos outros, ora a casa sagrada engloba agentes místicos, envolvendo também os vivos.

---

<sup>7</sup> A expressão “agentes místicos” foi usada durante uma reunião com a minha orientadora, Kelly Silva, para me alertar sobre os riscos de não considerar a heterogeneidade dos agentes não humanos com atuação na vida dos humanos vivos no meu campo de pesquisa. Ao longo da tese, uso essa expressão para tratar do campo diversificado de agentes não humanos que, mesmo habitando outro campo da existência, atuam na vida dos humanos. Em muitos cenários da minha pesquisa, ancestrais e antepassados são usados genericamente para tratar de agentes não humanos.

## *Uma lulik* nos estudos antropológicos

O trânsito de pessoas e coisas entre cidade e montanhas é contínuo e ocorre com intensidades variadas, a depender de conjunturas climáticas e agendas rituais. Pessoas e coisas em fluxo constante formam casas e casas sagradas que são compartilhadas por moradores com graus diferentes de fixidez e mobilidade. Compartilham-se as casas, as casas sagradas, os alimentos, a vida. A casa, particularmente a casa sagrada, tal como vivenciei em Timor-Leste, é sempre um trabalho em andamento (Ingold, 2011; 2012); longe de ser fato ou objeto consumado e congelado, é movimento, é devir. Cidade e montanha misturam-se, conectam-se e retroalimentam-se. Essa perspectiva se expressa nas coordenadas sugeridas por Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones (1995) – de certa maneira, os precursores ou inspiradores dessa “nova antropologia da casa”, que argumentam em prol da rentabilidade heurística de uma “análise unitária da casa e das pessoas que nela habitam” (Carsten; Hugh-Jones, 1995: 40).

Casa sagrada é um tipo especial de casa, com finalidade cerimonial primordial, que possui uma diversidade arquitetônica, podendo ser ocupada por viventes e não viventes, conforme a localidade. Certa bibliografia sobre casas sagradas (Barnes, 2016; Bovensiepen, 2015; Fidalgo Castro, 2015a; Mcwilliam, 2005; Sousa, 2010a) aponta a importância dessa instituição na produção da vida social de muitas comunidades leste-timorenses e sua capacidade de adaptação criativa diante das adversidades políticas, sociais e religiosas. No tempo corrente, notei que diferentes agentes e agências têm mobilizado as casas sagradas, nos mais variados contextos e das formas mais distintas, para dar sentido às suas práticas no presente, para explicar suas experiências no passado, ou ainda para justificar suas escolhas.

Durante a ocupação indonésia, as edificações de muitas casas sagradas foram destruídas parcial ou totalmente. Naquele período, as atividades que envolviam grande número de pessoas, como as que ocorriam nas *uma lulik*, eram vistas como suspeitas por parte das forças de segurança. Em 1999, após uma consulta popular, Timor-Leste restabeleceu-se como Estado independente. Aos poucos as populações, que tiveram suas *uma lulik* destruídas por forças de segurança, começaram a reconstruir casas segundo seus modos locais. De acordo com a Constituição de Timor-Leste (2002: 20), “todos têm direito a fruição e a criação culturais, bem como o dever de preservar, defender e valorizar o patrimônio cultural”.

As *uma lulik* são apresentadas nos discursos de muitos políticos locais como um elemento identificador da nova nação timorense, como sugerem as pesquisas de Sousa (2007), Silva (2012), McWilliam (2005) e Fidalgo Castro (2015b). Embora as casas sagradas sejam apresentadas como ícone da identidade nacional, até o momento são escassas as legislações de preservação de bens culturais que tratam especificamente das casas sagradas.

A casa sagrada também tem sido acionada pelos veteranos da luta contra a ocupação indonésia como um dos elementos principais que contribuíram na vitória de Timor-Leste. Relatos dos mais velhos sugerem que, durante os 24 anos do conflito, ocorreram várias cerimônias em casas usadas provisoriamente como *uma lulik* e que elementos da natureza foram consagrados e entregues aos guerrilheiros como amuletos. Segundo os veteranos com quem conversei, só sobreviveram à guerra aqueles que recorreram e acreditaram na força da casa sagrada e dos objetos que os acompanharam no mato. Considerando a importância das forças místicas no ordenamento do mundo em muitas comunidades leste-timorenses, é plausível inferir que os timorenses pró-indonésios também tenham recorrido às suas casas sagradas pedindo proteção. Assumir-se como pró-indonésio nos dias de hoje pode causar constrangimento a depender do local. As narrativas de identidade nacional, em especial aquelas defendidas pelos operadores do Estado, procuram legitimar-se por oposição ao tempo e a ações indonésias.



Foto 2. *Biru* – amuleto, do senhor Pedro de Baucau. De acordo com o senhor Pedro, foi esse amuleto que o manteve vivo durante os quatorze anos em que ele lutou contra a Indonésia. Quelicai, Baucau, 2016.

Ainda sobre a importância das casas sagradas durante a resistência à ocupação indonésia, para muitos anciãos da região de Baucau a montanha de *Matebian* é concebida como uma casa com qualidades *lulik*. Esta associação entre a casa sagrada e a montanha de *Matebian* elucida o valor simbólico da gramática das casas na organização social. A montanha que abrigou, protegeu e defendeu os soldados de Timor-Leste é pensada como uma casa, mas não uma casa qualquer: é a casa cerimonial, a casa que guarda as coisas sagradas; é a casa dos ancestrais, o local em que se busca ajuda. Após a consulta popular de 1999, que gerou a independência, o país foi praticamente queimado. Tochas foram colocadas nos edifícios do governo e nas casas sagradas dos municípios. Esses atos são exemplos do desejo de destruir a fonte simbólica da resistência. Não é por acaso que, no Timor-Leste pós-conflito, as populações locais têm investido na reconstrução de suas casas sagradas (McWilliam, 2005).

As paisagens de Díli e dos municípios estão repletas de alusões aos modelos locais de casas, chamados localmente de tradicionais. Inicialmente relacionei esses referentes às casas sagradas. No decorrer da pesquisa, compreendi que nem toda casa “tradicional” era sagrada. A sacralidade da casa parecia estar mais relacionada aos seus usos, às alianças e aos rituais que ela mobilizava do que à definição de materiais e modelos arquitetônicos. Entretanto, há imagens mais ou menos compartilhadas do que se espera, do ponto de vista

material, de uma casa sagrada. A partir dessas imagens, são construídos prédios análogos às casas sagradas.

No monte Ramelau, por exemplo, considerado o local de descanso de ancestrais por uma parte significativa das populações leste-timorenses, há uma capela construída nos moldes de certas casas sagradas. Na lateral do palácio de Governo em Díli, há miniaturas de casas sagradas representativas de várias localidades do país. Nas igrejas católicas da capital e dos municípios, há capelas ou salões de reuniões que se assemelham à arquitetura das casas sagradas. Dimensões arquitetônicas das casas sagradas são replicadas na arquitetura oficial dos edifícios do Estado.

### Abordagem metodológica

Adotei uma metodologia de pesquisa de campo multissituada, acompanhando eventos em diferentes municípios e casas sagradas. A produção dos dados seguiu movimentos complementares. A referência teórico-metodológica de etnografia multissituada proposta por Marcus (1998) orientou a pesquisa de campo e a forma como os dados foram interpretados e apresentados. Segundo o autor, em campo devemos acompanhar as trajetórias e cadeias que fazem parte de um fenômeno específico, conectando situações e estabelecendo associação entre elas. Os locais e contextos de pesquisa não precisam ser abordados da mesma forma, pois isso depende das condições do campo e dos objetivos do estudo. A etnografia multissituada envolve bases de conhecimento de várias intensidades e qualidades. Também adotei a prática de pesquisa denominada por Marcus de “etnografia estrategicamente situada” – que leva em conta não uma mudança literal dos locais de investigação, mas um contexto multissituado, já que o que ocorre nele está inserido no intercruzamento de processos e práticas, mediações, conexões e circuitos.

Esta pesquisa seguiu pessoas e objetos, suas histórias e biografias. Ao recompor múltiplas perspectivas e situações, os fenômenos se configuram, ganham formas e sentido. Acompanhando uma pessoa em seus deslocamentos para realização de cerimônias *kultura* nas montanhas é possível acessar, entre outras coisas, ciclos rituais e a construção de alianças, compromissos e dívidas entre pessoas e grupos, dinâmicas de mobilidade territorial, trocas etc. Ao mesmo tempo, pode-se prestar atenção em objetos como as *biskotas*, identificando o quê e quem elas transportam, bem como os espaços



onde elas são utilizadas, traçando trilhas que conformam o modo como circulam pessoas e outros objetos (*na e com a*) *biskota*. A proposta de etnografia multissituada, combinada com uma etnografia estrategicamente situada, rompe com o apelo único a manifestações locais de grandes narrativas e permite a identificação de uma complexa arquitetura contextual, seguindo atores, coisas, metáforas, biografias ou conflitos.

A obviedade de que a casa sagrada é uma casa não estava no meu horizonte discursivo. Meu questionamento estava focado numa via: o que certas edificações têm de especial que as torna sagradas? Fui tomada por uma “missão” quase adivinhatória, que buscava diferenciar uma casa sagrada de uma casa de moradia, sem me atentar para o fato de que uma casa sagrada era, antes de tudo, uma casa (edificação); um tipo especial de casa, a morada dos ancestrais, o repositório das relíquias sagradas, a casa de cerimônia, por excelência. No decorrer do campo, entendi que reconhecer uma casa sagrada como casa e identificar o que ela tem de especial compreendendo as características que a sacralizam são movimentos complementares.

### Cerimônias observadas em campo

*Reprodução de uma casa sagrada: o caso da uma lulik Mau Asu*

De acordo com os relatos que obtive em campo, a construção ou reconstrução de uma casa sagrada é um processo que envolve investimento financeiro, dispêndio físico e preparação. Pode demorar meses ou anos, a depender das condições materiais e financeiras dos membros da Casa. Cada etapa geralmente é composta por uma cerimônia *kultura*, marcando o início ou a conclusão da construção de determinada parte da Casa. Ao final das etapas, faz-se uma grande festa de inauguração e celebração. Acompanhei a inauguração da casa sagrada *Mau Asu* em dezembro de 2016 em Same, Manufahi. O convite para participar da cerimônia de inauguração da Casa foi feito pela Celeste Siqueira, uma colega da UNTL que foi se tornando interlocutora de pesquisa e amiga. Durante a inauguração, recebi o convite para acompanhar outra cerimônia *kultura*, que aconteceria em fevereiro. Dada a recepção e o calendário de eventos daquela Casa, decidi que acompanharia a dinâmica daquela casa, as cerimônias *kultura* que garantiam a reprodução da Casa no sentido mais amplo do termo.

Após a inauguração, acompanhei mais duas cerimônias fundamentais na organização e reprodução da Casa:

- *Sau batar*: cerimônia *kultura* de suspensão da proibição de alimentar-se do milho daquele ano. A cerimônia do *sau batar* é uma daquelas que intensifica a circulação de pessoas e coisas de Díli para as montanhas. Na Casa *Mau Asu*, essa cerimônia reúne os membros do grupo de origem da Casa. Encontram-se para agradecer aos agentes místicos a colheita daquele ano e pedir que a colheita do próximo ano seja produtiva.
- Rituais fúnebres: o sepultamento não encerra o ritual de velar o corpo. Durante um ano, periodicamente ocorrem cerimônias *kultura* que envolvem o grupo de descendência e as Casas relacionadas pelo casamento ou pela vizinhança. Durante minha pesquisa, faleceu o avô Bento, um dos fundadores da Casa *Mau Asu*, e por isso acompanhei alguns dos rituais fúnebres que ocorreram na casa sagrada.

#### *Transformação da vida social da uma lulik*

As casas sagradas e seus oficiantes rituais são acionados para prestar serviços aos seus membros para além de cerimônias *kultura* como as mencionadas acima. Nesses casos ocorre uma mudança na direção da demanda. Nos casos descritos acima, são as casas nas suas atribuições institucionais que solicitam ou obrigam a participação das pessoas nas cerimônias *kultura*. Nas demandas individuais, a organização da agenda depende do solicitante e do oficiante ritual. As motivações que levam as pessoas a buscar suas casas sagradas fora da agenda programática de rituais estão relacionadas ao que elas consideram boa vida: emprego, sucesso na vida acadêmica etc.

Não só as pessoas se deslocam, as práticas da *kultura* também movimentam. Alguns elementos do que vem sendo chamado *kultura* têm sido transportados para contextos distintos daqueles considerados originários. Diversos eventos organizados pelo Estado leste-timorense em Díli acionam as práticas da *kultura* como mais um dispositivo para alcançar o sucesso. Na tese, analiso dois eventos: o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional e o lançamento da primeira pedra de alargamento do Porto de Díli. Nos dois casos, ocorreram sacrifícios de animais, oferta de *bua-malus* e comida aos agentes místicos.

## Sobre escrita, tradução e narrativa

A casa sagrada está presente, com maior ou menor intensidade, na paisagem, nos cartões-postais, nas mídias, nos discursos políticos, nas artes, na vida cotidiana, nas igrejas etc., por todo o Timor-Leste. Os relatos sobre casas sagradas apareceram relacionados à invasão indonésia, a cerimônias de fertilidade, ao culto aos ancestrais, à reprodução da vida e às políticas culturais.

*Uma lulik* é uma instituição social capaz de promover a continuidade entre o passado e o presente, os vivos e não vivos. Ela atua no estabelecimento e na renovação de alianças entre casas sagradas e famílias afins e garante a reprodução da vida. Por parte das comunidades locais, estar em dia ritualmente com as casas sagradas possibilita tanto a reprodução de valores concebidos e vividos como ancestrais como o acesso a objetos, coisas e práticas considerados modernos.

Antes de qualquer grande esquema interpretativo, eu e meus interlocutores estávamos no mundo, compartilhando de alguma forma experiências no curso de nossas vidas. Por mais banal que essa constatação soe, foi a partir dela que as frustrações com a falta de habilidade linguística foram diminuindo e meu campo foi se mostrando factível. Estávamos submetidos a condições de vida muito semelhantes: comíamos, bebíamos e rezávamos juntos; compartilhávamos a cama e o transporte; por vezes, sentíamos a chuva e sol nos nossos corpos subindo as montanhas. Nossas vidas estavam entrelaçadas, nossos seres se constituíam mutuamente e em movimento. E isso dizia muito para o tipo de pesquisa que eu estava me dispondo a fazer! E foi entre meus amigos, amigas e interlocutores que aprendi que nem sempre o silêncio precisa ser interrompido. Com eles, aos poucos e com muita dificuldade precisei ler e interpretar o silêncio que pairava nos minutos e até horas tomando um café – contemplando um café, melhor dizendo! Para mim, não falar era muito complicado, mas para muitos dos meus amigos parecia fazer parte do modo de se relacionar.

De acordo com a proposta desenvolvida por Ingold (2000, 2012), se o objetivo dos antropólogos é ler o mundo, as fontes textuais que os informam devem estar abertas às inspirações e aos dizeres contidos, literalmente, no chão que se pisa; no curso dos rios e movimentos das marés; na habitação das casas e no convívio entre animais humanos e não humanos. Para ele, movimento, conhecimento e descrição não são meras sequências de operações, mas compostos paralelos de um só processo, o do curso da vida. Uma

simples caminhada mobiliza as três operações ao mesmo tempo, pois o ser que está em movimento, conhecendo e descrevendo, está atento, e estar atento é estar vivo *para o (e no) mundo*.

Quando me faltavam as palavras para me comunicar, procurei ouvir, ver, tocar, sentir cheiros e sabores; contemplar e fotografar.<sup>8</sup> A imagem tornou-se um elo fundamental da tese, seja como estratégia para entrada no campo como “fotógrafa-antropóloga”, seja como registro que compôs o que estou chamando de memórias, ou diário de campo virtual, no momento da escrita. As imagens ajudaram a tecer as malhas do percurso, facilitando o acesso ao campo etnográfico. Refrescaram as lembranças de acontecimentos, despertaram curiosidades e também me conduziram para caminhos não pensados no momento da estabilização das fotografias. A imagem na tese é estética, é contemplação, é memória e é produção de dados. Recorri várias vezes a imagens desfocadas, borradas, com luz estourada, para me perguntar sobre organização ritual, por exemplo.

Revedo as fotografias e lendo os diários, sinto os cheiros, os sabores, as texturas das pedras nos meus pés, o impacto das estradas no corpo, o calor intenso de Díli e o frescor das montanhas. As risadas dos jovens na UNTL ecoam como música na minha memória, as missas rezadas em tétum, as buzinas das motos e carros, a fala ritmada dos vendedores de *pulsa* (crédito para celular), frutas e verduras, as vozes dos velhos fazendo *hamulak* nas cerimônias tradicionais são memórias marcadas de afeto.

As formas de narrativas combinadas, mesmo colocadas juntas, trazem à tona modos distintos de narrar. A composição de capítulos com diferentes estilos textuais, fotos, termos em tétum atuam conjuntamente para dar vida às diversas vivências de campo.

## Narrativas e texto

Como incorporar no texto etnográfico as narrativas, escritas e expressões culturais relativas às experiências vividas com as pessoas no campo de pesquisa? Como partilhar a escrita etnográfica nos termos de uma sinfonia interpretada por vários cantores e executada por diferentes instrumentos musicais ao mesmo tempo? Como fazer a “tradutibilidade” das experiências vivenciadas no campo? Se há contextos “intraduzíveis”

---

<sup>8</sup> Salvo quando explicitamente indicado, as fotografias apresentadas nesta tese são de minha autoria.

do ponto de vista linguístico, como apresentá-los e convertê-los para o nosso próprio vocabulário? “A tradução deve ser considerada menos uma solução definitiva para um problema do que um caótico meio-termo, envolvendo perdas ou renúncias e deixando o caminho aberto para uma renegociação” (Burke; HSIA, 2009: 15).

Ceguei em Timor-Leste aflita e ansiosa para me comunicar, falar com as pessoas. Pensei que a memorização de uma lista de palavras e expressões em tétum facilitaria a minha empreitada. Na comunicação real, na conversa face a face, porém, nem sempre aquelas palavras operavam. Logo abandonei a ideia da tradução naqueles termos e fui descobrindo que a tradução não é nada fácil! Um objeto pode ter significados diferentes entre uma mesma população. Quando falamos de populações distintas, as possibilidades de variação aumentam ainda mais. A tradução ultrapassa a troca de nomes e substituição de rótulos. É da natureza da tradução a incompletude e, nesse campo, a busca de fidedignidade é um “dever ser”, um ideal a ser perseguido. As línguas e as traduções não cabiam nos meus blocos de notas descontextualizados. As minhas preciosas traduções só ofereciam pistas de significados. As contingências me obrigaram a falar menos; ouvir, observar e sentir mais.

“Observar” aqui é usado no sentido mais amplo do termo. Significa ver, ouvir e sentir o que acontece ao redor. De acordo com Ingold (2000, 2012), observar não é objetificar; é se fazer presente diante de pessoas e coisas, aprender com elas, e acompanhá-las em princípio e prática. Para ele, a observação participante é a contemplação, em ato e palavra, daquilo que se deve ao mundo pelo próprio desenvolvimento e formação.

A fragilidade na comunicação verbal exigiu o aprimoramento de outras habilidades. A falta de destreza com o tétum forçou-me a criar estratégias de relacionamento e convivência que ultrapassavam a conversação. As formas de comunicação não verbal foram ocupando lugares de destaque naquela experiência em que falar me custava muito. Eu e meus amigos leste-timorenses nos comunicávamos por meio de palavras, movimentos e percepções sensoriais. Eu e meus interlocutores estávamos vivos, e isso de algum modo nos aproximava no exercício básico da comunicação. Partilhar uma manga com sal e pimenta com as mulheres e crianças, comer *pop mie* (macarrão instantâneo) com flor de papaia no café da manhã, tomar *tua mutin*<sup>9</sup> nas festas,

---

<sup>9</sup> Vinho branco produzido da seiva de uma palmeira local, considerada a bebida nacional de Timor-Leste.

refrescar-se na ribeira com as adolescentes, mascar *bua-malus*<sup>10</sup> com as tias no anoitecer, caminhar descalça com os *katuas* nas hortas e passear no mercado foram movimentos que permitiram experienciar as texturas daquele mundo construído e acessado no encontro.

Optei pela grafia “aportuguesada” de certas palavras incorporadas ao vocabulário dos meus interlocutores, por exemplo, “avô”, “casa de banho”, “casa sagrada”, “bom sucesso”, “dar satisfação”. Muitos desses termos são usados recorrentemente entre meus interlocutores, independentemente da minha interação com eles. Há termos e expressões que são imprescindíveis à apresentação em tétum. Nesses casos, coloco o termo em tétum e aproximo seu significado em português. Primeiro, não me sinto confortável para escrever usando expressões e termos em tétum. Segundo, assumo que esta tese é uma tradução passada por muitas mediações. Reconheço que os dados produzidos foram gerados na intersecção de uma comunicação em português-tétum. Os termos isolados não são dotados de sentido. Eles precisam ser considerados dentro de campos semânticos e de forma relacional. Meu esforço é no sentido de apresentar os contextos nos quais os termos, sejam eles falados em português ou em tétum, ganham vida.

Meus interlocutores são falantes de português que vivem em Díli, sendo que alguns deles passaram anos fora de Timor-Leste. São professores e estudantes que buscam os serviços de suas casas sagradas para satisfazer demandas relacionadas as suas vidas profissionais e acadêmicas. Também tive interlocutores nas montanhas – algumas autoridades locais, a maior parte com 60 e 70 anos, que aproveitavam a minha presença para falar português.

## Os capítulos

Esta tese foi construída como uma casa. Cada capítulo é um cômodo, ou, se pensarmos nos termos timorense, cada capítulo é uma daquelas repartições que compõem o que chamamos de casa. De cada cômodo temos uma perspectiva, uma dimensão e um tipo de interação com a casa e com as pessoas que nela habitam e circulam. Do mesmo modo, são os capítulos. Eles apresentam diferentes ângulos, múltiplas possibilidades de pensar as relações entre pessoas, entidades místicas, casas sagradas, partindo de Díli,

---

<sup>10</sup> *Malus* é uma folha que tem formato semelhante ao de um coração e *bua* é uma noz. Juntos, eles são suportes de relacionamentos, conforme explicarei ao longo da tese. *Bua-malus* é a terminologia local. Na literatura, recorrentemente encontramos bétel (folha) e areca (noz).

circulando pelos municípios, de dentro das casas de moradia, de dentro das casas sagradas. Para tornar essa casa, que é a tese, mais arejada e diminuir o cansaço das subidas das montanhas (a escrita e a leitura), providenciei janelas. Essas janelas são frescores, descansos, para fazer jus a uma expressão muito corrente em campo: *deskansa mana* (descansa, irmã). As janelas somam-se às fotografias na sobreposição de narrativas textuais e visuais, que juntas plasmam mosaicos interpretativos.

No primeiro capítulo, *A vida em construção*, preparo as bases da casa, ergo o alicerce a partir do qual levantarei as pilastras de sustentação e posteriormente o telhado. Sigo o protocolo de precedência timorense indicando e reconhecendo o trabalho daqueles que me precederam nesse campo. Esse capítulo apresenta as principais categorias analíticas mobilizadas nesta tese, que me permitiram conhecer facetas específicas das dinâmicas fronteiras leste-timorenses. Além disso, explico as mediações teóricas que contra-atuam na elaboração deste texto.

Levantada a base, começo a construir as pilastras. Os capítulos seguintes são divididos em duas partes. A primeira delas, composta pelos capítulos 2 e 3, trata dos modos de reprodução de uma casa sagrada específica, *Uma Lulik Mau Asu*, Same. O capítulo 2, *Construção e inauguração*, mostra como a construção de uma casa sagrada mobiliza relações consanguíneas e de afinidade dentro de uma Casa e outras relações de afinidade entre casas sagradas. Nesse capítulo, abordo a reconstrução de uma Casa, a circulação de pessoas e coisas envolvidas neste evento com ênfase na visibilização de recursos e fluxos necessários nesse empreendimento.

O capítulo 3, *Fluxos de vida e práticas de comensalidade*, propõe uma análise do *sau batar*, uma cerimônia *kultura* para além de suas finalidades agrícolas. Essa cerimônia movimentava relações internas do grupo de origem e alimenta a Casa como instituição. Além disso, o capítulo examina rituais fúnebres e reprodução da vida discutindo a importância dos atos de comensalidade nas relações entre seres humanos, agentes místicos e casas sagradas.

A segunda parte é composta pelos capítulos 4 e 5 e analisa as transformações da vida social das casas sagradas. O capítulo 4, intitulado *Por que subir as montanhas?*, aborda as atividades que ocorrem nas casas sagradas agendadas de acordo com solicitações de indivíduos ou grupos de indivíduos. Esse capítulo trata de quatro casos. Dois deles mostram o movimento de Díli-montanhas de dois interlocutores para agradecer e pedir ajuda aos agentes místicos para o sucesso na vida profissional. Um trata do trânsito das montanhas para Díli, para celebração de um agradecimento devido à

conclusão do mestrado de uma estudante. Nesse caso, o *lia-na'in*, que também era o pai da estudante, se locomoveu para officiar o ritual. É importante mencionar que essa cerimônia foi dividida em duas partes – a primeira foi na montanha (essa eu não acompanhei) e a segunda em Díli. O outro trânsito se deu entre Díli e montanhas. Um poeta que, por causa dos conflitos da ocupação indonésia, ficou muitos anos fora do país ao retornar resolveu se reconectar com o que ele chama de suas raízes, a essência timorense, que está nas montanhas. Foram visitas por vários locais, casas sagradas, buscando religar os elos perdidos.

O capítulo 5, *Seleção, transposição e espetacularização kultura*, trata da transposição de certas práticas que vêm sendo fixadas como das montanhas parte das instituições locais para compor eventos organizados por outras agências, especialmente o Estado. Nessa transposição, ocorre a seleção de algumas práticas, a transposição e a espetacularização de outras. Esse capítulo também aborda o campo dos dispositivos legais que estão sendo elaborados em Timor-Leste para a identificação e proteção de bens culturais.

A primeira parte da tese, composta pelos capítulos 2 e 3, é focada na dinâmica de uma Casa e nos rituais que mobilizam pessoas de diferentes municípios e gerações em torno de um ancestral comum. Esses rituais permitem reunir os membros de um grupo de origem e alimentar as relações entre pessoas, agentes místicos e casas sagradas. A partir de um conjunto de cerimônia *kultura* que acompanhei na casa sagrada *Mau Asu*, demonstro como esses rituais se caracterizam ao mesmo tempo pelas relações entre humanos e não humanos e pela crescente monetização das trocas de dádivas.

A segunda parte, composta pelos capítulos 4 e 5, analisa as motivações que levam as pessoas a buscar suas casas sagradas e seus officiantes rituais e busca compreender como o Estado usa e transpõe seleções de elementos da *kultura* para eventos organizados em Díli. Nos casos discutidos nessa segunda parte, são os indivíduos ou o Estado que solicitam certos serviços oferecidos pelas casas sagradas e seus officiantes rituais. Diferentemente dos eventos discutidos na primeira parte, que possuem uma agenda mais ou menos definida, os eventos dessa parte são atividades agendadas de acordo com os indivíduos ou grupos de indivíduos para atender demandas específicas.

A tese trata de processos de reprodução e transformação dos significados da vida social das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial. Durante a pesquisa de campo, acompanhei diversas situações de conflitos relacionadas, por exemplo, à transmissão de cargos rituais, ao apoio das Casas a certos políticos, à reciprocidade (ou não) de visitas



em casos de rituais fúnebres etc. As situações de conflito eram pouco verbalizadas por parte dos meus interlocutores, mas estavam presentes na dinâmica da vida social. Privilegio, na tese, narrativas de reposição do consenso, porque foram elas que estiveram presentes de forma mais aguda no meu campo, mas isso não quer dizer que não identifiquei conflitos. A ênfase recai sobre a reconstrução dos laços, os laços de solidariedade entre as pessoas, a recomposição das alianças e a centralidade no grupo de origem, bem como as recorrentes tentativas de reconstituição desse grupo nos rituais.

## Capítulo 1

### A vida em construção



Foto 3. *Uma Lulik* Dom Cailito, Bobonaro – Vila, 2016.

Por onde andei? As pedras que pisei, as flores que escolhi e as casas que visitei.

## Timor-Leste na agenda de estudos antropológicos

Quando anunciei a amigos e familiares que iria desenvolver minha pesquisa de doutorado em Timor-Leste, recebi vários questionamentos. As perguntas indicavam conhecimentos e desconhecimentos a respeito da pequena ilha. Mais que isso, sinalizavam o quão desafiador seria falar de um país que, até 2010, também era desconhecido para mim. Quais interpretações de Timor-Leste leitores, informados ou não, poderiam acessar por meio da minha tese? Que tipo de aproximação e interação o Timor-Leste construído desde o Brasil me permitiria fazer em terras distantes?

No Brasil, conheci o Timor-Leste das casas sagradas, das formas locais de estabelecer alianças, casar e fazer justiça. Era um Timor-Leste narrado por antropólogos e antropólogas, a partir de múltiplas perspectivas (brasileira, espanhola, portuguesa, australiana, americana e inglesa).

Estudos antropológicos acerca do Sudeste Asiático, região geográfica na qual Timor-Leste vem sendo localizado, indicam relações eletivas entre fenômenos rituais e organização social (Fidalgo Castro, 2015a; Fox, 1980b; Gillespie, 2000a; McWilliam, 2005; Pena Castro, Gárate Castro & Fidalgo Castro, 2010; Sousa, 2010a; Sousa & Victor, 2009). Parte dessa investigação tem considerado Timor-Leste como integrante da região cultural Indonésia Oriental (*Eastern Indonesia*). Indonésia Oriental é uma classificação antropológica para definir uma região cultural (Josselin De Jong, 1980) que compartilha princípios de organização social, como metáfora botânica,<sup>11</sup> dualismo classificatório, trocas matrimoniais assimétricas, diarquia, noção de casa, hierarquia, precedência e o alto *status* do feminino no sistema ritual, paralelismo semântico etc. Sudeste Asiático e Indonésia Oriental são enquadramentos de ordens distintas. O primeiro está assente num ordenamento geográfico, e o segundo, numa organização cultural baseada no compartilhamento de valores e princípios culturais estruturantes.

A escola holandesa de Leiden exerceu papel importante na identificação de instituições cuja sinergia atua na vida e caracteriza a Indonésia Oriental como uma região específica. A obra *Tipos de estrutura social no Sudeste da Indonésia* (Van Wouden, 1968) destacou e inclusive antecipou argumentos estruturalistas de Lévi-Strauss. Baseado em uma perspectiva comparativa, o autor aponta a recorrência da complementariedade entre

---

<sup>11</sup> Na literatura sobre a Indonésia Oriental, os termos “tronco”, “centros”, “umbigos” e “raízes” são associados a fontes de vitalidade, a regras de plantação e às formas de falar sobre relações de afinidade.

doadores e tomadores de mulheres, caracterizada pelo princípio do casamento assimétrico, *connubium*, como instituição central das populações desta região cultural. Embora a ideia de Van Wouden sobre o parentesco seja baseada na complementaridade entre os grupos, o autor não deixa de ressaltar o lugar do mito e do ritual.

Parte significativa do conhecimento produzido em Timor-Leste até finais de 1960 não foi elaborado por antropólogos com formação acadêmica. A título de exemplo, podemos citar os trabalhos de Antônio de Almeida, Mendes Corrêa e Ruy Cinatti.<sup>12</sup> Eles atuaram na Missão Antropológica de Timor (1953-54), realizando estudos antropológicos voltados para a ideia de diversidade e o papel civilizador dos agentes coloniais. Jorge Barros Duarte, padre, político e missionário leste-timorense, ficou também conhecido por suas publicações no *Jornal Seara* (jornal católico de publicação local) sobre a construção da casa sagrada na região de Maubisse e os ritos e mitos em Ataúro.<sup>13</sup>

A perspectiva analítica, baseada na possibilidade de classificar populações em famílias linguísticas a partir de unidades filogenéticas, deixou marcas nos estudos sobre Timor-Leste. A família austronésia é uma das maiores e mais abrangentes do mundo, com mais de 1.000 línguas e aproximadamente 270 milhões de falantes, de acordo com estudos contemporâneos (Bellwood, Fox & Tryon, 2006; Tryon, 2006). O alcance geográfico da família austronésia é amplo e suas populações são diversas. Alguns grupos linguísticos de Timor-Leste vêm sendo incluídos nesse mundo austronésio: *kémak*, *tokodede*, *mambai*, *idaté*, *tetun*, *naueti*, *caiurui*, *galole*, *dawan* e *baiqueno*, entre outros com menor expressão (Bellwood, Fox & Tryon, 2006; Fidalgo Castro, 2015a). Esse modelo analítico foi bastante usado nas pesquisas sobre Timor-Leste. Nos dias de hoje, não raro encontramos etnografias, e se calhar até nos meus próprios textos, termos como “os Kémak” ou “os Mambai”. O pressuposto epistemológico deste paradigma assenta-se no compartilhamento de uma matriz linguística acompanhada de uma partilha de instituições, como aquelas citadas acima. Essa abordagem tende a relacionar características de organização social e língua.

---

<sup>12</sup> Ruy Cinatti Vaz Monteiro exerceu funções governamentais em Timor-Leste e colaborou com o desenvolvimento de muitas pesquisas. Cinatti usava seu capital social nas instituições sociais e científicas para facilitar a chegada de antropólogos profissionais em Timor.

<sup>13</sup> As investigações arqueológicas realizadas pelas missões portuguesas eram vinculadas ideologicamente ao Estado Novo de Salazar. Essas missões, baseadas no que poderíamos chamar de uma arqueologia ou antropologia física, foram dirigidas por Antônio de Almeida. Há de se mencionar que, desde finais do século XIX e começo do XX, foram realizados vários estudos por missionários religiosos, com a finalidade primeira de evangelizar. Esses missionários estudaram as línguas, as culturas e a organização social (Fidalgo Castro, 2015a) e produziram e publicaram muitos materiais (Fernandes, 2014b; Paulino, 2011).

Embora parte significativa da produção antropológica sobre populações lestemorenses utilize a língua partilhada por seus interlocutores como principal fonte de identificação desses interlocutores, adoto uma postura que considera o lugar de origem um dos elementos fundamentais de identificação. Esse tipo de pertencimento foi recorrente e significativo no meu campo. Meus interlocutores não se apresentavam para mim como *Mambai* ou *Kémak*, mas como “sou de Ermera”, “nasci em Marobo”, sou de “Suai”.<sup>14</sup> A língua falada dificilmente era acionada como elemento de localização e pertencimento, mas o lugar de origem sim! Ter nascido no mesmo município aproxima as pessoas, cria sentimentos de identidade e reconhecimento. Procuro indicar pelo menos o município de onde vêm meus interlocutores. No diálogo com a bibliografia, mantenho a escolha do interlocutor ou pesquisador. Meu esforço é no sentido de evitar as generalizações, plasmando e engessando relações e conexões pelo viés da língua, do arcabouço teórico ou do discurso local.

A partir da década de 1960, as pesquisas *sobre e em* Timor-Leste passaram a ser desenvolvidas majoritariamente por antropólogos, considerando e dialogando com o arsenal já produzido. Evidentemente, uma convivência entre esses tipos de pesquisas, mas notamos ênfases de um tipo em certos momentos e de outro tipo em outros contextos. A ênfase e o predomínio na pesquisa antropológica são acompanhados pela gradual diversificação das escolas antropológicas e dos pesquisadores que começam a desenvolver pesquisas em Timor-Leste.

A partir de contextos diversos, vários autores demonstraram como a troca ritual opera nas relações entre vivos e também entre vivos e não humanos (Forman, 1976; Hicks, 1976, 1990; Traube, 1986, Renard-Clamagirand, 1996). A execução desses rituais depende do saber dizer e do conhecimento de certas narrativas de origem importante para o grupo. Essas pesquisas são marcadas pela classificação de populações a partir de grupos linguísticos, mas de modo diferente daquele pautado nas relações entre uma fonte filogenética comum, em termos culturais identificáveis através de padrões compartilhados.

Forman (1976), por exemplo, analisa o papel da troca na descendência e aliança em comunidades falantes de Makassae. Nesse contexto, os rituais mortuários apresentam-

---

<sup>14</sup> Esse argumento foi construído numa reunião de orientação com a professora Kelly Silva. Conversávamos e ela me perguntou: “como as pessoas se identificavam para você em Timor? Sou falante de Mambai ou sou de Ermera?” Esse questionamento foi fundamental nas minhas reflexões posteriores. A partir daí, comecei a prestar mais atenção nos termos que eu acionava para classificar as pessoas.

se como estratégia de continuidade da vida e dos laços perante a ameaça provocada pela morte. Clamagirand (1982) desenvolve uma pesquisa numa comunidade Kemak de Morobo a partir do sistema de alianças engrenado pelas casas sagradas. Ela argumenta que a prática ritual é uma das formas de alcançar a coesão social. De acordo com a autora, é a Casa que dá nome ao indivíduo e o coloca numa rede de alianças. Os rituais estudados incluem o ciclo de vida individual, os que se prendem com a vida da Casa e os rituais coletivos anuais. Pesquisando os Mambae, Traube (1986) analisa sua vida social e a cosmologia, focando nas trocas rituais que ocorrem entre vivos e antepassados. O saber-fazer, saber-dizer, saber como dizer, são fundamentais na prática performativa e na eficácia ritual.

Em uma homenagem a Van Wouden, Fox (1980: 333) publica *The flow of life*, obra que modifica o rumo das análises desenvolvidas e propõe que a “vitalidade das sociedades indonésias orientais [...] não é o efeito de uma adesão a estruturas organizacionais específicas, mas sim o resultado de uma preservação contínua de metáforas semelhantes para viver”. Passa-se a privilegiar a abordagem individualizada de cada sociedade, tendo como elemento comum as expressões duais.

Fox retoma criticamente e propõe uma combinação entre a noção de Josselin de Jon (1983) de área cultural e a ênfase nos procedimentos comparativos sugeridos por Van Wouden (1968). Segundo Fox (1980a), a vitalidade das sociedades indonésias identificadas por Van Wouden não é efeito de uma aderência a estruturas organizacionais específicas, mas sim resultado de uma preservação contínua de metáforas semelhantes para a vida, codificadas em uma forma diádica generalizada.

Os estudos das décadas de 1970 e 1980 foram fortemente marcados pelas noções de troca e aliança na conformação de relações de descendência, ciclos de vida, organização social e ritual das casas sagradas.

### Etnografando a vida em contexto de pós-conflito

O que a guerra destrói? O que a guerra constrói? O que vem depois da guerra? Tantas mortes! Tanta destruição! Tanta dor e separação! Laços rompidos? Quantas pessoas sobreviveram? Famílias desterritorializadas? A guerra acabou, mas como juntar todos esses restos e cacos de vidas, lembranças e coisas?
--

Como reconstituir a vida, em suas várias dimensões, com os traumas físicos e emocionais do pós-conflito? Quais são as estratégias criadas localmente para dar sentido

às mudanças sociais e ao sofrimento? Essas são algumas das questões que mobilizam as pesquisas produzidas sobre o pós-1999. Essas pesquisas abordam, entre outras coisas, a reconstrução da nação, a recomposição das instituições consideradas locais, as identidades nacionais, os traumas, os sofrimentos e a reconciliação.

Timor-Leste foi ocupado/invadido durante 24 anos pelas forças militares indonésias. A intensa resistência, formada por diferentes frentes, incluindo uma guerrilha armada, uma frente de apoio clandestina e uma frente diplomática de timorenses exilados em países como Austrália, Portugal, Indonésia e Moçambique, e o referendo da independência tornaram essa pequena ilha um objeto de interesses variados. Ocorreram intervenções da Organização das Nações Unidas (ONU) tanto através de missões quanto pela força militar e local que subsidiou muitas pesquisas em diversas áreas. “Mas, por outro lado, Timor-Leste foi, para muitos, e em particular para os portugueses, o lugar de uma paixão, no sentido duplo de um sofrimento sentido e uma solidariedade para com o Outro [...] (Seixas, 2011: 1).

Desde 1999, Timor-Leste seduziu pesquisadores não só de Portugal, mas de muitos outros países, o que pode ser observado no número de dissertações e teses sobre fenômenos que ocorrem em Timor-Leste. O país também me encantou etnográfica e afetivamente falando. Depois de mais de uma década estudando fenômenos relativos à Festa de Nossa Senhora do Rosário, em Minas Gerais, me deparei com a possibilidade de me deslocar para o outro lado do mundo e buscar afinidades eletivas entre minhas pesquisas pregressas e o novo trajeto que se construía. Fui seduzida pelo além-mar, pelas imagens exuberantes e pelos relatos instigantes sobre aquele país.

As produções acadêmicas sobre o cenário pós-1999 abordam questões diversas e estão sendo produzidas por pesquisadores de várias partes do mundo. As temáticas da reconstrução, revitalização das práticas costumeiras, mudanças sociais e vida ritual, diálogos com as sensibilidades não timorenses que passam a compartilhar o território e disputar projetos de organização social e subjetivação são candentes nas pesquisas produzidas *sobre* e *em* Timor-Leste a partir do século XXI.

A tese *Paradoxos da autodeterminação: a construção do Estado-nação e práticas da ONU em Timor-Leste* (Silva, 2004), por exemplo, analisa a construção do Estado-nação em Timor-Leste e a intervenção da comunidade internacional através dos suportes oferecidos para o processo de aparelhamento (*institutional-building*) do Estado. A partir de uma reflexão sobre o cotidiano das práticas da missão, a autora aponta o paradoxo que pairava naquele contexto. Práticas que (idealmente) deveriam contribuir para criar as

condições do direito à autodeterminação de um povo operavam orientadas por repertórios imperiais, de registros coloniais: separação nos espaços de socialização, acessos diferenciados aos meios e exercício de poder, visão civilizadora, atribuição de inferioridade intelectual e moral às populações nativas etc.

Também centrada na questão da reconstrução do país, a tese *As donas da palavra – gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste* (Simião, 2005) demonstra que transformar a violência doméstica numa prática condenável é parte de um projeto de modernização do país que concebia como parcial e injusta com as mulheres a resolução dos conflitos na esfera da justiça tradicional. Simião aborda os encontros e desencontros de diferentes sentidos de gênero e justiça num país que estava construindo seu Estado e sua sociedade civil. O autor destaca que em Díli circulavam pessoas de diferentes mundos, e todos estes atores tinham algo a dizer sobre os modos de viver em Díli.

As pesquisas de Silva e Simião ocorreram em um contexto bastante peculiar. Eles chegaram em Díli em novembro de 2002, momento de forte presença internacional, no qual as coisas mais elementares da vida cotidiana estavam em transformação. A cidade possuía, por exemplo, três tipos de tomada elétrica (indonésia, portuguesa e australiana (Simião, 2015)). O exemplo dos tipos de tomada convivendo é bom para refletir sobre as necessidades múltiplas de adaptação e reorganização da vida impostas no contexto de reconstrução do país.

A cidade estava tomada por estrangeiros, que de certa forma disputavam a implantação de projetos civilizatórios (Silva, 2012). O país se reconstruía numa relação tensa entre locais e estrangeiros de diferentes localidades. Estavam em disputa modelos de justiça, formas de sociabilidade e os próprios modos de organização da vida. Díli sediava o encontro de projetos de país e isso reverberava de modos diferentes nos municípios e nas montanhas. Sigo discutindo certas pesquisas que analisam os efeitos dos processos de mudanças sociais e suas acomodações na vida ritual focadas em comunidades específicas.

A tese *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste* (Sousa, 2010a) analisa a vida ritual de uma comunidade Bunak de Tapo (Bobonaro) a partir da relação entre as Casas, enfatizando a noção de continuidade, numa perspectiva holística. Para compreender a organização social desta coletividade, o autor analisa como as práticas rituais e a oratura interagem com a organização sociopolítica e econômica. Para ele, essas interações devem ser



contextualizadas nas relações de poder e autoridade que constituem a sociedade, já que na acepção local a performance ritual é política e atua para estabelecer estatutos e definir ordens.

Sousa coloca em diálogo questões micro e macro e nos mostra que a reestruturação das comunidades no pós-conflito se relaciona com suas capacidades de se adaptar às circunstâncias diversas. As práticas rituais são fundamentais nesses processos, porque se apresentam como palco para a manifestação da emoção e da intenção. O ritual possibilita ao mesmo tempo comoção de ordem individual e coletiva, performando um valor identitário e uma intenção política. As relações entre mudanças sociais e domínio ritual também foram analisadas na tese *Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental: estudios de caso desde la aldea de Faulara* (Fidalgo Castro, 2015a), centrada em Faulara, Liquiça. O autor investiga a relevância dos rituais como elementos de estruturação da sociedade e economia em Timor-Leste, numa conjunta de pós-conflito marcada por grandes mudanças sociais. Fidalgo Castro argumenta que os rituais não atuam somente na reprodução social, mas podem ser também contestação do poder estabelecido. Segundo o autor, nos dias atuais, o domínio ritual continua atuando nos parâmetros de sociabilidade, nas relações entre humanos, entre humanos e não humanos, e estruturando a economia.

A partir de experiências em várias localidades de Timor-Leste, Fidalgo Castro (2015a) apresenta-nos uma visão geral do calendário ritual e os tipos de cerimônias realizadas a fim de oferecer um panorama da relevância desses fenômenos na organização da vida das comunidades por ele pesquisadas. Cito alguns dos rituais que compõem a constelação identificada pelo autor: rituais funerários, rituais de aliança, ciclo ritual e calendário agrícola (*sau batar*), rituais de construção de *uma lulik*, rituais de cooperação, *tara bandu*, *bolu udan* e rituais relacionados com o nascimento.

Outra contribuição importante focada no contexto pós-1999 é o livro *The land of gold post: conflict recovery and cultural revival in independent Timor-Leste* (Bovensiepen, 2015). A partir da aldeia Funar, localizada no planalto central de Timor-Leste, a autora analisa como as experiências históricas traumáticas e violentas ganham forma localmente. Tratando dos processos de reestabelecimento de relações sociais de pessoas deslocadas forçosamente de seus locais de origem por um período longo, ela demonstra a capacidade das performances rituais em restabelecer uma unidade mítica e primordial com a terra, revigorando as práticas ancestrais.

Bovensiepen ressalta que o período imediatamente pós-independência não foi um período em que as pessoas falavam abertamente sobre o sofrimento do passado. Logo após a independência, as pessoas da comunidade demonstravam preocupação em sustentar a produtividade e as relações com a terra ancestral. As narrativas de sofrimento derivam de como os sujeitos humanos são constituídos. Na comunidade estudada pela autora, os humanos e a terra são compostos da mesma substância; somente durante a vida eles estão separados.

O tema da revitalização dos costumes também é tratado na tese *Customary renewal and the pursuit of power and prosperity in post-occupation East Timor: a case-study from Babulo, Uato-Lari*, de Susanna Barnes (2016). A autora descreve os processos de recuperação e renovação do povo Babulo, numa comunidade que fala predominantemente a língua Naueti, localizada em Uato-Lari, após a retirada das forças indonésias em 1999. Ela argumenta que o ressurgimento das práticas costumeiras está relacionado a uma visão da sociedade em que as relações sociais são construídas em torno da ideia de que as trocas e transações servem para criar, sustentar e reproduzir as relações sociais por si mesmas – uma visão de que a vida é continuamente dada, recebida, retribuída e renovada.

A renovação desses atos implicou uma intensificação das relações de troca entre parentes e afins, os vivos e os mortos, o reino humano e a natureza viva, contribuindo para um senso de bem-estar local e fornecendo uma estrutura para administrar as incertezas da vida pós-ocupação.

As etnografias de Sousa (2010a), Fidalgo Castro (2015a), Bovensiepen (2015) e Barnes (2016) são trabalhos densos de longa duração focados em coletividades específicas. As quatro pesquisas foram produzidas no cenário pós-1999 e tocam em questões que atravessam os processos de reconstrução da nação em termos materiais e imateriais. Fidalgo Castro e Sousa analisam a importância dos rituais na produção e reprodução da vida, nos sistemas de prestígio e ordenamento político. Bovensiepen e Barnes tratam dos processos de reavivamento cultural explorando o significado do envolvimento afetivo e ritual das pessoas com o meio ambiente e seus ancestrais. Essas etnografias colocam em evidência o poder dos rituais para assegurar a sociabilidade, a unidade primordial e os processos de reconstrução das pessoas, das comunidades e do país.

Seguindo a perspectiva de entender os processos de reconstrução do país, várias coletâneas têm sido organizadas. A obra *Timor-Leste por trás do palco* (Simião; Silva,

2007) reúne ensaios que abordam a complexidade das relações entre o processo de construção nacional e a pluralidade dos modelos da cooperação na sua aplicação em um contexto específico. O livro *Translation, society and politics in Timor-Leste* (Seixas, 2010) é um empreendimento interdisciplinar alinhavado por pesquisadores de quatro países (Portugal, Brasil, Holanda e Timor-Leste) e pautado pelo paradigma da cultura como tradução. A obra *ita maun alin ... o livro do irmão mais novo* (Silva & Sousa, 2011) reúne artigos de autores de vários países e áreas acadêmicas e se apresenta como um objeto de devolução, como no mito tão difundido no país sobre o retorno do irmão mais novo portando saberes adquiridos além-mar.

Os sobreviventes, os retornados internos e externos, as comunidades e o país se depararam com questões complexas que se manifestavam em níveis muito diferentes: recompor as relações com a terra, com os ancestrais, com a casa sagrada e o lugar de origem; e lidar com as perdas materiais e afetivas, a reconstrução do país e das relações etc.

A partir dessa breve historiografia dos estudos sobre Timor-Leste, na próxima seção, coloco em diálogo categorias e perspectivas teórico-metodológicas que serão acionadas e combinadas ao longo da tese para dar sentido às minhas experiências etnográficas. Minha revisão bibliográfica é sistematizada em camadas, aproximando-se do modo como meu arcabouço na área foi sendo construído: literaturas que foram se sobrepondo, se penetrando e dialogando à medida que interagem com minhas experiências anteriores em estudos sobre patrimônios culturais afro-brasileiros. A primeira camada é a compilação de noções e conceitos recorrentes em certa antropologia que foi consagrada como clássica. A segunda é o diálogo entre esse compilado, os dados produzidos em campo e etnografias contemporâneas que tratam de fenômenos afins aos abordados nessa tese.



Figura 1. Primeira janela. Desenho de Maisa Augusta Araujo Soares. A foto é de Baucau- Baguia, 2017.

### Ritual e cerimônia *kultura*

Certa vez, perguntei para meu colega Abrão Ribeiro: “o que é uma casa sagrada?” Ele me olhou, pensou e disse: “conforme, mana Renata! Depende! Quem faz a pergunta? Para quem faz a pergunta? Não tem resposta? Conforme!” Uma pergunta malfeita me ajudou posteriormente!

Fico pensando, se eu perguntasse para esse ou outro colega o que é uma cerimônia *kultura*, qual seria a resposta. Imagino que seria: conforme! Conforme o lugar, conforme as pessoas, conforme o clima... Eu diria conforme o contexto!

Várias vezes fui convidada para participar de cerimônias *kultura* que aconteciam, na maioria das vezes, nas montanhas e casas sagradas. Trato cerimônia *kultura* como uma categoria empírica que foi traduzida por mim como ritual. Ao longo da tese, uso indistinta e conscientemente as palavras “cerimônia” e “ritual”. A antropologia tem uma vasta literatura sobre ritual (Durkheim, 1996; Peirano, 2001; Tambiah, 1979; Turner, 1967, 1977). Muitos desses autores defendem que a prática ritual tem uma estrutura mais formal, pensada como tipos especiais de eventos, que podem ser cotidianos ou extraordinários.

De que modo concebo ritual no contexto das pesquisas sobre casas sagradas em Timor-Leste? Como recorro aos rituais para acessar os fenômenos que busco

compreender? “O que significa propor, no momento atual, a abordagem dos rituais como estratégia para se analisar eventos etnográficos?” (Peirano, 2000, 2002). Inspiro-me na perspectiva de Peirano e, na condição de antropóloga, não me atribuo a tarefa de definir antecipadamente o que são os rituais. Nas palavras da autora,

“rituais”, “eventos especiais”, “eventos comunicativos” ou “eventos críticos” são demarcados em termos etnográficos e sua definição só pode ser relativa nunca absoluta ou *a priori*; ao pesquisador cabe apenas a sensibilidade de detectar o que são, e quais são, os eventos especiais para os nativos (sejam “nativos” políticos, o cidadão comum, até cientistas sociais (2002: 6-7).

Que tipos de eventos devemos observar em nossas pesquisas? *O que as pessoas fazem e aquilo que elas dizem fazer* são igualmente objetos de investigação antropológica. Tal como nos mostra Peirano, não é possível separar o dito e o feito, porque o dito é também feito. E, se é assim, a etnografia não pode somente descrever atos presenciados ou recontados. É preciso levar em conta a comunicação entre o pesquisador, o interlocutor e o contexto.

Rituais são os eventos que os meus interlocutores praticam como ritual ou dizem que são ritual. Para tanto, recorro novamente a Peirano:

não separo, em termos absolutos, o que é ritual do que *não é* ritual. O motivo é simples: a concepção de que um evento é “diferente”, “especial”, “peculiar”, tem que ser *nativa*. Em princípio, passa a ser “ritual” o que nossos interlocutores em campo definem ou vivem como peculiar, distinto, específico. Como o pesquisador é personagem relevante na escolha dos acontecimentos que são significativos para uma investigação, isto é, é co-autor na construção monográfica, considero que esses sejam “eventos etnográficos” (2006: 2).

Trato como ritual para os fins da tese o que meus interlocutores chamam e experimentam como cerimônia *kultura*. Muitas vezes uso “atividade”, “cerimônia” e “evento” como sinônimos. Estou consciente de que há distinções entre esses termos, mas recorro a esse subterfúgio como estratégia narrativa e para não repetir exaustivamente a palavra ritual.

### Cerimônia *kultura* e catolicismo

A convivência entre práticas locais e católicas, práticas locais de justiça e modelos considerados modernos vem sendo abordada em muitas investidas analíticas (Meneses et al., 2017; Roque, 2010; Seixas, 2007; Simião, 2011, 2014). Compreender como esses modelos se combinam e são acionados na vida cotidiana para dar sentido e atender

demandas variadas na vida das pessoas é um desafio epistemológico que exige desprendimento dos nossos sistemas classificatórios.

Desde o ponto de vista de Díli, a referência a elementos ou à totalidade dos complexos locais de governança se dá pela mobilização dos termos *lisan*, *adat*, “usos” e “costumes”, ou ainda *kultura* (Silva, 2014). A minha experiência mostrou que nas montanhas, e aqui me refiro especialmente a Same, ocorre mobilização semelhante, com o acréscimo de termos como “tradição”, “patrimônio” e cerimônia *kultura*. Seguindo a proposta de Silva, argumento que a ideia de complexos locais de governança pode contribuir para analisarmos o tipo de convivência marcada por precedência e tensões entre práticas locais e católicas. O próprio termo “complexo”, tal como evoca a autora, potencializa relacionamentos, não necessariamente harmônicos, organizados ou hierarquizados entre as partes. Esses complexos de governança variam de lugar para lugar, e até no mesmo lugar é possível ocorrer variação.

Em certas situações, as práticas locais incorporam as católicas como se essas fizessem parte “do jeito timorense de ser no mundo”. Ocorre, assim, uma assimilação das práticas católicas pelas locais. As práticas católicas também podem incorporar parte das locais. No caso do meu campo, mesmo nos contextos de assimilação ou incorporação, havia o reconhecimento de que as práticas eram distintas (Roque, 2010) e estavam sendo performadas temporariamente em outros contextos, executadas em relações de precedência, mas em conexão. Essas convivências podem ser pensadas nos termos de “parasitação” e “parasitaria” (Fabian, 2010; Silva, 2014).

Silva (2014) retoma a concepção original do termo “parasitação” usado por Roque e nos recorda que, para esse autor, parasitismo designa coexistência, interdependência, interpenetração, hostilidade, assimetria e manutenção de limites entre agências – cada uma respeitando os limites do outro e extraindo recursos de várias ordens para sua reprodução. Não estou trabalhando com a formação de híbridos, mas de formas que mantêm suas particularidades e autonomias, que podem se associar a outras mantendo-se autônomas. Esse parasitismo foi pensado originalmente para dar sentido a fenômenos coloniais, no entanto, assim como Silva, entendo que esse termo é potente para dar sentido aos fenômenos com os quais lido no Timor-Leste pós-conflito.

## Noção de casa

O que é uma casa? Para que serve uma casa? Quem habita uma casa? Como e quando se constrói uma casa?

Para muitas comunidades leste-timorenses, casa é uma unidade básica de pertencimento; todo mundo nasce como membro potencial de uma casa, e toda casa está inserida numa rede de relações com outras casas e uma casa sagrada. Não são apenas as pessoas que circulam e pertencem às casas; as casas ganham as formas das vidas que por elas transitam e dos objetos que nelas se instalam.

Algumas considerações sobre as noções de casa são necessárias. Em primeiro lugar, não há correlação (necessária) entre a unidade de habitação e a Casa como instituição de pertença das pessoas. Dentro de uma única habitação, podem morar pessoas que pertencem a diferentes casas (linhagens). Portanto, é importante entender as acepções do termo “casa” e os universos semânticos em que são acionadas para dar sentido a diferentes práticas. A palavra casa (*uma*, em tétum) tem, no mínimo, três acepções:

- unidade de pertença (similar à linhagem<sup>15</sup>);
- unidade de habitação (local de moradia/residência);
- local sagrado de culto e cerimônias, onde várias casas (linhagens) partilham experiências místicas e renovam alianças.<sup>16</sup>

Por meio do casamento teríamos, idealmente, um homem e uma mulher, advindos de casas (linhagens) diferentes, podendo habitar na mesma casa (moradia), prestando cultos periódicos às suas respectivas casas sagradas caso a mulher não tenha, como efeito do casamento, passado a pertencer ao grupo de origem do marido<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Não se trata de uma equivalência exata entre linhagem e casa. Uso o termo linhagem de forma heurística.

<sup>16</sup> Essa síntese foi elaborada pela professora Kelly Silva durante uma reunião de orientação. Sou muito grata a ela pela insistência na importância de diferenciar as acepções do termo para o desenvolvimento da pesquisa.

<sup>17</sup> Nesse caso, estou me referindo a contextos patrilineares. Os municípios que se identificam como matrilineares são os homens que circulam para as Casas das mulheres.



Figura 2. Entrelaçamentos entre pessoa, casa, casa sagrada e território

Os estudos de Lévi-Strauss (1986), baseados em etnografias de populações malaio-polinésias, europeias e africanas, sugerem que as sociedades de casa se pautam na aliança como princípio de unidade e antagonismo. Nestes contextos geográficos, como em tantos outros, não são os indivíduos nem as famílias quem atua; são as casas, únicos sujeitos de direitos e deveres. Nessa visão, a casa é uma instituição aparentemente orientada pelas relações de parentesco, cujas escolhas matrimoniais levam em consideração poder, *status* e riqueza, entre outras variáveis. O autor define “casa” nos seguintes termos:

[...] pessoa moral detentora de um domínio, que se perpetua pela transmissão do seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, considerada como legítima somente na condição de que essa continuidade possa se expressar na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maioria dos casos, das duas em conjunto (Lévi-Strauss, 1986: 186).

A categoria casa desponta como um dispositivo heurístico, um meio para interligar estruturas, eventos, processos e fenômenos de micro e macroescalas. A esse respeito, Lévi-Strauss adverte:

com as sociedades de casa vemos, pois, formar uma rede de direitos e de obrigações cujas linhas entrecruzadas cortam as malhas da rede que ela vem substituir: o que anteriormente estava unido separa-se agora e o que anteriormente estava separado, une-se. Verifica-se como que uma contradança entre os laços que a cultura deve tecer e aqueles em que antes se reconhecia a obra da natureza — mesmo que, como na maior parte dos casos, isso fosse uma ilusão. Promovida assim a segunda natureza, a cultura oferece à história um palco à sua medida; fazendo aderir uns aos outros os interesses reais e os pedigrees míticos, proporciona fundamento absoluto aos empreendimentos dos grandes (1986: 167).



Com o conceito de sociedade de casa, Lévi-Strauss busca conciliar estrutura, por um lado, e a história, as escolhas individuais e as estratégias, por outro. Essa potencialidade do conceito instigou outros autores. Em 1969, Bourdieu publicou o livro *A casa Kabyle ou o mundo às avessas*, com disposições intelectuais estruturalistas e dedicado a Lévi-Strauss. O estudo sobre casas também chamou a atenção de Bourdieu. As casas berberes foram estudadas por Bourdieu não somente numa perspectiva descritiva e organizacional. O autor nos mostra os detalhes da organização local da casa do povo argelino, associados com seus modos e percepções de vida. Bourdieu nos apresenta as subdivisões da casa, indicando aquelas que são reservadas para atividades específicas, como o parto e as relações sexuais. Logo quando se entra na casa narrada por Bourdieu, a primeira coisa que se vê é a produção da família, o que ela colheu no último ano. O que essa exibição da colheita nos permitiria inferir? Seria uma forma de demonstrar prestígio, mostrando fartura?

Inspirados na noção lévi-straussiana de sociedade de casa, Carsten e Hugh-Jones (1995) apresentam considerações importantes sobre as possibilidades de enfoque nos estudos sobre casa e a relevância analítica dessa categoria. A proposta da obra é articular a noção de casa como uma forma específica de organização e expor sua utilidade em casos empíricos do Sudeste Asiático e da América do Sul. Os estudos de caso inseridos em contextos comparativos permitiriam ilustrar as relações entre edifícios, populações e categorias. Entre outras coisas, uma contribuição digna de nota dessa coletânea é a menção à transitoriedade das casas. Nessa perspectiva, a casa ganha o *status* de “entidade dinâmica”, que compartilha o *status* de vivente com as pessoas que moram nelas (Carsten & Hug-Jones, 1995: 37).

Em *About the house*, a definição lévi-straussiana de sociedade de casa é ao mesmo tempo criticada e expandida. Os autores apresentam uma abordagem que se pretende mais holística da casa, conjugando uma antropologia da arquitetura a uma antropologia do corpo. Desse modo, “a casa é uma extensão da pessoa; como uma pele extra” (Carsten & Huhg-Jones, 1995: 2)<sup>18</sup>. Interpretar casas e pessoas a partir da mesma perspectiva analítica traz implicações que merecem atenção. A casa deixa de ser o abrigo da vida doméstica e o reflexo dos processos vivenciados pelas pessoas. A maloca Tukano, que *morre*, as casas Langkawique, que *andam* (Carsten, 1995), as casas sagradas timorenses, que são *reconstruídas* periodicamente, são exemplos de uma concepção de casa que

---

<sup>18</sup> Tradução feita por mim para fins exclusivos da tese.

compartilha “modos de vida” com os habitantes. A relação entre pessoas e casas não é da ordem representação; as casas não refletem o ciclo da vida das pessoas. Casas e pessoas se definem mutuamente. “Coisas, veja bem, não coisas individuais, mas todo o sistema de coisas, com sua ordem interna, fazem de nós as pessoas que somos” (Miller, 2013: 83).

Qual é o legado desses autores para a construção da tese?

De Lévi-Strauss herdei a noção de casa como entidade moral, de Bourdieu adoto a noção de casa como celeiro da colheita, de Carsten e Hug Jones uso a noção de casa pensada de modo similar ao ciclo de vida das pessoas e de Carsten mobilizo o preceito de que a definição entre pessoa e casa é dada mutuamente.

### Noção de casa e cultura material

A cultura material é uma parte importante da vida das pessoas. O que elas fazem, como decoram e usam as seções de uma casa são parte integrante de sua cultura. Ignorar essas coisas é um erro tão grande quanto se concentrar somente nelas (Seeger, 1980). A cultura material importa em nossas vidas; ela não é decorativa ou secundária. Mas como acessá-la? Dando uma olhada no meu escritório, notei que não tenho dimensão dos usos e reúsos de muitos fragmentos de cultura material que aqui estão. Mas há aqueles objetos colocados ali, carregados de memória, que constituem o meu patrimônio, contam parte da minha história. Nossa relação com os objetos é complexa e cheia de variações. Reconstruir usos e reúsos de coisas não é uma tarefa fácil, principalmente quando pensamos em termos de afetação mútua e não de representação (Ingold, 2007; Kopytoff, 2008; Miller, 2013).

Se uma casa, por exemplo, é criada para ser experimentada e sentida, por que muitos aspectos da vivência são negligenciados quando nos dispomos a analisá-la? Para Kopytoff (2008), coisas e pessoas têm biografias e devem ser tratadas simetricamente. Além da simetria, ele analisa as expectativas desejadas pela “biografia das coisas” nas pessoas, citando como exemplo os usos da choupana entre os suku do Zaire:

entre os Suku do Zaire, por exemplo, entre os quais fiz pesquisas, a vida útil atribuída a uma choupana gira em torno de 10 anos. A biografia típica de uma choupana começa com a moradia de um casal ou, no caso de uma família polígina, de uma esposa e os seus filhos. Conforme a choupana envelhece, ela passa sucessivamente a ser uma casa de hóspedes ou de uma viúva, um ponto de encontro de adolescentes, uma cozinha e, finalmente, um abrigo de cabritos ou galinhas – até a vitória final dos cupins e o colapso da estrutura. O estado físico da choupana em cada fase corresponde ao uso particular que se faz dela (2008: 92).

A partir de uma estimativa do tempo de vida da choupana e seus usos, é possível identificar a fase do ciclo de vida em que elas se encontram. Desse modo, o valor das casas não se expressa apenas nas suas formas arquitetônicas, mas também com o que é produzido e reproduzido nas relações sociais, nas alianças e nos rituais que nelas se concretizam. Nessa visão, é possível reconhecer a etapa do ciclo de vida de uma casa de acordo com sua aparência, e a materialidade seria um indicativo do tempo de vida da casa e de seus usos.

A “perspectiva da morada” desenvolvida por Ingold (2000) dialoga bem com a concepção de ciclo de vida proposta por Carsten (1995). Ingold advoga que a imersão do habitante em um ambiente ou mundo da vida é uma condição inescapável da existência. Assim, habitar um ambiente é sempre um ser-com-outros, imbricado em teias de relações que tornam inoperante qualquer separação rigorosa entre interior e exterior. Para ele, “as formas construídas pelas pessoas surgem apenas nas suas atividades correntes de vida, em contextos relacionais específicos de engajamento prático com o entorno” (Ingold, 2000: 186).

As formas das casas se apresentam quando privilegiamos o processo criativo levando em consideração tanto a materialidade quanto a imaterialidade de sua construção (Gillespie, 2000a; Joyce, 2000). E assim biografias de coisas, pessoas, ancestrais e outros entes místicos são construídas relacionalmente. No caso desta tese, interessa-me entender as relações entre as pessoas, os agentes místicos, a territorialidade e um tipo especial de casa: a casa sagrada. As Casas fazem coisas, produzem efeitos na vida das pessoas material e imaterialmente falando. Os rituais que lá ocorrem são ditos, são feitos, e permitem que o grupo de origem se reúna novamente em torno de um ancestral comum.

## Noção de casa na literatura da Indonésia Oriental

Muitas das argumentações apresentadas que não tiveram como objeto etnográfico a Indonésia Oriental também são válidas quando tratamos dela. Embora a casa tenha sido mais bem ilustrada pelos etnógrafos que trabalharam na Indonésia e na Oceania, a formulação original de Lévi-Strauss foi baseada em sociedades dos Estados Unidos, povos africanos, do Japão e da Europa medieval. Nos estudos de casa desenvolvidos na Indonésia Oriental, talvez encontremos relações mais agudas entre arquitetura e organização social.

A arquitetura das casas usadas para moradia e/ou para cerimônia têm demandado a atenção de investigadores de várias áreas do conhecimento, especialmente da antropologia e da arquitetura (Bourdieu, 1969; Lévi-Strauss, 1981a; Waterson, 1995). Os desenhos internos das casas foram relacionados às cosmologias dos grupos que nelas residem. Nesse sentido, Fox (1996, 2006c) define casa como uma entidade física e uma categoria cultural capaz de fornecer a continuidade social. Ele sublinha que a memória de uma sucessão de Casas, ou de uma sucessão no interior de uma Casa, pode ser um índice de eventos importantes do passado e um repositório de objetos ancestrais.

O mundo austronésio<sup>19</sup> fornece um campo potente para a análise das relações entre Casa e organização social, podendo render *insights*, inclusive, sobre outros aspectos da vida social. Nesse mundo, as moradias são concebidas como estruturas dominantes na organização da comunidade, e em muitos casos existe um *continuum* entre edifícios públicos e edifícios privados, templo e casa. O significado de oposições como sagrado/profano, masculino/feminino, casada/solteira exige um exame crítico em cada instância, ao contrário de uma categorização apressada das estruturas (Waterson, 2000, 2006, 2009).

Para a autora, a Casa é recriada cotidianamente através das relações dos seres que nela habitam, e os laços que ligam os antepassados e seus descendentes são renovados periodicamente por meio dos rituais. A condição essencial da existência da Casa é a produção e reprodução simultânea da vida espiritual, econômica e social. Ainda segundo a autora, as relações entre Casa e aldeia refletem o cosmo e, por isso, a arquitetura deve ser pensada para além de uma estrutura que cumpre a função de abrigar. É possível, inclusive, traçar a biografia das Casas, dos objetos e das pessoas que as constroem e são construídas por meio delas.

As análises sobre Casas propostas por Lévi-Strauss (1981a) e as coletâneas organizadas por Fox (2006a) e Carsten e Hugh-Jones (1995) são pautadas na comparação de contextos etnográficos. Esses textos realçam a casa como categoria nativa (quando é acionada como tal) e como forma específica de organização social. Por esse motivo, poderíamos perguntar: em que medida uma noção tão ampla, vaga e elástica quanto a de casa poderia ser útil para pensar em termos analíticos? Por um lado, a dimensão

---

<sup>19</sup> Uma das maiores famílias linguística do mundo, dividida em muitas subfamílias. As línguas da família "austronésia" são faladas em várias ilhas do Pacífico Sul, Taiwan, Indonésia, Malásia, Papua Nova Guiné, Samoa, Palau, Fiji, Vanuatu, Madagascar.

escorregadia da noção de casa nos permite refletir sobre contextos muitos diferentes. Por outro, sua amplitude nos obriga a estabelecer limites em campo, de acordo com contextos etnográficos específicos. Essa condição analítica e/ou empírica da categoria casa é estimulante do ponto de vista da produção do conhecimento.

E, como já bem disse Peirano (2000), a teoria se faz na prática. A casa é vivida, a casa é verbalizada, e foi entre o dito e o feito, entre aquilo que me disseram que estavam fazendo e aquilo que vi fazer, que acessei modos de construir e dar sentido a casas sagradas. Esses sentidos não estavam ali; eles eram sempre um devir que dependia de muitas coisas. Diferentes dimensões do que é implicado na noção de casa eram mobilizadas contextualmente por meus interlocutores. A noção de casa era acionada por eles como um conjunto de possibilidades.

A partir da categoria casa, é possível falar de parentesco e afinidade de forma mais flexível e sem as amarras das teorias da descendência e aliança. A noção de casa como relacionalidade possibilita abordar ao mesmo tempo suas expressões e dimensões materiais e imateriais. Podemos perguntar, por exemplo: quem pode entrar na casa? Como a casa foi construída? Quais materiais foram usados? Quem construiu a casa? Como as casas se relacionam? A partir de que fenômenos se fala sobre a casa? Que questões, eventos, ansiedades, desejos estão implicados na noção de casa? Isso implicaria compreender como o idioma da casa é acionado e como as pessoas lidam com isso.

Alinho-me às perspectivas adotadas por Carsten e Hugh-Jones (1995) e Ingold (2008), considerando casa como uma categoria capaz de abrir janelas heurísticas para falar de organização social, relações entre humanos e não humanos, relações entre as dimensões materiais e imateriais. Adoto uma concepção de casa como entidade dinâmica, inacabada, um constante devir.

Sigo apresentando mais detalhadamente as *uma lulik* de Timor-Leste, traçando afinidades eletivas entre casas e casas sagradas, princípios de organização social, pertencimento e arquitetura.

### As casas sagradas de Timor-Leste

Localizado no cruzamento do Sudeste Asiático e da Oceania, Timor-Leste é um dos países mais novos do mundo. A porção ocidental da ilha de Timor, com capital em Kupang, pertence hoje à República da Indonésia. Durante o período colonial, Portugal

exercia soberania sobre o que hoje nomeamos de Timor-Leste desde o começo do século XVI. Em 1975, a independência de Timor-Leste foi proclamada unilateralmente e restaurada somente em 2002, após diversos conflitos, encontros e desencontros culturais: 430 anos de colonização portuguesa, 24 anos de ocupação indonésia e 30 meses de administração transitória das Nações Unidas.

Em termos administrativos, Timor-Leste encontra-se dividido em 13 municípios<sup>20</sup>: Bobonaro, Liquiçá, Díli, Baucau, Manatuto e Lautém, na costa norte; Cova-Lima, Ainaro, Manufahi e Viqueque, na costa sul; Ermera e Aileu, situados no interior montanhoso; e Oecussi-Ambeno, enclave no território indonésio. Há 65 postos administrativos (antigos subdistritos) inscritos nos 13 municípios, com uma capital, e subdivisões administrativas chamadas “*suku*”, que possuem uma ou mais aldeias. O mapa de Timor-Leste a seguir identifica as fronteiras geográficas do país e a composição dos municípios.



Figura 3. Mapa de Timor-Leste. Fonte: www.mapsofworld.com

O local de origem é um referente importante nos processos de identificação e reconhecimento das populações leste-timorenses. A ideia de origem fornece e alimenta a base ritual do presente. Uma casa sagrada é composta por pessoas que se reconhecem como parte de uma fonte comum e regressam em ocasiões rituais específicas para recompor essa conexão com esse lugar de origem. As maneiras de construir uma casa de

<sup>20</sup> Nomenclatura estabelecida de acordo com o Diploma Ministerial n. 24, de 24 de julho de 2014 (Orgânica dos Postos Administrativos).

moradia e/ou sagrada e habitá-la podem se relacionar às narrativas de origem e aos processos de ocupação territorial.

As relações entre arquitetura, sistema de alianças e organização social povoam diversas pesquisas na região. As concepções cosmológicas e religiosas na divisão do universo e o microcosmo residencial são objetos de investigação de várias pesquisas. Por exemplo, Cinatti, Almeida e Mendes afirmam:

na estrutura da habitação revela-se o simbolismo cósmico: a casa é a imagem do mundo, a sua cobertura é o Céu, o pilar ou poste principal é assimilado ao “eixo do mundo” que sustenta o imenso teto celeste e desempenha um papel ritual importante: é na sua base que têm lugar os sacrifícios em honra do ser supremo, Marômac [...]. Toda a construção e inauguração de uma moradia equivalem a um começo, a uma nova vida: para que a obra dure e “viva” deve ser animada, isto é, deve receber ao mesmo tempo uma vida e uma alma. A transferência da alma só é possível pela via de um sacrifício sangrento (1987: 74).

Na forma como é abordada por esses e outros autores, a casa de moradia possui uma aura sagrada, mesmo não sendo uma casa cerimonial. Há uma aproximação das funções atribuídas às casas sagradas com as casas residenciais. Com isso não estou dizendo que elas cumpriam o mesmo papel ou que os autores não reconheciam as diferenciações. Uma poderia ser extensão da outra. A casa de moradia poderia ser uma miniatura com funções reduzidas da casa sagrada, por exemplo.

Cinatti, Almeida e Mendes (1987) identificaram sete tipos arquitetônicos de habitação residencial, ilustrados na figura a seguir:

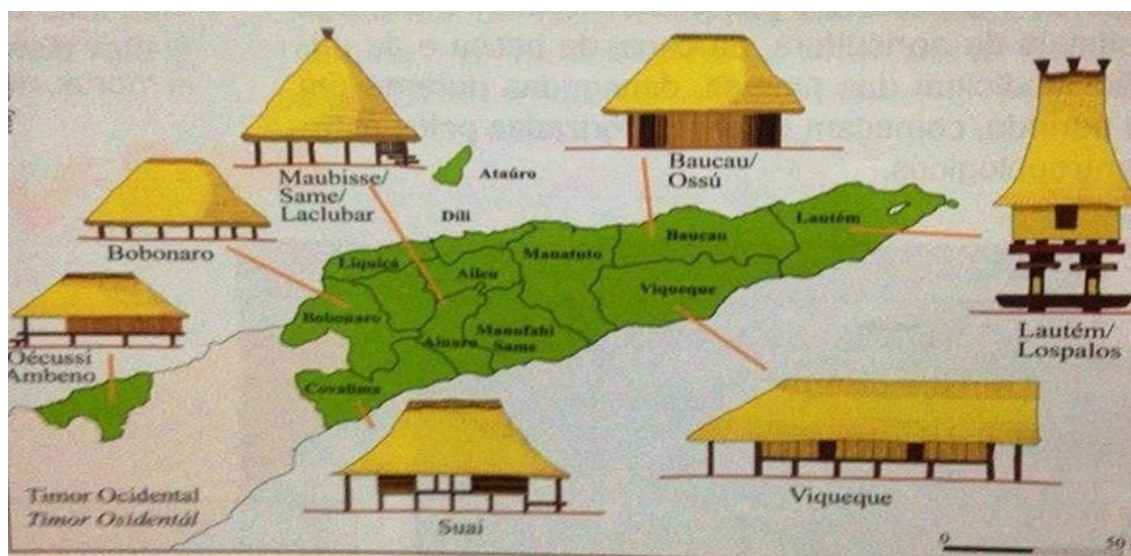


Figura 4. Tipos de moradia. Fonte: Cinatti, Almeida e Mendes (1987: 57).

Esses tipos de moradia foram definidos pelos autores como modelos residenciais locais característicos de certas regiões do país. Ao nos depararmos com casas alongadas verticalmente, saberíamos que se trataria de casas da região de Lautém, por exemplo. Esses modelos não necessariamente coincidem com os modelos de casas sagradas. Em Lautém, as populações não se organizam em torno de casas sagradas, mas sim do fogo sagrado. A imagem das casas de Lautém divulgadas comercialmente como casas sagradas não corresponde de fato ao que ocorre na região. Quando conversamos com colegas de Lautém sobre essas Casas, eles riem e falam: “não temos casas sagradas. Como essas casas podem ser nossas casas sagradas?”

Similarmente à diversidade de tipos arquitetônicos residenciais, é possível encontrar mais de uma casa sagrada em cada povoação leste-timorense (Fidalgo Castro, 2010a; Pena Castro, 2010b; Sousa, 2017). Em algumas comunidades, as casas sagradas não diferem muito das casas de moradia, construídas a partir dos conhecimentos locais (*casas adat*), mas não são ocupadas necessariamente como moradias de seres humanos. Por oposição, destacam-se aquelas casas sagradas, como no contexto Bunak – Tapo, que precisam ser habitadas por seres humanos para contrabalancear a presença dos ancestrais. A falta de humanos demonstra que a família é desunida e desorganizada (Sousa, 2007, 2010a).

É recorrente encontrar na literatura a palavra *lulik* descrevendo a propriedade de um lugar, uma construção ou um objeto específico. Entretanto, alguns autores sugerem que *lulik* é bem mais que isso. É base do sistema classificatório local, a oposição binária fundante (Trinidade, 2011, 2015). De modo similar, Bovensiepen (2014b, 2018) argumenta que *lulik* é fonte de vida, produtividade, fertilidade e boa saúde, mas da mesma forma é risco de vida, pois pode causar doenças e morte. Na perspectiva da autora, a categoria *lulik* produz diferenças e fronteiras. Para ela, *lulik* reside em lugares, objetos e casas; é associada com ações ancestrais, uma referência a recursos endógenos em oposição ao domínio do estrangeiro.

*Uma lulik* simboliza a continuidade entre passado, presente e futuro. E, se pensarmos com Bovensiepen (2014b, 2018), a própria expressão “casa” nos remete a fronteira, a uma instituição timorense que se opõe, resiste e ao mesmo tempo se adapta às coisas estrangeiras. A recriação arquitetônica das habitações compreende um sentido sagrado e pode acionar diversas modalidades de relações e alianças: entre seres humanos, coisas, ancestrais, mortos etc. Trata-se de uma matriz de significados, que materializa conteúdos de diferentes ordens. A esse respeito,



[...] a building set aside for the storage of a descent group's sacred possessions, and it is that place more than any other where the interests of ghosts and kin most tangible converge. There material artefacts symbolizing the bonds that unite these two categories of kin are stored and public rituals of reciprocity by which ghosts and the descent group collectively satisfy each other's needs are carried out. [...] Ritual houses are said to have come down from ancient times, and I was told they were built by the ancestors and contemporary kin are not empowered to build new ones. They were an emblem of a group's claim on the land they occupied, ownership derived from a mythical contract with the nature spirits that lived in the region (Hicks, 2004: 91-92).

As casas sagradas possuem disposições arquitetônicas particulares e sediam um conjunto de atividades do fluxo da vida.

[...] As *uma lulik* timorenses fazem parte do conjunto de casas próprias da região austronésia. Do mesmo modo que as catedrais do período barroco não são um fenômeno exclusivo de um determinado país europeu, as *uma lulik* devem ser contempladas no seu contexto etnorregional. Partindo de uma particular disposição arquitetônica que reúne traves e postes, cobertura de erva e parede de bambu ou madeira, as casas representam neste contexto sociocultural os valores sociais e a formulação ideológica e moral das suas sociedades. São as casas que representam um grupo humano, relacionado por parentesco, pelo que se discrimina entre pessoas membros e pessoas alheias nas atividades e práticas desenvolvidas (Pena Castro, 2010: 65).

As pessoas que se reconhecem como partes da mesma casa sagrada são coagidas à colaboração, sobretudo nas ocasiões da (re)construção da casa sagrada ou da casa de um dos membros (Sousa, 2007). Nascimentos, casamentos, primeira colheita do arroz e do milho e Dia de Finados (2 de novembro), por exemplo, mobilizam pessoas, ancestrais e coisas em torno da casa sagrada.

Durante a invasão indonésia (1975), muitas casas sagradas foram destruídas ou atacadas. Nesse período, ora as populações fugiam, porque suas aldeias serviam como base aos combates entre o exército indonésio e as Forças Armadas de Libertação e Independência de Timor-Leste (FALINTIL), ora as pessoas eram deslocadas (pelos agentes indonésios) das regiões mais montanhosas, sendo a concentração em áreas baixas uma forma de impedir o apoio da população à guerrilha. Entretanto, Sousa (2007) destaca que as casas não só “permaneceram” como continuaram a ser (re)construídas.

A noção de casa é a base da organização social e territorial, embora haja pontos de contato entre os dois. A ideia de casa e não sociedade de casa emergiu como categoria mais potente e próxima das categorias acionadas pelas comunidades com as quais convivi em Timor-Leste. A casa se organiza em torno de um conjunto de valores culturais, formas

rituais, formas de aliança apontados como estruturais nas dinâmicas sociais da Indonésia Oriental. Na seção seguinte, trato de alguns desses valores culturais.

### Origem e ancestralidade

Os estudos sobre Indonésia Oriental, que têm forte influência das abordagens estruturalistas, preocupam-se em identificar elementos comuns na área como um todo. Pesquisas baseadas na recorrência (regional) da complementariedade de doadores e tomadores de mulheres são um exemplo de um fenômeno considerado distintivo dessa região cultural (Van Wouden, 1968).

Fox (1996) também segue a perspectiva da comparação, mas busca compreender como sociedades particulares experimentam certos valores e instituições considerados estruturantes da região cultural. Ele examina como determinadas ideias criam formas de precedência social em várias sociedades da Indonésia Oriental. Fox explora as possibilidades de comparação entre sociedades dessa região que compartilham um patrimônio de ideias e defende que a pesquisa sobre as categorias sociais de sociedades particulares não eliminou a noção de um núcleo estrutural, mas sim o atualizou.

Fox advoga que a mudança de um estudo de modelos para um estudo de metáforas sociais fornece uma base linguística melhor para a análise comparativa. Ele demonstra que o uso recorrente de um idioma botânico aparece na conceituação metafórica das relações de descendência. Somada às metáforas, Fox aponta a centralidade da precedência em vários grupos sociais da Indonésia Oriental e apresenta-nos uma análise alternativa àquela baseada nas categorias formais, como “doador da esposa” e “tomador da esposa”. Um passo importante nessa direção é observar como operam as categorias etárias “mais velho” e “mais novo” para distinguir as linhas de genitores ou de genetriz para ordenar a precedência entre essas linhas.

As expressões locais de conhecimento estão conectadas a estruturas mais amplas, tal como podemos observar na pesquisa de Pannell (2006) sobre as narrativas locais e a formação do Estado indonésio. A autora localiza os temas de narrativas de origens, precedência e hierarquia no contexto da vida cotidiana em *Amaya* e examina aspectos particulares de seu envolvimento com a ideologia localmente articulada do Estado indonésio. Os relatos do nacionalismo e da cultura local estão imbricados e fundem-se em torno das noções de unidade e diversidade.

Narrativas de origem e precedência são valores culturais que, a depender dos contextos, articulam-se com outros valores ideológicos e, juntos, compõem o mosaico de possibilidades com que os sujeitos podem manobrar suas escolhas. Segundo Pannell (2006), as narrativas locais conjugam e retratam temas de significância cosmológica, ontológica e ideológica e, nesse sentido, proporcionam experiências de pessoas culturalmente significativas do mundo. Essas narrativas de origem também fornecem um campo prontamente acessível de possíveis formas e lógica para a articulação do poder, a legitimação da identidade e a expressão da diferença.

### Precedência e hierarquia

De acordo com Dumont (1992), a teoria da hierarquia procura compreender a distribuição diferencial do valor em todas as dimensões da experiência humana. Ela se manifesta sob a forma do “englobamento do contrário”, condição em que, numa determinada dimensão ou nível de alguma totalidade ou conjunto, se apresentam ao mesmo tempo nas relações de oposição e pertencimento entre dois elementos. No caso do sistema de castas, a lógica estrutural se dá pela aplicação recursiva da oposição assimétrica do puro e do impuro.

Para Dumont, a hierarquia é no sistema a forma consciente de referência das partes ao todo a partir de um único princípio estrutural: o da oposição puro/impuro. É nessa oposição que “reside verdadeiramente o princípio hierárquico, cuja ordem linear das castas de A a Z representa apenas um produto secundário” (Dumont, 1992: 108). A noção de hierarquia de Dumont como englobamento de contrários pressupõe um nível de complementaridade associado a outro de contrariedade entre seus termos (por exemplo, “homem” engloba “mulher” e “homem” se diferencia de “mulher”).

Passemos para o funcionamento da precedência na produção de *status* diferenciado. De acordo com Fox (2009), o que caracteriza a precedência é a operação complexa de várias oposições de valor, em vez de simplesmente a operação contínua de uma (meta)oposição privilegiada. Essa multiplicidade ou diversidade de oposições relevantes facilita a possibilidade de reversões categóricas de valor de qualquer assimetria categórica. Pares de oposição podem se rearranjar em diferentes momentos da vida social levando em consideração várias fontes de valor dependendo da habilidade do sujeito para

acioná-las. Nesse sentido, a precedência é mais dinâmica e está sujeita a maiores possibilidades de contestação do que a hierarquia.

Outra característica fundamental da precedência na região é a preocupação com origens expressas espacial ou temporalmente articuladas por metáforas botânicas. Essas metáforas se organizam em um movimento do tronco para a ponta através de uma profusão de ramos. As imagens botânicas em formas sociais estão presentes em várias populações da Indonésia Oriental e têm sido objeto de investigação de diversos pesquisadores (por exemplo, Barnes, 2006; McWilliam, 2009; Traube, 1980b).

Hierarquia e precedência podem operar juntas no ordenamento da vida das pessoas e comunidades. Um exemplo disso é a pesquisa de Acciaioli (2009) sobre os domínios de Bugis e Makasar (Sulawesi do Sul). O autor argumenta que a mistura de hierarquia e precedência nesses domínios os diferencia de sociedades vizinhas, também informadas por precedência. Esses domínios fundamentam-se em narrativas de origem, mas as divindades são consideradas progenitoras apenas da nobreza e não da humanidade como um todo. Estruturas de precedência operam de forma polivalente, incorporando e diferenciando grupos nas sociedades austronésias, mas não esgotam as possibilidades de produzir diferença nem são um mecanismo preeminente de reconhecimento de *status*.

Precedência relaciona-se à diversidade de valores contrastantes que podem ser aplicados em diferentes situações. McWilliam (2009) traz uma imagem muito potente para pensarmos a reprodução das relações sociais na Indonésia Oriental – uma forma de jardinagem. Nesta floresta de relações sociais, a transferência da vida envolve obrigações e estabelece padrões recursivos de precedência que são refletidos em *status* diferencial. Vida dando árvores, gerações que continuam nos mais novos: os antigos, que são a fonte de sementes, os frutos férteis transplantados para outros, que colhem uma nova vida e asseguram o desenvolvimento de suas próprias árvores ancestrais.

Isso não quer dizer que um elenco botânico de precedência produza efeitos previsíveis, ou formas e práticas sociais idênticas. Pelo contrário, a precedência é um processo dinâmico, dependente do contexto e geralmente contestado. Nas relações regidas pela precedência, o consenso é negociado e temporário. Hierarquia e precedência são modos de produzir diferenciação e *status*. Esses modelos não são excludentes, eles podem combinar-se a depender do objetivo.

## Casamento e formas de aliança como fenômenos estruturantes

Diversas pesquisas sobre trocas matrimoniais e as formas de aliança desenvolvidas em países da Oceania e do Sudeste Asiático apontam que esse é um fenômeno estruturante, complexo e controverso. Van Wouden, na década de 1930, já apontava em seus estudos o casamento como pivô das organizações sociais da Indonésia Oriental. Por meio do casamento as alianças são construídas, reforçadas; assim como as pessoas, os objetos e são colocados em circulação. É importante mencionar que o trabalho de Van Wouden, bem como o de muitos outros estudiosos desta região cultural, elegeu como objeto de estudo práticas associadas às montanhas.

A pesquisa de Valeri (2000) com os Huaulu (Indonésia Oriental) indica que as trocas matrimoniais têm uma estrutura dialética: começam como transações de mercadorias (os direitos sobre uma mulher são trocados por seus equivalentes em valores), mas terminam como presentes, recusando o pagamento inicial com um pagamento equivalente. As trocas matrimoniais não podem, portanto, ser definidas como trocas de presente ou mercadoria em sentido absoluto. Sua referência a duas formas opostas de dar e receber é, em última instância, explicada pela coexistência dos contraditórios de “alteridade” (paradigmaticamente associados à troca de mercadorias) e “não alteridade” (paradigmaticamente associados ao presente) em aliança. Estamos, portanto, diante de uma série de ambivalências. Os Huaulu compram suas mulheres e, no entanto, não as vendem.

De acordo com Valeri, o casamento é um processo longo e não um único evento, e isso implica que ele é caracterizado por uma gama de modalidades e idiomas de intercâmbio. Não podendo ser encapsulado em um único tipo. Esse processo é composto por várias etapas, cada uma delas marcada pela transferência de alguns direitos sobre as mulheres. Os direitos sobre as mulheres são transferidos sequencialmente, em estágios de um processo complexo de casamento que pode levar anos ou até mesmo uma vida inteira. As relações matrimoniais são tanto um índice de alteridade como um modo de superá-la. A alteridade é expressa pela insistência na reciprocidade entre as partes.

No caso de Timor-Leste, as trocas matrimoniais têm sido por vezes estabilizadas, por alguns pesquisadores, no termo *barlaque* (Silva, 2019). Uso o termo *barlaque*, mas ciente de que a expressão “trocas matrimoniais” abarca o conjunto de atividades que compõem o longo processo de trocas matrimoniais.

Segundo Hicks (2001, 2004), as trocas matrimoniais são como um fenômeno social total que, em sua forma exemplar, é considerado o microcosmo da sociedade timorense. As análises de Silva (2009, 2019) são pautadas nas possibilidades de negociar a realização do *barlaque*, tendo em vista seus sentidos e suas apropriações entre populações leste-timorenses. Por meio da discussão sobre o *barlaque*, a autora aborda a gestão do costume, da tradição, da *adat*, e as tensões em torno deste problema no processo de construção da nação.

As trocas de presente e prestações de deferências envolvidas nas prestações matrimoniais firmam pactos sociais entre pessoas e casas; por meio destes fenômenos se estabelecem alianças e se perpetua o grupo de parentesco, ou seja, a casa e o aglomerado de casas que compartilham a mesma casa sagrada. Teias de relacionamentos e dívidas entre as casas são construídas, pautadas na ética da reciprocidade. Obrigações materiais e espirituais são criadas em função das negociações que as pessoas e os grupos estabelecem no fluxo de suas vidas.

Tendo em vista que cada casa está ligada a uma constelação de casas sagradas e com elas se comprometem material e ritualmente, pode-se dizer que o casamento é o estabelecimento ou a renovação de alianças entre duas Casas.

### Circulação de fertilidade e superioridade do feminino

O lugar de destaque do feminino nos sistemas rituais motivou a elaboração de muitas etnografias sobre a Indonésia Oriental, inclusive sobre Timor-Leste. Hicks (1976) aborda as relações entre os vivos e os antepassados<sup>21</sup> e os rituais de reprodução, a partir do feminino. Para o autor, a maioria dos rituais públicos tem como principal objetivo a reprodução da vida – humana, animal ou vegetal. O sagrado (ou espiritual) é a fonte da fertilidade.

McWilliam (2007), ao tratar das trocas matrimoniais, afirma que as filhas do grupo de parentesco ancestral devem se casar fora do seu grupo de origem natal. O casamento é concebido como uma transferência de mulheres, e a fertilidade reprodutiva é levada de um grupo para outro. Dessa forma, os grupos que recebem mulheres no

---

<sup>21</sup> Conforme mencionei anteriormente uso a expressão agentes místicos para tratar do conjunto agentes não humanos com agência na vida dos humanos vivos. Essa é uma escolha minha. Vou respeitar as categorias usadas pelos autores.

casamento são o campo cultivado, e os grupos que dão mulheres proporcionam as condições para a fertilidade e reprodução de seus afins.

Os rituais públicos, voltados à reprodução da casa como grupo de descendência, são performados por homens, que mobilizam princípios e forças femininas. O feminino é um princípio importante, mas isso não quer dizer que os rituais públicos, voltados à reprodução da Casa, sejam realizados por mulheres. Não há uma conexão necessária entre gênero e sexo, conforme já apontado na literatura (Atkinson & Errington, 1990).

As relações entre os grupos que doam e recebem fertilidade não é simétrica. Essa relação vem sendo denominada, entre outras nomenclaturas, de *fetosan* e *umane*. *Umane* é o grupo de origem das mulheres, é o grupo gerador de vida e fertilidade, e encontra-se numa posição superior. O grupo que recebe as mulheres, *fetosan*, deve compensar a perda da fertilidade do *umane* (Gárate Castro & Assis, 2010; Silva, 2018).

## Cultura e *kultura*

Esta tese também dialoga e se alicerça nos debates contemporâneos relacionados aos processos de transformação da cultura em categoria de governo e suas implicações nos processos de espetacularização e formas de sociabilidade locais (Fidalgo Castro, 2015a; Sahlins, 1997; Silva & Borges, 2018; Silva & Simião, 2013; Yúdice, 2006). Abordando contextos etnográficos variados e a partir de perspectivas distintas, esses autores convergem no tratamento da cultura como palco privilegiado onde se travam as lutas por reconhecimento e afirmação das diferenças.

A cultura ou seu equivalente está na boca do povo, principalmente em contextos em que modos locais de existência estão sob ameaça (Sahlins, 1997). Conforme afirmou Cunha (2007), vários povos, mais do que nunca, celebram sua cultura utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. A cultura, assim, se torna um recurso, que pode ser um mobilizador político e um meio para o empoderamento econômico. Ela tem sido acionada para diferentes conveniências, e essa mudança sistêmica está associada ao aumento de conflitos com relação à cidadania (Yúdice, 2006).

É como se a cultura se tornasse um veículo, ou um pretexto, para alcançar objetivos relacionados às políticas de reconhecimento, acesso a direitos e desenvolvimento econômico e turístico. Nessa perspectiva, a conveniência da cultura é a expressão de uma força performativa, que se configura relacionalmente entre produções

culturais, um modo de recepção e um campo de força gerado pelas disposições de agências e agentes. A ideia de cultura como recurso político e/ou econômico alcançou dimensões globais. Seu gerenciamento extrapola o Estado nacional e envolve organizações transnacionais, como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Por meio de seus dispositivos normativos, essas entidades têm operado uma transformação naquilo que entendemos por cultura no que realizamos em seu nome (Yúdice, 2006).

Cultura é uma categoria polissêmica com várias possibilidades de abordagem. Entretanto, interessa-me compreender o sentido que meus interlocutores em campo dão para o termo, sejam eles técnicos da Secretaria de Cultura, *lia-na'in*, professores ou estudantes. Nesta tese, cultura é sempre um relato, um discurso. Recorro ao termo “cultura” em diversos contextos: dar sentido ao passado nos termos do presente, reivindicar ou legitimar direitos, manter ou contestar hierarquias e, ainda, enquadrar e domesticar práticas indígenas acessíveis à sensibilidade estética moderna. A proposta de pensar cultura como discurso ou relato implica identificar de que modo as relações de poder se configuram excluindo outras possibilidades de interação discursiva. Assim, os sentidos dados ao termo “cultura” são produtos de processos de distanciamento e aproximação com outros discursos.

Resolvida a questão da polissemia do termo “cultura”, chego na encruzilhada: cultura ou *kultura*? Uso *kultura*, com k, para tratar de elementos dos complexos locais de governança chamados *kultura* desde o ponto de vista local, tal como sugerido por Silva (2014). A autora argumenta que o termo “complexos locais” indica configuração distinta de lugar para lugar e reflete uma conformação histórica. Segundo Silva, elementos ou a totalidade dos complexos locais de governança têm sido acionados por termos como “usos e costumes”, *lisan* ou *kultura*.



PARTE I  
MODOS DE REPRODUÇÃO



Foto 4. Preparação das cordas para amarração da Casa. Suai, 2017.

## Capítulo 2

### O processo de (re)construção de uma casa sagrada



Foto 5. Construção de uma casa sagrada em Suai, 2017.

#### As pessoas, os lugares e os referentes

E segue a construção da casa-tese. Feita a base, é o momento de erguer as paredes. Muitas dúvidas! Inúmeras sugestões! Quais materiais usar? Modernos ou tradicionais? Pedi opinião aos mais velhos e resolvi que a melhor saída era combinar os dois tipos de material, os dois modos de fazer uma casa. E, adotando as metáforas do meu amigo Abé Barreto, consultei *lia-na'in* modernos e poetas tradicionais.

As casas sagradas, e aqui vou tratar de uma casa sagrada em particular, têm ciclos de vida semelhantes aos dos seres humanos. Durante a pesquisa, não tive a oportunidade de acompanhar todo o processo de construção de uma mesma casa sagrada, mas observei diferentes etapas, de várias casas. Não pretendo mostrar a construção de uma casa de forma linear, mas extrair sentidos das narrativas que obtive em campo. Fui convidada pela Celeste Siqueira, secretária da biblioteca da pós-graduação da UNTL, para participar da inauguração da casa sagrada da sua família em Same. Aquela visita foi fundamental na condução da minha pesquisa. Decidi que acompanharia as celebrações daquela Casa a fim de compreender os modos de reprodução de uma Casa e a forma como se relacionam pessoas, coisas e agentes místicos.

Mas onde fica essa casa sagrada?

Mais uma vez recorro às estratégias timorenses: depende! Conforme!

Quando viajamos de *biskota*, saindo de Díli para Same, avisamos ao condutor que ficaríamos em *Hola Rua*<sup>22</sup>, próximo à casa da Professora Mena, do Partido Congresso Nacional para a Reconstrução de Timor-Leste (CNRT), perto da administração, logo depois do cemitério, em frente à casa sagrada *Kumau*, na casa do Maun Cassimiro – o condutor da *anguna*<sup>23</sup> *Mau Asu* –, na casa do Avô Bento, em frente ao quiosque e assim vai... Não se menciona o nome da rua. Para falar a verdade, não observei se esse é um referente. Não escutei nomes de ruas em Same.

São as pessoas e as casas os principais pontos de identificação e referência. Os modos de acessar a informação nos aproximam das categorias com as quais as pessoas manipulam suas referências. Não se trata de um desconhecimento das formas oficiais de organização territorial, muito pelo contrário. Observando as crianças conversando, por exemplo, elas precisavam e diferenciam muito bem posto administrativo, “*suku*”, aldeias, etc. Mas pessoas e casas pareciam ser categorias eleitas para organizar a localização de certos lugares e fenômenos no contexto de deslocamento dos meus interlocutores.

Same é a capital do Município de Manufahi, um dos 13 municípios de Timor-Leste, localizado na costa sul da ilha. Faz divisa com Manatuto, Aileu e Ainaro e possui aproximadamente 49 mil habitantes distribuídos numa área de 1.325 km<sup>2</sup>. O município de Manufahi, assim como outros, é idêntico ao conselho de Same do tempo do Timor Português, tal como criado em 1945.<sup>24</sup>

O município é bem conhecido no país por causa da Revolta do Manufahi, guerra que se deu entre a administração colonial portuguesa de Timor Português e forças do reino de Manufahi e outros reinos vizinhos lideradas pelo *liurai*<sup>25</sup> D. Boaventura da Costa nos finais de 1911. A figura do D. Boaventura era bastante exaltada no “*suku*” onde fiquei. Os moradores de Same também se orgulham porque lá moram parentes de um reconhecido escritor timorense, Luis Cardoso Noronha. As divisões entre os Postos Administrativos se apresentam da seguinte forma:

---

<sup>22</sup>“*Suku*” *Hola Rua*, Posto Administrativo Same, Município Manufahi.

<sup>23</sup> *Anguna* ou *anguna* é uma palavra indonésia. Uso a grafia *anguna*, conforme acessei no meu campo.

<sup>24</sup> Ver: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Manufahi\(munic%C3%ADpio\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Manufahi(munic%C3%ADpio))

<sup>25</sup> De forma resumida, pode-se dizer que antes da colonização e administração portuguesa Timor-Leste era organizado em reinos, e uma das lideranças desses reinos era chamada de *liurai* – régulos. Com a colonização, esses líderes passaram a ter outras atribuições, como chefes de “*suku*”, por exemplo. Ressalto que o termo *liurai* é polissêmico e ganha sentidos localmente. Apresentei aqui um significado bem genérico do termo.



Figura 5. Mapa do município de Manufahi com a divisão entre os postos administrativos  
Fonte: <https://descentralizasaun.wordpress.com/distritos-2/manufahi/>

O Posto Administrativo Same é composto por 8 “*suku*”: Babulo, Betano, Dai-Sua, Grotu, Hola Rua, Rotuto, Tutuluro, Letefoho. Same está a mais ou menos 80 km da capital Díli, mas a viagem pode durar entre oito e doze horas, conforme as condições da estrada e do clima e as paradas pelo caminho. Sua população é de cerca de 25 mil habitantes (Censo de Timor-Leste, 2015).

A *Uma Lulik Mau Asu* está localizada no município de Manufahi, no Posto Administrativo de Same, *suku HolaRua*, na aldeia *Urufuru*. Também podemos localizá-la de outra forma. A *Uma lulik Mau Asu* é do avô Bento e fica atrás da *Uma Malae*. São relatos dessa casa sagrada, que é localizada de diferentes formas e mobiliza distintos afetos naqueles que fazem parte dela, que analiso neste capítulo.

### Os deslocamentos, as pessoas e as coisas

Como falar dos deslocamentos sem prestar atenção no veículo que transporta?  
Sem falar da coisa que faz os deslocamentos e dos objetos que deslocam conjuntamente?  
Como falar dos deslocamentos sem mencionar as sensações e as condições das estradas?

É possível se locomover entre Díli e os municípios por vias terrestres de moto, carro particular, *anguna* e *biskota*. Os dois últimos são os transportes coletivos. A *anguna* é uma adaptação de caminhões para transportar pessoas, semelhante ao que chamamos no Brasil de pau de arara. A *biskota* ou *bis* é uma espécie de *micro-ônibus*, se compararmos com a lógica brasileira, sem compartimentação para bagagens, com capacidade para mais ou menos vinte pessoas sentadas. Se fizermos uma analogia com nosso sistema classificatório, a *biskota* é ao mesmo tempo o ônibus, o correio e a transportadora. A *biskota* leva as encomendas dos familiares que estão em locais diferentes e não podem viajar. Transporta pessoas, documentos e coisas. Geralmente as *angunas* e as *biskotas* fazem os mesmos trajetos, com variação de valores de passagem. A viagem de *anguna* é mais barata quando comparada à de *biskota*.

Proponho compreendermos a *biskota* não só como um veículo, mas como uma entidade que se constitui ao longo do caminho, com códigos semânticos heterogêneos que podem ser acionados diferentemente a depender do contexto. A *biskota* é um ente em produção, uma coisa que se forma e ganha vida a cada viagem dependendo das pessoas e dos objetos que transporta, dos horários de partida, das condições climáticas, dos motoristas que a conduzem etc. O horário da saída não é padronizado; os bancos podem ser deslocados, os espaços internos e externos são apropriados e otimizados conforme a quantidade de passageiros, bem como qualidade e quantidade de coisas a ser transportadas. As *biskotas* têm identificação (cores, nomes e às vezes números). Com seus faróis e adereços, elas ajudam a iluminar as estradas durante a noite. São seres em movimento que permitem a circulação.

Um dos terminais de saída desses transportes em Díli é o Mercado de Taibessi,<sup>26</sup> um dos mercados mais conhecidos e tradicionais da cidade. Parte do mercado é coberto, com bancas ocupadas, na sua maior parte, por mulheres que vendem produtos agrícolas, roupas usadas, utensílios domésticos e gêneros alimentícios. O chão também é usado como banca para expor os produtos. O mercado Taibessi é, ainda, um ponto de revenda. Muitos comerciantes de outros municípios compram produtos lá para vender nos seus mercados locais. Taibessi é um lugar estratégico para embarque. É possível nele abastecer-se para seguir viagem para os municípios.

Quando as *biskotas* chegam em Taibesse, já rodaram muito pela cidade. Antes da partida, as *biskotas* buscam em casa os passageiros que marcaram (reservaram) seus

---

<sup>26</sup> Este mercado foi praticamente destruído nos conflitos violentos em 2006.

lugares, como era o meu caso. Essas pessoas pagavam um pouco mais caro por esse serviço. Essas voltas pela cidade para apanhar os passageiros agendados pode demorar uma, duas até três horas. Nesse circuito urbano ocorrem trocas de motorista, entregas de encomenda, paradinha para o café, abastecimento do veículo. E tudo isso ao som de música alta e fumaça de cigarro, os combustíveis para uma viagem longa.

Passageiros acostumados com o trajeto na mesma *biskota* e com os mesmos motoristas e condutores não só marcam seus lugares antecipadamente, como também levam seus bancos. Algumas *biskotas* só possuem a estrutura de ferro dos assentos. Como medida preventiva, alguns passageiros levam seus bancos para encaixar nas estruturas.

Próximo a feriados, o número de pessoas que viajam para os municípios aumenta. Nem sempre há lugares para todos se sentarem nos veículos. Rapazes jovens viajam encurvados ou deitados no estreito corredor, entre sacos de alimentos, nos degraus da porta e, quando há espaço, na parte de cima da *biskota*. Ocorre um revezamento entre os que viajam na porta e no corredor, uma forma de equilibrar o cansaço e evitar acidentes.

A *biskota* vai se formando no percurso. “Para arrancar, precisa preencher todos os lugares”, sugeriu Celeste em minha primeira viagem com ela. Do ponto de vista do motorista, quanto menos espaço ocioso, mais proveitosa é considerada a viagem. Na maioria das vezes, o motorista não é o proprietário da *biskota*. Os espaços do veículo são bem otimizados. Na região externa, motos ou móveis são amarrados nas partes de cima e de trás. Internamente, não raro, sacos de sementes, uns porquinhos pequenos, galinhas, sacos de cimentos e utensílios domésticos compartilham espaços com os passageiros. Essa otimização parece não ser objeto de reclamação por parte dos passageiros timorenses. Em comparação com a *anguna*, a *biskota* é interpretada como mais confortável e segura. As maiores queixas sobre as condições do veículo eram dos não timorenses não habituados àquela dinâmica. No começo da minha pesquisa, viajar de *biskota* era muito doloroso para o corpo. As músicas altas e o cheiro de cigarro me deixavam muito cansada. Mas, ao mesmo tempo, eu ficava seduzida com a complexidade de relações e tensões daquele microcosmo.

Em uma das viagens, presenciei um conflito entre dois homens. Um passageiro pediu ao condutor educadamente para baixar a música porque ele e sua esposa estavam com uma recém-nascida. Isso aconteceu duas, três vezes, e o condutor não respondeu nem baixou a música. Outros passageiros se manifestaram e, por alguns minutos, ficou uma bagunça dentro da *biskota*.

Quando se tratava de carros particulares, notei que a otimização dos espaços também ocorria. Os carros (particulares e até mesmo do Estado) circulavam em sua maioria com todos os lugares ocupados, cheios de pessoas e coisas. E quando isso não acontece há certo lamento. Como não preencher todos os lugares de um carro tendo tantos familiares e amigos? Como não encher um carro de gente tendo tantas relações?

Os deslocamentos Díli-montanha-Díli são dispendiosos, envolvem dinheiro, disposição física e disponibilidade de tempo. São viagens relativamente longas, devido às condições das estradas. Os transportes coletivos e particulares que fazem essas viagens levam pessoas e um conjunto de coisas que também migram de um lado para o outro o tempo todo pelas estradas estreitas do país. Essas pessoas e coisas em trânsito contínuo acumulam histórias dos dois lugares, concebidos, como demonstrarei mais à frente, como espaços físicos e morais.

De Díli, geralmente se levam produtos comercializados nos grandes supermercados, nas lojas chinesas e nos mercados como Taibessi. De Díli para as montanhas, viajam pessoas que trabalham e vivem na cidade, mas nutrem, no sentido mais amplo do termo, relações com a montanha, com as pessoas e os *bei'ala sira* (ancestrais) que lá habitam. Quando vão para seus municípios de origem, essas pessoas levam coisas que não se encontram facilmente fora de Díli, por exemplo, fotos reveladas para cerimônias. Levam também grandes quantidades de gêneros alimentícios, como sacos de batata, repolho, inhame etc. Esses alimentos comprados em grande quantidade em Díli custam mais barato do que nos mercados locais.

De Díli se leva para as montanhas produtos e alimentos em grande quantidade. Se a viagem para as montanhas é também motivada por algum ritual, também se leva dinheiro, vinho, cerveja, *tais*,<sup>27</sup> cigarro e outros bens utilizados nos rituais. Estamos falando de trocas e movimentos. É um vai e vem de coisas e pessoas! É um sobe e desce de expectativas, ansiedades. Mas o que se leva das montanhas?

Das montanhas se levam punhadinhos de tomate, berinjela, inhame, batata-doce, cebola e alho cultivados nas hortas dos familiares. Das montanhas não se leva quantidade, mas qualidade. “O gosto da batata da montanha é diferente, mana”, e “leva um pouco dessa cebola, mana” foram alguns dos comentários da minha amiga Celeste quando estávamos nas montanhas. Os sabores dos alimentos cultivados nas hortas são mais

---

<sup>27</sup> É reconhecido como o tecido tradicional de Timor-Leste. É um tecido elaborado através de teares com motivos e cores variadas.

apreciados. Traz-se um saco de batata de Díli para as refeições coletivas dos grandes eventos e, na volta, leva-se algumas batatas miúdas para fazer uma refeição.

Os alimentos levados das montanhas são considerados mais saborosos e são muito desejados, inclusive. Se a viagem é motivada também por uma cerimônia ritual, é possível que se leve comida sagrada para os familiares que ficaram em Díli: um pedaço do galo ofertado, um punhado de arroz ou milho, *bua-malus*. A cidade produz a abundância, “as coisas modernas”, comodidade, mas de certa forma provoca distanciamento entre as pessoas. A montanha cria sensações de aconchego e qualidade – qualidade de vida, qualidade dos sabores e das relações. Trata-se, evidentemente, de uma idealização. É uma bússola que serve para pensar, para criar referenciais.

Nesta seção, tratei de uma forma genérica sobre os modos pelos quais circulam<sup>28</sup> coisas e pessoas entre Díli-montanha-Díli. Demonstrei que a maior movimentação é de pessoas e alimentos nos dois sentidos. O caminho Díli-montanhas é marcado pela quantidade, e o trajeto montanha-Díli, pela qualidade. É possível que circule o mesmo gênero, mas com apreciações diferentes. Esse movimento se intensifica quando ocorrem cerimônias nos municípios.

---

<sup>28</sup> A noção de caminho aparece relacionada aos perigos que a viagem implica tanto para a circulação de pessoas como para a circulação de coisas. Expressões como: *haree dalan* (cuidado com o caminho) e *la'oho Maromak* (vá com Deus) são bastante usadas em Timor-Leste em contextos de deslocamentos.



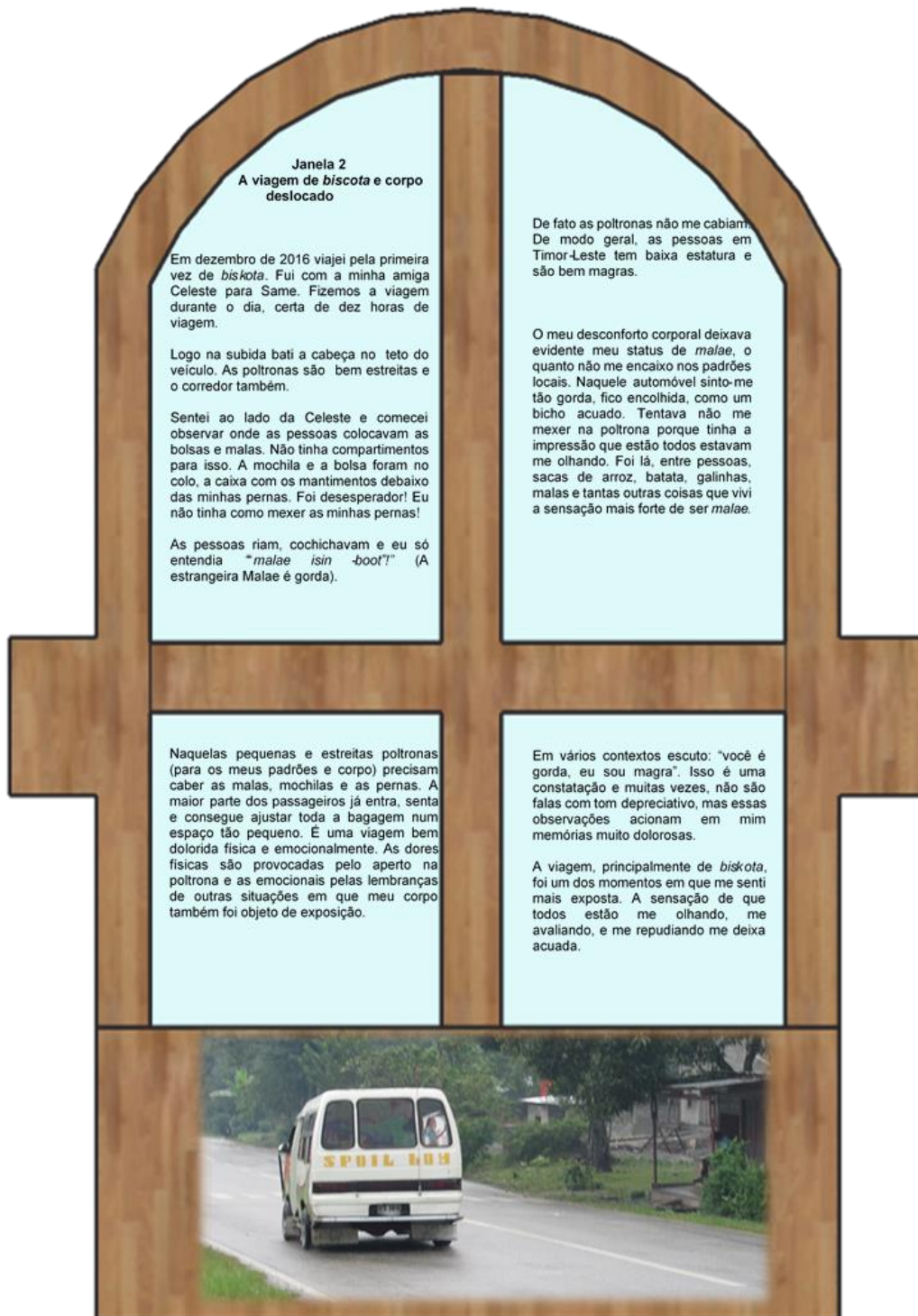


Figura 6. Segunda janela. Desenho de Maisa Augusta Soares.

## A importância da Casa na produção da família

*“A casa sagrada é importante por isso. Faz a gente conhecer parentes e permite a gente conviver”. (Celeste Tilman Siqueira)*

De acordo com meus interlocutores, as atividades que envolvem a construção e reconstrução são importantes para propiciar o encontro e o conhecimento entre pessoas que se descobrem familiares nesses rituais. A casa sagrada é um local importante de produção de parentesco. Em última análise, momentos como esses produzem a família. Família, neste contexto, não evoca necessariamente afeto (embora possa incluí-lo, claro), mas indica obrigações livres, codependência.

Segundo Mauss (2003: 269), a melhor etimologia da palavra “família” é aquela que a aproxima do sânscrito *dhaman*, que significa casa. A palavra “casa” também pode estar associada ao sentido de lar (*house*), que por sua vez deriva do latim *lare* e significa parte da casa (cozinha) onde se acende o lume (fogo). A transformação do alimento cru em cozido é interpretada por Lévi-Strauss (2004) a partir da análise de um conjunto de mitos, como a passagem do ser humano da condição biológica para a social. O cru aparece como metáfora da natureza; animais comem carne crua. O fogo está associado a cultura; seres humanos comem carne cozida. Pode-se dizer que a cozinha articula as categorias natureza e cultura e interliga sistemas de oposição.

Para Lévi-Strauss, a invenção da cozinha não apenas modificou e diferenciou os comportamentos alimentares humanos, mas também adicionou funções sociais às refeições. Comer e beber juntos, além de fortalecer a amizade entre os iguais, servia para reforçar as relações entre os desiguais (senhor e vassalos, por exemplo). Na cozinha, ocorre o preparo dos alimentos. Nesse espaço social, observamos a divisão sexual do trabalho e a organização das relações familiares. As relações eletivas entre família, casa e lar nos remetem à ideia do fogo como construtor, impulsionador das relações de comensalidade.

Nos contextos da pesquisa, família evoca compromissos, dívidas, alianças e obrigações. As famílias são projetos em construção que se efetivam e atualizam por meio de práticas rituais. Quanto maior o ritual, maior a extensão da família que se forma em torno dele. A seguir, trato de um encontro acidental entre pessoas que não se conheciam e que, ao conversar descobrem que estão indo para o mesmo evento e se reconhecem como familiares.

*Quem é da família? Quem faz a família?*

Viajava eu e a minha interlocutora Celeste, em dezembro de 2016, de *biskota* para a inauguração da casa sagrada *Mau Asu* em Same, Manufahi. Na parada para o café, em Aileu, Celeste aproximou-se de um casal e duas adolescentes, que ocupavam uma mesa próxima à nossa, e começou uma conversa. A senhora informou que eles estavam indo para a inauguração da casa sagrada *Mau Asu*.<sup>29</sup> Surpresa e contente, minha interlocutora disse: “oh... é a casa sagrada do meu pai, estamos indo para lá também”.<sup>30</sup> Conversaram alguns minutos e reconstruíram uma rede de afinidades entre pessoas. Quando voltamos para a *biskota*, minha colega disse: “a casa sagrada é importante por isso. Faz a gente conhecer parentes e permite à gente conviver”. Buscando analogias para facilitar o meu entendimento, ela afirmou:

é como se fosse uma árvore, com raízes e galhos. A raiz é a casa sagrada, os galhos são os filhos. Pai e a sua mãe são as raízes e os filhos os galhos. Os galhos crescem, vão pra longe, mas precisam voltar para raiz.<sup>31</sup> A inauguração da Casa traz os filhos da Casa e as Casas amigas para celebrar com a gente o nosso bom sucesso. (Celeste Siqueira, dezembro de 2016)

Durante a viagem, Celeste mencionou várias vezes o quanto as atividades na casa sagrada eram importantes, no sentido da convivência e identificação de pessoas como descendentes de um mesmo ancestral. “As famílias precisam conhecer umas às outras para saber com quem não se pode casar. É muito sério!” Nesses momentos, os galhos se reconectam às raízes e se comunicam com as árvores amigas. Ela também me explicou que a construção de *uma lulik* envolve diversas etapas e pode demorar meses, dependendo das condições e da localização dos membros da família envolvidos. “Esse assunto, os velhos vão te explicar melhor”. Minha amiga ia falando e eu imaginava uma floresta imensa de árvores se comunicando, galhos se aproximando e raízes. Esse fato pode estar ganhando maior importância à medida que a população do país cresce e as pessoas se dispersam não internamente, mas também por outros países.

---

<sup>29</sup> Acompanhei a última etapa de um longo processo de construção, que durou cerca de dois anos.

<sup>30</sup> O diálogo foi em tétum. Compreendi o assunto no momento em que eles conversavam. Ao retornarmos para a *biskota*, Celeste explicou-me o diálogo. Eu compreendia bem tétum, mas falava pouco. Assim, muitas vezes meus interlocutores me explicavam em português o diálogo ou frisavam algumas ideias em tétum.

<sup>31</sup> Metáforas botânicas são típicas da região, conforme exposto no capítulo 1.

A Casa *Mau Asu* de Same é uma horta (*to'os*) da Casa de origem que está localizada em Aitutu (Ainaro), chamada *Mau Asu* e *Manumera*. *To'os* é um termo usado para se referir a uma extensão de terra para cultivo de uma unidade doméstica, localizada na maioria das vezes separada ou distante da casa de moradia. Algo similar ocorre com uma casa sagrada de origem e suas ramificações em outras localidades. À medida que os membros de uma casa de origem se dissipam e se fixam em grupos em outras localidades, aumentam as possibilidades de se construir uma ramificação da Casa de origem. Segundo relatos dos meus interlocutores, há hortas da *Mau Asu* em Same, Ermera e Manatuto. Aqui podemos fazer alusão à metáfora botânica tão característica da região (McWilliam, 2009). É possível acompanhar dois movimentos: uma dispersão populacional e uma agregação posterior evidenciada na construção de Casas cerimoniais.

Vários membros da Casa *Mau Asu* e *Manumera* de Ainaro deslocaram-se em tempos remotos para outros municípios em busca de trabalho ou em função de relações matrimoniais. Com o passar do tempo e o aumento do número de familiares em Same, a demanda por um local para a realização de rituais foi crescendo. Muitas das pessoas que chegavam de Ainaro em Same foram acolhidas pelos membros da *Uma Malae*, em termos rituais e sociais. Essa acolhida relaciona-se às funções que essa Casa foi acumulando ao longo dos tempos na comunidade. *Uma Malae* é conhecida como uma Casa de recepção de estrangeiros e considerada uma das Casas cerimoniais mais antigas do *suku Hola Rua*.<sup>32</sup>No passado, ela recebia e autorizava a entrada dos agentes coloniais, principalmente os portugueses, no município. Conforme conversas com Celeste, Cassimiro e Hermenegildo, *Uma Malae* era um portão, uma recepcionista das visitas (*bainakas*), timorenses ou não. Conforme relatos de membros da *Uma Malae*, há bandeiras de países visitantes guardadas como relíquias de expressão de consideração.

A narrativa de origem da Casa *Mau Asu* é baseada no deslocamento da família do avô Bento para Same na década de 1940. Alguns falam que a mãe do avô Bento tinha parentesco com a Casa *Uma Malae*. Naquela época, avô Bento tinha mais ou menos 5 anos. Essa família foi acolhida pelos membros da *Uma Malae*. O laço entre essas Casas foi se estreitando e *Uma Malae* considerou *Mau Asu* como uma Casa irmã. *Uma Malae* compartilhou, inclusive, as plantações com *Mau Asu*. Em 1955, o grupo de origem vindo

---

<sup>32</sup> Hermenegildo, Martinho. Armando e Celeste são filhos biológicos do Avô Bento.

de Ainaro, que se firmava em Same, ergueu a primeira construção da casa sagrada *Mau Asu*, próximo à *Mota Kelala* (ribeira), vizinha da Casa acolhedora. Essa é a primeira edificação da Casa *Mau Asu*, a construção da primeira geração dos que chegaram de Ainaro.

Na década de 1970, a Casa foi destruída. Uns dizem que ela queimou acidentalmente, outros falam que houve acidentes climáticos, e alguns comentam que foi ação das forças indonésias. As décadas seguintes foram bastante conflituosas e marcadas pela busca de sobrevivência e subsistência. Somente depois de 2002 a reconstrução das casas sagradas voltou a ser objeto de preocupação das populações. A ausência da casa cerimonial não impedia a realização das cerimônias. Casas provisórias ou mesmo casas de moradia acolhiam rituais na ausência das casas sagradas (Fidalgo Castro, 2010; Sousa, 2011).

A reconstrução da casa sagrada *Mau Asu* (*to 'os*) começou a ser pensada por três avôs<sup>33</sup> (irmãos) que migraram de Ainaro para Same no tempo da colonização portuguesa. Dois dos avôs (*avó sira*) que imaginaram e construíram a Casa *Mau Asu* em Same viveram até 2015 e 2016. Construir a Casa em Same era importante para prestar homenagem aos antepassados e criar um espaço de encontro para as novas gerações. A reconstrução da casa, considerada construção da geração nova, não se deu no mesmo local da primeira. Pediu-se permissão aos agentes não humanos e ergueu-se a casa sagrada mais próxima da casa do avô Bento, que acolheu provisoriamente a Casa durante vários anos.

A partir dos relatos que obtive a respeito da formação da casa sagrada *Mau Asu*, apresento um esquema indicando os nomes dos avôs responsáveis pela segunda edificação da Casa *Mau Asu* em Same:

---

<sup>33</sup> Eram quatro irmãos. Soma-se aos três o Maubely, falecido durante a guerra com a Indonésia. Ele morreu sem casar. Maubely é o nome da casa do Elvino, filho do Cassimiro, um dos meus amigos e interlocutores em Same.

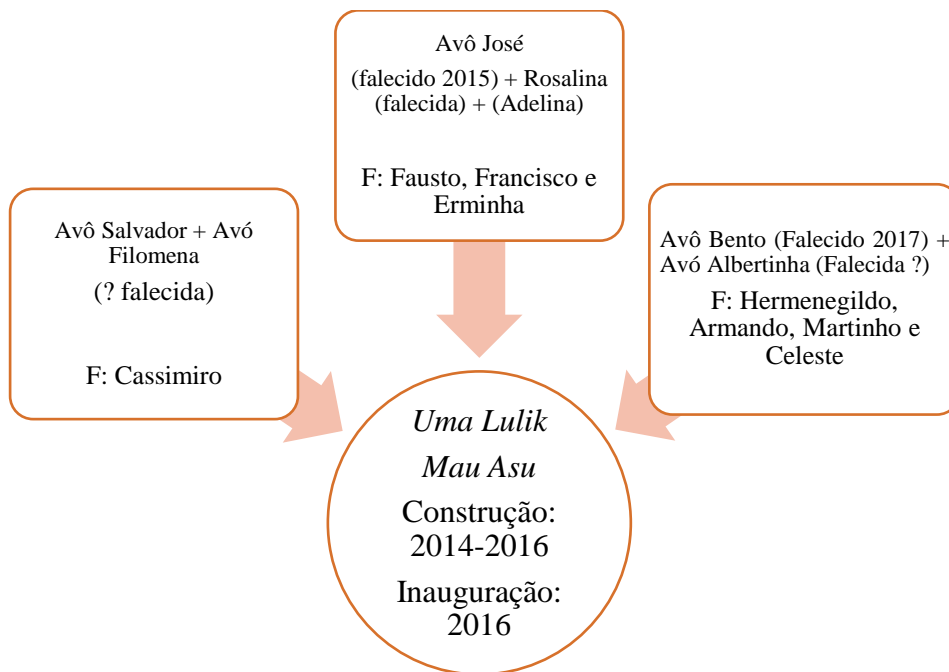


Figura 7. Avôs fundadores da segunda edificação da *uma lulik Mau Asu*

Conforme pode ser observado na figura acima, os avôs fundadores da segunda edificação da *Casa Mau Asu* são avôs de existência recente, e não os que viveram no passado longínquo.

#### *Casa de Origem e Mau Asu To'os*

Conforme me contaram, para começar a construção da casa sagrada *Mau Asu To'os* (horta), uma comitiva de homens e mulheres se deslocou de Same para Ainaro para pedir licença à Casa de Origem e realizar uma cerimônia *kultura*. Ao comentarem essa cerimônia, muitos diziam: *Mau Asu Ainaro? hi estrada dook no susar!* (A casa Mau Asu em Ainaro? A estrada é difícil e tem muita dificuldade). A realização desse ritual não exigiu grande número de pessoas. Tratava-se da formalização de uma conversa e um acordo previamente decidido entre os homens velhos de cada Casa.

A comitiva de Same levou para a Casa de Origem em Ainaro um porco, um *belak*, dez dólares, arroz e dois galões de vinho como deferência e reconhecimento tanto aos membros vivos da casa de origem quanto à própria Casa como instituição. Depois que a Casa horta pediu permissão e deu satisfação à Casa de Origem, o processo de construção começou em Same. Conforme me explicaram, o grupo de pessoas que se deslocaram de

Same a Ainaro foi na *Aguna* do *Mau Cassimiro*, que tem escrito nas laterais o nome da Casa – *Mau Asu* – e é chamada dessa forma na comunidade.

*Dar satisfação* é uma das muitas categorias aportuguesadas que acessei em campo. Trata-se de categorias usadas no cotidiano das pessoas de distintas formas, independentemente da presença de estrangeiros brasileiros ou portugueses no diálogo. Dar satisfação, nesse caso, relaciona-se ao reconhecimento da precedência da Casa de Origem a fim de começar a construção da casa *Mau Asu To'os*, por meio do pagamento de certas dívidas aos agentes não humanos. A expressão *dar satisfação* é polissêmica e é acionada de diferentes formas para dar sentido às experiências que os humanos estabelecem com os agentes não humanos.

Os pedidos de autorização e os rituais de permissão antecederam as cobranças financeiras para começar a construção da Casa. Há precedências de atividades que precisam ser cumpridas para garantir o sucesso da empreitada. As precedências de atividades são análogas à conformação das precedências nas relações.

Concedida a autorização da Casa de origem localizada em Ainaro, os mais velhos da casa sagrada *Mau Asu* coordenados pelo avô Bento começaram as reuniões para organizar o cronograma de atividades. Segundo meus interlocutores, nessas reuniões foram estabelecidas as contribuições monetárias e não monetárias, bem como os períodos da construção, levando em consideração dois fatores: qualidade/temporalidade do vínculo e idade/condições financeiras. Com esses critérios, definiu-se como, quando e de quanto consistiriam as contribuições a ser ofertadas por diferentes membros da casa para a reconstrução de sua edificação.

Entre fevereiro e outubro de 2014, ocorreu o primeiro período de cobrança destinado à primeira etapa da construção. A arrecadação desse período reuniu mais de três mil dólares. Esse recurso foi alocado para comprar os materiais para o alicerce da Casa, levantar pilastras e travessões, adquirir o capim (*du'ut*) e as cordas vegetais para amarração.

A arrecadação das contribuições do segundo período foi de março de 2015 a novembro de 2016. Nesse período, foram arrecadados cerca de três mil dólares, que foram alocados nos ajustes finais da construção, transporte, cigarro, bebidas, alimentos, barracas, mesas, cadeiras, cerimônias e festa de inauguração. Em dezembro de 2016, às vésperas da inauguração da Casa, foram arrecadados aproximadamente quatro mil e

trezentos dólares. Ao longo de dois anos, foram reunidos e gastos para a construção e festa de inauguração cerca de dez mil dólares.<sup>34</sup>

Do ponto de vista dos membros da Casa *Mau Asu*, a nova edificação foi construída com a combinação de materiais tradicionais e modernos. Conversando com o Maun Cassimiro, ele me disse que, numa Casa tradicional do tempo dos avôs, jamais poderia haver prego, ou comprar *du'ut* e o *tali metan*. Segundo ele, hoje é possível fazer uma Casa tradicional sem muitas dificuldades, comprando os materiais já prontos e não os produzindo como no tempo antigo. A construção demora porque depende das condições financeiras dos membros da Casa e das possibilidades dos encontros para fazer as *cerimônias* na conclusão de cada fase. Ele disse: “Cerimônia tem que fazer”.

No caso da *Mau Asu*, foram quase dois anos de construção. Os recursos financeiros foram usados para pagar os serviços terceirizados e comprar várias coisas: materiais para construção, alimentação, combustível, transporte, bebidas, cigarro. De acordo com meus interlocutores da casa sagrada *Mau Asu*, nas reuniões de preparação, nas quais foi definido o cronograma e os valores das contribuições, apenas os homens (os donos da Casa, *uma-na'in*) relacionados aos fundadores participaram. Um grupo de homens definiu a quantidade e o período das colaborações dos membros da Casa como um todo, acionando também critérios de precedência e condição econômica. Celeste, que também era filha do Avô Bento, não podia participar dessas reuniões. Ela dizia: “os irmãos e os tios reúnem e falam quanto nós precisamos levar. É assim, mana, as mulheres precisam dar o suporte da festa”.

Perguntei a Celeste se ela não participava pelo fato de morar em Díli. Ela reafirmou: “Não, mana! São só os homens! Eles decidem! Como Maun Januário é *manefoun*, aqui ele pode participar das reuniões, mas não pode falar! É a cultura. Aí Maun Cassimiro liga e comunica tudo”.

Analisando as afirmações e a posição de sujeito da Celeste na Casa *Mau Asu*, podemos dizer que seus irmãos e tios, na condição de doadores de mulheres /doadores de fertilidade, são também aqueles que falam e decidem. Januário, o marido da Celeste, na posição de *manefoun*, na relação com os tios e irmãos da Celeste deve escutar e acatar as decisões.

---

<sup>34</sup> Em campo, escutei várias vezes meus interlocutores comentando que ao todo foram gastos mais de dez mil dólares na construção da Casa. Minha análise considerou os cálculos apresentados no relatório. Interessa-me compreender os fluxos de dinheiro e outras dádivas, para isso não julguei necessário conferir os cálculos.



## Os recursos monetários e as dídivas

A casa sagrada *Mau Asu* tem cadernos de contabilidade nos quais um membro da Casa, geralmente mulheres, anota os presentes recebidos durante a cerimônia *kultura*. Tive acesso ao caderno de anotações da inauguração da Casa e verifiquei que nele constam o nome da Casa e os bens ofertados. Aquelas informações são usadas para controlar os presentes que serão ofertados no futuro pela Casa *Mau Asu* às outras Casas. Nesses cadernos, foram anotadas as decisões relativas à construção da Casa e o relatório apresentado em anexo refere-se àquilo que foi efetivamente arrecadado. Fiz uma compilação das contribuições dos filhos dos avôs fundadores da Casa *Mau Asu* e as contribuições monetárias e não monetárias que circularam durante a inauguração da Casa.

Quadro 1. Contribuições dos filhos dos avôs fundadores

<b>Avô Salvador (faleceu durante a ocupação indonésia)</b>			
Nome	Onde vive	Contribuição monetária	Outras contribuições
Umane Cassimiro	Same	653 dólares	2 <i>fahi</i> (porcos)
<b>Avô José (faleceu em 2015)</b>			
Umane Fausto	Same	238 dólares	2 <i>fahi</i> (porco)
Umane Francisco	Same	538 dólares	2 <i>fahi</i> (porcos)
<b>Avô Bento (faleceu 2016)</b>			
Umane Hermenegildo	Same	100 dólares	1 <i>fahi</i> (porco)
Umane Armando	Díli	588 dólares	2 <i>fahi</i> (porco)
Umane Martinho	Same	100 dólares	1 <i>fahi</i> (porco)
Fetosan Celeste	Díli	350 dólares	1 <i>bibi</i> (cabrito)

Quadro 2. Dídivas para a festa

Dádiva	Quantidade
<i>Fahi</i> (porco)	14
<i>Bibi</i> (cabrito)	14
<i>Karau</i> (vaca)	4
<i>Bibi</i> (cabrito)	14
<i>Belak</i>	1

- Contribuição em dólares para a festa: 4.360,00

Uma questão importante na definição do valor da contribuição monetária era ter ou não emprego fixo. Por isso, a ajuda dos irmãos Martinho e Hermenegildo, quando comparada à dos outros, era menor. Pode-se dizer que o dinheiro é parte da realização de

muitas cerimônias *kultura*. No entanto, o regime de dádivas continua operando. De acordo com Silva (2016), em Timor-Leste, como em tantas outras localidades, há uma co-habitação de regimes de trocas. A autora entende regime nos seguintes termos:

como categorias analíticas cunhadas para dar sentido às diversas regras, expectativas e efeitos por meio dos quais pessoas e coletivos sociais transacionam bens, direitos sobre pessoas ou sinais de reconhecimento. Considero tais trocas a base da socialidade. Os esforços epistemológicos empreendidos para compreensão de tais fenômenos têm permitido a construção de três tipos ideais de regimes de troca: o escambo, o mercado (*commodity*) e a dádiva. Cada um desses regimes é frequentemente associado a esferas de troca específicas (Bohannan, 1955). (Silva, 2016: 7)

Observando as tabelas que informam a circulação monetária e de dádivas dos filhos e avôs fundadores ao longo de quase dois anos e a entrada de recursos monetários e dádivas para a inauguração da Casa, verificamos a convivência dos regimes de troca. Entretanto, ofertam-se menos animais e mais dinheiro, tanto entre os que moram em Díli quanto entre os que moram nos municípios.

De acordo com os meus interlocutores da Casa *Mau Asu*, nos dias de hoje o dinheiro é usado para comprar muitas coisas: materiais para construção da Casa, alimentos para a festa, bebidas, cigarros. É também utilizado, na cerimônia *kultura*, durante as trocas. Certa vez, perguntei a Celeste como funcionavam as contribuições monetárias nas cerimônias *kultura*: “junto com o dinheiro, a família da mulher precisa preparar um ou dois *bibi* (cabrito), um ou dois *belak*, Conforme! A família do homem precisa preparar um ou dois *fahi* (porco), conforme! Dinheiro nunca vai sozinho, *mana!* Cultura Timor é assim!”

Seguindo a lógica da minha interlocutora Celeste, podemos dizer que o dinheiro e as dádivas variam de acordo com o lugar de sujeito ocupado na rede de alianças. Há uma forte monetização dos rituais envolvidos na reconstrução da Casa, o que indica certa dependência da Casa da sociedade nacional que faz circular o dinheiro, mas os rituais continuam marcando as finalizações das etapas. Boa parte dos materiais usados na construção são considerados tradicionais, embora tenham sido comprados. Alguns serviços são terceirizados, como o de artesão. Outros são executados pelos membros da própria Casa.

A produção de um material como o relatório anexado se torna possível com o aumento do grau de escolaridade dos membros da Casa que vivem em Same. Há muitos professores de língua portuguesa e indonésia que lecionam no município. Outro fator importante é o uso de computadores e o conhecimento básico de informática. O relatório

foi produzido pelo professor Rodolfo, que é um professor de língua indonésia, a partir das anotações dos cadernos de contabilidade.

### Inauguração

A inauguração da Casa *Mau Asu* começou em 9 de dezembro, uma sexta-feira, e encerrou em 11 de dezembro de 2016, um domingo. Com o passar dos dias, as cerimônias *kultura* foram ampliando e formando a família. Quanto mais próximo do domingo, maior a família que se forma. Sexta-feira à noite aconteceu a abertura da porta principal da Casa para os filhos e filhas dos avôs fundadores. Após a abertura da porta central, os filhos sentaram-se na varanda da Casa, fumaram, tomaram café e mascaram *bua-malus*.

No sábado de manhã, por volta das 5 horas, ocorreu a transferência dos objetos sagrados que ficavam guardados na casa provisória, no quarto do avô Bento, para a nova Casa. Essa tarefa foi bem delicada. O mesmo grupo que participou da cerimônia na sexta-feira à noite participou da transferência dos objetos no sábado. Os objetos foram colocados num *tais metan* (tais preto) e amarrados junto ao corpo do avô. Todos seguiram em silêncio. O avô Bento e os descendentes dos avôs fundadores homens entraram na parte superior da Casa. O avô Bento entrou no cômodo bem restrito e pequeno, junto com outros *katuas*, e eles fizeram a transferência dos objetos. Poucas pessoas puderam acompanhar essa transferência. Pelo que notei, esses objetos são de conhecimento de poucas pessoas. Só alguns podem tocá-los e vê-los.



Foto 6. Transferência dos objetos sagrados da casa sagrada Mau Asu provisória para a nova edificação. Os objetos foram enrolados num *tais* preto e transportados pelo *lia-na'in* Bento acompanhado de outros membros da Casa. Durante a cerimônia de inauguração, essas pessoas se identificavam como anfitriões pelo uso do lenço na cabeça. Same, dezembro de 2016.



Foto 7. Os objetos sagrados da Casa *Mau Asu* acomodados na nova edificação. Same, dezembro de 2016.

Feita a transferência dos objetos, foi o momento de oferecer em sacrifício animais aos ancestrais. Foram sacrificados vários porcos; aquela era uma oferta dos *umane* da Casa. Foi sacrificado um porco na *bossok* (*fatin-lulik*, pedras sagradas) e um na escada

de acesso à casa sagrada. Fizeram a leitura do oráculo e indicaram que estava tudo bem. Os demais porcos foram dispostos na frente da Casa em um semicírculo. Vários homens participaram do sacrifício, mas só alguns *katuas* fizeram a leitura das vísceras dos animais.



Foto 8. Sacrifício dos porcos na inauguração da Casa *Mau Asu* e retirada das vísceras para leitura do oráculo. Same, dezembro de 2016.

Com exceção das vísceras do porco que foi oferecido no *bossok*, as demais foram penduradas na casa sagrada no *Kakuluk* (repartimento elevado que fica no primeiro piso), como pode ser observado na foto a seguir:



Foto 9. Convivência na parte interna da Casa sagrada *Mau Asu*. Vísceras dos animais oferecidos em sacrifício dispostas no *Kakuluk*. Same, dezembro de 2016.

A inauguração oficial da Casa é descrita como “subir à Casa” (*sa’e uma*). Trata-se de um processo semelhante ao que Barnes (2016) acompanhou na inauguração de uma Casa assim que chegou em campo. O ato oficial de inauguração é uma demonstração e satisfação pública da capacidade da Casa inaugurada para os doadores e tomadores de mulheres com os quais estão relacionados. Para a inauguração, foi preparada uma logística de recepção e acolhida dos grupos de doadores e tomadores de mulheres, bem como as Casas relacionadas por outras relações de afinidade. Uma grande tenda foi montada em frente à porta principal da casa sagrada para receber tanto aqueles que são obrigados a estar ali – *fetosan* e *umane* – quanto os vizinhos, amigos, representantes da administração pública, que são chamados localmente de *bainakas*.

Como indicado no capítulo 1, as casas estão relacionadas entre si por meio de obrigações de dádivas compulsórias. Essas dádivas dependem da posição das Casas como doadoras ou tomadoras de mulheres. Os presentes levados em cerimônias *kultura*, como a inauguração de uma Casa, são as dádivas obrigatórias.

Na inauguração da casa sagrada *Mau Asu*, também identifiquei uma preparação formal, que envolvia principalmente os membros da Casa inaugurada. Na tenda montada logo à frente da casa sagrada, circulava um mestre de cerimônia com um microfone que acolhia os membros das Casas que chegavam e os posicionava em seus respectivos lugares para aguardar o momento da entrega dos presentes e socialização na casa sagrada.

Sempre que chegava uma nova comitiva, uma merenda era servida. Essa tenda era de recepção, mas havia outra tenda, onde eram servidas as refeições, geralmente Casa por Casa. Envolta dessa estrutura, foram montadas pequenas tendas para acolher cada casa sagrada. Construíram vinte dessas tendas e praticamente todas foram ocupadas, à medida que as Casas afins chegavam. Os anfitriões indicavam para os *fetosan-umane* que lugar deveriam ocupar. A disposição dessas minitendas estava relacionada com o tipo de relação estabelecido com a Casa inaugurada. Era como se naquele território da casa sagrada *Mau Asu* se reproduzisse arquetipicamente, e de forma elementar, as relações contraídas, demonstrando o grau de afinidade pela distância geográfica. Era o mapa das relações.

Cada *fetosan-umane* tem um momento individualizado com os anfitriões. A inauguração da Casa pode ser definida como as celebrações das relações entre a Casa inaugurada e as que estão a ela relacionadas. Além do mestre de cerimônia, há mulheres da Casa em festa responsáveis pela recepção e acomodação daqueles que chegam. Um dos momentos mais celebrados é o encontro individualizado entre a Casa inaugurada e suas afins. Se são 20 *fetosan-umane*, significa que acontecerão vinte encontros na casa sagrada. Os anfitriões recebem cada Casa individualmente, seguindo uma ordem definida de acordo com as relações de precedência.

A edificação da casa sagrada *Mau Asu* tem duas escadas de acesso, uma central e outra lateral. Essas escadas levam às portas de entrada. A porta lateral é mais restrita, de acesso mais controlado. A parte de convivência, encontro, trocas e dádivas, por vezes denominada socialização, ocorre nessa varanda. Há um trajeto mais ou menos seguido nos encontros entre a Casa inaugurada e as Casas *fetosan-Umanae*. Os homens subiam com os sacos de alimentos e bebidas, amarravam os animais na parte de baixo da Casa, e as mulheres levavam os cestos que continham dinheiro e/ou *belak*. Pediam licença e se acomodavam na varanda, a parte externa da casa sagrada. Na janela que separava a parte de dentro da parte de fora, havia sempre pessoas controlando a passagem dos dois lados – a maior parte mulheres (dentro) e homens (fora).

Dentro da Casa, mulheres mais velhas preparavam os cestos com cigarro, *fumo Timor*, café ou outra bebida e *bua-malus*, que seriam servidos aos presentes. Esse movimento era constante na parte interna. Os cestos cruzavam a janela, passando pelas mãos de homens e mulheres da Casa anfitriã, e eram oferecidos como boas-vindas. As dádivas ofertadas pelos anfitriões, quando não consumidas no momento da conversa, eram levadas pelos visitantes como sinal de agradecimento e deferência. Era um vai e

vem de cestos, trocas de coisas, comunhão de pessoas. O acesso ao segundo piso da Casa é limitado aos membros da Casa *Mau Asu*. Pessoas das Casas *fetosan-Umane* dificilmente ultrapassavam os limites da varanda.

Quanto mais longa a relação, maior a obrigação. As festividades de inauguração da casa *Mau Asu* duraram três dias, de forma mais intensa. No caso da *Mau Asu*, diferentemente da inauguração relatada por Sousa, a abertura oficial foi feita pelo *lianai'in* Bento e não pelo chefe de suku. O baile e a dança também ocorreram no sábado, entre um período de festejos que se deu de quinta a domingo.

Visualização do espaço da *uma lulik Mau Asu*



Foto 10. Tenda de recepção das Casas e escadas de acesso à *Mau Asu*. Same, 2016.





Foto 11. Destaque para o *bossok*, um dos locais de sacrifício da casa sagrada *Mau Asu*. Same, dezembro de 2016.

A inauguração oficial de uma Casa envolve esses momentos mais privados entre a Casa e as outras Casas. É nesses momentos que as trocas ocorrem e cada Casa oferece aquilo que lhe é atribuído de acordo com seu lugar na relação. Os vários encontros privados que ocorrem dentro da Casa inaugurada é parte fundamental da inauguração. Festas como a inauguração ativam redes de alianças de curto, médio e longo prazo. Cada relação é vivenciada e celebrada. A festa envolve centenas de pessoas, mas o que parece ser cultivado é cada relação. Alimentada cada relação, também se cultiva a Casa como entidade social.

A ocupação das tendas montadas ao redor da *Mau Asu* estava relacionada às relações de precedência e às alianças envolvidas entre a casa sagrada inaugurada e as Casas sagradas envolvidas em relações de alianças. Cada tenda é uma casa sagrada, cada casa sagrada e a casa sagrada anfitriã formam um tipo de relação, e as casas sagradas entre si formam outras relações. São emaranhados de alianças que se renovam e se alimentam em eventos como esse.

O que é oferecido pelas Casas depende do que foi acordado previamente entre os anciãos e do lugar ocupado na relação com a anfitriã. Por exemplo, a casa sagrada do marido (em processo)<sup>35</sup> de Celeste, Januário, participou dessa festividade na condição de *fetosan*. Para isso, preparou um cabrito para oferecer, além de bebidas e da quantia em dinheiro definida para a geração mais nova, como era o caso de Celeste. Posteriormente, quando a casa sagrada da família de Januário estiver na condição de anfitriã, a casa sagrada de Celeste (*Mau Asu*) será recebida como *umane*. Enquanto coletivos, as casas sagradas assumem a posição da parte de dentro da relação e não da parte que é incorporada. Ou seja, como coletividade, a família de Celeste acompanha a posição do marido (*umane*) quando ocupa a posição de convidada. Mas Celeste, na relação com a família de Januário, é posicionada como *feto-foun*.

#### Afinidades e conselhos de anciãos: irmandade

Notei que a casa sagrada *Mau Asu* possui uma espécie de conselho de anciãos/*katuas*, ligados direta ou indiretamente a ela, principalmente pela afinidade e aproximação geográfica. A resolução do conselho de *katuas* da casa sagrada é referendada por casas sagradas afins por meio da participação de seus *katuas* nas reuniões deliberatórias e nos rituais. Notei que algo semelhante acontece em outras casas sagradas em Same. Os *katuas* da *Mau Asu* eram convidados para reuniões em outras casas sagradas. Não estou sugerindo uma generalização dessa prática, mas indicando que, no caso e no momento em que acompanhei, identifiquei uma circulação dos anciãos entre as casas sagradas afins.

Cada casa sagrada tem certa autonomia para deliberar e criar seu próprio calendário, evidentemente, orientada pelos ciclos do meio ambiente: tempo da chuva,

---

<sup>35</sup> Januário é tratado como *mane foun* da casa *Mau Asu*, mas as trocas matrimoniais não começaram. As famílias sentem-se obrigadas uma com a outra porque o casal já tem uma filha.

tempo da seca, momento de semear, momento de colher etc. As Casas estão em conexão e faz parte do decoro, das regras de boa convivência, convidar os *katuas* das Casas vizinhas para participar das atividades. É uma forma de dar dignidade aos mais velhos e às Casas as quais pertencem.

As relações de afinidade entre as casas sagradas operam em diferentes níveis e momentos. A participação de *katuas* de outras casas sagradas nas atividades deliberativas é um endossamento das outras Casas e uma satisfação pública. A obrigação livre de colaborar nas atividades das Casas sagradas afins envolve as relações construídas em função das alianças matrimoniais (*fetosan-umane*) e dos vínculos tecidos a partir dos contextos de proximidade geográfica, das afetividades, das experiências *dos* e *nos* conflitos. Essas últimas são chamadas de relações de irmandade.

### Síntese do capítulo



Foto 12. Distribuição do dinheiro no final da festa de inauguração da Casa *Mau Asu*, dezembro de 2016.

A partir das dinâmicas implicadas na reconstrução da casa sagrada *Mau Asu*, procurei demonstrar neste capítulo que a recriação arquitetônica das habitações cerimoniais aciona diversas modalidades de relações e alianças: humanos e entes não humanos. Mostrei os modos pelos quais pessoas e coisas circulam entre Díli-montanha-Díli, indicando que a maior movimentação é de pessoas e alimentos nos dois sentidos.

A construção ou reconstrução de uma casa sagrada ocorre periodicamente, dependendo, entre outras coisas, da durabilidade dos materiais usados, de questões climáticas e de condições financeiras. A reconstrução ou reparação periódica de uma casa sagrada intensifica a ligação com os antepassados e alimenta as relações intra e intergrupos de descendência.

A construção ou reconstrução de uma Casa Sagrada possibilita encontros, reencontros, apresentação de familiares e principalmente a produção do parentesco. Nessas ocasiões a família é produzida evocando afeto, dependência e obrigações. As atividades que envolvem a construção e reconstrução são importantes, inclusive para propiciar o encontro entre familiares que não se conhecem. Família, neste contexto, não evoca necessariamente afeto (embora possa incluí-lo, claro), mas indica obrigações livres, codependência.

A etnografia especializada tem feito com muita maestria (Fidalgo Castro, 2015; Sousa 2007, 2010) a descrição e análise das cerimônias *kultura* que compõem a casa sagrada. Mesmo antes da proliferação dos trabalhos dos antropólogos de formação, esse tema tem rendido muitas discussões. Busco extrair outras possibilidades de análise. As cerimônias *kultura* em certa medida são os meios para compreender outras relações que antecedem e ultrapassam aqueles dias de convivência na Casa. Ao longo do capítulo, procurei demonstrar como combinam os investimentos financeiros e não financeiros implicados na reconstrução de uma Casa.

## Anexo I<sup>36</sup>

### Relatório de orçamento da construção da Casa *Mau Asu*

#### **RELATÓRIO DE ORÇAMENTO TAU HAMUTUK PARA COMEÇAR A CONSTRUIR A UMA LISAN MAUASU TO'OS, EM NUNLAU, ALDEIA URUFU HOLARUA, SAME, MANUFAHI – 2014**

**24/02/2014**

- **Processo anterior para começar a realizar a lisan dos preparativos da Uma Mauasu To'os:**

**24/02/2014** – Realizar ritual da Uma Lisan Mauasu To'os para Mauasu Ria (Aldeia grande em Gerhein Manumera):

1. Porco – 1
2. Belak – 1
3. Dinheiro U\$ 10.00 com arroz e duas garrafas de Tua para pedir autorização da aldeia grande.

Assim que a aldeia Ria der a autorização para a construção da Mauasu To'os, deve-se antes realizar o ritual para que os caminhos da construção sejam abertos e para oferecer (matak malirin) aos filhos da Casa que fazem o serviço aqui.

**26/02/2014** Realizar ritual para começar os serviços e demonstrar aos avôs (ou ancestrais), aos seus filhos, assim como aos *fetosan* e aos *umane*:

1. Porco– 1
2. Belak – 1
3. Arroz e Garrafa de Tua – 2

- **A primeira etapa do programa é realizar a cobrança às irmãs mais velhas e seus filhos e filhas, assim como também aos cunhados (kai?) e aos grupos *fetosan*, os quais estão nas montanhas e pelo município de Díli, da Uma Lisan Mauasu To'os como se segue:**

1. Avó ou Tia Barba
2. Avó ou Tia Olga
3. Avó ou Tia Rosa
4. Avó ou Tia Aurora

***Lista de cobrança aos filhos, grupos fetosan e cunhados (kai?) como se segue:***

**26/02/2014** Filhos e filhas como se segue:

1. Fransisco Soares – U\$ 100.00
2. Casimeiro da Costa – U\$ 100.00
3. Rodolfo Verdial – U\$ 120.00
4. Celeste Tilman Seguera – U\$ 50.00

---

<sup>36</sup> Este relatório foi traduzido gentilmente pela colega Ana Carolina Oliveira. É uma aproximação de sentidos para facilitar o entendimento.

**24/08/2014**

1. Casimeiro da Costa – U\$ 45.00

**27/08/2014**

1. Fransisco Soares – U\$. 50.00
2. Armando Tilman – U\$. 100.00

**TOTAL DO VALOR REUNIDO: U\$ 665,00**

*Lista de cobrança dos grupos fetosan (Soseмали Manulai) como se segue:*

**18/04/2014**

1. Domingos Miranda – U\$ 100.00

**21/05/2014**

1. Domingos Miranda – U\$ 20.00

**TOTAL REUNIDO: U\$ 120.00**

*Lista de cobrança do Avo/Tia Olga/Antônio Sandailas como se segue:*

**15/04/2014**

1. Pai Toy/Amudi – U\$ 130.00
2. Mãe Raquela Fatumeta – U\$ 50.00
3. Mãe Fati Viqueque – U\$ 100.00

**09/09/2014**

1. Amudi – U\$ 50.00
2. Mãe Raguela – U\$ 50.00
3. Mãe Fati Viqueque – U\$ 50.00

**TOTAL REUNIDO: U\$ 430.00**

*Lista de cobrança de animais do cunhado (kai) Orlando com o seu grupo fetosan como segue:*

**11/08/2014**

1. Cabrito – 1
2. Cachorro – 1

**TOTAL: 2 ANIMAIS PARA CAVAR UMA LISAN MAUASU TO'OS**

*Lista de cobrança do Avó/Tia Rosa (Bidau Mota Klaran)*

**30/07/2014**

1. Rabeka – U\$ 100.00

**04/09/2014**

1. U\$ 80.00

**18/09/2014**

1. U\$ 50.00

**TOTAL COBRADO: U\$ 230.00**

***Lista de cobrança do grupo fetosan Tio Domingos (Rabeka)***

**18/06/2014**

1. Amandio (Sandoley) – U\$. 50.00
2. Jorge Metan – U\$. 50.00
3. Afati Metinaro – U\$. 50.00

**18/09/2014**

1. Jorge Metan – U\$. 20.00

**TOTAL DO VALOR REUNIDO: U\$ 170.00**

***Lista de cobrança do grupo fetosan Avó Teresa (Bidau Masaur):***

**30/07/2014**

1. Nanda Masaur – U\$ 100.00

**04/07/2014**

1. Nanda Masaur – U\$ 70.00

**TOTAL DE CADA FAMÍLIA: U\$ 170.00**

***Lista de cobrança do grupo fetosan kai'i Barba/Georquina como se segue:***

**11/08/2014**

1. Maria Augusta – U\$ 500.00
2. Jacinto Ferreira – U\$ 100.00

**26/08/2014**

1. Jacinto Ferreira – U\$ 100.00

**04/09/2016**

1. Maria Augusta – U\$ 500.00

**8/09/2014**

1. Jacinto Ferreira – U\$ 50.00

**14/10/2014**

1. Jacinto Ferreira – U\$ 100.00

**TOTAL DO VALOR REUNIDO: U\$ 1350.00**

***Total de dinheiro recebido no primeiro período***

**De 26/02/2014 a 14/10/2014 dos filhos e filhas fetosan e kai (cunhados): U\$ 3135.00**

- **Gastos com o dinheiro para os materiais da construção da Uma Lisan Mauasu To'os:**
  1. Compra de colunas (50) – U\$ 300.00
  2. Ailaras (300 Caules) – U\$ 625.00
  3. Maço de folhas de acadiro secas 325 – U\$ 1225.00

4. Tua Natais (1000 folhas) – U\$ 500.00
5. Corda preta (230 tecidos) – U\$ 230.00
6. Cartar Madeira Travessão 2 cúbicos – U\$ 200.00

**TOTAL DE DINHEIRO CONSUMIDO QUE SAIU DA PRIMEIRA ETAPA DO PROGRAMA: U\$ 3080,00**

- **Preparação do que foi consumido para primeiro realizar o serviço como se segue:**

**5/3/2014 – Introduzir Colunas**

1. Arroz (saca) – 1
2. Porco – 1
3. Cachoro – 1
4. Cerveja (dos) – 1
5. Tua Cingcang – 10 garrafas
6. Tua Mutin – 20 litros
7. Cigarro L.A. – 1 SLOP

**21/5/2014 – Introduzir Madeira Travessão**

1. Arroz (saca) – 1
2. Cachoro Morto – 1
3. Verduras (U\$ 15.00)

**25/5/2014 Introduzir Madeira Travessão**

1. Arroz (saca) – 1
2. Cachorro – 1
3. Tua Mutin – 20 litros

**12-17/7/2014 Hasan coluna/Cortar o dente da coluna**

1. Arroz (saca) – 1
2. Porco Morto – 1
3. Tua Mutin – 20 litros
4. Vegetais (U\$ 10.00)

**11/08/2014 Processo construir Coluna uma Mauasu To'os**

1. Arroz (saca) – 1
2. Porco Morto – 1
3. Cabrito Morto – 1
4. Tua Mutin – 20 litros
5. Verduras (U\$ 20.00)

**12/08/2014 Continuação do Serviço**

1. Arroz (saca) – 1
2. Porco Morto – 1
3. Tua Mutin – 20 litros
4. Verduras (U\$ 10.00)

**13/08/2014 Continuação do Serviço**



1. Arroz (saca) – 1
2. Porco Morto – 1
3. Tua Mutin (vinho branco) – 20 litros

**06/09/2014 Introduzir primeiro maço de folha de acadiro 160**

1. Arroz (saca) – 1
2. Cachorro Morto – 1
3. Cigarro LA
4. Tua Mutin – 20 litros
5. Tua habok – 2 garrafas
6. Aluguel de carro – U\$ 20.00

**11/09/2014 – Introduzir segundo maço de folha de acadiro seca (com total de U\$ 160.00)**

1. Dinheiro U\$ 20.00
2. Verduras (U\$ 10.00)

**25/10/2014 – Associação de filhos, *fetosan* e cunhados da Uma Lisan Mauasu para cobrir o teto da Uma Lisan Mauasu To'os como se segue:**

1. Amudi – U\$ 50.00
2. Nanda Masaur – U\$ 50.00
3. Jacinto Fereira – U\$ 50.00
4. Jorge Metan – U\$ 25.00
5. Joao fatumeta – U\$ 25.00
6. Armando Tilman – U\$ 100.00
7. Casimeiro da Silva – U\$ 50.00

**Para comprar um bufálo para matar durante o processo de cobrir o teto: U\$ 350.00**

**25-28/10/2014 Associação conjunta para cobrir o teto da Uma Lisan Mauasu To'os como se segue:**

1. Jacinto Fereira – Carne de frango Manu Culat – 5 kg
2. Amudi – Tinto Garvao 5 litros – 1
3. Rabeka – Tua Sabu (litros) – 10
4. Maria Augusta – Tinto Camilo Alves 5 litros/Garvao – 1

Carne de frango culat – 5 kg

Tua – 2 garrafas

**ESTE É O RELATÓRIO COMPLETO SOBRE O DINHEIRO UTILIZADO DESDE 24/02/2014 A 25/10/2014 – PROCESSO DE COMEÇAR DESDE A CULTURA ATÉ TERMINAR A COBERTURA DA CASA.**

- **Segunda fase do programa para o orçamento da associação de filhos e filhas, *fetosan* e cunhados, como se segue:**

**28/03/2015**

1. Fransisco Soares – U\$ 100.00
2. Casimiro – U\$ 100.00
3. Armando Tilman – U\$ 50.00

**12/5/2015**

1. Ameta Orae – U\$ 20.00
2. Nafla – U\$ 20.00
3. Celeste – U\$ 50.00

**TOTAL DE DINHEIRO DOS FILHOS HOMENS E SUAS FAMÍLIAS: U\$  
340.00**

**30/3/2015**

1. Amudi – U\$ 100.00
2. Jacinto Fereira – U\$. 100.00

**11/4/2015**

1. Prima Fernanda Masaur – U\$ 100.00
2. Jorge Bidau Mota Klaran – U\$ 50.00

**01/05/2015**

1. Maria Saldanha – U\$ 200.00

**12/05/2015**

1. Maria Augusta – U\$. 100.00
2. Prima Fernanda Bidau mota klaran – U\$ 50.00
3. Amudy – U\$ 50.00
4. Jorge Metan – U\$ 25.00

**16/06/2015**

1. Rabeka – Sopé da árvore – U\$ 25.00

**27/06/2015**

1. Jacinto Fereira – U\$ 200.00

**15/09/2015**

1. Amudy – U\$ 100.00

**20/09/2015**

1. Jorge metan – U\$ 100.00

**TOTAL REFERENTE AOS GRUPOS DE DÍLI: U\$. 1.150.00**

**10/10/2015**

1. Georinha F. Lemos
2. Duarte F. Lemos Da Costa
3. Jenifer F. Lemos Da Costa
4. Miranda F. Lemos Da Costa
5. Valentino F. Lemos Da Costa
6. Geovanio Sarmento
7. Widya Walandari AR. Sengge
8. Tanysha Lemos
9. Jose D.R Lemos

**TOTAL U\$ 500.00**

**15/01/2016**

1. Armando – U\$ 100.00

**22/03/2016**

1. Francisco Soares – U\$ 100.00

**03/03//2016**

1. Jasinto Ferreira – U\$ 100.00

**05/03/2016**

1. Rodolfo Da Conceicao – U\$ 100.00

**21/03/2016**

1. Maria Augusta – U\$ 100.00

**26/05/2016**

1. Maria Augusta – U\$ 100.00

**26/06/2016**

1. Jacinto – U\$ 100.00

**17/08/2016**

1. Maria Augusta – U\$ 200.00
2. Jacinto – U\$ 100.00
3. Amudi PM – U\$ 50.00

**25/08/2016**

1. Domingos – U\$ 60.00

**29/08/2016**

1. Casimiro – U\$120.00

**15/09/2016**

1. Amudi – U\$. 50.00
2. Nanda – U\$ 50.00

**23/09/2016**

1. Ijaias – U\$ 20.00

**29/09/2016**

1. Elias – U\$.20.00

**TOTAL: U\$ 970.00**

- **Distribui/Aloca para falar**

**10/4/2015** – Cortar a madeira (travessa) Uma Laran:

2 cúbico: U\$ 150

- Uma laran sop: 10×10×640×6

- Bedalan sinta parede:  $10 \times 15 \times 560 \times 5$
- Sop Alpendre:  $5 \times 10 \times 400 \times 56$

**Gasto do consumo:**

- Uja: Gasolina 20 (litros) x U\$ 1.20: U\$ 24.00
- Oli 2T + Oli metan 1 litro + 5 litros = U\$ 3+ 4 U\$ 7.00

**Consumo**

1. Arroz (1 saca) – U\$ 15.00
2. Cachorro Morto – 1
3. Óleo (5 litros) – U\$ 6.00
4. Sal + Açúcar + Masako (tempero) + Café – U\$10.00
5. Cigarro LA + Cigarro Marlboro (5×2) – U\$ 8.00
6. Legumes – U\$ 16.00

**27/4 – 8/5/2015 CORTAR AI CABELAK**

- $3 \times 20 \times 5,30 \times M \times 7 = 222\ 600$  (2 cúbico U\$ 200.00)
- $5 \times 10 \times 400 \times 59 = 11.800,00$  cm
- $5 \times 7 \times 400 \times 17 = 2.380.00$  cm
- $5 \times 7 \times 30 \times 19 = 1.995.00$  cm
- $6 \times 12 \times 200 \times 20 = 2.880.00$  cm
- $5 \times 10 \times 300 \times 5 = 750.00$  cm
- $10 \times 40 \times 300 \times 2 = 2.400$  cm
- $10 \times 20 \times 180 \times 1 = 1.360$  cm
- $5 \times 20 \times 180 \times 4 = 2.720$  cm
- $5 \times 10 \times 400 \times 26 = 5.200$  cm
- $5 \times 10 \times 200 \times 27 = 2.700$  cm

**TOTAL METROS INTERNOS: 3.411 cm**

**27/08/2014 Dinheiro destinado para a gasolina (cortar madeira) como se segue:**

1. Gasolina (110 litros) – U\$ 132.00
2. Óleo 2T – U\$ 14.00
3. Óleo Metan (20 litros) – U\$ 12.00

**27/04/2015 – 8/05/2015 Consumo usado como se segue:**

1. Cachorro Morto (1) – U\$ 15.00
2. Arroz (3 sacas) – U\$ 45.00
3. Óleo (5 litros) – U\$ 7.50 cen
4. Carne (10 kg) – U\$ 15.00
5. Feijão Kopo (10) – U\$ 15.00
6. Peixe Seco (2 kg) – U\$ 8.00
7. Temperos e Café – U\$. 20.00
8. Legumes e outros – U\$ 38.00
9. Cigarro (LA/Surya/Marlboro) – U\$ 29.50 cen

**12/5 – 15/5/2015 Consumo utilizado como se segue:**

**Cavar Alpendre Grande Pequena:**

1. Arroz (1 saca) – U\$ 15.00
2. Legumes, café e açúcar – U\$ 10.00

**22/05/2015 Material Eletrônico utilizado:**

1. Eletricidade Same – U\$ 25.00
2. Compra de Amper com seu volume ampers – U\$. 10.00
3. Completa com o seu local de sentar – U\$ 5.00
4. Pregos de Parede – U\$ 0,50 cen
5. Fio preto (20 metros) – U\$ 20.00
6. Estica o fio da rua para porta – U\$ 2.00
7. Feicu habit (2 fios pretos) – U\$ 4.00
8. Fita adesiva preta – U\$ 0,50 cen
9. Fio para puxar luz para Uma Bo'ot/Lisan (40 metros) – U\$ 60.00
10. Ampolas (3) – U\$ 1.50 cen
11. Fitin ahi (3) – U\$ 1.50 cen

- **Material Ai kabelak dentro da Uma Bo'ot e alpendre**

**01/06/2015 Estirar ai kabelak da Uma Lisan Mauasu**

1. Cachorro Morto (1) com saca de arroz (1) – U\$ 13.00
2. Legumes – U\$ 10.00

**12/06/2015 Monta ai krestidin, ai travessa rein com material e pagamento de artesão para o serviço**

1. Metro para medir a madeira 1 – U\$ 5.00
2. Metro para prega madeira – U\$ 5.00
3. Pregos de aço (5 cm/ 2caixas) – U\$ 5.00
4. Pregos de aço (7 cm/ 2 caixas) – U\$ 5.00
5. Pregos de aço (12 cm/ 2 caixas) – U\$ 5.00
6. Esquadro/Chico – U\$ 5.00

**TOTAL U\$ 25.00**

**25/06/2015 Material do primo Jacinto**

1. Pregos de aço de Díli (2 dos) – U\$ 5.00
2. Pregos de aço (7 cm/2 dos) – U\$ 5.00
3. Pregos de aço (12cm/2 dos) – U\$ 5.00

**16/06/2015**

1. Pregos de aço (10 cm/ 2 caixas) – U\$. 5.00
2. Pregos de aço (12 cm/2 caixas) – U\$. 5.00
3. Pregos Chapéu (2 kg) – U\$ 7.00

**14/07/2015 Compra de prego em Same**

1. Pregos de aço (10 cm/5 dos) – U\$ 12.50 cen
2. Pregos de aço (12 cm/3 dos) – U\$ 7.50 cen
3. Preços de aço (5 cm/5 dos) – U\$ 5.00
4. Pregos Chapéu (2 kg) – U\$ 7.00

**13/07/2015 Programa para Construção da Parede (de Palapa?)**

1. Utiliza-se sistema de medida *piku* (2m x100x90cm) – U\$ 90.00

2. Utiliza-se *piku* (1m x0,50 cen x15 cm) – U\$ 7.50 cen

**15/07/2015 Consumo para realizar serviço como se segue:**

1. Arroz (saca) – U\$ 14.00
2. Cachorro Morto – U\$ 27.00
3. Tua mutin (25 litros) – U\$ 15.00
4. Cigarro LA (4) – U\$ 4.00
5. Cigarro Marlboro (4) – U\$. 6.00
6. Legumes – U\$ 12.00

**TOTAL: U\$ 78.00**

**5/11/2015 Cortar Ai kabelak para construir porta com AI KUDA do pai:**

**Odamatan (2 mulher e homem)**

1. Gasolina (5 litros) – U\$ 5.75 cen
2. Oló 2 T (1 litro) – U\$ 5.50 cen
3. Fio para luz (50 metros) – U\$ 20.00
4. Pagamento de operador (sensor) – U\$ 20.00
5. Pagamento do fio de luz – U\$ 30.00

**7/11/2015**

1. Gasolina 10 litros para cortar a madeira – U\$ 11.00

**TOTAL DE DINHEIRO GASTO: U\$ 80.25 cen**

**15/11/2015**

1. Legumes para o serviço – U\$ 10.00

**18/11/2015**

1. Pagamento de Ai kabelak para porta – U\$ 200.00

**19/12/2015**

1. Pagamento de artesão – U\$ 250.00

**20/12/2015 Dinheiro para compra de material como se segue:**

1. Escova/pensel – U\$ 1.50 cen
2. Cola de Madeira – U\$ 4.50 cen
3. Goma laka – U\$ 4.50 cen
4. Compra de Triplex (12 mli 6 lbr) para o forro elevado ao norte – U\$ 90.00
5. Semente (1 saca) para calçar pilastras da escada – U\$ 8.00

**21/12/2015 Alçar valor de U\$ 15.00 para:**

1. Cadeado para as duas portas grandes (2 x U\$ 3.50) – U\$ 7.00
2. Preço de aço (5 cm/1 dos) – U\$ 2.50
3. Preço de aço (10 cm/2 dos) – U\$ 5.00

Total de prego (3 dos) – U\$ 7.50

**7/1/2016**

1. Arroz (1 saca) – U\$ 14.50

**9/2/2016**

1. Armando ofereceu dinheiro para compra de corda preta – U\$ 12.00

**20/02/2016**

1. Dinheiro para compra de corda preta com sumenti – U\$ 60.00

**18/03/2016**

1. Armando ofereceu dinheiro para compra de corda preta e prego – U\$ 135
2. Jacinto mpm – U\$ 365.00

**24/03/2016**

1. Dar dinheiro para compra de semente (1 saca) com ampolas para montar Uma Bo'ot – U\$ 10.00

**05 /04/2016**

1. Jacinto e Mudy ofereceram dinheiro para cortar com lalian (trempe) – U\$ 25.00
2. Cigarro LA (2) – U\$ 2.00
3. Tua Mutin (5 litros) – U\$ 3.00

**TOTAL: U\$ 30.00**

**07/04/2016**

1. Jacinto e Amudy ofereceram U\$ 20.00 para:
  - Tulan comida *lulik* – U\$ 10.00
  - Verniz – U\$ 8.00
  - Gasolina (1 litro) – U\$ 1.00
  - Cigarro LA (1) – U\$ 1.00

**TOTAL: U\$ 20.00**

**21/04 /2016**

1. Angariar dinheiro para comprar verniz, goma laga e gasolina (1 litro) – U\$ 8.50 cen

**10/05/2016**

1. Angariar dinheiro para comprar petróleo para queimar na Uma Bo'ot quando eletricidade acaba – U\$ 5.00

**26/05/2016**

1. Angariar dinheiro para comprar ampolas (3) para a Uma Bo'ot – U\$. 5.00

**26/06/2016**

1. Angariar dinheiro para comprar Tua Natais para fechar o teto da Uma Bo'ot – U\$ 25.00

**18/07/2016**

1. Angariar dinheiro para comprar prego (5cm/7cm) e cola de madeira – U\$ 10.00

**20/07/2016**

1. Jacinto ofereceu U\$ 75.00
  - Pagamento de artesanato para construir armário da Uma Bo'ot Mauasu – U\$ 50.00

- Compra de verniz e goma laga – U\$ 8.00
- Prego (5cm/7 cm) – U\$ 2.50 cen
- Cola de Madeira – U\$ 5.00
- Fechadura – U\$ 3.00

**TOTAL: U\$ 75.00**

**20/08/2016**

1. Levantar dinheiro para comprar prego de aço (7cm) para pregar Ai'i kabelak dentro da Uma Bo'ot – U\$ 10.00

**27-28/08/2016 Fechar teto da casa e espetar a antena/Ai lakasoru**

1. Levantar dinheiro para comprar porco (1) – U\$ 60.00
2. Arroz (1 saca) – U\$ 13.50 cen
3. Tua mutin (20 litros) – U\$ 12.00
4. Cigarro LA (1 slop) – U\$ 8.50 cen
5. Cachorro (1) – U\$ 15.00

**TOTAL: U\$ 108.50 cen**

**29/09/2016 Angariar dinheiro para pagar o artesão que fechou o teto**

1. Artesão – U\$ 100.00
2. Transporte para o Lia Na'in (1) hein hela Mauasu Ria – U\$ 20.00
3. Galinha (1) para levantar du'ut liman da Uma Bo'ot – U\$ 12.00
4. Tua Manas agua 4 – U\$ 8.00

**TOTAL U\$ 140.00**

**/09/2016**

1. Angariar dinheiro para encher o tanque do motor para Sores e Orlando para anular *lia* para *fetosan* em Díli – U\$ 20.00

**13/09/2016**

- Angariar dinheiro para o transporte do bambu para fazer a tenda – U\$ 20.00
- Legumes para pessoas em serviço – U\$ 20.00

**TOTAL: U\$ 40.00**

**16/09/2016**

1. Angariar dinheiro para compra de uma saca de arroz com 5 litros de óleo – U\$ 20.5 cen

**21/10/2016**

1. Angariar dinheiro para transporte de bambu para fazer barraca ou tenda – U\$ 25.00

**5/10/2016 Dinheiro para o consumo daqueles que estão em serviço como se segue:**

1. Arroz (1 saca) – U\$ 13.50 cen
2. Óleo (5 litros) – U\$. 6.50 cen
3. Legumes – U\$. 5.00

**TOTAL: U\$ 25.00**



**16/11/2016 Continua serviço para construir barraca. Angaria dinheiro como se segue:**

1. Carregar Bambu – U\$ 10.00
2. Consumo para pessoas em serviço – U\$ 30.00

**TOTAL: U\$ 40.00**

**22/11/2016**

1. Angariar dinheiro para carregar bambu para barraca – U\$ 10.00

**30/11/2016 Filhos inserem dinheiro para comprar o que é consumido na Uma Ben Mauasu que será realizado no dia 08/12/2016**

Cada filho ofereceu valor como se segue:

1. Fausto Siquera – U\$ 238.00
2. Francisco Soares – U\$ 238.00
3. Casimiro Da Silva – U\$ 238.00
4. Manuel Da Silva – U\$ 100.00
5. Hermigildo Tilman – U\$ 100.00
6. Rodolfo Verdial – U\$.238.00
7. Armando Tilman – U\$.238.00
8. Martino Guekoli – U\$ 100.00

**TOTAL: U\$ 1.490.00**

**8/12/2016 Realização do ritual Uma Ben Mauasu To'os. Como decidido, cada filho das Casas dos pais, e filho homem, devem preparar porco como segue:**

1. Bento Tilman – 1 porco fahi mina
2. Fausto Siqueira – 2 porcos fahi mina
3. Francisco Soares – 2 porcos Fahi mina
4. Casimiro da Silva – 2 porcos fahi mina
5. Manuel da Silva – 1 porco fahi mina
6. Herminigildo Tilman – 1 porco fahi mina
7. Rodolfo Verdial – 2 porcos fahi mina
8. Armando Tilman – 2 porcos fahi mina
9. Martinho Tilman – 1 fahi mina

**TOTAL DE PORCOS: 14**

**9/12/2016 Realiza ritual da *kultura* como o costume fukun da Mau Asu, em que os cunhados e *fetosan* que estão entrando para mamar malus devem trazer também animal e dinheiro segundo número determinado, assim como carne de porco na varanda como se segue:**

1. Cunhado Orlando:  
Búfalo – vaca  
Cabrito – 1  
Dinheiro –U\$ 200.00
2. Cunhada Georgina D.C Fereira  
Búfalo – vaca  
Cabrito – 1  
Dinheiro – U\$ 500.00
3. Cunhado Antonio Saldanha  
Búfalo – vaca

Cabrito – 1  
Dinheiro – U\$ 500.00  
4. Cunhado Sosemali (Domingos)  
Búfalo – vaca  
Cabrito – 1  
Dinheiro – U\$ 200.00

**TOTAL: U\$ 1.400,00**

**9/12/2016 Fetosan que suporta dispensa tempo realiza ritual Uma Lisan Mauasu To'os como se segue:**

1. Ano Teky – Filho do Sr Jacinto  
Arroz (saca) – 1  
Tentu Garfaun – 1  
Óleo (5 litros) – 1  
Tempero (masako) – 1  
Sal (dos) – 1  
2. Hono Jaime  
Arroz (saca) – 1  
Tentu Garfaun – 1

3. Oferecimentos da família Sr. Antonio Saldanha como se segue:  
- Sr Amudy e suas irmãs:  
Tentu Garfaun – 1  
Tua sabu (5 litros) – 1  
Cerveja/Bintang (dos) – 1

4. Joao metan  
Tua sabu (5 litros) – 1

**OFERECIMENTO DO FETOSAN E FILHAS COMO SE SEGUE:**

1. Ria Anselmo fukun Malimer  
Cabrito – 1  
Dinheiro – U\$ 200.00  
2. Ria Xavier fukun Faddat  
Cabrito – 1  
Dinheiro – U\$ 180.00  
3. Ria Armindo fukun Fadlokar  
Cabrito – 1  
Dinheiro – U\$ 70.00  
4. Cunhado Daurfu/silveiro nunu moge  
Cabrito – 1  
Dinheiro – U\$ 50.00  
5. Ete Azito  
Cabrito – 1  
Dinheiro – U\$ 100.00  
6. Ermina  
Belak – 1  
Dinheiro – U\$ 50.00  
7. Seleste / Daumali  
Cabrito – 1

Dinheiro – U\$ 250.00

8. Ameta

Cabrito – 1

Dinheiro – U\$ 250.00

9. Nafla

Cabrito – 1

Dinheiro – U\$ 250.00

10. Yanti /kris

Cabrito – 2

Dinheiro – U\$ 70.00

**TOTAL: U\$ 1470.00**

**OS FILHOS DA *UMA MAUASU TO'OS* AGRADECEM AOS TIOS, AVÓS, CUNHADOS, FETOSAN E FILHAS QUE OFERECERAM CONTRIBUIÇÃO PARA A CONSTRUÇÃO DA *UMA LISAN MAUASU TO'OS* EM NUNLAU, ALDEIA URUFU, SÚCO HOLARUA, SAME, MUNICÍPIO DE MANUFAHI INICIADA EM 24/02/2014 E FINALIZADA COM O RITUAL ENTRE 7 E 11/12/2016.**

## Capítulo 3

### Fluxo de vida e práticas de comensalidade



Foto 13. *Lia-na'in* preparando mistura de arroz e carne para oferecer aos agentes místicos no *bossok*. Same, 2017.

Paredes da casa erguidas! Parte do caminho já está concluído! É o momento de celebrar, agradecer e pedir bom caminho para os ancestrais. Vamos socializar!

No capítulo anterior, discuti os procedimentos e eventos envolvidos na inauguração da nova edificação da casa sagrada *Mau Asu* que ocorreu em dezembro de 2016. Tão importante quanto construir e reconstruir uma casa sagrada é nutri-la, alimentá-la periodicamente através da execução de rituais que promovem a conexão entre pessoas, espírito da terra, casa sagrada, antepassados e outros agentes não humanos. Essa é uma das formas de garantir a continuidade das relações entre humanos e agentes não humanos. Nas próximas páginas, analiso a produção de continuidades das relações com a casa sagrada, os humanos e as entidades não humanas, desde o ponto de vista de como estes fenômenos são experimentados a partir de pessoas que moram em Díli e se deslocam às montanhas para esses fins.

O objetivo deste capítulo é compreender como a experiência de continuidade opera em contextos como aqueles que acompanhei entre certas coletividades em Timor-Leste, que privilegiam a noção de fluxo de vida (Barnes, 1974; Fox, 1980a) como

fundamental para sua reprodução. Sylvan, no seu trabalho sobre a vida, a morte e a ressurreição do timorense, afirma que

há em todos uma profunda consciência da responsabilidade coletiva pela vida e pela sobrevivência de cada um. [...] Se ajuda [...] porque isso constitui um imperativo. Tudo o que acontece na vida de uma família tem uma precedência espiritual e moral, que é ao mesmo tempo solicitante e solicitada e que motiva rituais coletivos (1963: 284).

As formas de produzir continuidade são diversas e dependem da posição de sujeito. Para quem saiu de Díli, o deslocamento periódico ao local de origem para participação em rituais é uma maneira de alimentar os vínculos com o lugar de origem, com as pessoas que estão nos municípios, com os antepassados etc. Para quem está nas montanhas, principalmente aqueles que ocupam lugares de prestígio na estrutura da casa sagrada, garantir a execução dos rituais nutrindo as dívidas é uma forma de promover continuidade. Argumento que alimentar os vínculos e os compromissos são estratégias acionadas para garantir a continuidade da vida, das relações e da própria Casa.

A partir de um ritual aparentemente agrícola, chamado *sau batar*, e certos rituais domésticos que alimentam os agentes não humanos, examino os modos pelos quais a comida ganha formas, significados e agência social. Para tanto, recorro à categoria de socialidade inclusiva (*inclusive sociality*) adotada por Palmer (2015). De acordo com a autora, é preciso desempacotar certas crenças sobre a natureza das relações entre certos grupos de pessoas e outros tipos de ser. A sociabilidade na região é sustentada por relações mais do que humanas, envolvendo cooperação consciente e intersubjetividade se manifestando e se transformando através de diferentes corpos e coisas no espaço e no tempo. Isso a autora chama “socialidade inclusiva” (Palmer, 2015: 42).

Sugiro que os atos de comensalidade são uma das formas de compreender como as relações entre seres humanos e agentes não humanos ganham forma. A escolha dos alimentos, a forma de prepará-los e consumi-los, o uso ou não de temperos, a definição de quem, como e quando come revelam a organização social e as formas de socialidade. A comida alimenta os seres humanos, os agentes místicos e as relações. A comida é um comunicador de mensagens, um mediador entre seres, oferenda e dádiva.

O capítulo segue organizado em três partes. A primeira faz uma discussão sobre comensalidade e socialidade, a partir de uma abordagem de alimentação abrangente, baseada na mutualidade e na socialidade inclusiva (Palmer, 2015; Sahlins, 2011). Sugiro que a reprodução da vida e das relações depende de como são cultivadas e alimentadas. A segunda analisa uma experiência de preparação e realização do *sau batar*, conforme

acompanhei na casa sagrada *Mau Asu* em 2017. A terceira discute um caso no qual agentes não humanos são alimentados dentro da casa de moradia.

### Comensalidade e socialidade

Conforme tenho demonstrado, a comida se faz presente na maior parte dos rituais que acompanhei nas casas sagradas. A oferenda que se faz aos agentes místicos é preparada, em alguns casos de maneira especial, com os alimentos consumidos no cotidiano. Essa comida é compartilhada com as pessoas, retroalimentando domínios diferentes da existência. Dar comida aos agentes místicos e alimentar-se dentro da casa sagrada são atos fundamentais para garantir a harmonia das famílias, a fertilidade, a continuidade e o equilíbrio da Casa como entidade moral (Lévi-Strauss, 1986).

A prática de alimentar seres místicos visa produzir proteção e sintonia dos seres humanos com esses outros seres. Comer e beber significa estabelecer vínculos e processos de comunicação entre seres humanos, antepassados, meio ambiente e outras entidades não humanas, como *Maromak* e *rai-na'in*. Desse modo, não só os humanos comem. Come-se além da boca. Come o espírito da terra (*rai-na'in*), come a casa sagrada, comem as pilastras de sustentação, que são os avôs fundadores, come o *bossok*, come o meio ambiente. Comer é uma forma de interagir com a existência da vida, das coisas *lulik*, dos princípios normativos de cada casa sagrada. A importância dos alimentos para a sobrevivência dos seres humanos é similar à importância de alimentar, cultivar, nutrir as relações para garantir a reprodução de instituições como a casa sagrada.

Outras entidades místicas são alimentadas. Por exemplo, algumas pessoas, ao abrir uma bebida, despejam um pouco na terra e dizem: “*mana*, em Timor é assim”. O ato de jogar um pouco de água na terra é uma forma de alimentar o *rai-na'in*; colocar comida e água no oratório é um modo de alimentar os falecidos (*matebian*).

Pessoas organizadas em grupos de origem, tal como muitas comunidades lestem-timorenses, vivem em dependência recíproca – não só dos vivos, mas também daqueles que estão em outra dimensão da existência. Segundo Silva e Simião (2016), o equilíbrio dos fenômenos mais importantes que compõem a vida dos vivos é pensado como dádivas recebidas pelos ancestrais, as quais é preciso retribuir para garantir a reprodução da vida. A horta, os animais, a saúde, o emprego e tudo aquilo que permite a reprodução da vida são considerados dádivas da pluralidade de agentes místicos, por isso as pessoas sentem-

se em estado de dívida com eles. Oferecer comida a esses agentes é uma forma de agradecer os presentes recebidos e, de certo modo, reconhecer uma dívida que não é passível de quitação.

O reconhecimento da agência de entidades não humanas na vida cotidiana se faz presente, entre outras coisas, na preocupação demonstrada pelos humanos em alimentar e cuidar dessas entidades. Dar comida às entidades místicas instaura um sistema de prestações e de contraprestações, no qual a comida é um veículo de comunicação.

A partir das análises de Lévi-Strauss (1962/1974), a comida tem passado a ser entendida como unidade de análise que permite acessar o pensamento humano, sendo uma forma de elaborar relações entre os grupos por meio de analogias e metáforas que dizem respeito a casamentos, atos sexuais e alianças. Na esteira dessa perspectiva, Leach (1983) e Sahlins (1997) indicam que a comida comunica mensagens específicas em interações sociais. Ao analisar a preferência de comida e o tabu nos animais domésticos americanos, Sahlins argumenta que

a comestibilidade está inversamente relacionada com a humanidade. O mesmo se aplica às preferências e designações mais comuns das partes comestíveis do animal. Os americanos estabelecem uma distinção categórica entre as partes “internas” e “externas”, o que representa para eles o mesmo princípio da relação com a humanidade, ampliado metaforicamente. [...] O valor social do filé ou alcatra, comparado com o da tripa ou língua, é o que estabelece a diferença em seu valor econômico. Do ponto de vista nutritivo, tal noção de “melhor” e “inferior” seria uma posição difícil de defender (1997: 190-195).

Outra contribuição importante para a temática da comensalidade é a pesquisa de Viegas (2006) sobre a elaboração histórica da identidade entre os Tupinambá de Olivença (Bahia) a partir das relações entre comida e prazer. Nesse estudo, a autora ressalta a importância de “dar de comer” como dimensão da socialidade e da construção do que significa ser parente.

DaMatta (2001), ao estudar a comida brasileira, afirma que toda substância nutritiva é um alimento, mas nem todo alimento é comida. Segundo o autor, o alimento é tudo aquilo que o indivíduo ingere para se manter vivo; já a comida diz respeito à constituição de identidade. “Temos o alimento e temos a comida. Comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se” (DaMatta: 56). Em uma perspectiva semelhante, Woortmann (1985) sugere que comida é a transformação do mantimento através da culinária, que por sua vez constitui uma linguagem, é organizada e fala da família, de homens e mulheres, de relações, e tantas outras coisas.

Comida é um alimento com significação cultural e razão prática (Damatta, 2001; Sahlins, 1997; Viegas, 2006); se é assim, que relações eletivas podemos estabelecer entre o ato de oferecer comida aos agentes místicos e as cosmologias locais? A comida fala de muitas outras coisas.

Acompanhei várias cerimônias na casa sagrada *Mau Asu*. Em todas elas, o ato de dar comida aos agentes não humanos se fez presente. Cada cerimônia possui uma dinâmica própria, que envolve certo número de famílias, um conjunto de trocas de bens, deferências e convivência nas imediações da casa sagrada por determinado período. A natureza e quantidade dos bens trocados depende da posição da família no contexto da cerimônia. A seguir, trato de uma cerimônia considerada agrícola, na qual se autoriza o consumo do milho colhido naquele ano. Não pretendo fazer uma fotografia do *sau batar* em Hola Rua. Meu objetivo é tão somente tornar explícitas outras formas de alimentação que identifiquei no *sau batar*.

Sau batar e as estações do ano



Foto 14. Oferenda do milho novo no *bossok* da casa sagrada *Mau Asu* durante o *sau batar* de fevereiro de 2017.

Tomo como objeto de análise rituais agrícolas da casa sagrada *Mau Asu* que acompanhei em fevereiro de 2017 e demonstro como essas práticas interagem com a organização social, tendo por base a relação entre pessoas e casas sagradas a partir do deslocamento de Díli para as montanhas. As populações leste-timorenses possuem formas específicas de sistematizar a passagem do tempo, a partir das quais organizam



cronologicamente suas atividades. A celebração dos rituais está estreitamente relacionada aos ciclos de produção e reprodução da vida.

A produção agrícola é parte essencial dos recursos econômicos a partir dos quais a vida é reproduzida nas zonas rurais de Timor-Leste. A maior parte das Casas, enquanto unidade de pertencimento, para não arriscar dizer todas, possuem terras, que são herdadas pela via masculina. Os homens herdam dos pais suas respectivas porções de terra. Eu e minha amiga Celeste andávamos pelas *hortas* de Same. E ela, sinalizando com os braços, dizia: “essa terra é do *maun* Fausto, aquela ali é do *maun* Cassimiro, essa aqui é da *mana* Mena; e aquela lá atrás é minha”. Ela comentou que seu pai, avô Bento, distribuiu a terra antes de falecer para evitar confusão entre os irmãos.

As extensões da terra são distintas. As balizas<sup>37</sup> entre as porções de terra são elementos do próprio ambiente, principalmente árvores e pedras. As pedras podem ser movidas e usadas para alargar uma extensão de terra e diminuir outra, e assim gerar conflitos. Identifiquei pelo menos quatro diferenciações de uso da terra: a) terra para construção da casa de moradia e casa sagrada; b) campos comuns usados pela coletividade para a criação dos animais; c) extensões de terra cultivadas (*horta*) com propriedade reconhecida; d) extensões de terra mais isoladas, não cultivadas e com propriedade reconhecida.

O principal gênero cultivado nas unidades de produção (*horta*) de Hola Rua é o milho, cuja colheita ocorre a partir de fevereiro. As cerimônias agrícolas fazem parte da agenda ritual que ajuda as pessoas a ordenar e trilhar suas vidas. Os principais ritos ligados à agricultura relacionam-se com a cultura do milho. O período da colheita depende das duas estações do ano: o tempo da chuva e o tempo da seca.

O tempo da semeadura começa antes que as chuvas cheguem, o que geralmente ocorre entre outubro e dezembro. Nesse período, as hortas estão limpas e os *lia-na'in* responsáveis pelas sementes iniciam as cerimônias *kultura* para lançá-las na terra. Na casa sagrada *Mau Asu*, essa tarefa era do avô Bento. O guardião dos objetos sagrados e da casa sagrada também oficiava os rituais agrícolas.

Meus interlocutores da casa sagrada *Mau Asu* afirmavam que antigamente as estações eram bem definidas. O tempo da chuva era de outubro a fevereiro; e a estação da seca, de março a setembro. Escutei vários relatos dos mais velhos lamentando as

---

<sup>37</sup> Ao tratar da terra, seus usos e sua propriedade, não estou me pautando na Lei de Terras, promulgada em junho de 2017 (Óvideo, 2019). Para os meus interlocutores, a lei levava a conflitos e a forma tradicional de transferência da terra funcionava bem.

alterações nessas estações. As mudanças no ciclo das estações, em alguns casos, geram problemas na qualidade daquilo que se planta e alterações nos tempos de semear e colher. A variação no período das estações é narrada, percebida e justificada de diferentes formas. A responsabilidade é atribuída aos “indonésios”, à falta de cuidado dos seres humanos com o meio ambiente, ao não cumprimento das obrigações com ancestrais e às casas sagradas etc. Entretanto, há certo consenso de que a vida se organiza em torno do tempo da chuva e da seca. Pesquisas desenvolvidas em outros municípios também apontam a ocorrência dessas duas estações e dos rituais agrícolas que lhes correspondem (Correia, 2013; Fidalgo Castro, 2015a; Friedberg, 1989; Sousa, 2010a; Traube, 1986).

Pelos locais por onde passei, o tempo da chuva é percebido como o tempo da escassez e das dificuldades; o tempo da seca é a estação da abundância e dos encontros. No tempo da chuva, o trânsito nas áreas mais montanhosas se torna mais perigoso e difícil, por isso motos e carros pequenos não conseguem circular. As estradas ficam quase intransitáveis, o que limita o acesso das comunidades aos mercados. Dependendo da intensidade e duração das chuvas, o cultivo de hortaliças (*modo*) para consumo cotidiano nas mediações da casa de moradia também fica comprometido, exigindo das mulheres grandes manobras na economia doméstica.

A estação da chuva é marcada por períodos de chuva contínua e intensa, que podem durar dias ou semanas. Nos dias de chuva mais forte e ininterrupta nas montanhas, ter recursos financeiros não significa acesso a alimentos. Recorrentemente, ficávamos “ilhados” por alguns dias nas casas, nos alimentando de arroz e do café estocado para aquele período. A minha sensação de impotência se deparava com o reconhecimento dos meus interlocutores da importância da chuva e a certeza da passagem daquela etapa.

No período do trabalho de campo, fui informada por meus interlocutores de que a semeadura geralmente é acompanhada pelo sacrifício de um galo e pedidos para que as sementes que estão sendo lançadas sejam férteis. Enquanto as sementes germinam e os pés de milho crescem, sementes de outros alimentos são lançadas para crescer junto e compor a horta. A vida não prospera sozinha; com o milho, outras qualidades de alimentos vão sendo plantadas e cultivadas.

Findando o tempo da chuva, começam os cuidados com as colheitas e a organização do *sau batar*, uma cerimônia de celebração da fertilidade. Na casa sagrada *Mau Asu*, esse ritual ocorre geralmente entre final de fevereiro e meados de março. O *lian-na'in* é então convocado para administrar os rituais. Fidalgo Castro (2015a) faz uma discussão extensa do sufixo *-nai* em contextos rituais em Faulara (Liquiçá), que contribui

bastante nesse debate. Para ele, esse sufixo poderia ser sintetizado como “o senhor de muitas coisas”. Seguindo essa lógica, eu diria que entre meus interlocutores da Casa *Mau Asu* o *lia-na'in* (senhor das palavras) é o senhor de muitas coisas, é o responsável pelos rituais, pelas coisas, pelas pessoas etc. Na Casa *Mau Asu*, o avô Bento parecia incorporar todas as funções que em outros contextos eram distribuídas, por isso ousaria dizer: avô Bento, o senhor de muitas coisas!

Sau batar: *encontro de gerações*



Foto 15. Reunião de parte dos membros da Casa *Mau Asu* durante a cerimônia do *sau batar*, fevereiro de 2017.

O *sau batar* está inserido em um calendário de atividades de cultivo da terra baseado nas estações do ano. A partir desse calendário, populações vivendo em Díli organizam suas vidas para deslocamentos para os municípios de origem, contribuições materiais para cerimônias e visitas às casas sagradas.

O *sau batar* é uma cerimônia que suspende a interdição/proibição de se alimentar do milho da colheita daquele ano. O milho novo é oferecido aos agentes místicos para que eles se alimentem/comam antes dos humanos. Essa cerimônia é uma forma de lembrar e alimentar a dívida que os humanos mantêm em relação aos seus agentes não humanos, muitas vezes sintetizados na categoria *bei'ala*.

Há relatos em que essa cerimônia aciona relações de precedência e hierarquia das Casas dentro da comunidade. Acessei esse tipo de narrativa em Baucau, Cova Lima e Faulara (Liquiça), por meio da etnografia de Fidalgo Castro (2015a). Em *Hola Rua, Same*, durante minha pesquisa, não identifiquei essa hierarquização das casas sagradas durante o *sau batar*. Quando perguntados se havia uma ordem das casas sagradas para realização do *sau batar*, eles riam e diziam que cada casa sagrada realizava sua cerimônia quando o milho estava pronto.

Recorro ao *sau batar* para explorar como operam as relações intracasa, dentro do grupo de descendência. O *sau batar* é também uma cerimônia para agradecer à colheita daquele ano, dar satisfação aos agentes místicos e comer o milho novo juntos. Trata-se de uma cerimônia que envolve os filhos e filhas mais diretos de determinada casa sagrada, aqueles que estão ligados aos ancestrais fundadores daquela Casa por relações de descendência. A cerimônia de *sau batar* da casa sagrada *Mau Asu* acompanhada por mim durou três dias (de quinta-feira a domingo). Durante os dois primeiros dias, ocorreu a chegada dos descendentes dos avôs fundadores. Esses dias foram marcados por brincadeiras, jogos, refeições coletivas, brigas de galo, jogos de bingo etc. Essas atividades são identificadas por meus interlocutores como socialização.

No sábado, por volta das 5 da manhã, um grupo de anciãos desceu até a fonte para buscar a água sagrada (*bee-lulik*) que seria oferecida num copo de bambu, preparado exclusivamente para o ritual, no *fatuk-bossok* (pedras e plantas *lulik* usadas como “altar” para fazer as oferendas), junto com as espigas, os pés de milho e o cacho de *bua*, colhido de uma árvore do quintal da casa sagrada. Depois, a caminhada foi até a horta. Lá os anciãos escolheram espigas e pés de milho. Na volta para a casa sagrada, foram feitas oferendas numa árvore próxima ao local de cria dos animais.

Os locais onde foi oferecido o milho novo nos remetem à diversidade ontológica dos agentes místicos mobilizados nestas ocasiões. É preciso pedir licença, “dar satisfação” e agradecer à terra (*lisensa ba rai*), aos antepassados (*bei’ala*) e à casa sagrada como entidade moral, que reúne diferentes gerações de pessoas. Esses entes se hierarquizam entre si a partir de relações de precedência temporal. A casa sagrada é a materialização da união entre pessoas (grupo de origem) e a terra, por isso deve ser considerada. Nem todos que morrem são referenciados como antepassados e inseridos na lista dos nomes que serão lembrados. Há uma transposição de *status* que cruza os planos da existência. Um avô, responsável pela condução de rituais, considerado “o dono da palavra”, ao morrer e passado o tempo do luto, certamente passará a integrar a genealogia

dos avôs ancestrais. Os antepassados estão em outro plano da existência, mas estão ativamente envolvidos com os humanos vivos.

Após a apresentação do milho às entidades místicas, foi oferecido um porco (dado pelos filhos homens da Casa), seguido da interpretação da sorte das famílias pertencentes àquela Casa por meio da leitura das vísceras deste animal. O destino das famílias é lido por especialistas a partir da conformação do fígado. O porco foi a oferenda dada pela Casa como instituição. O sacrifício do porco ocorreu no *bossok*. As partes consideradas *lulik* foram cozidas dentro da casa sagrada só com água e sem tempero. Conforme mostra Lévi-Strauss (2004a), a passagem do cru para o cozido é equivalente à passagem da natureza à cultura. Desse modo, o ato de se alimentar extrapolou o âmbito da necessidade e da nutrição.

Durante minha experiência de pesquisa de campo, notei em diversos municípios que a comida preparada para oferecer aos agentes não humanos não é temperada. Considerando-se os padrões das refeições aos humanos, a comida sagrada tem outro padrão de cozimento; é menos cozida. Nenhuma substância que entra no corpo é neutra, e todas têm biografias individuais e coletivas.

Os alimentos oferecidos aos agentes místicos possuem uma textura específica, sem temperos e com um leve cozimento. Os agentes místicos que recebem essa comida estão em outra dimensão da existência, mas continuam agindo no mundo dos vivos. É possível estabelecer uma relação eletiva entre a forma da comida oferecida aos agentes místicos e a condição liminar dos agentes não humanos que recebem essa comida?

A comida oferecida aos agentes místicos, em contextos de cerimônia *kultura*, é compartilhada com os seres humanos. Quando compartilham a mesma comida, seres humanos e agentes místicos entram em sintonia. Consumir essa comida considerada *lulik* é uma forma de nutrir e manter os vínculos entre os que estão em esferas distintas da existência.

Sobre a questão dos temperos e condimentos, trago uma situação que vivenciei fora do contexto ritual, mas que pode potencializar o horizonte interpretativo a esse respeito. Certa vez estava tomando um chá sem açúcar, e aquela atitude gerou muitos comentários. Os mais velhos me perguntaram se eu estava doente, as crianças riam muito. Tomar chá sem tempero era um remédio, uma bebida usada para humanos que não estavam em sua condição plena. A ausência do tempero estaria relacionada a certa condição – agentes não humanos que estão em outro nível da existência e humanos não

totalmente saudáveis. A ausência de temperos parece nos conduzir a uma situação liminar.

Homens e mulheres mais velhos dentro da casa sagrada preparam cestos ou pratos, com pedaços de carne e um pouco de arroz. Um pouco dessa mistura é oferecida ao *bossok* e aos cantos da parte interna da Casa Sagrada. Depois, cada filho ou filha descendente dos fundadores recebeu um cesto com arroz e carne para compartilhar com a sua família nuclear. Essa comida é chamada de comida sagrada (*hahán lulik*); é desejável que todos experimentem pelo menos um pedaço e um pouco de arroz para fazer parte da refeição que é dada aos agentes místicos.



Foto 16. Preparação, na parte interna da Casa, dos pratos da comida sagrada que será compartilhada com os membros de *Mau Asu*. Same, fevereiro de 2017.

O arroz é o alimento usado nas cerimônias, embora o milho seja o mais cultivado. O arroz é um suporte de comunhão, o milho geralmente cumpre essa função na cerimônia do *sau batar*. No *sau batar*, é importante oferecer aos agentes místicos um pouco de tudo aquilo que permite a reprodução da vida: água da fonte sagrada, alimento e *bua-malus* colhidos nas imediações da casa sagrada, os animais. Essa cerimônia *kultura* é a celebração da Casa e do grupo de origem. Quando um membro da casa sagrada falta a essa cerimônia, os velhos enviam a ele pelos familiares mais próximos o *bua-malus*, às vezes um pouco de arroz e um pedaço da carne sagrada. É um momento de comunhão

entre os membros da Casa, e há um investimento para que todos comunguem daquele momento, direta ou indiretamente.

*Por que é tão importante compartilhar bua-malus?*



Foto 17. A oferta de *bua-malus* por parte da Casa que está sediando a cerimônia *kultura* é um dos momentos altos dos eventos. Same, fevereiro de 2017.

O *bua-malus*, assim como certos alimentos, plantas e animais, são suportes materiais de relacionamentos, nos termos de Friedberg (1980), que podem ser acionados como mediadores para estabelecer vínculos entre os humanos vivos e aqueles que ocupam outra dimensão da existência. Esses elementos são importantes e devem ser estudados em seus contextos. De acordo com minhas observações na casa sagrada *Mau Asu*, o arroz da comida sagrada pode ser pensado como um suporte de relacionamento – nos termos de Friedberg (1980), é um suporte de comunhão entre humanos e entre humanos e não humanos. Não se trata de qualquer tipo de arroz, mas aquele arroz preparado de forma especial, sem tempero, e nem totalmente cru, nem totalmente cozido.

*Mama lai* é um convite para mascar *bua-malus* juntos, para compartilhar o tempo, sentar e conversar. *Bua* é uma semente vermelha que lembra o urucum, e *malus* é uma folha que possui o formato de um coração. Além de um marcador ritual, o *bua-malus* é usado para abrir caminho de negociações, receber pessoas e acolher estrangeiros (Sousa, 2010a, 2010b). Mascar *Bua-malus* precede qualquer comunicação e tem a capacidade de materializar uma relação. Oferecer *bua-malus* sinaliza a intenção de abrir uma relação. O *bua-malus* é fundamental nos contextos rituais, em processos divinatórios, e pode ser

usado para resolver problemas de saúde. Há quem diga que o *bua-malus* ajuda a controlar a fome, e é um relaxante também.

Acompanhei vários rituais em casas sagradas e municípios. Em todos eles, o *bua-malus*<sup>38</sup> é considerado fundamental; juntos, eles formam a primeira oferenda dada às entidades místicas, encarregada de potencializar a comunicação entre os domínios dos humanos e não humanos (Sousa, 2007, 2010b). O lugar em que se coloca essa oferenda depende da cerimônia. Pode ser dentro da casa sagrada, no *bossok*, numa pedra, conforme a prescrição dada por aqueles que oficiam os rituais. De acordo com meus interlocutores, o *bua-malus* abre as cerimônias *kultura* e pode ser usado para dar boas-vindas aos visitantes. O *bua-malus* é a primeira oferenda dada aos agentes místicos nas cerimônias que ocorrem nas casas sagradas; é, ainda, a primeira prenda oferecida pela família anfitriã nos contextos de socialização na casa sagrada.

O *Bua-malus* também é usado para receber visitas, seja nas casas de moradia, seja na casa sagrada. Nas arquiteturas das casas de Hola Rua e Same, de modo geral, no período da pesquisa e de outras localidades, havia varandas na parte da frente, onde os visitantes esperam antes de ser convidados a entrar. Oferecer o cesto com *bua-malus*, cigarros e café é dizer ao visitante que ele é bem-vindo. *Bua-malus* nos remete a caminho, comunhão e comunicação. Levar o *bua-malus* de uma cerimônia que ocorreu na casa sagrada para os familiares que não puderam participar é uma forma de compartilhar *matak-malirin* (cru ou verde frio) e pode ser traduzido como uma bênção que protege contra os males e concede bom sucesso.

Oferecer, aceitar e partilhar o *bua-malus* são indispensáveis na comunicação, nos intercâmbios e na abertura de novos diálogos. O ato chamado de *mama bua-malus*, em qualquer ocasião social, tem sido evocado como fundamental para dar início e/ou fortalecer os relacionamentos, seja entre encontros isolados, seja para saudar família, amigos ou recém-chegados (Sousa, 2010b). Estamos diante de suportes materiais capazes de ordenar o fluxo da vida, criar o caminho que liga as pessoas e fazer a vida social possível na presença de outros (Seixas, 2009; Sousa, 2010b).

O *bua-malus* está presente nas cerimônias do ciclo da vida e são elementos importantes das formas de sociabilidade. Sousa alarga a análise a um nível macro, considerando o território de Timor-Leste e a nação. Para ele, numa perspectiva mitológica, o *bua-malus* antecede a casa (ou, pelo menos, é concomitante a ela). O foco

---

<sup>38</sup> Alguns dos meus interlocutores definiram o *bua-malus* como a hóstia da religião da católica. Para um aprofundamento sobre as relações entre catolicismo e práticas locais em Timor-Leste, ver Fidalgo (2012).



na casa como representação de Timor-Leste e sua cultura é apoiado a nível governamental. Entretanto, o *bua-malus* parece ter a mesma onipresença que a casa, tanto regional como nacionalmente.

*Quem participou do sau batar? Quem faz parte da uma lulik Mau Asu?*

Nas celebrações intracasa, como *sau batar*, participam familiares, descendentes daquela casa sagrada, que residem em várias partes de Timor-Leste. Esses familiares reúnem-se na casa sagrada levando arroz ou milho pilado, frangos, porcos, vinho, cerveja, cigarro e outros produtos. Nesses encontros, consulta-se o oráculo (através dos pés dos frangos ou das vísceras dos animais sacrificados) para ter orientações sobre a sorte da família. Os agentes místicos pertencem apenas a uma casa sagrada e a um grupo de famílias; as relações estabelecidas com eles são mantidas e alimentadas por meio dos seus descendentes em rituais que ocorrem na casa cerimonial e, em alguns casos, cotidianamente nas casas de moradia, principalmente durante as refeições.

A inauguração da casa sagrada *Mau Asu* aconteceu em dezembro e o *sau batar* em fevereiro. As duas cerimônias foram presididas pelo *lia-na'in* avô Bento<sup>39</sup>, o último descendente vivo, naquela ocasião, dos fundadores da Casa. Cabia ao avô Bento manusear os objetos sagrados. A casa de moradia do avô Bento era também a casa sagrada provisória. Os objetos sagrados ficavam em um armário no próprio quarto do avô Bento. Ele era o guardião daquelas relíquias.

No *sau batar*, avó Bento estava bastante debilitado. Comentavam que ele estava com uma alergia havia quarenta dias. Seu corpo estava ainda mais franzino e cheio de bolhas. A febre não passava, e todos estavam apreensivos. Suspeitavam, inclusive, que o *lia-na'in* não conseguiria presidir a cerimônia. No sábado de manhã, o *lia-na'in* acordou bem cedo e estava de prontidão para começar a cerimônia na horta. Celeste estava bastante preocupada com a saúde do pai, mas quando ele começou a caminhada, seu corpo ganhou mais destreza, quase não conseguíamos acompanhá-lo. Na horta, avô Bento coordenou tudo, indicando com gestos e poucas palavras o que devia ser feito.

Os *katuas* Fausto, Cassimiro e Francisco ajudaram avô Bento na colheita e organização dos pés e das espigas de milho. Avô Bento estava com touca cinza e um

---

<sup>39</sup> A função de guardião dos objetos sagrados do avô Bento é denominada em muitos lugares como *lulik-na'in*. Conforme mencionei anteriormente, em Same, nessa casa sagrada, entre os interlocutores com os quais convivi, o avô Bento era chamado de *lia'nai*.

casaco bem escuro; o dia estava amanhecendo e os primeiros raios de sol batiam no seu corpo calejado. A lavoura era grande, mas não estávamos ali para uma colheita de milho para alimentar seres humanos. O *lia-na'in* e os *katuas* escolhiam os pés mais vistosos: quando puxavam o caule, avistávamos as raízes roxas em meio à terra. O corpo do avô Bento misturava-se com os pés de milho – não com a lavoura, mas com aqueles seres individualizados retirados da terra, selecionados para ser oferecidos em agradecimento aos ancestrais, aos espíritos da terra e à casa sagrada pela fartura daquele ano. A fertilidade da terra materializada na lavoura de milho entrava em comunhão com a força do ancestral presente naquele corpo paradoxalmente delicado, forte e frágil. O avô Bento segurava com firmeza os produtos daquela colheita, a primeira ofertada após a inauguração da casa sagrada.

O grupo que participou dessa cerimônia dividiu-se em dois. Um, coordenado pelo avô Bento, seguiu para a casa sagrada, passando pela rua. Esse levou os pés de milho e algumas espigas. Outro, coordenado pelo Fausto, fez o caminho de retorno passando por dentro das hortas. Esse último grupo daria satisfação aos espíritos da terra (*rai-na'in*) em diferentes locais que possibilitam a reprodução da vida.

Foi a última cerimônia ministrada pelo avô Bento. Em abril, próximo ao seu aniversário de vida, ele faleceu. A última cerimônia presidida do avô Bento foi a celebração da vida, da fertilidade, o encontro da sua geração para comer o milho novo. O avô Bento cuidou dos preparativos da construção da casa sagrada, conduziu a inauguração e a cerimônia de fertilidade da casa sagrada. “Cumpriu sua tarefa”, diziam seus filhos. O avô encerrou seu ciclo no campo de existência dos seres humanos vivos. A casa sagrada, aquela que ele ajudou a construir, daria continuidade ao mesmo tempo a dois fluxos: o dela, enquanto entidade social, e o dele, como morto lembrado pelos feitos em vida. O avô Bento passaria a ser lembrado, com os outros irmãos fundadores, como antepassado. Avô Bento era o último *lia-na'in* vivo da chamada primeira geração dos fundadores.

A Casa, que tinha sido reinaugurada havia pouco mais de quatro meses, já estava em luto. Os meses seguintes foram marcados por muitos deslocamentos de pessoas, encontros na casa sagrada, despedidas e decisões.

O *sau batar* vem sendo definido como um ritual agrícola, um ritual de fertilidade. Fidalgo Castro (2015a, p. 251) relaciona *sau batar*, ciclo ritual e calendário agrícola, demonstrando, entre outras coisas, como as pessoas de Faulara se relacionam com o meio e organizam cronologicamente suas atividades em torno dele. Outro elemento importante dessa relação apresentada pelo autor diz respeito ao significado atribuído a alguns cantos

de pássaros em relação ao processo de cultivo de milho. O canto de alguns pássaros em determinados períodos é interpretado como sinal para os humanos começarem a limpar os campos de cultivo. Fidalgo Castro define o *sau batar* da seguinte forma:

[...] una ceremonia que se lleva a cabo para levantar la prohibición – establecida ritualmente (*tara bandu*) – de alimentarse del maíz de la nueva cosecha, que se mantiene hasta que dicho maíz es presentado ante los espíritus de los antepasados y los *rai-na'in* em sustitución del de la cosecha del año anterior. La ceremonia en sí consiste en ofrecerles a estos el maíz nuevo para que lo “coman antes” (*han uluk tiha*) que los humanos, de manera que sirve como recordatorio de la deuda que los hombres mantienen con sus ancestros (en tanto que entidades del colectivo de la Tierra Madre) (2015: 214).

De modo similar às celebrações de cultivo da terra, celebram-se os vínculos entre os filhos, a terra e casa sagrada. O ritual do *sau batar* torna mais latente o grupo de origem materializado na casa sagrada.



Foto 18. Avô Bento na horta selecionando os pés e as espigas que seriam ofertadas aos agentes místicos. Same, fevereiro de 2017.



Foto 19. Oferta no *bossok* durante o *sau batar*, fevereiro de 2017.

*Rituais fúnebres do avô Bento para reprodução da Casa*



Foto 20. Composição da Casa durante as três primeiras semanas dos rituais fúnebres. Díli, 2017.

Seguindo o idioma botânico (McWilliam, 2009), poderíamos dizer que um ancestral é o tronco de um grupo de origem Fox (2006a, 2006b) e seus descendentes são as pontas. A representação tronco e ponta expressa um arquétipo de precedência no qual

o tronco vem antes e é superior à ponta, em um sentido temporal. Há um reconhecimento da autoridade moral do tronco, estando essa pessoa viva ou não, em relação aos seus descendentes da ponta.

A centralidade dos rituais funerários e dos antepassados na vida dos lestemorenses vem sendo apontada em diversas pesquisas (Feijó; Viegas, 2016; Forman, 1980; Hicks, 1976; Traube, 1980a). A vida social depende dos modos como as conexões entre seres humanos e antepassados são alimentadas em momentos cerimoniais, como os funerais, mas também na vida cotidiana.

O corpo do avô Bento foi velado dentro da casa sagrada e, durante esses três dias, os filhos e filhas receberam visitas individuais e coletivas de amigos, parentes e casas sagradas afins (*fetosan–umane*). Durante esses dias, os filhos da casa não podiam tomar banho. Na segunda-feira, eles desceram até a Ribeira, tomaram banho juntos e lavaram a roupa do avô Bento para preparar as atividades do *hadér ai funan moruk* (velar as flores amargas), que começaria no final da semana.

A morte dá início a um processo ritual composto por várias cerimônias. Os três dias que os filhos ficam sem tomar banho, velando o corpo, são momentos de íntima conexão entre a família e o falecido. O sepultamento, o banho coletivo na ribeira e os processos rituais decorrentes daí fazem parte de um conjunto de rituais que promovem gradativamente a separação entre o falecido e sua família. Quando indagados sobre a falta do banho, Celeste e outros interlocutores me diziam que era uma forma de ficar mais próximo e parecido com o ente perdido. Celeste me disse:

tradicionalmente durante o velório, quando ainda não ocorreu o sepultamento, os principais parentes não podem tomar banho. Isso no sentido que a relação dos parentes com o espírito de quem morreu ainda não separou. Depois do sepultamento, separa! Acaba sepultamento, todos tomam banho juntos na ribeira.<sup>40</sup>

A falta de banho parecia relacionar-se a uma comunhão de substâncias, sensações e odores. Não tomar banho pode ser pensado como uma forma de se aproximar do falecido no período do velório, num sentido relacional e agentivo; e também um distintivo, em relação às outras Casas, e uma forma de criar identificações internas à Casa.

De acordo com meus interlocutores, após o sepultamento ocorre uma série de cerimônias *kultura*:

- *Hadér ai funan moruk* (flores amargas) – uma semana após o falecimento

---

<sup>40</sup> Conversa informal gravada com Celeste e depois submetida à conferência da interlocutora.

- *Hadér ai funan midar* (flores doces) – duas semanas após o falecimento
- *Hadér baku fila meza* (virar a mesa) – três semanas após o falecimento
- *Fase lima* (lavar as mãos) – 40 dias após o falecimento
- *Tira luto (ki'ik)* – três meses após o sepultamento: netos, bisnetos e crianças
- *Tira luto (ki'ik)* – seis meses de desluto dos irmãos e sobrinhos
- *Koremetan* – um ano após o sepultamento: desluto dos filhos

Acompanhei seis das sete cerimônias *kultura* fúnebres do avô Bento, e todas elas ocorreram de quinta a domingo, envolveram pessoas de Díli e de Same e se organizaram mais ou menos em torno das seguintes atividades: socialização, reza do terço, preparação das flores, missa e visita ao cemitério. Todas as noites acontecia a reza do terço, coordenada pelas mulheres. Geralmente as orações começavam por volta das 22h e terminavam antes da meia-noite. Era importante não ultrapassar a meia-noite. Essa atividade era coordenada pela *mana* Mena (*Uma Malae*) e a *mana* Celeste. Contava com a adesão majoritária de mulheres, crianças (muitas vezes de forma forçada) e homens mais velhos.

Os rituais fúnebres são também plasmados a partir de práticas cristãs católicas. As cerimônias *kultura* ocorrem na casa sagrada, podendo ou não ser acompanhadas de práticas cristãs católicas, mas o desfecho, no caso da minha pesquisa na *Mau Asu*, é a missa. A inserção da missa num cronograma de práticas consideradas locais nos faz pensar que, nesse caso, não ocorre a seleção de um elemento do complexo de governança local, mas a incorporação de um elemento externo a esse complexo às práticas das casas sagradas, o que lhe permite, em alguma medida, também ser chamado de *kultura*. E, se essa for uma possibilidade, as regras de precedência continuam operando, já que as práticas locais são executadas primeiro e, somente depois delas, as práticas católicas.

Cerimônias como as que sintetizei acima, decorrentes do falecimento de um ancião, nos permitem ampliar o uso da metáfora da árvore. O avô Bento pode ser associado a uma árvore que se desenvolveu, deu galhos, frutos, ao longo de sua vida. Com a morte do avô Bento, muitos galhos e frutos espalhados em municípios de Timor-Leste se deslocam para Same e recompõem, em alguma medida, aquele grupo de origem organizado em torno do avô Bento, reforçando a casa sagrada como instituição ou evidenciando conflitos.

Conforme tenho demonstrado ao longo desta primeira parte da tese, a realização de cerimônias *kultura* como inauguração de casa sagrada, *sau batar* e rituais fúnebres propicia a reprodução da casa sagrada como instituição social, possibilita que os vínculos entre aqueles que se reconhecem como parte de um grupo de origem sejam alimentados, e que as alianças entre *fetosan-umane* sejam nutridas. Nas cerimônias *kultura*, os atos de comensalidade se fazem presentes nas refeições preparadas para os participantes dos rituais, no *buamalus*, no arroz e nos sacrifícios de animais oferecidos aos agentes místicos.

Práticas de dar comida aos agentes místicos não são exclusividade das cerimônias *kultura* nas casas sagradas. Observei, em algumas casas em Same e em outros municípios, o hábito de servir pratos de comida para seres não humanos, conforme demonstrarei a seguir.



Figura 8. Terceira janela. Desenho de Maisa Augusta Soares

## Dar comida aos agentes místicos na casa de moradia

A casa em que me hospedava era espaçosa, com vários quartos, salas, duas cozinhas, uma interna e uma externa, e duas casas de banho na parte de fora da casa. Na cozinha interna havia um *cooktop* elétrico, uma geladeira, uma mesa grande e dois armários. Na mesa, ficavam utensílios domésticos de uso diário. O *cooktop* ficava numa cadeira, próximo à geladeira, que era usada na maioria das vezes para resfriar água. A geladeira não era utilizada para armazenar alimentos, como carne, legumes, leite, ou para guardar comida pronta. O arroz era o único gênero alimentício estocado; os demais (açúcar, pão, leite, óleo, ovos, folhas, atum, por exemplo) eram comprados nos quiosques próximos à casa ou no mercado cotidianamente, equilibrando a demanda e os recursos financeiros. A refeição era montada de acordo com a composição das pessoas que estavam em casa. Se o pai e a mãe estavam em casa, de manhã havia café. Se só estavam as crianças, o mais novo tomava leite e os demais comiam batata-doce, arroz, macarrão, biscoito ou pão; Conforme. Dificilmente uma refeição era preparada totalmente com produtos estocados em casa. O movimento de comprar algum ingrediente a cada dia fazia parte da rotina da casa.

Filomena, a dona da casa em que eu me hospedava em Same, é mestra em ciências naturais, militante política, casada com Marsal (família de Lospalos), tem sete filhos, entre 2 e 18 anos, e passa parte da semana fora de casa por causa da distância da escola onde ministra aulas atualmente (Betano). Na ausência da mãe, a casa é gerenciada pelo pai, com o auxílio das filhas mais velhas e tias vizinhas (irmãs biológicas da mãe). O que, como e onde se cozinava tinha a ver com a presença da mãe na casa.

As filhas do casal manuseavam os utensílios da cozinha interna, especialmente a panela elétrica, usada para fazer arroz, e o *cooktop* elétrico. As atividades realizadas por elas consistiam em ferver água para o preparo do café, cozinhar o arroz, refogar as folhas disponíveis na horta ou no mercado (mostarda, agrião, folha de mandioca) e, dependendo, preparar ovos ou atum. Raramente as meninas preparavam frango ou carne de vaca. Os irmãos cuidavam uns dos outros, de modo que, no horário do almoço, a comida estava pronta, todos de banho tomado, preparados para ir para a escola.

Quando Filomena estava em casa, era comum usar a cozinha externa. Nela se reuniam irmãs, primas, sobrinhas e filhas da *mana* Mena para preparar a comida no fogão à lenha. Era uma festa! Ao redor do fogo elas cantavam, riam, brincavam, escutavam



música. O preparo da comida tornava-se um processo longo e cheio de afeto. Observando e participando da preparação de várias comidas, na posição de cócoras (fazendo malabarismo, muitas vezes) ou sentada em pedras com as outras mulheres, fui aprendendo que a comida é permeada de afetos de quem a prepara, e estes podem ser passados a quem a ingere. A comida feita naquela cozinha externa agrega valores como irmandade e afetividade. Tão importante quanto fazer a comida é comer conjuntamente. Trata-se de compartilhar experiências, comida e tempo, nutrindo relações vitais para que a vida se reproduza.

Durante meses, acompanhei minha amiga Filomena e suas filhas preparando o arroz, as folhas (*modo*), ovos, carne ou atum para as refeições, na cozinha interna ou na cozinha externa. Nos dois casos, a primeira coisa que se preparava era o arroz. Antes de o arroz secar por completo, as pessoas que estavam preparando a comida serviam alguns pratos e os colocavam na mesa principal da casa. O mesmo procedimento acontecia com o *modo*, os ovos ou atum, se fosse o caso. Ao finalizar o preparo da refeição, estavam expostos mais ou menos cinco pratos de comida na mesa. Os pratos eram assentados antes e permaneciam após a refeição das pessoas. Eles eram consumidos no decorrer do dia por quem quisesse, principalmente pelas crianças. Os pratos eram servidos rigorosamente antecedendo as duas principais refeições diárias.

Toda vez que íamos comer, a cena descrita acima me chamava atenção. Muitas vezes comíamos em frente à mesa em que estavam os pratos, e aquilo me gerava certo desconforto. Não queria perguntar diretamente para quem se destinava aquela comida, mas ficava observando. Levantei algumas hipóteses. Aqueles pratos poderiam ser para as pessoas que não estavam em casa durante a refeição. Mas logo descartei esta hipótese, porque os pratos ficavam expostos. Nas circunstâncias em que se guardava comida para os que não estavam em casa no momento da refeição, os pratos eram cobertos com panos. Aquela cena acompanhou-me durante boa parte do meu campo. Mas como a minha estadia na casa da Filomena era passagem para as cerimônias que aconteciam na Casa *Mau Asu*, o investimento na interpretação dos pratos assentados na mesa acabou sendo tangencial.

O quarto onde eu ficava era próximo das duas cozinhas, por isso acompanhei várias dinâmicas de feitura da comida. Nesse quarto havia uma cama de casal e uma caixa usada para colocar roupas, ganchos para pendurar as mochilas e uma janela voltada para a rua. Dessa janela, era possível avistar a casa do pai de Celeste, o *lia-na'in* Bento. Entre

essas duas casas estava o caminho de acesso para a casa sagrada *Mau Asu*, que dali distava cerca de 500 metros.

Acompanhar as atividades na casa sagrada *Mau Asu* demandava atenção, porque lá poucos falavam português. Minha compreensão do tétum era razoável, mas eu não conseguia falar muito, o que exigia um grande esforço para me comunicar. Então, quando eu chegava para dormir na casa da Filomena, estava exausta. No começo encarei a possibilidade de ter esse refúgio como uma oportunidade de fazer diário de campo e descansar do esforço de entender outra língua. Evidentemente, essa ideia não vingou. A circulação noturna de pessoas na casa era intensa, e a minha vontade de me socializar e minha curiosidade me arrastavam para fora do quarto. Brincar com as crianças, fazer uma caminhada com os adolescentes, mascar *buamalus* com as mulheres, dançar com as mulheres e crianças, tomar café com os tios, rezar terço ou assistir novela eram atividades que ocupavam minhas noites. Durante o período de chuva, passei muito tempo na casa da Filomena, não só no período da noite, mas durante o dia também. Ajudando as meninas e Filomena a preparar a refeição, fui indagando sobre aqueles pratos que ficavam na mesa. Então, Filomena me disse mais ou menos assim:<sup>41</sup>

aqui na minha casa eu ofereço um prato de comida para o espírito da minha casa sagrada (*Uma Malae*), um prato para o espírito da casa sagrada do meu marido (*Uma Yanamli*), um prato para *Maromak*, um prato para os antepassados da família do meu marido e outro prato para antepassados da minha família. Faço tudo separadinho, como fazemos nas cerimônias do *sau batar*, *Finados*, inauguração etc dentro da casa sagrada. Tudo que envolve, *Maromak*, Casa Sagrada e antepassados na língua *Mambae* chama *fussu nin* e na língua tétum *lulik na'in*. Faz parte da tradição de Timor-Leste colocar comida para os ancestrais – *matebian* todos os dias antes da nossa refeição. Toda a gente geralmente coloca só um prato, mas aqui eu coloco tudo separado.

Aquela explicação me desestabilizou. Durante meses, agentes místicos se alimentaram com os vivos e em alguma instância eu compartilhei daquela refeição. Aqueles pratos expostos na mesa eram comida sendo consumida. Tratava-se de oferendas que alimentavam os agentes que habitavam outro plano da existência e nutriam as relações desses entes com seus familiares. As pessoas ligam-se aos agentes místicos por meio de dádivas e dívidas diárias. Cotidianamente, oferece-se comida aos entes místicos para agradecer a vida, os alimentos que permitem a existência, e pedir a continuidade

---

<sup>41</sup> A citação não é uma transcrição literal de uma entrevista. Trata-se de uma conversa iniciada em 2017, transcrita e submetida à apreciação da interlocutora em 2018, momento no qual ocorreram correções e inserções de informações. Agradeço a insistência da minha orientadora para que eu buscasse compreender a heterogeneidade dos agentes místicos que estavam no horizonte da minha pesquisa. Essa chamada de atenção durante a escrita da tese me tirou de uma zona de conforto e me obrigou a desnaturalizar certas afirmações.

desse fluxo. Trata-se de dar e receber, pedir e oferecer, dádiva e dívida contínua entre vivos e ancestrais, uma família extensa constituída por seres vivos e não vivos que, por meio da comida, alimentam laços que não são interrompidos com a morte.

De acordo com Filomena, no antigo testamento da bíblia, as árvores, as pedras, as águas, tudo tinha dono. E as pessoas sabiam que tudo tinha dono, por isso é preciso dar satisfação aos donos das coisas. Com o novo testamento, antepassados (*bei'ala sira*) começaram a entender que tudo era criação de Deus. Para Filomena, é preciso oferecer alimentos a Deus (*Maromak*) porque ele é o criador. É preciso prestar contas ao *Matebian* (ancestrais) para mostrar que os vivos continuam se lembrando deles. É importante dar comida para a casa sagrada porque é o lugar onde estão os ancestrais. Filomena me disse que a casa sagrada é importante porque permite o encontro de familiares. A casa sagrada possibilita às pessoas se localizarem, conhecer e reconhecer outras pessoas. Se não tem casa sagrada para permitir o encontro, como as pessoas vão saber de onde vêm, quem é parente de quem, com quem pode ou não pode casar, por exemplo?

Mesmo longe física e geograficamente de suas casas sagradas, as pessoas se conectam com elas por meio dos alimentos que são oferecidos diariamente à casa como entidade moral, instituição social que agrega pessoas e promove sentimento de pertencimento. As casas sagradas geralmente ficam nas montanhas, longe das pessoas que moram em Díli, por exemplo. Oferecer alimentos aos agentes místicos na casa de moradia é uma possibilidade de *continuum* com a casa sagrada.

Que lugar é esse que os entes místicos ocupam na vida dos vivos? Eles comem o arroz que os vivos comem, mas o comem numa condição diferente, nem totalmente cru nem totalmente cozido. Começam a comer antes e terminam de comer depois. É como se, pelo lugar que ocupam no grupo de origem, tivessem precedência para comer primeiro e, pela condição que ocupam de guardiães, precisassem acompanhar a refeição dos vivos.

A condição liminar destes alimentos, conforme mencionei anteriormente, pode indicar a posição liminar destes agentes místicos: nem cru nem cozido, nem vivo nem morto. Eles estão em outra dimensão da existência, mas têm agência no mundo dos humanos vivos. Talvez seja a condição liminar desses agentes o que lhes permite atuar nos dois mundos, estar nos dois mundos.

Partilhando e observando atos de comensalidade em momentos rituais e cotidianos, na casa sagrada e na casa de moradia, aprendi sobre a capacidade que a comida tem de aproximar as pessoas e estabelecer vínculos com os agentes místicos. A partir do que vi, ouvi e provei (principalmente, no sentido degustativo) em campo, sugiro pensar a

comida como veículo de comunicação entre os vivos e seus agentes místicos. Não é suficiente comparecer às cerimônias *kultura* que ocorrem nas casas sagradas; é necessário nutrir-se de toda comida que é oferecida, inclusive daquelas que são ofertadas em sacrifício aos agentes místicos. As substâncias têm poder de conectar dois tipos de seres, têm poder de agenciar desejos e vontades dos humanos. O alimento é veículo da força mística e funciona como força unificadora das trocas entre os participantes da cerimônia. A dádiva nas trocas alimentares envolve não só as famílias, mas também os agentes que estão em outro nível da existência; é com eles que se estabelece a comunicação.

A relação entre seres humanos e agentes místicos na casa de moradia envolve basicamente as pessoas que compartilham aquele espaço de habitação, antepassados que foram importantes na constituição daquela família, os espíritos das casas sagradas do pai e da mãe e *Maromak*. A relação entre seres humanos e agentes místicos na casa sagrada abrange mais participantes, envolve uma maior quantidade e qualidade de bens ofertados, relíquias e objetos sagrados. Mas, nos dois casos, são os agentes místicos que comem primeiro, e o reconhecimento de que os seres humanos estão em dívida com os ancestrais orienta a prestação de oferendas. A casa sagrada, assim como a casa de moradia, permite, por meio da comida, acionar e reproduzir os vínculos com agentes místicos, mas isso ocorre em escalas distintas de grupos de pessoas.

Dar comida aos entes que ocupam outro nível da existência ganha sentido em diversos domínios da sociabilidade da comunidade com que convivi em Same. As oferendas compulsórias aos entes místicos na vida cotidiana nutrem os canais de comunicação com os vivos. Os pratos de comida oferecidos em algumas casas diariamente aos agentes místicos evocam dívida e reconhecimento.

### Síntese do capítulo

As casas sagradas e seus poderes geralmente estão fixados nas montanhas. Nesse capítulo, demonstrei que o deslocamento de pessoas de Díli para participar de uma cerimônia *kultura* como o *sau batar* alimenta vínculos entre familiares dispersos e contribui para a continuidade de certos ritos agrícolas. O alimento sagrado compartilhado entre humanos e não humanos tem o poder de estabelecer a comunhão não somente entre humanos e não humanos, mas também entre aqueles que vivem na montanha e os que vivem na cidade. Compartilhar a mesma substância reforça o pertencimento ao grupo de

origem. De que modo elementos do *sau batar* chegam à cidade? No caso da casa *Mau Asu* e de acordo com relatos que escutei de outros municípios, quando algum familiar não pode comparecer à cerimônia, é mandado para ele *bua-malus* e um pouco da comida *lulik*. Mais uma vez, constata-se o poder agentivo da comida no sentido de reforçar o sentimento do grupo de origem. Fazer parte de um grupo de origem, descender de um avô, é comer da mesma comida sagrada, seja na casa sagrada, seja na cidade. A comida circula, a comida viaja para cumprir seu papel agregador.

A comida feita para os agentes místicos em contextos de cerimônias *kultura* é preparada dentro da casa sagrada em pedras dispostas para essa finalidade, na chamada *dapur-lulik* (cozinha sagrada). As mulheres preparam o fogo usado para o cozimento do arroz e da carne, preparada geralmente, mas não necessariamente pelos homens. Cestinhos ou pratos com um pouco de arroz e uns pedaços de carne são preparados para os antepassados e depois compartilhados com os membros da Casa. Os agentes místicos são alimentados primeiramente porque deles depende a fecundidade do presente e do futuro. Entram em conexão e comunhão seres humanos, agentes místicos e a casa sagrada por meio do poder agentivo da comida.

Tendo acompanhado as cerimônias *kultura* na Casa *Mau Asu* e em outras Casas, sugiro que o arroz levemente cozido opera como suporte de relacionamento de modo similar ao *bua-malus*, permitindo o conagraçamento de humanos e não humanos. O *bua-malus* e o arroz são manejados, na maior parte das vezes, por mulheres. O manejo do suporte de relacionamento por mulheres nos diz alguma coisa da relação delas com os agentes místicos?

PARTE II  
TRANSFORMAÇÃO DA VIDA SOCIAL DAS *UMA LULIK*



Foto 21. Cerimônia *kultura* em Díli: lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional, agosto de 2017.



Foto 22. Cerimônia *kultura* em Díli: primeira pedra do alargamento do Porto de Díli, agosto de 2017.

## Capítulo 4

### *Tanbasá sa'e foho?*<sup>42</sup>

#### Transformação da vida social das *uma lulik* em Timor-Leste



Foto 23. *Uma lulik Mau Asu*, Same, 2017.

Depois dos percalços, das mudanças de planos, das paredes que precisaram de ajustes, das invocações aos agentes místicos, finalmente a casa estava de pé, pronta para receber e atender as pessoas que dela precisassem!

Neste capítulo, discuto um conjunto de casos nos quais os protagonistas recorrem às práticas realizadas pelas casas sagradas, pensadas como instituições e/ou seus oficiantes rituais, concebidos como agentes legítimos dessa tarefa, fora da agenda ritual ordinária das casas. A partir dos casos aqui discutidos, faço uma comparação entre as motivações e racionalidades que mobilizam as pessoas a procurar suas casas sagradas contemporaneamente e aquelas identificadas como atribuições originárias dessa instituição, tal como indicadas na literatura (Barnes, 2017; Bovensiepen, 2015; Fidalgo

---

<sup>42</sup> Por que vamos às montanhas?

Castro, 2015a; Sousa, 2010a). Realizei diversos deslocamentos entre Díli e montanhas<sup>43</sup>, acompanhada por interlocutores que moram na capital, mas alimentam vínculos com suas casas sagradas, com os familiares que estão nos municípios e com os modos de vida fixados nas montanhas. Também acompanhei deslocamentos, estes em menor intensidade, de autoridades rituais das montanhas para Díli. Nesses deslocamentos, procurei identificar os tipos de demanda que fazem as pessoas recorrerem às suas casas sagradas.

As visitas (subidas) dos meus interlocutores às montanhas tinham diferentes objetivos: dar “satisfação aos ancestrais” em decorrência de fatos marcantes de suas trajetórias, participar da primeira comunhão de um adolescente, reestabelecer a conexão com os agentes místicos e o desenvolvimento da vida profissional e acadêmica. O deslocamento do *lia-na'in* das montanhas para a cidade tinha como objetivo ministrar uma cerimônia para agradecer o retorno de sua filha após a conclusão do mestrado no Brasil.

As motivações dos deslocamentos, nesses quatro casos, estão relacionadas a processos de identificação com um lugar de origem, ao reconhecimento dos *lia-na'in* como pessoas dotadas de conhecimentos específicos que permitem o contato com os agentes místicos e aos modos de reprodução da vida, sintetizados nos seguintes termos:

- dois casos envolvem deslocamentos de pessoas que vivem em Díli para as montanhas a fim de dar “satisfação aos ancestrais” sobre eventos que aconteceram ou estariam para acontecer;
- um caso diz respeito a uma cerimônia de agradecimento pelo retorno de uma estudante após concluir o mestrado no Brasil. O *lia-na'in* se deslocou de Baucau até Díli para o cumprimento das obrigações de sua filha. Esse caso aborda a relevância da interação dos mais velhos e seus deslocamentos da montanha à cidade em momentos rituais.

As motivações das visitas, nestes três casos, estão relacionadas ao “bom sucesso”<sup>44</sup> da reprodução material da vida.

- O último caso trata da saga de um poeta local construindo para si e para os outros a história das suas casas sagradas.

---

<sup>43</sup> Montanhas, aqui, refere-se às aldeias Lena (Baguia, Baucau), Lir e Osso-Liro (Quelicai, Baucau).

<sup>44</sup> As expressões “avôs”, “satisfação aos ancestrais” e “bom sucesso” serão usadas no decorrer deste capítulo para se referir a complexos semânticos relacionados respectivamente a: parentesco, ancestralidade; agradecimento, pedido, oferendas, compromisso, dívida; andamento esperado da vida, harmonia e equilíbrio.



A partir das motivações explicitadas nas cerimônias e nos deslocamentos, procuro dar sentido aos modos como a casa sagrada e as cerimônias *kultura* que ela realiza têm sido acionadas para amparar, legitimar e sustentar escolhas em diferentes domínios da vida. Argumento que ocorrem nuances, sobreposições e coexistências entre as dimensões coletivas, íntimas, ordinárias e extraordinárias que envolvem as relações das pessoas com suas casas sagradas. Discuto os contextos que levavam meus interlocutores a se dirigir às suas casas sagradas e práticas a elas relacionadas edificando relações de complementariedade entre os espaços da cidade e da montanha.

### Montanha e cidade

Durante minha pesquisa de campo, escutei inúmeras vezes a expressão “subir montanha” (*sa'e foho*) relacionada aos mais variados contextos e situações. Subir as montanhas dizia respeito não somente ao deslocamento de um lugar para outro (cidade e montanha), mas também a um conjunto de moralidades que produzem diferenciações, distanciamentos e complementariedades.

A oposição entre cidade e montanha tem sido evocada na literatura para dar sentido a diferentes fenômenos em Timor-Leste (Fidalgo Castro, 2012a; Roque, 2011; Silva, 2011; Sousa, 2009). Sousa (2009) relaciona essa oposição à dicotomia centro-periferia. Recorrentemente, as montanhas são associadas aos lugares dos usos e costumes<sup>45</sup> em oposição às cidades, consideradas, muitas vezes, como o espaço privilegiado de manifestação “das modernidades” do ponto de vista dos moradores de Díli.

De acordo com Silva (2011), as oposições topográficas produzidas por um Estado colonial bifurcado, como é o caso de Timor-Leste e outros territórios de colonização tardia, estruturam modos de organização social e processos de construção da nação. Assim, a invenção da cidade e das montanhas como lugares específicos na paisagem moral de Timor-Leste remonta a tecnologias discursivas e administrativas forjadas durante a colonização portuguesa.

O Estado bifurcado é uma construção das administrações coloniais europeias nos continentes africano e asiático, com continuidade e efeitos em tempos pós-coloniais.

---

<sup>45</sup> Categoria forjada durante a colonização portuguesa em Timor-Leste e usada para classificar os preceitos, as formas de vida e as representações que estruturaram as várias dimensões de sociabilidade entre os povos indígenas no exterior (Silva, 2011).

Mamdani (1998), a partir de uma pesquisa realizada na África do Sul, afirma que Estados coloniais são chamados de bifurcados porque possuem aparatos burocráticos distintos e exclusivos para manejar populações nativas (também chamadas indígenas) no campo, bem como administrar as populações brancas e populações expatriadas na cidade. Nesse tipo de Estado, o espaço urbano é o lócus do governo direto e do indivíduo (como sujeito normativo das instituições), em oposição ao rural (às montanhas, no caso de Timor-Leste) – o espaço de domínio indireto e da tradição.

Para Mamdani, a dominação colonial teria se efetivado com estratégias distintas nas cidades e nas regiões rurais. Estas estratégias estariam ligadas à manutenção de um sistema no qual predominariam os direitos tradicionais por meio de chefes locais no interior, e outro em que se imporiam os direitos civis típicos das instituições modernas nos espaços urbanos. Nesses regimes bifurcados, as cidades proporcionaram uma socialização mais homogênea das populações locais. Nas zonas rurais ocorria uma dominação ou controle indireto sustentado na aliança entre o Estado colonial e as autoridades tradicionais tornadas legítimas pelos colonizadores. Nos espaços rurais, a linguagem dos direitos civis penetrou fragilmente diante das formas consuetudinárias de regulação da vida social.

No Estado bifurcado que se constituiu em Timor-Leste, as oposições cidade e montanha, mesmo que manifestadas em outras palavras, são repetidas em diferentes contextos pelas comunidades e organizações civis e políticas. A tentativa de levar as instituições modernas para as áreas rurais reflete o ideal de que é preciso “democratizar” as relações políticas no interior do país. Esse enquadramento dualista é, ao mesmo tempo, resultado da ação colonial e uma ideologia que orienta a ação política nas áreas rurais – de um lado, as representações desse espaço como lugar da ação dos agentes místicos e, de outro lado, a ideia de que as formas urbanas “cívicas” (SILVA, 2011) deveriam ser transpostas para os lugares tradicionais.

Considero o modelo de Mamdani um ponto de partida potente para análises de situações empíricas como o caso de Timor-Leste. No entanto, julgo importante acrescentar a essa abordagem a diversidade dos processos dos mundos rurais e urbanos. Sugiro concebermos as oposições topográficas do sistema bifurcado de forma capilarizada com ênfase na coexistência e na interpenetração. Nas cidades, observamos uma ênfase dos direitos civis e das instituições modernas. Nos espaços rurais, há um predomínio dos direitos costumeiros e das instituições locais. Mas a lógica dos direitos civis também está presente no rural, assim como a linguagem dos direitos costumeiros

está presente na cidade. A coexistência desses modelos de direitos possibilita conformações empíricas híbridas de organização social.

A pesquisa de Silva (2011) sobre as representações das elites da Díli contemporânea projetadas sobre as montanhas em contextos de prestações matrimoniais complexificam o modelo de Mamdani e podem iluminar a análise dos casos aqui em questão. A autora propõe uma sistematização dessas representações em dois conjuntos de posicionamentos. Uma visão mais positiva considera as prestações matrimoniais um meio de definir regras de relações sociais entre indivíduos e grupos na ausência do Estado. Desta apreciação decorrem atitudes simpáticas para com as montanhas e suas moralidades, nas quais as prestações matrimoniais são concebidas como demonstração de respeito e deferência, proporcionando laços de parentesco entre casas/famílias e o cultivo de seu vínculo com as casas sagradas e o culto dos ancestrais. Uma perspectiva mais negativa considera as trocas matrimoniais uma operação para vender mulheres, e a sua negação é justificada como uma estratégia para preservar o acesso a filhas casadas e assegurar o direito individual de ir e vir livremente às suas famílias de origem. Esse tipo de visão é pautado em representações das montanhas como lugar de práticas irracionais, onde o excesso de rituais provoca privações. A reprodução do Estado bifurcado colonial se pauta na separação entre o rural e o urbano e a divisão entre o mundo inferior e primitivo e o mundo superior e civilizado (Mamdani, 1998; Silva, 2011).

Outra forma de abordar as relações entre cidade e montanha é apresentada por Sousa (2009) a partir de uma pesquisa realizada em Tapo, Bobonaro. De acordo com o autor, naquele contexto as pessoas têm uma visão de mundo diferente da noção de centro e periferia. Segundo os conceitos locais, o centro é o interior e a periferia é o exterior. O interior está escondido do lado de fora por causa de sua tarefa de guardar o coração da mãe. O interior é feminino e o exterior é masculino, o interior é noite e preto, o exterior é dia e branco. Essa análise reversa não é exibida abertamente. De acordo com a história local, a subordinação ao exterior em que estão submetidos seria explicada como uma subjugação para esconder o interior porque o poder real está nas montanhas.

Em Tapo, Bobonaro, e talvez não somente lá, de acordo com Sousa, as relações entre centro e periferia são representadas de forma distinta. O centro vincula-se ao interior, e a periferia, ao exterior. Há uma inversão das representações de cidade e montanha, na qual o exterior estaria sob o domínio do interior. Se retomarmos as argumentações de Mamdani (1998) e Silva (2011) sobre o predomínio dos direitos civis na cidade e dos direitos costumeiros nas montanhas, podemos dizer que há uma

coexistência do direito costumeiro e do direito civil. Nos dois tipos de representação de cidade e montanha aqui apresentados, verificamos a coexistência dos direitos costumeiros e de direitos civis, bem como a centralidade das montanhas, seja ela pensada como centro, periferia, interior, exterior e domínio ritual.

As moralidades associadas à cidade e ao campo persistem no período pós-colonial e são acessadas pelas populações locais de modo a gerar efeitos dos mais diversos. O modo como as pessoas combinam, acionam e jogam com essas representações pode repor ou modificar sistemas de prestígio. Os efeitos da conformação desse Estado bifurcado, tanto no ordenamento territorial quanto nos processos de subjetivação, são variados. As moralidades associadas à montanha e à cidade podem ser colocadas em oposição ou em complementariedade a depender dos contextos, dos sujeitos e dos resultados que se pretende produzir.

#### Dando satisfação aos ancestrais

*Caso 1: Januário Soares visitando sua casa sagrada em Quelicai (Baucau)*



Foto 24. Subindo a montanha Matebian para a casa sagrada, outubro de 2016.

Esse caso trata da visita do meu interlocutor, Januário Soares, à sua casa sagrada em Quelicai (Baucau) para consultar (e agradecer) aos agentes místicos, neste caso chamados de ancestrais, sobre questões relacionadas ao andamento do seu doutorado na Indonésia. Saímos de Díli por volta das 9 horas da manhã e seguimos em direção à

Baucau. É uma viagem longa, cheia de percalços e imprevistos. A estrada é bem estreita, e em alguns trechos os carros e motos dividem espaço com galinhas, cabritos, porcos e vacas. Parte do caminho é feito à beira-mar. O céu e o mar de Timor-Leste me encantavam de forma diferente a cada mirada. Contemplar o azul infinito do mar, misturado com aquela imensidão avermelhada do céu, amenizava os efeitos dos trancos e barrancos da estrada no corpo e alimentava a imaginação antropológica. A combinação de desconforto corporal e deslumbramento imagético construía as memórias afetivas daquele deslocamento.

Uma viagem como aquela, que pode durar entre oito e dez horas, é bem propícia para conversas. Entre cafés, cigarros<sup>46</sup> e cervejas, eu e Januário conversamos sobre várias coisas. Aos poucos fui identificando algumas motivações daquela viagem e todas convergiam para a finalização de uma etapa do doutorado. Ele comentou que precisava ficar com a cabeça tranquila para continuar seus estudos. Por isso, aquela viagem era tão importante. Também havia uma preocupação por parte dele de me apresentar antecipadamente a infraestrutura da aldeia e o cronograma das nossas atividades. “Vamos chegar na casa do meu pai pequeno<sup>47</sup>, descansar, tomar banho, jantar (a comida é simples, porque a vida nas montanhas é diferente da cidade), conversar um pouco e dormir. Amanhã vamos visitar minha casa sagrada.”<sup>48</sup>

Informado dos meus interesses de pesquisa, Januário, na condição de interlocutor e colega pesquisador, organizou uma agenda de atividades que levou em consideração a definição de um interlocutor falante de português e uma hospedagem que facilitasse a nossa circulação na aldeia. Ele me explicou que tínhamos muitas opções de casas de membros da família para ficar na aldeia, mas que ficaríamos na casa do pai pequeno, o professor Pedro. Ficaríamos lá porque, segundo Januário, ele conhecia muito da *kultura* de Timor-Leste e poderia me contar muitas coisas, principalmente sobre suas experiências no mato durante a ocupação/invasão indonésia. Além disso, como professor de português da educação básica, Pedro poderia me auxiliar nos diálogos com os mais velhos, já que alguns deles só falavam *makassae*.

---

<sup>46</sup> Nas viagens, principalmente em contextos predominantemente masculinos, eu fumava um pouco. Melhor dizendo, tentava fumar. Foi meu colega de pesquisa Alexandre que me ensinou a tragar. Mas no fundo nenhum de nós dois sabia muito bem. No meu caso, eu usava esse artifício para participar de algumas conversas.

<sup>47</sup> Terminologia usada, nesse contexto, para se referir ao irmão mais novo do seu pai.

<sup>48</sup> Minha interação com os dois interlocutores desses casos se deu basicamente em português. As descrições dos diálogos são apresentadas na nossa língua de comunicação, embora tenhamos usado tétum em algumas circunstâncias.

Chegamos em Quelicai por volta das 17 horas. Seguimos o protocolo anunciado durante a viagem. Da varanda da casa, tínhamos uma visão privilegiada da aldeia com a trilha sonora do murmúrio do vento que batia nas folhas das árvores. No meio daquela escuridão, surgiam pontos de luz, como vaga-lumes que se aproximavam. Eram as lanternas que iluminavam o caminho dos *katuas*<sup>49</sup> que chegavam para conversar. Enquanto os “velhos” (é outra forma de referir-se aos *katuas*) chegavam, Januário explicava que, como a minha pesquisa era sobre coisas *lulik*, era preciso convocar e informar aos *katuas*.

Após reunir uns sete senhores na varanda da casa, Januário me apresentou como pesquisadora do Brasil e me pediu para explicar meu objetivo de pesquisa. Todos me escutaram atentamente e depois o senhor Pedro disse: “agora a senhora pode descansar. Os *katuas* vão tomar um café e depois vão voltar para casa para pensar. Amanhã, com os pensamentos frescos, nós subimos e conversamos sobre essas coisas lá na casa sagrada”. Aquela parte não estava no *script*. Eu não fazia ideia do que estava acontecendo. Eu queria conversar, eu já tinha descansado muito! Mas não questionei. Fui para o quarto e rapidamente as vozes foram sumindo também. Pouco se conversou depois da minha saída. Dormir, para refrescar as ideias, e só depois falar: eis o grande ensinamento daquela noite!

No dia seguinte, partimos logo após o almoço. Disseram que era uma caminhada leve, de mais ou menos meia hora. Quando um timorense diz uma caminhada de meia hora, já sabemos que vamos caminhar pelo menos uma hora e meia. Em todo o trajeto, havia casas: de moradia, celeiros para guardar alimentos e casas sagradas. Sem habilidade com a escalada, meus passos eram lentos e incertos, o que tornava a viagem mais demorada. Notando a minha falta de destreza, o senhor Pedro começou a me explicar como subir uma montanha cheia de pedras e sem marcação de trilhas, como era o caso de *Matebian*. Ele dizia que sem sapatos ficava mais fácil e que era preciso paciência, colocar um pé de cada vez na pedra, sentir a forma e o jeito da pedra, pisar com calma e só depois se movimentar. Tirei os sapatos e deixei-me afetar pelas texturas das pedras e o cheiro das montanhas, pedindo licença internamente para adentrar aqueles lugares tão sagrados.

---

<sup>49</sup> Ao falar de *katuas* estou referindo-me aos homens mais velhos, anciãos, conhecedores da trajetória da sua comunidade. Os *katuas* são pessoas dignas de deferência e são acionadas para colaborar em diversos contextos.



Foto 25. Pés que sobem as montanhas descalços, outubro de 2016.

Chegando na *Uma Lulik Lir Matebian* (aldeias *Lir* e *Ossó-Liro*), da família paterna de Januário, sentamos na parte inferior da Casa e os tios contaram histórias relativas à construção. Explicaram que as pilastras de sustentação eram avô e avó, pai, mãe e filhos. O acesso ao pavimento superior da Casa era restrito, apenas aqueles considerados parte da Casa podiam entrar. As relíquias da Casa, guardadas nesse espaço de acesso limitado, só podiam ser manuseadas pelos que descendem dos avôs fundadores. Januário e mais dois velhos subiram e desceram uma espada enrolada num pano vermelho. Colocaram essa espada sobre uma pedra, disseram que só algumas pessoas podiam vê-la e tocá-la, e Januário era uma delas, pois descendia de um dos avôs fundadores daquela casa sagrada. Fui autorizada a fotografar essas relíquias, mas decidi não divulgá-las. Esses objetos raramente saem do espaço mais restrito da casa sagrada.

Na descida, os velhos me explicaram que até o clima mudou após a invasão indonésia. Antigamente, as chuvas começavam em outubro e iam até maio, mas agora começam em novembro e não passam de fevereiro. Gotas de chuva começaram a cair sobre a terra seca. Os *katuas* me olharam e disseram que aquela era a primeira chuva do ano: era um sinal da montanha, era a montanha de Matebian me acolhendo e me dando as boas-vindas. Continuamos a descida e essa história foi replicada diversas vezes para os vizinhos e familiares.

No dia seguinte, Januário saiu bem cedo para encontrar uma liderança espiritual,<sup>50</sup> que cuidava dele havia muitos anos. Choveu forte o dia todo, todos estavam muito preocupados com ele, porque a caminhada era de mais ou menos 40 km e não era possível fazê-la de carro. O senhor Pedro me explicou que Januário foi encontrar com o *matan-dook*<sup>51</sup> porque estava tendo sonhos avariados, que o impediam de ficar com a cabeça tranquila para escrever e terminar seus estudos. Segundo o senhor Pedro, Januário precisava visitar a casa sagrada e se consultar com o *matan-dook* para ficar com a cabeça boa e fresca para continuar bem o estudo na Indonésia. Já era noite quando Januário chegou, todo molhado e exausto. Sem comentar muito sobre o ocorrido, ele tomou um banho, jantou e se recolheu para dormir. Em Matebian, muitas vezes o silêncio era enlouquecedor! A falta de controle do tempo, o desconhecimento dos processos e a não fala me estimularam a focar em outras coisas.

No outro dia bem cedo, uma criança avisou que o *matan-dook* tinha chegado. Januário então me explicou que subiríamos para a casa da sua irmã e que não íamos embora pela manhã, porque ele precisava “cumprir com a *kultura*”. Sentamos na varanda da casa da irmã do Januário, onde havia dois galos, um vermelho e um branco com preto. O *matan-dook* estava sentado ao lado de uma mesa. Januário colocou umas moedas em cima da mesa. Os galos foram entregues ao *matan-dook*, que os segurou e balbuciou umas palavras na língua local e logo após os entregou a dois rapazes que os sacrificaram na parte de fora da varanda. Os rapazes seguraram os galos pelo pescoço e seguiram as orientações do *matan-dook*. Quando os galos desfaleceram, foram levados até a cozinha e lá o *matan-dook* passou as mãos nos braços do Januário. Depois saíram da cozinha, abriram o frango e fizeram a leitura do oráculo. Enquanto isso, Antônia, esposa de Januário, preparava o arroz. De acordo com a leitura do líder, Januário teria “bom sucesso” no seu caminho e conseguiria finalizar o doutorado com êxito.

Muitas dúvidas pairavam sobre a minha cabeça – questões muito mais retóricas, que dificilmente seriam respondidas. Por que aquela cerimônia não estava sendo realizada na casa sagrada? Qual era a relação entre o *matan-dook* e a casa sagrada do Januário?

---

<sup>50</sup> Na ausência do líder, muitos se referiam a ele como *matan-dook*. Afirmavam que ele era um conhecedor de muitas plantas e *hamulak* (grosseiramente falando, orações) que possuía poderes adivinhatórios. Muito tempo após a visita, Januário comentou que aquela liderança não era um *matan-dook* e que ele não gostava de ser chamado assim. “Esse senhor é filho da irmã do meu pai. Ele tem ligação de sangue, mas não pode fazer parte da casa sagrada do meu pai. Ele tem capacidade para canalizar os agradecimentos para os meus avôs. Tem poder mágico que pode conversar com as almas.”

<sup>51</sup> Nesse contexto, vou usar a forma pela qual as pessoas na casa do senhor Pedro referiam-se ao líder espiritual por falta de outro termo no momento.



Quais motivações haviam levado Januário às montanhas? Quais eram os universos semânticos relacionados à montanha?

Dessas questões, pude compreender que o ritual realizado na casa da irmã de Januário só foi possível porque anteriormente ele esteve em sua casa sagrada. Eram relações de precedência operando: casa sagrada – *matan-dook* – cerimônia *kultura*. Visitar a casa sagrada ou fazer uma cerimônia nela envolvia muitas coisas que ultrapassavam o horizonte das minhas expectativas e suposições. Visitar a casa sagrada era também uma forma de se conectar com as montanhas, com a parte da família que não estava em Díli, de agradecer e pedir ajuda aos agentes místicos com agência no mundo dos humanos vivos.

*Caso 2: Januário Correia visitando sua casa sagrada em Bagueia (Baucau)*



Foto 26. Januário Correia no caminho para Bagueia, setembro de 2017.

Esse caso trata de uma visita do meu interlocutor, Januário Correia, e seu filho, Jesuano Januário Trindade Correia (Lolito), à casa sagrada deles, localizada na Aldeia Lena (Bagueia, Baucau). Os motivos enunciados para aquela visita eram a primeira comunhão de Lolito e uma prestação de contas aos agentes místicos, chamados nesse caso de ancestrais, referente à vida profissional de Januário.

Durante a viagem, entre uma conversa e outra, Januário comentou que geralmente suas visitas à aldeia eram acompanhadas de novidades em vários campos da sua vida, principalmente no profissional. Após a definição sobre a data em que íamos para a aldeia, ele recebeu uma ligação do embaixador da Coreia para confirmar uma viagem técnica na qual firmariam um acordo entre as duas universidades na área de desenvolvimento comunitário. Para Januário, havia uma conexão entre a visita à aldeia e a ocorrência de coisas boas que, embora possa ser nomeada de coincidência para alguns, para ele são os avôs operando na sua vida!

A viagem para Baguia é longa e o caminho é cheio de curvas. Parte do caminho é o mesmo para Quelicai, um trajeto propício para contar histórias. E assim foi a nossa viagem. Embalados pelo som rouco que saía do motor para subir as ladeiras e apreciando a paisagem com formas e cores variadas, Januário a certa altura disse com os olhos brilhantes: “às vezes basta visitar a casa sagrada, fumar com os ancestrais, não precisa cerimônia, nem nada. Ah! Isso é maravilhoso! Em Timor é assim, sabe? Acreditamos que nossos ancestrais estão lá nas montanhas, na casa sagrada!”

Segundo Januário, dessa vez aconteceria uma pequena cerimônia conduzida por seu irmão André, o *lia-na'in* da casa sagrada, por conta da primeira comunhão do seu filho e para agradecer o bom momento da sua vida profissional. Mas ressaltou que em outras ocasiões somente visitou a casa sagrada para passar um tempo com os ancestrais e fumar com eles.

Nossa visita ocorreu no tempo da chuva. A estação chuvosa tem temperaturas elevadas, as precipitações são abundantes e, com frequência, provocam inundações, tornando os deslocamentos mais demorados. Nesse período, muitos carros pequenos não conseguem ascender até as regiões mais montanhosas dos municípios, como é o caso da Aldeia Lena, onde estava localizada a casa sagrada Lutugia. Januário resolveu deixar o carro num local mais plano, na casa de um familiar. Crianças, adolescentes e alguns tios de Januário foram ao nosso encontro para colaborar na subida.

Tinha chovido bastante, era noite, e havia uma criança de Díli (Lolito) e uma *malae* (estrangeira) que precisavam de ajuda para subir até a aldeia. Segundo os moradores do lugar que nos acompanharam, faríamos uma caminhada de meia hora. Talvez pela minha presença e do Lolito, a caminhada durou quase duas horas. Chegamos à casa que estava sendo construída por Januário e André por volta das 9 horas da noite. A casa não possuía moradores fixos. Algumas pessoas vizinhas se deslocaram de suas casas próximas para nos receber, ajudando na preparação das camas e das refeições. O clima e

a vegetação das montanhas são muito diferentes dos de Díli. Naqueles dias, estava muito frio e ventava bastante em Baguia. A partir de certa hora do dia, as nuvens baixavam, formando uma neblina que comprometia a visão e o deslocamento.

Pela manhã, reuniu-se um grupo de mais ou menos doze pessoas, sendo que a maioria era criança, e seguimos para a casa sagrada. No caminho até a casa sagrada, avistamos outras casas sagradas – umas construídas com materiais considerados “modernos”, algumas com materiais “tradicionais”, e outras que combinavam os dois tipos. À medida que subíamos, menos casas para moradia encontrávamos e mais difíceis as trilhas iam ficando.

Depois de uns quarenta minutos de caminhada, nos aproximamos da casa sagrada Lutugia. As crianças começaram a tirar o capim mais alto que tinha nascido nas mediações da casa sagrada. Ocupamos a parte de baixo da casa sagrada. Essa casa sagrada, como outras que vi naquela região, é formada com quatro pilastras de madeira sustentando a parte superior, de modo que a parte de baixo é usada para atividades de preparação, socialização e alguns rituais. Ao me explicar sobre a (re)construção da Casa, ele me mostrou que alguns materiais que foram usados eram do tempo indonésio e do tempo português. Segundo ele, era comum, ao reconstruir uma Casa, usar partes das outras construções.

Alguns metros à frente da casa sagrada, em um marco de pedras estavam enterrados os avôs. Nele, o *lia-na'in* André fez-lhes a oferta de *bua-malus* e cigarro. Geralmente, essa é a primeira oferenda das cerimônias. As oferendas são dadas aos agentes místicos e espera-se um tempo para que eles se sirvam. Após alguns minutos da primeira oferta, André sentou-se na parte inferior da casa sagrada e convidou Lolito para acompanhar os procedimentos: “vem aqui, *lia-na'in*, para ver como se faz!” Lolito estava sendo preparado para ser o próximo *lia-na'in* da casa sagrada. Januário tem dois filhos, uma menina e um menino, e André tem duas meninas e um menino (falecido). Várias vezes, Januário disse: “somos dois irmãos, uma família pequena, com poucos homens, uma casa sagrada pequena, Lolito é nosso herdeiro. Ele vai dar continuidade a nossa Casa!” A palavra “Lolito” é uma referência ao número três na língua makassae. Lolito é o único homem da terceira geração de uma família que, até o momento, tem três homens.

O *lia-na'in* convidou Januário e Lolito para se aproximarem. André explicou que seriam oferecidos dois galos aos ancestrais; um em agradecimento à vida profissional de Januário e outro por conta da primeira comunhão de Lolito. Mas, como um dos galos fugiu pelo caminho, eles usariam apenas um galo. O sacrifício do galo foi semelhante ao

que eu vi em outros municípios, segurando o animal pelo pescoço até imolar. André pediu que o sobrinho segurasse o galo enquanto abria uma parte da coxa do animal e fazia a leitura do oráculo. Sugeriu, então, que a ausência de sangue era um sinal de sorte.

Os irmãos mascaram o *bua-malus-ahu*. Januário segurou Lolito e cuspiu o líquido vermelho, produto da mistura em várias partes do corpo do garoto: mãos, braços, testa, pés. Segundo Januário, era importante apresentar Lolito à casa sagrada antes da primeira comunhão na igreja.

Há uma associação recorrente em muitas comunidades leste-timorenses entre o *bua-malus-ahu* e o corpo-sangue de Cristo. Assim, levar um adolescente a sua casa sagrada antes do ritual da primeira comunhão, apresentando-lhe o *bua-malus-ahu*, pode indicar como convivem práticas locais e religiosidades católicas. A visita do Lolito à sua casa sagrada, antecedendo o ritual da primeira comunhão, lembrou-me os relatos sobre trocas matrimoniais antecedendo o ritual do casamento que acontece na igreja católica. *Mutatis mutandis*, os dois casos envolvem relações de precedência e complementariedade.

Essa visita à casa sagrada envolveu um pequeno número de pessoas, mais Januário, Lolito e André. As cerimônias realizadas nesta visita não tinham data pré-determinada para acontecer. Havia, contudo, o desejo de Januário de que a visita ocorresse antes da primeira comunhão de seu filho e da sua viagem para a Coreia. A combinação com André levou esses dados em consideração.

As motivações da visita à Baguia têm ênfase em projetos pessoais e familiares. A casa sagrada e o culto aos ancestrais não foram acionados para atender demandas, mas para abrir o caminho para a feitura de um ritual católico e um agradecimento. A expressão “dar satisfação aos avôs” alcança plenitude de sentido. Procura-se a casa sagrada por diversos motivos. Pedir é um deles. Busca-se a casa sagrada para estreitar os vínculos com os ancestrais, prestar conta do fluxo da vida, agradecer etc.

A visita à casa sagrada é parte de um empreendimento amplo que envolve relações e obrigações com ancestrais. A cerimônia foi realizada na parte de baixo da casa sagrada, mas o deslocamento de Díli-Bacau-Baguia alimenta muitas relações com os vivos e os não vivos. No caminho, reencontramos tias, tios e primos de Januário; tomamos água na casa de suas tias, deixamos o carro no quintal de outro tio. Visitamos os túmulos de parentes falecidos, inclusive do pai, de um tio e um sobrinho de Januário. Visitar e/ou realizar uma cerimônia na casa sagrada, nesse contexto, talvez seja um tipo de obrigação diferente daquela impulsionada pelos vínculos contraídos pelo casamento, por exemplo.

Diferentes etnografias têm privilegiado as demandas da casa sagrada sobre aqueles que são parte dela. Nos casos aqui analisados, privilegiei a outra ponta da rede de trocas e da reciprocidade. Ao relacionarmos as duas pontas, ampliamos e alargamos os sentidos das Casas no tempo presente.



Foto 27. Subida para a casa sagrada onde aconteceria o ritual, setembro de 2017.

*Quem são? De onde vêm e o que fazem os interlocutores dos casos descritos acima?*

Curiosamente, são dois Januários. Januário Correia saiu de Baucau em 1997 e foi para Flores cursar sua graduação. Em 2004, retornou a Timor-Leste, seis anos depois seguiu para Portugal para fazer mestrado em sociologia na Universidade do Minho, retornando em 2013 ao país. Ele tem menos de 40 anos e é casado com Balgunga Menge de Flores, com quem tem dois filhos. Atualmente, é coordenador do curso de desenvolvimento comunitário da UNTL. É originário de Bagueia-Baucau, e hoje vive em Díli. Militante partidário e muito envolvido com movimentos da igreja católica, tem desenvolvido pesquisas na área de turismo comunitário, casas sagradas e inclusão educacional.

Januário Soares, casado, cerca de 40 anos, é casado com Antônia, timorense de Díli, com quem tem seis filhos. Já foi deputado, é professor do curso de desenvolvimento comunitário, e hoje cursa doutorado na Universidade Cristã *Satya Wacana* (Java Central) na área de educação. Tem investido em estudos sobre o ensino da língua portuguesa nos vários níveis da educação.

Soares e Correia são dois professores universitários, pesquisadores, e além do tétum e do makassae falam português, indonésio e inglês. São pessoas que circulam entre cidade-montanha-exterior e possuem um capital cultural bem heterogêneo, o que lhes

permite lançar mão de várias estratégias para alcançar e justificar aquilo que buscam. Convivendo com esses professores em Díli, notei que muitas vezes eles associavam desempenho profissional e cumprimento de rituais performados nas montanhas de forma coletiva ou individual. O desenvolvimento profissional e acadêmico e um rito de passagem na igreja católica precisavam ser validados pelos ancestrais nas montanhas. As montanhas são consideradas referentes ao mesmo tempo espacial, temporal e moral, às quais a maioria das pessoas de Timor-Leste está relacionada e onde ocorrem diversos rituais para manter o fluxo da vida.

Meus interlocutores expressavam suas interpretações sobre as montanhas e seus sistemas semânticos relacionados de diferentes maneiras. As montanhas apareciam em seus comentários como um lugar onde a vida caminha de forma equilibrada. Lá as frutas são mais saborosas, o clima é fresco, as chuvas são mais frequentes. É a morada dos antepassados, das casas sagradas, é onde a vida transcorre de maneira mais próxima ao tempo dos avôs.

Nessas viagens, o termo “fresco” foi acionado algumas vezes. Januário Soares precisava ficar com a cabeça fresca para terminar o doutorado, os katuas precisavam dormir para conversar no outro dia com a cabeça fresca, o clima da montanha é mais agradável porque é fresco. Grosso modo, meus interlocutores foram buscar *matak-malirin* (esfriamento, fazer frio) nas montanhas. É plausível dizer que a montanha também está associada à possibilidade de refrescar a cabeça e, assim, ter o tão desejado bom sucesso.

Nos casos dos Januários, como se relacionam as moralidades associadas à montanha e à cidade? O que motiva professores universitários com estabilidade profissional e financeira (em Díli) a migrar para seus municípios de origem fora do calendário das obrigações coletivas? Que tipo de representação sobre as montanhas é acionado para dar sentido a essas viagens?

Sugiro pensarmos os casos das visitas dos Januários a Quelicai e a Baguia como deslocamentos voluntários estimulados por uma obrigação livre, que parte das pessoas para suas entidades morais localizadas nas montanhas. Nesses casos, as moralidades da montanha e da cidade se complementam para garantir as pretensões almejadas. As representações das montanhas como morada dos agentes místicos e a importância de respeitá-las como condição para garantir o fluxo da vida eram dominantes nos discursos dos meus interlocutores. Nesses casos, as oposições se complementavam.

Pelo menos em termos narrativos, é como se a performance ritual engendrada nas montanhas, em torno das casas sagradas e dos ancestrais, tivesse precedência

(Acciaioli, 2009; Fox, 1994; McWilliam, 2009) sobre a execução de certas atividades que ocorrem na cidade, garantindo o sucesso das mesmas. Da mesma forma, observamos precedência entre regimes de crenças, quando o pai leva o filho primeiro na casa sagrada antes de fazer a primeira comunhão.

O idioma botânico na forma binária tronco e ponta, nos termos de McWilliam (2009), nos permite pensar que ancestral fundador ou origem é considerado o tronco, e seus descendentes os galhos e flores, conforme já demonstrei no caso do avô Bento. Quando se deslocam para as montanhas para realizar rituais que antecedem atividades que ocorrerão na cidade, Januário Correia e Januário Soares estão ao mesmo tempo afirmando a complementariedade da cidade e da montanha.

Seguindo a reflexão sobre a importância de certas localidades nas montanhas, destaco o comentário de Januário Correia a respeito de a reconstrução daquela Casa aproveitar elementos das construções anteriores. Cada nova construção carrega material e imaterialmente as marcas do tempo e a história dos humanos e não humanos. Misturar materiais dos vários tempos (tempo da Indonésia, tempo de Portugal), como se diz em Timor-Leste, tempos de opressão e violência, inclusive, é uma forma de materializar a história na edificação da Casa. É inscrever geograficamente as marcas de um grupo de origem. Em outros locais, escutei histórias semelhantes de reutilizar materiais das construções anteriores. Não estou sugerindo que isso se dê em todo o território, mas apenas indicando que, numa lógica em que a reconstrução é esperada e cíclica, usar materiais de construções anteriores pode ser uma forma de englobar uma Casa na outra, uma história na outra...

As representações projetadas sobre cidade e montanhas, quando ampliamos o escopo da noção de precedência, expressam aspectos de precedência de várias naturezas: temporal, moral, territorial etc. Quelicai e Baguia, nos casos aqui analisados, seriam os troncos e, ao migrarem para Díli, os Januários estariam afastados geograficamente das moralidades e das pessoas responsáveis pelo manejo dos rituais.

Meus interlocutores vivem em Díli, mas se reconhecem como parte de Baguia e Quelicai; sentem-se parte de suas aldeias e são compelidos a dar satisfação aos avôs diante de certas situações. As aldeias e as montanhas são referenciais de origem em torno das quais uma série de rituais são performados com finalidades muito variadas.

Conversando com meus interlocutores sobre os motivos das viagens, nos dois casos surgiu a expressão “dar satisfação aos avôs”. Essa expressão era acionada para dar sentido a uma série de atividades que se misturavam: agradecimento/direcionamento

profissional, apresentação de um adolescente a sua casa sagrada, visita/oferecidas aos túmulos dos avôs falecidos etc. “Dar satisfação aos avôs” poderia ser uma forma de traduzir para uma estrangeira formas complexas de se relacionar com os ancestrais e com as montanhas? Sim! Entretanto, tal expressão era usada (em português) nas conversas em tétum mesmo sem a minha participação.

O êxito da vida profissional e acadêmica precisa ser informado aos ancestrais na gramática da montanha e no espaço reconhecido como a casa deles. Uma cerimônia católica, como a primeira comunhão de um adolescente, também precisa ser comunicada antecipadamente aos ancestrais. É como se a combinação entre as moralidades garantisse a reprodução da vida em suas múltiplas facetas.

Em comparação com a cidade, a montanha é considerada o lugar das coisas *lulik*. Assim, quando meus interlocutores afirmam o lugar diferenciado das montanhas e a importância de subi-las para encontrar as famílias e visitar os avôs (ancestrais), eles o fazem numa escala comparativa com a cidade. De modo similar, ao identificarem pedras, árvores, casas e túmulos como locais de reverência, levam em consideração dois marcadores: um mais próximo, a montanha, e um mais distante, a cidade.

A forma com que os meus interlocutores se referiam às suas aldeias as associava a uma moralidade mais próxima dos usos e costumes locais, quando pensada em relação à cidade. “Tem que ter paciência! As coisas na montanha são diferentes da cidade”, “o tempo dos velhos é diferente do tempo dos novos”, “tem que pedir licença aos avôs”, “só subir a montanha já coloca a gente perto dos avôs”, “a montanha é *lulik*”, a “casa sagrada é *lulik*!” Comentários como esses dos meus amigos Januários, emitidos durante os deslocamentos, expressam de que modo certas representações sobre a montanha se corporificam nos discursos.

O *lulik* atinge quem? O *lulik* delimita qual espacialidade? Conforme apontaram Fidalgo Castro e Población (2018), a ideia do *lulik* ultrapassa práticas e crenças das religiosidades locais e seus usos e sentidos não são atribuições exclusivas dos especialistas. Acrescento a essa perspectiva a ideia de espectro das coisas *lulik* e seus campos de abrangência. As aldeias, as casas sagradas e os objetos sagrados dos interlocutores dos casos que estou analisando são sagrados para eles e seus afins. A parte inferior das casas sagradas, certas pedras, nascentes de rio e túmulos são sagrados para os membros de um grupo de famílias relacionadas. Assim, o que é *lulik* tem uma abrangência geográfica relacionada ao modo como as pessoas criam vínculos com seus locais de origem e os alimentam por meio de rituais diversos.



A observância das prestações rituais é identificada na maneira como se manifestam outros domínios da vida. A relação entre ida à montanha e boas notícias profissionais, tão afirmada por Januário Correia, é boa para refletirmos sobre os efeitos dos cumprimentos rituais na montanha em outros domínios da vida em Díli. É um ciclo de retroalimentação contínua. As montanhas oferecem dádivas em troca das oferendas, o recebimento dessas dádivas produz sentimentos e desejos de novos agradecimentos, e assim sucessivamente. É um vai e vem de agradecimentos, prestação de contas, recebimentos e retribuições em escalas coletivas e individuais.

*Caso 3: Laurentina Belo volta a Timor para cerimônia de agradecimento pela conclusão do mestrado*



Foto 28. Laurentina Belo, Díli, março de 2017.

Este caso trata de uma cerimônia de agradecimento realizada para uma estudante que passou três anos fora de Timor-Leste cursando mestrado. Esse caso não envolveu o meu deslocamento e dos meus interlocutores. Foi o *lia-nain* Elias Belo e sua esposa, Cristalina Belo, que também são os pais de Laurentina Belo (Nitinha), que se deslocaram para realizar a cerimônia da filha na capital. Vou seguir chamando Laurentina de Nitinha, uma interlocutora que se tornou amiga.

Conheci Nitinha no Brasil, na embaixada de Timor-Leste, durante o lançamento de um livro sobre experiências pedagógicas de cooperantes brasileiros naquele país. Trocamos contatos e combinamos que nos encontraríamos em Timor-Leste. Depois de algumas semanas de convivência, ela me convidou para participar de uma cerimônia que aconteceria em sua casa de moradia em Díli. Eu não sabia direito de que cerimônia se tratava, mas aprendi com minha orientadora que não devemos recusar convites durante a pesquisa de campo. Combinamos de nos encontrar no Hotel Ramelau. Ela foi me buscar com seu irmão. Como o transporte era uma moto, ele me levou primeiro e depois buscou Nitinha.

O rapaz foi entrando no bairro, em ruas com buracos e sem asfalto. Eu não sabia aonde estávamos indo, e as ruas estavam muito escorregadias porque tinha caído uma tempestade. Logo na chegada da casa, quase caímos. Ainda bem que tinha uma árvore que segurei. O rapaz me deixou na casa de Nitinha e voltou para buscar sua irmã. Eram muitas casas juntas e eu não sabia onde sentar, a quem me dirigir. Tinha várias casas, algumas de *palapa*, outras de concreto, com as portas voltadas para o centro, e não havia limitação entre uma casa e outra. Fiquei próxima aos pais de Nitinha esperando o retorno dela e de seu irmão.

Nitinha ficou se desculpando pela simplicidade da casa, postura bastante recorrente, e disse que não compensava investir ali, que casa melhor era para o sítio em Baucau. Segundo ela, ali era só para estudar. A casa tinha uma varandinha onde havia uma mesa; logo que entrávamos, do lado esquerdo tinha um quarto, a cozinha e, depois, o quarto de Nitinha.

Ao perguntar sobre a cerimônia que seria realizada, o *lia-na'in* me disse que, quando Nitinha foi para o Brasil, eles fizeram uma cerimônia para pedir permissão e proteção dos ancestrais/avôs e que agora era momento de agradecer, porque ela foi, estudou, não teve doença e está bem. Eles me explicaram que primeiro ocorreu uma cerimônia na casa sagrada *Diri-oma e Aha-Oma* (Lacoliu, Quelicai, Baucau) e que, naquele momento, davam continuidade na casa em Díli, que foi a cerimônia que acompanhei.

Em Díli, Nitinha dividia a casa com irmãos que também estão estudando. A casa da cidade era considerada por ela um local de passagem, um lugar para estudar, e por isso não era necessário investir tantos recursos. Naquela cerimônia eles agradeceriam, dariam satisfação aos ancestrais pelo sucesso da filha no Brasil. No quarto de Nitinha tinha um

prato de arroz com carne em cima de um móvel onde ficavam os livros. Ela me explicou que era preciso deixar aquela comida no prato em agradecimento aos ancestrais.



Foto 29. Comida ofertada aos ancestrais. Díli, março de 2017. Foto de Laurentina Belo.

O pai de Nitinha se deslocou para a cidade para dar continuidade à cerimônia que começou nas montanhas porque na cidade estavam os irmãos e amigos de Nitinha. Pelo que notei, a cerimônia de agradecimento foi mais privada e tinha acontecido nos dias anteriores. O jantar para o qual fui convidada era uma apresentação da filha mestra aos familiares e amigos. Teve discursos e agradecimentos e os convidados e amigos de Nitinha começaram a chegar somente no final da tarde.

O caso de Nitinha é exemplar da recomposição da unidade do grupo de origem na montanha e na cidade por meio de dois deslocamentos, um em cada direção, envolvendo basicamente as mesmas pessoas: Nitinha e seus irmãos, por exemplo, da cidade para as montanhas; e os pais de Nitinha, das montanhas para a cidade. Ao fim e ao cabo, os dois tipos de deslocamento reúnem pessoas que se reconhecem como parte do mesmo local e grupo de origem e se vinculam em torno de um ancestral comum.

O jantar era o ápice de um conjunto de atos que precederam aquele momento de satisfação pública. A realização daquela cerimônia na cidade só foi possível pela disposição do pai de Nitinha para se deslocar. O mais recorrente é a movimentação da cidade para as montanhas. Quando ocorre o deslocamento das montanhas para a cidade para a realização de cerimônias, inverte-se o tipo de pessoas que circulam. Quando as pessoas da cidade recorrem aos serviços dos especialistas das montanhas, há uma movimentação de pessoas que desconhecem ou conhecem pouco os procedimentos que permitem a conexão entre humanos e os agentes místicos. A realização de cerimônias

como as descritas nesse caso exige o deslocamento de especialistas no trato das coisas sagradas.

No caso da cerimônia de agradecimento de Nitinha, foram os pais que se deslocaram das montanhas para a cidade. Eles ficaram mais ou menos uma semana em Díli por conta dessa cerimônia. Os convidados para o jantar viviam todos em Díli. Entre os convidados havia duas brasileiras, eu e Lucimar, uma professora de língua portuguesa que vivia há muitos anos em Timor-Leste.

As cerimônias podem ocorrer na cidade e nas montanhas, dentro ou fora das casas sagradas, dentro ou fora das casas de moradia, desde que sejam realizadas por aqueles legitimados a fazê-las. Tal como argumentou Sousa (2009), os indivíduos, suas famílias e suas comunidades estão ligados por uma história comum e memória que os unem com base não só em aliança, mas também em uma comunidade de território e história. Os deslocamentos da cidade para as montanhas e das montanhas para a cidade alimentam esses vínculos distintos. Os vínculos com as pessoas, a comunidade e o território são mobilizados de diversas formas para dar sentido à vida das pessoas, legitimar escolhas e garantir o sucesso da vida material, profissional, familiar etc.

O caso de Nitinha nos mostra que o poder atribuído ao manejo das palavras e à execução dos rituais é tão forte que permite a flexibilização do local que sedia as práticas. No caso de Nitinha, como a cerimônia de Díli é continuidade daquela que ocorreu nas montanhas, podemos dizer que há um alargamento das montanhas ou que as montanhas englobam a cidade. As composições de englobamentos indicam que as relações eletivas entre centro, periferia, cidade e montanha são situacionais. As imagens a seguir são da cerimônia nas montanhas e foram cedidas por Nitinha.



Foto 30. Nitinha e seus pais nas montanhas. Quelicai, Baucau, março de 2017. Foto de Laurentina Belo.



Foto 31. Comida oferecida aos ancestrais na casa sagrada nas montanhas. Quelicai, Baucau, março de 2017. Foto de Laurentina Belo.

Aqui refiro-me as fotos 30 e 31. A primeira foto tirada em Díli e a outra nas montanhas. Nas duas situações, há oferecimento de comida aos agentes místicos em quantidade diferenciada. A quantidade de comida oferecida estaria ligada ao lugar

ocupado pelos agentes místicos nas duas localidades? A quantidade e a qualidade das comidas oferecidas podem indicar que, ao sair das montanhas, as práticas precisam se ajustar? Esses são alguns questionamentos possibilitados pelas fotografias sem pretensão de respondê-las.

O primeiro caso apresentado mostra uma situação em que a realização da cerimônia mobilizou, além dos interessados, pessoas que não moravam em Díli ou Baguia. Essa cerimônia foi realizada por e para pessoas que não moravam próximo à casa sagrada. Nesse caso, priorizou-se o caráter *lulik* do local.

O caso de Januário Soares mobilizou pessoas de Díli e das mediações da casa sagrada. A cerimônia não ocorreu na casa sagrada, e sim na casa de moradia dos familiares de Januário. Nesse caso, parece que se priorizou o local e os especialistas. No caso de Nitinha, podemos falar de uma cerimônia que começou nas montanhas e encerrou na cidade, com a montanha incorporando a cidade. A prioridade foi do saber especializado e autorizado. O saber fazer e o saber falar foram priorizados nas três situações.

Esses casos ilustram os tipos de serviços buscados nas instituições consideradas tradicionais pelas pessoas que moram na cidade. Eles mostram que os protagonistas desses casos consideram importante em suas vidas alimentar os vínculos com suas Casas e locais de origem.

#### *Caso 4: O poeta<sup>52</sup> e suas casas sagradas – o reencontro*



Foto 32. Abé Barreto visitando Suai, outubro de 2017.

---

<sup>52</sup> Refiro-me a noção habitual de poeta. É comum fazer a tradução de pessoas que usam a linguagem ritual (tipo *lia-na'in*) na Indonésia Oriental como poetas.

Esse caso trata da busca de um poeta, músico e ativista local por suas raízes nas montanhas. Durante nossas conversas, Abé apresentou-me uma teoria a respeito de seus pertencimentos a diferentes casas sagradas. Ele se concebe como um produto de oito casas sagradas distribuídas nos municípios de Bobonaro, Manatuto e Suai. A perspectiva de uma pessoa e oito casas sagradas é defendida por Abé para estrangeiros e timorenses. Nessa defesa, o poeta me convidou para conhecer os três municípios onde estavam suas casas sagradas.

Abé denominou nossas viagens de mergulho poético-antropológico nas montanhas de Timor-Leste. De acordo com o programa do artista, ficaríamos uma semana em cada município visitando seus familiares e casas sagradas e desenvolvendo seus projetos de formação artística dos jovens.

A aventura começaria por Manatuto. Cheguei na casa de Abé por volta das 10 horas da manhã para esperar a *biskota*. Enquanto esperávamos, conversamos sobre vários assuntos, principalmente sobre as relações dos seus filhos com as instituições locais. Ele me mostrou uma planta e disse que ali estava o umbigo da filha dele. Explicou que colocou o umbigo numa panela e plantou uma flor, e o umbigo do filho foi enterrado na casa do sogro dele, mas não tem flor plantada. Segundo ele, a filha tem uma aproximação maior com a religião da mãe, o islamismo, e o filho tem mais interesse pelas experiências do pai, as instituições locais timorenses. Abé também me mostrou a réplica de uma casa sagrada localizada logo na entrada do terreno de sua casa. Ele me contou que aquela casa sagrada havia sido um presente de sua esposa. No terreno de sua casa, havia uma casa sagrada, que ele usava para meditar, tocar seus instrumentos e produzir seus poemas. O terreno no qual estava construída a casa da família de Abé era uma mistura estética de perspectivas de mundo.

Em Díli, Abé participa e coordena atividades coletivas de formação artística e política para jovens. Esses grupos de música e poesia se encontram periodicamente para contemplar a lua, tocar, cantar e recitar poesias. Em 2008, foi fundado o grupo MSB (*mind, soul, body*) em Díli, com pessoas de outros municípios. A partir desses encontros, foram criados outros clubes. Em 2014, foi fundado um grupo em Covalima e, em 2015, foi criado um clube em Manatuto. Abé pretendia viajar por todos os municípios do país numa caravana cultural, criando grupos de formação artística e política dos jovens.

De acordo com Abé, as viagens que faríamos tinham pelo menos três objetivos: acompanhar as atividades desenvolvidas pelos grupos de formação artística e política nos

municípios de Covalima e Manatuto; visitar as casas sagradas identificadas pelo poeta como suas; e permitir a Abé se reconectar com os ancestrais.

Chegamos em Manatuto no final da tarde. Ficamos hospedados num aglomerado de casas de primas e tias do Abé. Comíamos numa das casas e dormíamos em outra. Essas casas ficavam próximas de uma de suas casas sagradas e do centro ritual da aldeia. Em Manatuto Vila, há espaços sagrados compartilhados pelas casas sagradas de determinada aldeia. Em Manatuto, Abé parecia estar bem familiarizado com as pessoas e os locais. Seus vínculos com Manatuto se relacionam ao pertencimento a uma casa sagrada e sua militância poética, nomeada por ele vagabundagem cultural.

Visitamos uma casa que ficava ao fundo das casas de suas tias e primas. Não morava ninguém lá e tivemos que esperar a mulher responsável, a guardiã, para abri-la. Rapidamente Abé me disse: “essa não é nossa casa sagrada. Aqui colocamos os objetos sagrados dos nossos avôs, mas não é nossa casa sagrada”. A mulher que nos acompanhou seguiu na frente e acendeu uma vela. Quando entramos naquela casa, imediatamente lembrei-me de uma casa sagrada, ou pelo menos do referencial que construí de casa sagrada a partir das experiências em outros municípios. Havia uma parte externa (como uma varanda que envolve a frente e as laterais). No segundo piso, havia uma espécie de sala, um quarto do lado direito e, à frente, outra entrada. Essas entradas, como portas tampadas com esteiras, faziam ao mesmo tempo as ligações e conexões entre os espaços e, de algum modo, erguiam barreiras e interdições entre os espaços. Naquele último espaço, havia vários cestos (*kohe*) com carteira de cigarro, bolsinhas etc. Esses objetos estavam encostados na parede, próximos de uma pedra usada para acender velas. De acordo com a senhora que nos acompanhava, todos os dias no final da tarde (por volta das 18 horas), uma das primas que moravam nas imediações precisava acender uma vela e deixar queimar por 15 minutos. Quando se recebe visitas, também se deve acender a vela.

Visitamos os “*suku*” Desa e Aités Manututo Vila. Nesses “*suku*”, estavam localizadas as casas sagradas *Uma Maikun*, *Uma Rembor*, *Uma Hatada* e *Uma Litatelor*. Abé comentou que ele estava naquela aldeia havia quinze dias participando de uma cerimônia de *face kohe* de duas de suas tias falecidas. Segundo Abé, a cerimônia consistia em tirar os cestos daquela casa e enterrá-los embaixo de uma árvore sagrada que ficava do outro lado da rua. Tentei nomear aquela casa de várias maneiras, perguntei de diferentes formas e para pessoas distintas a respeito do nome daquela casa, e todos falavam *matebian*, lugar dos *matebian*, então resolvi chamar de *Uma matebian*. De forma esquemática: de um lado estava a casa *matebian*, do outro lado da casa sagrada, e dois



*fatim lulik*: uma árvore bem antiga com umas pedras (não foi permitido tirar foto) e um poço de água onde eram depositados os *kohe*.

Abé alimentava seu espírito poético/questionador e pensador nos encontros que ele organizava com um conjunto de jovens que ele considera seus soldados, os guerreiros da luz. Abé demonstrava uma necessidade de me explicar os tipos de relações que orientavam suas interações com as pessoas que encontrávamos. Ele fazia toda uma genealogia dos avôs paternos e/ou maternos para demonstrar o grau e o tipo de vínculo que o ligava àquela pessoa. Mais do que dizer que esse é meu “tio”, “primo”, ou “sobrinho”, mais do que categorizar a relação, interessava-lhe descrevê-la, objetivá-la, inclusive graficamente.

Durante essa viagem, ocorreu um encontro com os artistas locais ao ar livre que começou por volta das 20 horas e terminou às 5 da manhã. Era um grupo de mais ou menos quinze jovens, sentados ao luar, tocando violão, recitando e criando poesias sobre o que Abé chama de essência timorense. Um encontro regado por café e cigarros, já que bebidas alcoólicas não eram permitidas. Entre uma atividade e outra, Abé discorria sobre sua teoria de uma pessoa e oito casas sagradas. Ele apontava um jovem e perguntava: “quantas casas sagradas você tem?” Os jovens, meio inseguros, respondiam uma, às vezes duas. Ao receber essa resposta, ele tecia suas considerações, defendendo a visão de que cada pessoa tem oito casas sagradas, sendo quatro paternas e quatro maternas. Ao defender esse pertencimento múltiplo, Abé estabelece vínculos intergeracionais de duração mais longa.

O poeta saiu de Timor-Leste em 1985 para a Indonésia e de lá se exilou no Canadá, onde ficou até 2000. Ele legitima sua teoria de uma pessoa e oito casas sagradas se colocando como *lia-na'in* moderno e tratando os *lia-na'in* como poetas tradicionais. Para Abé, há uma aproximação entre poetas e *lia-na'in* no que diz respeito ao manejo das palavras. Com esse trocadilho, consegue conquistar anciãos e jovens, acessando discursos e narrativas que são os subsídios de sua performance como *lia-nai'in* moderno. Para ele, o *hamulak* se aproxima das rimas, e os discursos da *kultura* se assemelham aos textos literários. De acordo com Abé, um dos seus grandes desafios é a elaboração de poemas nas línguas locais. Ele incentiva os jovens poetas a pesquisarem e produzirem poemas em suas línguas, preservando o que ele chama de essência da *kultura*.

A experiência em Manatuto indicou que outros espaços nas imediações das casas sagradas são considerados sagrados, abrangendo de diferentes formas pessoas, casas sagradas e aldeia. Árvores, pedras e outras casas são consideradas sagradas. É como se

houvesse espaços distintos para realizar certas práticas e cada local desses envolvesse números diferentes de pessoas. De acordo com meus interlocutores, é possível estabelecer as seguintes distinções:

- casa *matebian* – local que guarda os objetos dos que já faleceram e também celeiro;
- *fatin lulik* – árvore e poço de água usados para colocar os *koe* de toda a aldeia;
- casa sagrada – local de encontro de gerações relacionadas a um ancestral comum.

Tive a impressão de que há espaços *lulik* que acolhem diferentes grupos e que vão se sobrepondo, envolvendo uns aos outros numa dinâmica de englobamento e diferentes tipos de pertencimento.

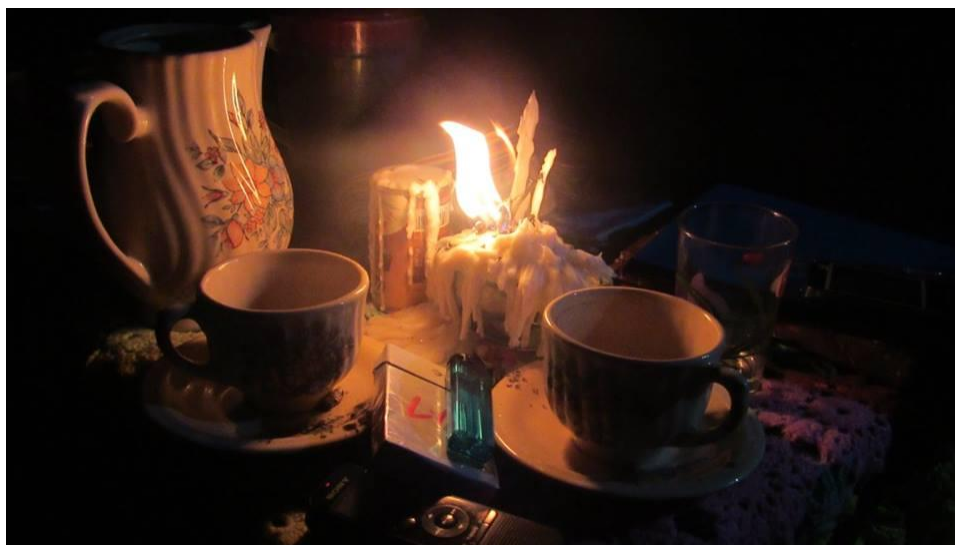


Foto 33. Mesa em torno da qual as poesias e as músicas eram executadas, outubro de 2017.

Após essa visita a Manatuto, combinamos que a viagem seguinte seria para Covalima, e a última, para Bobonaro.



Foto 34. Vista aérea do avião que faz o trajeto Díli-Covalima, outubro de 2017.

Desde a minha chegada em Timor-Leste, escutei de muitos interlocutores que a região de Covalima era a única região do país em que as pessoas viviam dentro das casas sagradas. Desde então, fiquei com desejo de conhecer essas Casas.

Do aeroporto de Díli até a família de Abé em Suai, deparei-me com paisagens um pouco diferentes das que tinha visto até então. Esse trajeto foi feito de avião, moto e *biskota*. Ficamos no município de Covalima dez dias: quatro em Suai, três em Fohorem e três em Dato Tolu. Em Suai e Fohorem, Abé desenvolveu atividades relacionadas à criação do seu clube de artistas e palestras em escolas sobre o setembro negro.<sup>53</sup> Visitamos não apenas as casas sagradas identificadas por Abé como suas, como também outras casas sagradas de pessoas amigas. As casas sagradas eram em sua maioria habitadas por seres humanos, o que facilitava adentrá-las fora dos contextos rituais. Se por um lado pudemos conhecer a arquitetura de várias casas sagradas, por outro, não tivemos a oportunidade de acompanhar nenhuma cerimônia. A possibilidade de conhecer várias casas sagradas seduziu Abé. Quando me dei conta, Abé estava visitando as Casas sozinho. Entrar nas casas sagradas para contemplá-las de forma tão ligeira, observando basicamente a arquitetura, não me agradava e me deixou extremamente constrangida. Expliquei para Abé que aquele tipo de abordagem ia de encontro ao tipo de pesquisa que eu estava desenvolvendo, por isso não entraria mais em casas sagradas daquela forma.

Havia mais de dez anos que Abé não visitava Covalima. Sua última visita tinha sido logo depois de ele retornar dos seus estudos e exílio no Canadá. Ainda em Díli, Abé

---

<sup>53</sup> Diz respeito ao massacre que aconteceu em 6 de setembro de 1999 em Suai pelas milícias integracionistas e membros das forças armadas da Indonésia – uma violência que matou mais de 200 pessoas.

me disse que, aos lugares mais afastados e de difícil acesso em Covalima, só era possível chegar a cavalo. Já em Fohorem, quando Abé solicitava os cavalos para as viagens, seus familiares riram muito e falaram que as coisas mudaram. A idealização dos modos de vida das pessoas que estão fora de Díli não é uma especificidade dos estrangeiros; os próprios timorenses colaboram na edificação dessas imagens românticas.

Abé fez graduação na Indonésia e depois foi para o Canadá, dentro de um projeto de intercâmbio cultural. Nesse período, ocorreu o massacre de Santa Cruz,<sup>54</sup> então ele resolveu ficar no Canadá, pediu exílio político e atuou na frente diplomática. Atuando na frente diplomática, Abé viajou para muitos países na Europa divulgando a causa timorense por meio da música e da poesia. Ele costuma dizer que sua arma sempre foi a palavra, tanto cantada nas músicas como rimada nas poesias. As andanças com Abé eram reencontros de um poeta que viveu muitos anos fora de Timor-Leste com suas raízes, com sua essência, usando palavras dele mesmo para designar sua empreitada. As visitas aos familiares nesse município eram marcadas por muitas recordações.

Estávamos à mesa almoçando quando um dos primos contou uma história que Abé não conhecia. O primo contou, emocionado, que fez parte da frente clandestina e que, certa vez, estavam no mato tentando sintonizar estações de um rádio que tinha chegado até eles. Sintonizaram numa estação holandesa e escutaram Abé cantando a música *Matebian*. Ao escutarem aquela música cantada na Europa em solo timorense, eles tiveram certeza de que não estavam abandonados e de que a luta pela independência continuava firme também fora de Timor. Os primos se abraçaram e choraram. Segue a música, em tétum e em inglês:

*Oh, matebian!*  
*oh, matebian 2x (Refrão)*  
*Iha o-nia tutun nakonu ho mate isin sira raan kahur ho wee mak suli iha o-nia*  
*mota oan ida*  
*Ha'u kuru wee atu hodi hemu hodi hakoak ha'u-nia libertasaun ----*

*Oh matebian!*  
*Oh, matebian 2 x on your top*  
*Full of bodies lay*  
*Their blood mixed with water which is flowing in one of your streams*  
*I took the water for my drinking for the embracing of my liberty*

Passada a emoção, Abé comentou: “só outro timorense entenderia o sentido de *matebian*”. Ele ressaltou a importância das várias frentes da resistência. Para ele, a

---

<sup>54</sup> O Massacre de Santa Cruz em Timor-Leste foi um tiroteio sobre manifestantes pró-independência no cemitério de Santa Cruz em Díli em 12 de novembro de 1991, durante a ocupação de Timor-Leste pela Indonésia. Esse massacre matou cerca de trezentas pessoas, a maioria jovens. Depois da independência, a data passou a ser um feriado, o Dia Nacional da Juventude em Timor-Leste.

Montanha de Matebian protegia os guerrilheiros em terras timorenses e o avô crocodilo acompanhava os timorenses além-mar que promoviam diferentes formas de resistência, inclusive a literária e a musical. Abé se enaltecia dizendo que a única arma que ele levantou durante quase duas décadas na Europa foi a palavra, palavra revolucionária, que chegava também a Timor-Leste. Abé considerava que sua atuação no exterior se assemelhava à de um *lia-na'in* moderno divulgando discursos sobre a resistência.

O caso da música é ilustrativo de como se relacionavam as frentes que sustentaram a resistência. Retornar à Covalima possibilitou a Abé um reencontro com seus familiares e com a sua história. A viagem do poeta em busca de suas raízes agregou outras histórias a sua bagagem cultural. O conhecimento da história, das línguas locais e das genealogias eram usados por Abé como forma de compensar sua ausência durante muitos anos nas cerimônias *kultura*. Ele transformava esse conhecimento acumulado em capital para negociar outras histórias com os mais velhos nas aldeias.

Acompanhar as viagens de Abé pelo Timor profundo me permitiu acessar outras formas de se relacionar com a casa sagrada e com o imaginário das montanhas. Abé não buscava nessa viagem um serviço prestado pelas casas sagradas. Ele buscava inspiração para seus poemas, reconhecimento do seu capital cultural em terras distantes. Ao mesmo tempo, incentivava e valorizava as formas de expressão local. Uma pessoa que viveu fora por muitos anos retorna para seu país com um discurso focado na tradição. Os encontros entre o poeta e os *lia-na'in* demonstraram o interesse de Abé em aprender e a desconfiança dos mais velhos de ensinar. Abé buscava materiais para seus poemas e os mais velhos selecionavam o quê e como poderia ser dito. Abé enfrentou interdições, mas as transformava em palavras rimadas.

### As motivações que fazem pessoas descer ou subir montanhas

Os quatro casos discutidos neste capítulo são bons para pensar sobre as funções assumidas pelas casas sagradas no tempo presente. Se tomamos o *sau batar* como uma cerimônia *kultura* exemplar da casa sagrada como instituição e reprodução da vida em seu sentido mais amplo, podemos dizer que os serviços e/ou as experiências buscados pelos interlocutores desses casos são, em última instância, meios de garantir o sucesso na reprodução da vida em suas mais diversas expressões. Entretanto, aponto uma mudança na direção de quem solicita os serviços prestados pela Casa. Nos casos analisados neste capítulo, não são as Casas que solicitam aos seus membros a participação em certas

cerimônias, mas sim os membros que solicitam os serviços das Casas para satisfazer demandas específicas.

Recorrer à casa sagrada é uma expressão genérica que envolve não só as experiências na casa sagrada, mas também as relações acionadas para executar rituais que, nesses casos, precisam ser organizados a partir da agenda dos envolvidos. A literatura sobre casas sagradas foca nas relações entre casas sagradas, organização social e arquitetura. Tenho argumentando que esse conjunto de relações eletivas tem se alargado e pode ser observado nas diferentes racionalidades e motivações mobilizadas pelas pessoas quando buscam de forma mais privada os serviços oferecidos em nome das casas sagradas e seus oficiantes de rituais.

As pessoas envolvidas nos casos se identificam como católicas, mas cultivam vínculos com as instituições locais, tendo em vista a garantia do fluxo adequado da vida. É preciso agradecer, pedir permissão e, quando afastado das práticas locais, se reconectar com os agentes místicos que habitam idealmente as casas sagradas e suas mediações.

### Síntese do capítulo

Os casos analisados neste capítulo mostram como práticas das instituições locais têm sido acionadas para atender demandas e necessidades do tempo presente. A coexistência de instituições locais com instituições e projetos de alcances múltiplos exige a constituição de atos ritualizados e engendra projetos de subjetivação específicos, possibilitando a combinação de diferentes fontes de agência no mundo.

De modo similar ao proposto por Silva (2016) sobre o reconhecimento do caráter poliárquico das dinâmicas de governança no Timor-Leste pós-colonial, proponho que as dinâmicas e instituições indígenas de organização social atuam e convivem na conformação das instituições e fontes de subjetivação estatais, coloniais e nacionais. Essas instituições coexistem, colaboram e, ao mesmo tempo, disputam entre si espaço político.

A reelaboração dos serviços prestados pelas casas sagradas e suas autoridades rituais ganham formatos distintos dependendo do contexto. No período da invasão das tropas indonésias, a casa sagrada atuou como instituição protetora dos leste-timorenses. No pós-restauração da independência, as casas sagradas foram tomadas como símbolo de unificação da nação. Nos dias atuais, as narrativas sobre a casa sagrada têm atuado no reavivamento das práticas locais e nos processos de reprodução da vida e das relações.

Até aqui, busquei dar sentido às relações entre pessoa, casa sagrada e agentes místicos. Apresentei um conjunto de práticas de abrangência coletiva que compõe o calendário mais ou menos fixo das localidades onde as casas sagradas são centrais para a organização da vida. Acompanhei essas atividades da perspectiva daqueles que se deslocam da cidade para as montanhas. Também abordei processos de alargamento dos significados das casas sagradas e das demandas a elas solicitadas. Ao tratar dessas expansões semânticas e atribuição de funções, notei que as casas sagradas mobilizam relações e intensificam a circulação de pessoas e coisas. As casas sagradas, os rituais a elas relacionados e seus oficiantes são alimentos para a produção de narrativas de pertencimento.



Foto 35. O poeta buscando suas casas sagradas. Suai, outubro de 2017.

## Capítulo 5

### Transposição e espetacularização da *kultura*



Foto 36. *Pulsa*, sistema de crédito de telefone celular em Timor-Leste. Foto de Daniel Simião, 2019<sup>55</sup>

A casa ficou pronta e foi interpretada de diferentes formas. Os efeitos de uma construção ultrapassam nossa imaginação e nosso planejamento. Não é possível controlar tudo!

O objetivo deste capítulo é, de um lado, compreender os efeitos da transposição de elementos do complexo de governança local, chamado de *kultura* (Silva, 2014) ou cerimônia *kultura*, como escutei muito em campo, para contextos de ação do Estado; e, de outro lado, discutir o campo das políticas culturais e identificar aquelas que tratam da proteção das casas sagradas.

Diferentes dimensões da Casa como forma de organização social têm sido exploradas pelo Estado. Oferecimento de animais aos agentes místicos, *mama bua-malus* juntos, recitação de *hamulak*, leitura das vísceras dos animais e participação de

<sup>55</sup> Agradeço ao professor Daniel Simião pela atenção e envio dessa foto, que foi fundamental na construção deste capítulo.



autoridades rituais características da Casa são algumas das práticas que por vezes fazem parte das ações rituais do próprio Estado. Acompanhei alguns eventos em Díli organizados pelo Estado e notei que geralmente eles são organizados em duas partes. A primeira é chamada cerimônia *kultura* e geralmente acontece antes das atividades do cronograma divulgado, envolvendo menos pessoas. A segunda é a cerimônia pública, a execução do cronograma, a performance do Estado, com convidados e decoro.

Em Díli, essas cerimônias geralmente são presididas pelo *lia-na'in* Eugênio Sarmiento (nascido em Soibada e diretor da Secretaria de Arte e Cultura) ou pelo *lia-na'in* Ataíde (*lia-na'in* da casa sagrada *Karketo*, de Díli). Há comentários de que a cidade de Díli é dividida em duas partes para a execução de cerimônias *kultura* a fim de atender às demandas do Estado, uma parte para cada *lia-na'in*. Coincidência ou não, os eventos promovidos pelo Estado que acompanhei em Díli foram presididas por um dos dois, e não os dois *lia-na'in*.

Os oficiantes de rituais são mobilizados pelo Estado para informar e agradecer aos agentes místicos sobre o que será executado pelos seres humanos, tal como acompanhei nos lançamentos da primeira pedra da Biblioteca Nacional e do Porto de Díli. Identifiquei certas semelhanças com parte das cerimônias que acompanhei nas casas sagradas. Pode-se dizer que, naqueles eventos do Estado, ocorria ao mesmo tempo uma seleção/simplificação e uma transposição de práticas fixadas nas montanhas para a cidade de elementos da organização social das casas sagradas para o Estado. Pode ser que o movimento contrário também ocorra, mas não tive a oportunidade de acompanhá-lo.

Do ponto de vista governamental, práticas voltadas à gestão do que é chamado de cultura não é algo específico deste século nem de Timor-Leste. A diferença cultural tem sido tomada como justificativa para legitimar diversas práticas de governo e poder desde o período colonial: “para tanto, atores locais, nacionais e transnacionais empenham-se em projetos e processos de objetivação e objetificação da cultura, de modo a torná-las tangíveis e, por esse motivo, extrair efeitos políticos” (Silva, 2014: 146). As práticas de governo voltadas à preservação da cultura, como argumenta Fidalgo Castro (2015a), implicam processos de estetização de elementos visíveis da cultura local para produzir efeitos artísticos, patrimoniais e turísticos.

Este capítulo está organizado em três partes. Na primeira, discuto os processos de objetificação da cultura a partir da análise do festival de comemoração do dia da cultura de 2016 em Maubisse. Na segunda, demonstro de que modo práticas locais definidas no tempo presente como das montanhas, cerimônias *kultura*, são apropriadas para efeitos e

eficácia de projetos de governo na cidade, especialmente em Díli. Para isso, recorro a duas celebrações: lançamento da pedra fundamental da Biblioteca Nacional e alargamento do Porto de Díli. Na terceira, abordo a legislação local relacionada à preservação de bens culturais, focando naquelas que atingem as casas sagradas. Todos os fenômenos mobilizados para análise neste capítulo manifestam transformações do sentido da vida social das casas sagradas e de outros elementos dos complexos locais de governança, que são agora capturados pelo Estado a fim de figurar como símbolos, representações de uma cultura nacional.

### Espectacularização da *kultura*

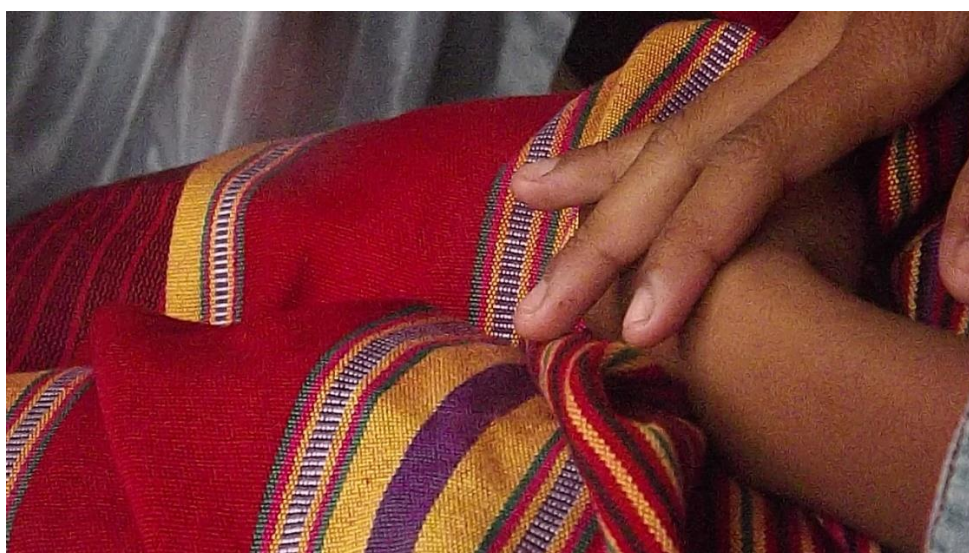


Foto 37. Festival da Kultura em Maubisse, outubro de 2016.

Quais foram as seleções que o Estado operou nas instituições que compõem os complexos locais de governança para fins da realização do Festival de Cultura em 2016?

Em outubro de 2014, o Conselho de Ministros do Governo de Timor-Leste instituiu o 14 de outubro como Dia Nacional da Cultura. A escolha é uma homenagem ao nascimento do poeta Francisco Borja da Costa, compositor da letra do Hino Nacional da República Democrática de Timor-Leste.<sup>56</sup> A primeira celebração da data realizou-se em 2015 em Díli, com concurso de poesia, palestra, pintura e lançamento do livro *As uma lulik do distrito de Ainaro* (Castro; Assis, 2010).

<sup>56</sup> Borja da Costa, poeta timorense, foi morto a 7 de dezembro de 1975, assassinado pelas forças indonésias que invadiram Timor.

O livro lançado naquele momento contou com investimentos do governo e de instituições internacionais. A comemoração do dia da cultura culminando com o lançamento de um livro que trata do patrimônio arquitetônico do país indica uma atenção destinada por parte do Estado à dimensão material das Casas. Outro aspecto que merece destaque é a definição das poesias recitadas. Na programação, apareciam discriminadas as poesias que seriam declamadas pelos concorrentes: feminino, *Hau'uk Kultura*; masculino, *Um minuto de silêncio*.

A poesia *Um minuto de silêncio* foi divulgada com título e autoria. Trata-se de uma poesia de fácil acesso. A poesia *Hau'uk Kultura* não foi divulgada com autoria. Segundo meus colegas poetas de Timor-Leste, há várias poesias com esse título, por isso não foi possível apresentar a letra.

*Um minuto de silêncio*

*Borja da Costa*

Calai

Montes

Vales e fontes

Regatos e ribeiros

Pedras dos caminhos

E ervas do chão,

Calai

Calai

Pássaros do ar

E ondas do mar

Ventos que sopram

Nas praias que sobram

De terras de ninguém,

Calai

Calai

Canas e bambus

Árvores e “ai-rús”

Palmeiras e capim

Na verdura sem fim

Do pequeno Timor,

Calai

Calai

Calai-vos e calemo-nos

POR UM MINUTO

É tempo de silêncio

No silêncio do tempo

Ao tempo de vida

Dos que perderam a vida

Pela Pátria

Pela Nação

Pelo Povo

Pela Nossa

Libertação

Calai – um minuto de silêncio...

Quais são os efeitos de várias pessoas repetindo a mesma poesia? Quais mensagens são transmitidas com o conteúdo da poesia e com as repetições?

Essa é uma prática muito comum inclusive em eventos da UNTL. Há uma valorização da performance oral, mas muitas vezes o texto é o mesmo para todos. Pensemos no poder persuasivo dessas palavras repetidas e performadas inúmeras vezes. A repetição e reprodução parecem agregar valor às expressões artísticas em Timor-Leste e não a inovação, conforme nos mostra Silva e Sousa (2016) na apresentação do dossiê “Arte, agência e efeitos de poder em Timor-Leste: provocações”. A poesia aqui atua como um *hamulak moderno*, se usarmos o trocadilho do poeta Abé Barreto. A combinação da

mensagem transmitida e a sua repetição ajudam na produção de certas verdades. A escolha dos poemas não é aleatória; ela indica os efeitos pedagógicos que se pretende produzir. Um é baseado na libertação da nação e o outro, pelo título, parece exaltar a cultura timorense.

Entre 11 e 14 de outubro de 2016, participei dos eventos da segunda comemoração do Dia Nacional da Cultura no Posto Administrativo de Maubisse (município de Ainaro). O tema do festival foi “Valorizar e preservar cultura para desenvolver nação através do festival e apreciação cultural”. Essa comemoração foi composta por concursos de dança, música e traje (modalidade tradicional) e concurso de poesia nas modalidades mulher e homem (*feto* e *mane*). Participaram do concurso doze municípios e a Região Administrativa Especial de Oecusse-Ambeno. O presidente da comissão organizadora de 2016,<sup>57</sup> Carlos de Jesus, destacou que se pretendia realizar esta comemoração de forma rotativa entre os municípios. Dessa forma, aconteceria a circulação de pessoas e o investimento na economia local de forma descentralizada.

Na comemoração de 2016, o teor das atividades indicava uma preocupação com a preservação da cultura imaterial: Dança tradicional, música tradicional, traje tradicional e poesia. Observando as programações dos dois festivais, nota-se que a cultura é colocada a serviço do governo para desenvolver a nação e exaltar as particularidades do país. Na programação daquele ano, também aconteceu uma Escalada ao Monte Ramelau e uma cerimônia *kultura* em Hatubuilico. A escalada do Monte Ramelau foi apresentada pelos organizadores durante o evento com um apelo de turístico combinado com uma proposta de desenvolvimento comunitário.

Destaco o caráter pedagógico e educacional do evento de 2016. Após as apresentações, os jurados comentavam não só questões técnicas, como afinação dos instrumentos, mas também a execução tradicional das práticas em questão. Na modalidade traje, por exemplo, foram realizadas várias perguntas sobre os *tais* e seus usos a partir das encenações de cada município. Esperava-se dos concorrentes a combinação de técnicas adequadas e o conhecimento dos saberes locais associados a tais práticas. Alguns grupos artísticos se apresentaram como convidados entre as mostras competitivas (amadores em busca de profissionalização) de vários municípios.

O festival foi definido pelos representantes da Secretaria da Arte e Cultura que discursaram durante o evento como oportunidade para jovens e adultos apresentarem e

---

<sup>57</sup> A programação pode ser verificada em: <http://www.cultura.gov.tl/pt/agenda/sequencias-dia-nacional-da-cultura-no-posto-administrativo-maubisse>.

desenvolverem talentos; como uma forma de reconhecer a cultura como valor histórico da identidade de Timor-Leste; e como um meio para promover o turismo e aumentar a economia do povo local.

Muitas das atividades que compõem o cronograma do Dia da Cultura podem ser pensadas como a espetacularização de certas práticas dos complexos locais de governança, também denominados *kultura*. Danças e músicas que não eram executadas originalmente em palcos ganham novos formatos. O *tais*, que geralmente é usado em cerimônias como trocas matrimoniais, rituais fúnebres e inauguração de casas sagradas, no festival aparece integrado a uma dança, ou a uma apresentação de música, por exemplo.

Se a casa sagrada é uma entidade moral constituída pela combinação de dimensões materiais e imateriais, fragmentar essa totalidade para fins de um festival tem efeitos de ordens diversas. Competição de poesia, traje e dança tradicional executados num palco e apreciados por jurados e comitivas de todos os municípios é transformada em espetáculo desterritorializado, deslocado dos seus locais de produção.



Foto 38. Modalidade de dança tradicional no Festival de Kultura de Maubisse, outubro de 2016.

O termo “espetáculo” significa, basicamente, tudo o que chama a atenção, atrai e prende o olhar (Cunha, 1982). Daí vem o termo “espetacularização” e outros relacionados com a ideia de distanciamento e objetificação. O espetáculo pressupõe uma separação entre aqueles que veem e aqueles que se apresentam. Espetacularização e objetificação são conceitos usados para dar conta da cultura, em especial as transformações e os discursos que seriam forjados para fins instrumentais.

No caso de Timor-Leste, semelhante ao que aconteceu nos contextos (dentro e fora da região)<sup>58</sup>, seleções das instituições locais estão sendo espetacularizadas, deslocadas dos seus contextos originários de produção e sendo mobilizadas para fins diversos, como o comércio e o turismo. Na próxima seção, analiso a utilização de práticas consideradas tradicionais, ou das montanhas, em atividades na cidade para alcançar fins de diversas ordens.

### Lançamento da pedra fundamental da Biblioteca Nacional

Conversando com o senhor Eugênio Sarmento sobre a minha pesquisa, ele se prontificou a me apresentar uma casa sagrada em Díli, *Uma Lulik Karketo*. Fizemos algumas visitas e conversamos com a senhora Filomena, a guardiã da Casa após a morte do marido. A gestão dos rituais estava sob a responsabilidade do *lia-na'in* Ataíde. Conforme já mencionado, o *lia-na'in* Ataíde era funcionário do palácio de governo e coordenava várias cerimônias *kultura* em eventos do governo. O senhor Ataíde me convidou para participar de dois eventos: o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional e a primeira pedra do novo terminal do Porto de Díli.

A cerimônia de lançamento da primeira pedra da construção da Biblioteca Nacional de Timor-Leste<sup>59</sup> ocorreu em agosto de 2017, com previsão de conclusão da obra em 2019. De acordo com o porta-voz do governo, a biblioteca beneficiaria as gerações seguintes, assegurando a conservação e boa manutenção da informação, tornando-se a instituição responsável pela preservação do patrimônio cultural da nação timorense.

Ao me convidar para aquele evento, Ataíde me informou que seriam dois dias de atividades. No primeiro dia aconteceria a cerimônia *kultura*, um momento mais privado. No segundo dia, pela manhã, haveria uma missa antes da cerimônia de lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional, que ocorreria à tarde com a participação do grande público.

Enquanto aguardávamos a cerimônia do primeiro dia, conversei informalmente com a diretora-geral da Secretaria de Arte e Cultura, Cecília Assis. Perguntei-lhe se era

---

<sup>58</sup> No caso da Indonésia, por exemplo, Acciaioli (1985) analisa os efeitos na organização social advindos das transformações de significados associados à *adat*. O autor argumenta que, a partir do momento em que o termo foi apropriado pelo Estado, sua atuação foi bastante limitada na esfera dos problemas civis, passando a atuar somente quando não ofendesse os princípios e a equidade do Estado.

<sup>59</sup> O terreno da construção localiza-se na aldeia de *Ai-Tarak Laran*, Posto Administrativo Dom Aleixo.

recorrente a realização de cerimônia *kultura* compondo eventos do governo, tal como aquele que acompanhávamos. Ela me respondeu mais ou menos assim:

sim, isso é a nossa *kultura*. Em Timor é assim! Precisamos agradecer nossos ancestrais! Nós da Secretaria de Cultura sempre reservamos um dinheiro para o porquinho, os galos, o vinho e os cigarros. Convidamos os anciãos para fazer a cerimônia *kultura* antes do evento. Depois comemos juntos. Pedimos ao padre para celebrar uma missa na intenção do projeto em questão e só depois realizamos a cerimônia organizada pelo Governo.



Foto 39. Cerimônia *kultura* que antecedeu o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional, agosto de 2017.

Estavam reunidas para aquela cerimônia cerca de trinta pessoas: diretores da Secretaria de Arte e Cultura, o *lia-na'in* Ataíde, sua esposa e outros anciãos que geralmente o acompanham nessas cerimônias. A estrutura para o evento que aconteceria no dia seguinte já estava sendo montada. Próximo a essa estrutura cavaram um buraco, no qual seria colocada a primeira pedra da biblioteca. Antes de lançar a primeira pedra, foram feitas oferendas aos agentes místicos e recitação de *hamulak*. Parte do sangue dos animais imolados foi lançado com o *bua-malus* naquele buraco. Os anciãos fizeram a leitura do oráculo nas vísceras dos animais. Disseram que o caminho para a construção era bom e que não havia nada impedindo a execução do projeto.

Após a indicação do “bom sucesso” do empreendimento, a esposa do *lia-na'in* e outro ancião prepararam o arroz e a carne (*hahán lulik*) que seria compartilhada. Enquanto a comida sagrada era preparada, foi servido um lanche. Recebi um cesto com um pouco de arroz e uns pedaços de carne. A diretora Cecília me disse que era necessário só experimentar, não precisava comer tudo. Todos compartilharam da comida oferecida aos agentes místicos e, aos poucos, as pessoas foram se dispersando.

No dia seguinte pela manhã aconteceu uma missa, da qual participaram basicamente os funcionários da Secretaria de Arte e Cultura e vizinhos da imediação. A cerimônia de lançamento da primeira pedra da biblioteca estava agendada para a tarde. Tinha um palco, cadeiras para o público, lugares reservados para as autoridades e uma passarela com um tapete e enfeites laterais, na qual as autoridades passavam para ocupar seus lugares.

No palco, um apresentador explicava a importância da Biblioteca Nacional para a preservação da *kultura* timorense, citava e agradecia os políticos que lá estavam. O apresentador convidou os presentes para acompanhar o lançamento da primeira pedra da biblioteca. Em comitiva, seguiram o *lia-na'in*, o padre, diretores da Secretaria de Arte e Cultura e o ministro do Turismo. No buraco, além dos vestígios de sangue dos animais ofertados no dia anterior, estava a mandíbula do porco imolado e algumas moedas. O padre aspergiu água benta e foram distribuídos *bua-malus* que, após ser mascarados, também foram lançados lá. Em cima desse amálgama de substâncias, a pedra foi lançada pelas mãos do ministro do Turismo, Arte e Cultura.

Um grupo de pessoas formado por funcionários da Secretaria de Arte e Cultura e anciãos que acompanhava o *lia-na'in* Ataíde participou de todas as etapas do evento. A coexistência de crenças e modelos de gestão de pessoas não exige exclusividade. O sucesso daquele projeto parecia estar relacionado ao cumprimento de obrigações com as instituições locais, a igreja católica e o Estado. Não se tratava de honrar os compromissos com uma ou outra, mas com as três, e seguindo uma ordem de precedência.



Foto 40. Comitiva caminhando até o local onde aconteceria o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. Díli, agosto de 2017.





Foto 41. Preparação para o lançamento da pedra fundamental, com um pouco de tudo o que sustenta a vida e tudo o que foi ofertado aos agentes místicos. Díli, agosto de 2017.



Foto 42. Apresentação de grupo de dança local no lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. Díli, agosto de 2017.

## Alargamento do Porto de Díli



Foto 43. Alargamento do Porto de Díli, agosto de 2017.

Alguns dias após o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional, aconteceu o lançamento da primeira pedra do novo terminal do Porto de Díli. Essa cerimônia aconteceu em 8 de agosto de 2017 e foi organizada pelo Ministério das Obras Públicas, Transportes e Comunicações e pela Administração dos Portos de Timor-Leste. O projeto fez parte do plano de desenvolvimento estratégico e contou com recursos do governo japonês.

Eu e meu colega Carlos chegamos bem cedo para a realização do evento. De longe avistei o *lia-na'in* Ataíde, sua esposa e os anciãos que o acompanham. Uma estrutura com palco, cadeiras, tendas e um equipamento de som estava terminando de ser organizada. Ataíde e seu grupo ficaram na rua, próximo ao portão. Ao chegar uma comitiva de autoridades, eles a recebiam com música e dança. Após a recepção das autoridades, Ataíde e seu grupo seguiram para uma tenda que tinha sido montada bem próximo do local em que seria lançada a pedra fundamental. Ao mesmo tempo, o mestre de cerimônia do evento apresentava ao grande público grupos de dança e música. As autoridades timorenses e japonesas foram convidadas para acompanhar a oferenda dos animais e a cerimônia *kultura* que aconteceu nessa tenda à parte. Um porco e dois galos foram sacrificados no buraco em que a primeira pedra seria lançada. O *lia-na'in* levou os animais para retirar as vísceras e fazer a leitura do oráculo. O *lia-na'in* retornou com uma víscera nas mãos, mostrando um sinal que, segundo ele, indicava a necessidade de diálogo entre as partes para que o projeto fosse realizado com sucesso. Durante a leitura do

oráculo, uma ventania vinda das águas do mar tomou conta do local, derrubando tendas e mesas.

As lideranças timorenses demonstravam preocupação, perguntando o que deveria ser feito para garantir o sucesso da obra. Os japoneses pareciam não entender nada do que estava acontecendo. Após esse momento de tensão, a programação seguiu com discursos de autoridades políticas que compunham a mesa e apresentações artísticas. O evento terminou com um almoço. Enquanto isso, lideranças timorenses compartilharam da comida sagrada e pediam mais explicações ao *lia-na'in* sobre a leitura do oráculo. O *lia-na'in* repetia que era necessário diálogo entre os políticos para não acontecer como no passado. Fiquei na tenda onde estavam preparando a comida com o grupo do Ataíde. Escutando uma conversa aqui e outra ali, notei que o medo era de um conflito semelhante ao de 2006.<sup>60</sup> Como aquela ventania vinda do mar seria interpretada? Os sinais nas vísceras dos animais revelam problemas na construção do Porto ou crise na política?

Saí daquele evento bastante impressionada; as imagens do mar nas costas do *lia-na'in* e a ventania chegando com ele não saíam da minha cabeça. O clima em Díli não era dos melhores. O medo de um novo conflito era verbalizado com frequência entre meus amigos. Alguns me diziam que era perigoso andar sozinha depois das 18 horas, outros diziam que a guerra era certa. As interpretações do *lia-na'in* dizia muito sobre o contexto social e político do país naquele momento.<sup>61</sup>

Passados alguns dias do evento, procurei novamente Ataíde e lhe perguntei sobre o episódio do lançamento da primeira pedra do Porto de Díli. Ele argumentou que o país passava por um momento político muito parecido com o de 2006 e que era importante aprender com os erros do passado, por isso ancestrais pediam diálogo.

---

<sup>60</sup> Em 2006, Timor-Leste esteve bem próximo de uma guerra civil. De acordo com Silva (2010), a crise pode ser mais bem compreendida levando em consideração uma combinação de fatores, entre os quais se destacam: aspectos da disputa entre a igreja católica e o governo da Fretilin (Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente) em relação ao ensino religioso nas escolas, ideologia de reciprocidade, que transformou uma oposição regional *loromonu/Kaladi* (parte ocidental, tidos a grosso modo como mais extrovertidos) *lorosa'e/Firaku* (parte oriental, concebidos como mais tímidos) em uma preocupação política. Os primeiros sinais públicos de conflitos regionais emergiram dentro das forças de segurança. O então presidente Xanana recebeu uma petição que denunciava a discriminação dentro das forças de segurança. Os soldados de origem *loromonu* estavam sendo maltratados pelos seus comandantes. A crise desencadeou uma intervenção militar de outros países e levou à renúncia do primeiro-ministro Mari Alkatiri. Sobre a natureza e o desenvolvimento do conflito, ver Silva (2010).

<sup>61</sup> Após as eleições presidenciais e legislativa de 2017, uma crise política tomou conta do país, marcada pela dificuldade em formar o Governo e a posterior contestação da oposição minoritária.



Foto 44. Cerimônia *kultura* coordenada pelo *lia-na'in* Ataíde no lançamento da primeira pedra do Porto de Díli, agosto de 2017.



Foto 45. Leitura das vísceras pelo *lia-na'in* no lançamento da primeira pedra do Porto de Díli, agosto de 2017.

## Algumas provocações



Foto 46. Oferenda do *bua-malus* na cerimônia de lançamento da primeira pedra do Porto de Díli, agosto de 2017.

Os dois eventos são marcados pela coexistência de diferentes sistemas de práticas convocados a atuar para o bom sucesso de um projeto idealizado pelo governo. As práticas da *kultura*, muitas delas conhecidas como parte das casas sagradas, são mobilizadas para atender demandas do tempo presente.

No caso da Biblioteca Nacional, o evento foi organizado pelo Ministério do Turismo, Arte e Cultura. A agenda desse evento era composta por cerimônia *kultura*, missa e cerimônia de lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. O evento do porto foi organizado pelo Ministério das Obras Públicas, Transportes e Comunicações e pela Administração dos Portos de Timor-Leste. Esse evento contou com a cerimônia *kultura* e a cerimônia de lançamento da primeira pedra do novo Porto de Díli.

No caso do Porto de Díli, não aconteceu missa. A cerimônia *kultura* e o lançamento da primeira pedra ocorreram no mesmo dia e praticamente juntas. No lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional, a cerimônia *kultura* ocorreu antes das outras cerimônias. A organização dos eventos contribuiu para as respostas dos agentes místicos interpretadas nas vísceras dos animais?

A combinação cerimônia *kultura*, missa e evento institucional (seja da comunidade, seja do governo) se repetiu em grande parte das atividades que acompanhei na *Uma lulik Mau Asu* e outras casas sagradas. Cerimônias como *sau batar*, *koremotan* e

dia de finados, todas seguiram a mesma dinâmica. Argumento que podemos pensar a partir da seguinte configuração:

Evento institucional = práticas mobilizadas

  
*Sau batar* = práticas locais + práticas católicas

Rituais fúnebres = práticas locais + práticas católicas

Pedra inaugural da Biblioteca Nacional = práticas locais + práticas católicas + Hino Nacional

Desluto = práticas locais + práticas católicas

Pedra inaugural do novo Porto de Díli = práticas locais + Hino Nacional

Festival da Cultura em Maubisse = práticas locais espetacularizadas + práticas católicas + Hino Nacional

A partir da década de 1980, a igreja católica assumiu um papel fundamental na luta política em Timor. Os vínculos entre igreja católica e nacionalismo estão presentes no cotidiano das pessoas, nas cerimônias *kultura* e nas cerimônias de governo. A missa ou as orações católicas acontecem tanto nos eventos organizados pelo governo quanto nas cerimônias *kultura*.

Essas experiências não produzem necessariamente um novo sincrético. Elas comportam diferentes formas de relação com o sagrado e giram em torno de duas principais referências, o universo religioso cristão católico e o mundo das práticas locais, chamado de *lulik* e/ou *kultura* (Fidalgo Castro, 2012; Simião; Rocha; Rodrigues, 2015), uma potência sagrada ligada aos ancestrais (Bovensiepen, 2014b) e a outros agentes místicos.

A coexistência do universo cristão católico e do mundo das práticas locais constitui o que vem sendo chamado de regimes de sacralidades (Simião; Rocha; Rodrigues, 2015). Esses mundos nutrem relações entre si, mas mantêm suas configurações próprias.

A coabitação de práticas religiosas identificadas na realização de eventos como os mencionados acima exemplifica como as populações leste-timorenses mobilizam a diversidade de agentes místicos para atender demandas variadas. Os casos dos lançamentos das pedras fundamentais da Biblioteca Nacional e do novo Porto de Díli

demonstram a convivência entre regimes de socialidade e práticas para garantir o sucesso de determinado projeto. Quando instituições locais são mobilizadas para garantir o bom desempenho na realização de algumas obras e a figurar como símbolos nacionais, estamos diante de transformações e alargamento do campo de significados e atuação associados às instituições locais.

Na seção seguinte, debato de que modo outros elementos da *kultura* têm se tornado objetos de políticas de patrimonialização. Procuo identificar, no campo das políticas culturais locais, aquelas que contemplam a salvaguarda das casas sagradas.

### Patrimônio, memória e identificação

Após dez anos de independência devemos dar atenção ao desenvolvimento da cultura, já que foi a cultura que nos trouxe a independência. (*Atanásio Francisco Tavares, representante ancião, Maucatar, Consulta Nacional, 30 de julho de 2010*)

Quais são os efeitos dos processos da seleção de alguns elementos dos complexos locais de governança para a proposição de políticas de preservação de bens culturais?
---

Manejar a cultura não é prerrogativa do Estado. Categorias como *adat*, usos e costumes ou ainda patrimônio e herança são mobilizadas para legitimar e justificar diferentes coisas: situações da vida cotidiana, procedimentos rituais, relações de poder, uso e propriedade da terra, dinâmica das prestações matrimoniais, cerimônias de nascimento e morte etc.

As relações entre nação, identidade e passado não são intrínsecas, são sim estratégias discursivas e retóricas com origens variadas e múltiplas intencionalidades. As experiências do Brasil (Fonseca, 2004; Arantes, 2007; Gonçalves, 2007) sobre patrimonialização são inspiradoras para pensarmos as políticas de salvaguarda como instrumentos políticos. Segundo Gonçalves (2007), os discursos do patrimônio buscam representar uma totalidade, ser a expressão autêntica, com a qual mantêm uma conexão metonímica. O autor concebe “patrimônios culturais” como “discursos”, isto é:

modalidades de expressão escrita ou oral, que partem de um autor posicionado (individual ou coletivo) e que se dirigem e respondem a outros discursos. Isto significa dizer que estou tomando como pressuposto que os “patrimônios culturais” não são simplesmente uma coleção de objetos e estruturas materiais existindo por si mesmas, mas que são, na verdade, discursivamente constituídos. Os objetos que identificamos e preservamos enquanto “patrimônio cultural” de uma nação ou de um grupo social qualquer, não existem enquanto tal senão a partir do momento em que assim os classificamos em nossos discursos (Gonçalves, 2007: 142).

Conforme apontado acima, os patrimônios existem a partir do momento em que são classificados em nossos discursos. E, nesse caso, não se valoriza hierarquicamente o passado, mas o presente. O passado é colocado em perspectiva e acionado para dar sentido ao presente. Existem, nessa narrativa do cotidiano, tantos passados, e consequentemente tantas memórias, quantos são os grupos sociais. Segundo Reginaldo e Gonçalves (2005) e tomando como ponto de partida o presente, o passado será, sobretudo, uma “referência” utilizada pragmaticamente no processo de produção cultural e na garantia da continuidade da trajetória histórica da nação.

Na perspectiva de Gonçalves, quando classificamos determinados conjuntos de objetos materiais, e eu acrescentaria similarmente as práticas como “patrimônios culturais”, esses objetos (e práticas) estão a nos “inventar”, uma vez que materializam uma teia de categorias de pensamento por meio das quais nos percebemos individual e coletivamente. As práticas e os objetos classificados como patrimônios mudam de estatuto, sendo-lhes agregados valores sociais, que podem ser usados e acionados de diferentes maneiras. Para patrimonializar é necessário separar, selecionar, destacar; e, nesse movimento, ocorrem deslocamentos e reclassificações de práticas e objetos.

Adotando a perspectiva de que o patrimônio é uma construção social, torna-se necessário considerá-lo no contexto das práticas sociais que o produzem e lhe conferem sentido (Arantes, 2006). Consequentemente, podemos pensar os processos de preservação como ações simbólicas, desenvolvidas por instituições e sujeitos posicionados num campo estruturado de forças em disputa. As ações de preservação tornam explícitos sentidos de certas práticas consideradas tradicionais, a começar da perspectiva das comunidades locais, e legitimam critérios definidos por técnicos e especialistas sistematizados em políticas culturais.

No Timor-Leste pós-colonial, a preocupação das lideranças políticas com a criação de uma narrativa de pertencimento e eleição de um conjunto de bens representativos da nação pode ser identificada desde a Constituição (2002). A carta magna do país defende que “todos têm direito a fruição e a criação culturais, bem como o dever de preservar, defender e valorizar o patrimônio cultural” (2002: 20). A partir dessa orientação macro, iniciativas das comunidades locais voltadas, por exemplo, à recuperação do patrimônio tradicional arquitetônico e revitalização das cerimônias culturais ganham força em todo o território.



Após a Constituição de 2002, nota-se uma preocupação de identificar bens que sejam capazes de criar sentimentos de unidade. As casas sagradas foram apresentadas nos discursos políticos como um dos elementos capazes de promover esse sentimento de identidade nacional. As Casas estavam presentes material ou imagicamente em praticamente todo o território. Elas têm essa habilidade de criar pertencimentos, estimular sentimentos nacionalistas e vincular as pessoas a seus grupos de origem. De que modo esta instituição tão complexa está sendo pensada nas políticas de proteção dos bens culturais do país?

### Cultura e patrimônio nos programas de governo constitucional

Quais dimensões da casa sagrada, pensada como entidade pluriontológica, estão sendo destacadas, espetacularizadas e acionadas na elaboração das políticas culturais no Timor-Leste pós-colonial?  
Quais são os efeitos de uma patrimonialização das casas sagradas desde a dupla perspectiva do Estado e das comunidades locais?  
Quais são as relações entre processo de objetificação das casas sagradas, políticas de patrimonialização e identidades nacionais?

A *uma lulik* tem uma dimensão material, que se expressa na arquitetura e no território, e uma dimensão moral e imaterial (Gillespie, 2000, Waterson, 2000), que se manifesta para além da geografia, envolvendo o grupo de origem e as relações de afinidade (Fox, 2006b; Sousa, 2017). *Uma lulik* condensa experiências diversas, por meio das quais é possível identificar modos de reconhecimentos compartilhados que qualificam e diferenciam populações leste-timorenses. Expressões como “em Timor-Leste é assim”, “isto é a cultura de Timor”, “fazemos nossas casas tradicionais dessa forma”, “para construir uma casa sagrada precisamos de várias famílias”, “antes da construção precisamos pedir licença aos antepassados”, “graças à força da casa sagrada vencemos a Indonésia” indicam sentimentos de identificação com as casas sagradas e as práticas relacionadas a elas.

As orientações relativas à identificação e preservação dos bens culturais da nação vão se consolidando nos programas de governo. A cultura tem sido manejada ora pelo Ministério do Turismo, ora pelo Ministério da Educação. Nos dois casos, os assuntos referentes à cultura são geridos pela Secretaria de Arte e Cultura. Essa secretaria possui poder hierárquico sobre os seguintes serviços: Direção Nacional do Patrimônio Cultural;

Direção Nacional de Bibliotecas; Direção Nacional de Museus; e Direção Nacional das Artes, Cultura e Indústrias Culturais Criativas.

Nas próximas páginas, abordo de que modo as políticas de preservação cultural estão sendo elaboradas no Timor-Leste pós-colonial, em diálogo com os acordos e as convenções internacionais. A gestão e o manejo da cultura dependem de vários fatores, entre os quais destaco o lugar ocupado pela cultura e seus termos correlatos nos planos de governo após a restauração da independência e também quais elementos dos complexos locais de governança estão sendo selecionados e considerados *cultura* na elaboração dessas legislações. Vejamos como *a kultura* aparece nos programas de governo.

O IV Governo Constitucional da República Democrática de Timor-Leste (2007–2012), por exemplo, assumiu o compromisso de conduzir a cultura a serviço da afirmação da nação e do Estado timorense. No IV Governo Constitucional, foi aprovada a Política Nacional da Cultura (2009), a Resolução 25, de 2011, relativa à proteção do patrimônio cultural, e elaborado o Plano de Desenvolvimento Estratégico (2011–2030). A política Nacional da Cultura legisla sobre a “gestão e preservação do patrimônio cultural de Timor-Leste, define os deveres dos cidadãos perante o patrimônio cultural do país, e contribui para a sua salvaguarda e valorização”.<sup>62</sup> Dessas responsabilidades decorreram alguns projetos da Secretaria da Cultura, que atuava nesse período sob a tutela do Ministério da Educação: recuperação do Antigo Mercado Municipal de Baucau; recuperação do Patrimônio Tradicional Arquitetônico de Timor-Leste; construção da Biblioteca e do Arquivo Nacional de Timor-Leste; e construção do Museu e Centro Cultural de Timor-Leste.

No Plano Estratégico de Desenvolvimento (2011-2030), o binômio cultura e patrimônio aparece como parte da temática capital social. Esse documento pontua que, semelhantemente a outras localidades da região, as populações leste-timorenses partilham um conjunto de práticas e valores relacionados com a pertença a um determinado local e uma Casa (2011: 74). Nesse documento, ressalta-se que o perigo da perda é iminente, por isso a elaboração de procedimentos que garantam a preservação e reprodução dos bens e práticas culturais que unificam a nação se fazem urgentes e necessários.

---

<sup>62</sup> Verificar a página eletrônica do Governo de Timor-Leste: <http://www.jornal.gov.tl/>. A promoção e a salvaguarda do patrimônio cultural em Timor-Leste têm sido orientadas pelos programas do IV, V e VI governos constitucionais e pelas legislações deles decorrentes: Lei de Cultura (2009), Resolução do Patrimônio Cultural 25/2011 e ratificação de convenções da Unesco.

O Programa do V Governo Constitucional de Timor-Leste (2012–2017) busca o desenvolvimento econômico do país a partir das políticas turísticas e culturais. Nesse governo, a Secretaria de Cultura migra do Ministério da Educação para o do Turismo, tornando-se responsável por elaborar a política e os regulamentos e cuidar da conservação, proteção e valorização do patrimônio histórico e cultural diverso de Timor-Leste. Igualmente se apresenta como atribuição do Ministério do Turismo elaborar políticas de cooperação e intercâmbio cultural com os países da região, a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e organizações internacionais, como a Unesco. A mudança da Secretaria de Cultura do Ministério da Educação para o Ministério do Turismo indica uma aposta do governo na relação entre cultura, turismo e desenvolvimento como uma potência capaz de modernizar o país. Na vigência dessa legislatura, Timor-Leste ratifica três convenções da Unesco que tratam da preservação dos patrimônios cultural e natural.

No VI Governo Constitucional<sup>63</sup> (2015–2017), as diretrizes para cultura e patrimônio fazem parte do item Desenvolvimento do Setor Social. Esse governo foca na importância da herança cultural tanto no processo de independência do país quanto como forma de garantir o futuro e reforçar a identidade nacional. Há o reconhecimento da necessidade de valorizar o patrimônio timorense e sensibilizar as populações para preservá-lo e transmiti-lo às novas gerações.

O programa do VII Governo Constitucional não está disponível para consulta. No VIII Governo Constitucional (2018–2023), a discussão sobre cultura e patrimônio aparece dentro do macrotema “prosseguir com o desenvolvimento do capital social”. Nesse governo, a cultura e o patrimônio cultural são usados para fomentar a identidade nacional e contribuir para a construção de uma Nação pacífica, tolerante e criativa. Propõe-se também promover manifestações culturais nacionais, incluindo feiras, concursos e cerimônias tradicionais, e aumentar o consumo de arte e cultura no país.

Em linhas gerais, as narrativas sobre cultura no IV Programa de Governo Constitucional estão associadas à valorização da identidade, consolidação da paz e construção da Nação. No que diz respeito à legislação voltada para a proteção dos bens culturais do país, o Programa do IV Governo Constitucional destaca-se com a elaboração de duas normativas relacionadas à cultura e ao patrimônio e o Plano de Desenvolvimento

---

<sup>63</sup> O VI Governo Constitucional é resultado das circunstâncias excepcionais de remodelação profunda do V Governo. Trata-se de um governo focado na eficiência e eficácia do governo convergente com a implementação do Plano Estratégico de Desenvolvimento (2011–2030).

Estratégico. Os governos seguintes seguem com a implementação das normativas e das metas do Plano de Desenvolvimento Estratégico. No V Programa, há uma associação entre cultura e património, identificação dos bens que serão salvaguardados e das instituições que serão construídas, como museu e centro cultural, e preservação do património arquitetónico (como as *uma lulik*). Além disso, afirma-se que o governo apoiará o alargamento do setor do turismo comercial em Timor-Leste.

Nos quatro programas, identificamos uma associação entre cultura, património, identidade nacional e desenvolvimento. Acompanhamos os processos que transformam cultura em património e suas decorrentes apropriações por parte do governo para fins de desenvolvimento. Além disso, verifica-se um descompasso entre o lugar das casas sagradas na organização das comunidades locais, nos discursos políticos, e a elaboração de políticas que abordem diretamente a salvaguarda dessas casas.

#### Resolução relativa à proteção do património cultural: ratificações das convenções da Unesco

A Resolução da Secretaria de Cultura 25, de 2011, relativa à proteção do património cultural, define património cultural e estabelece medidas para seu apoio, defesa, preservação e conservação. Essa resolução tem carácter provisório, com validade até a aprovação da Lei de Bases do Património Cultural, que está em discussão.<sup>64</sup> A resolução define património cultural nos seguintes termos:

[...] todos os bens, móveis e imóveis, materiais ou imateriais, que pela sua importância e valor únicos, contribuem para afirmar a identidade cultural de uma comunidade, país ou região e que, por tal, devem ser alvo de identificação, investigação, classificação e de medidas de conservação e proteção. O património cultural de Timor-Leste deverá refletir valores de memória, antiguidade, autenticidade, originalidade, raridade, ou exemplaridade do seu Povo (República Democrática de Timor-Leste, 2011).

Além de definir património, nos termos locais, a resolução classifica os tipos de património presente em Timor-Leste:

Património arqueológico terrestre e subaquático, incluindo sítios arqueológicos, e materiais oriundos de escavações e de sítios arqueológicos;  
Património arquitetónico, incluindo construções de vários tipos dos períodos colonial português e holandês (incluindo o património religioso), do período de ocupação japonesa e do período de ocupação indonésia;

---

<sup>64</sup> Até o momento de redação desta tese, não constava aprovação de uma Lei de Bases do Património Cultural de Timor-Leste, mas já se encontravam aprovadas as bases de uma política de turismo no país – Decreto- lei 24, de 3 de setembro de 2014 (<http://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/5710>).

Património etnográfico e tradicional, móvel e imóvel, incluindo arquitectura tradicional, arquitectura e sítios sagrados, e objectos etnográficos e tradicionais associados a culturas vivas;

Património imaterial, incluindo tradições, expressões orais e línguas, práticas sociais, rituais e eventos festivos, conhecimentos e práticas relacionados com a natureza e a gestão de recursos naturais, e ainda artes tradicionais e de espectáculo, incluindo música, dança e cantares (República Democrática de Timor-Leste, 2011).

A Unesco elaborou, desde 1952, sete convenções destinadas à conservação e salvaguarda do patrimônio cultural e da diversidade cultural. Três destas convenções são consideradas conexas ou complementares em alguns aspectos e possuem, como objetivo primordial, a promoção e proteção da diversidade cultural: Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972); Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003); e Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005). Timor-Leste anunciou sua adesão à Unesco em junho de 2003; entretanto, a criação da Comissão Nacional da Unesco no país só se deu em março de 2010, tendo como um de seus objetivos preservar o patrimônio natural e cultural de Timor-Leste.

Em 2015, Timor-Leste ratificou essas três convenções. A gestão e a promoção do patrimônio cultural de Timor-Leste encontram-se entre os programas prioritários do governo devido a sua importância na afirmação da identidade nacional e o seu potencial para o desenvolvimento do turismo com uma base cultural.

No debate sobre reconhecimento e salvaguarda de bens, a Unesco faz uma diferenciação entre patrimônio cultural mundial e patrimônio cultural intangível, que deve ser levada em consideração nas discussões sobre patrimonialização das casas sagradas:

Patrimônio cultural mundial: é composto por monumentos, grupos de edifícios ou sítios que tenham um excepcional e universal valor histórico, estético, arqueológico, científico, etnológico ou antropológico.

Patrimônio cultural intangível ou imaterial: entende-se por patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas — junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados — que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.<sup>65</sup>

As casas sagradas podem circular como parte de várias políticas de preservação, mesmo não havendo uma legislação direta que trate da sua patrimonialização.

---

<sup>65</sup> Definições constantes da página eletrônica da Unesco:  
<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/cultura/world-heritage/cultural-heritage>. Acesso em: 12 mar. 2017.

De acordo com Eugênio Sarmiento, atual chefe do Departamento de Patrimônio Arquitetônico da Secretaria de Estado da Arte e Cultura e também *lia-na'in* n do Manatuto (região de Soibada), atividades como levantamento do patrimônio arquitetônico tradicional, produção de base de dados e publicações são formas de sensibilizar a população sobre a importância do patrimônio de Timor-Leste. O senhor Eugênio ocupa simultaneamente os cargos de técnico de Estado e líder tradicional. Na função de chefe do Departamento de Patrimônio Arquitetônico, atua na implementação das políticas de salvaguarda do patrimônio arquitetônico do país, incluindo aquelas destinadas às casas sagradas, denominadas de patrimônio arquitetônico tradicional.

O caso do senhor Eugênio, meu principal interlocutor na Secretaria de Cultura, é exemplar da coabitação de papéis e capitais sociais. Situação semelhante ocorre com o *lia-na'in* Ataíde, que também é funcionário do Palácio de Governo. Conforme mencionei anteriormente, esses dois *lia-na'in* são acionados para ministrar cerimônias da *kultura* como parte de eventos organizados pelo Estado. Em conversas com os dois *li-na'in*, eles disseram que recorrem aos serviços da *Uma Lulik Karketo* quando as lideranças políticas precisam resolver problemas considerados sérios relacionados ao país. É como se aquela Casa fosse autorizada a prestar serviços ao Estado.

Durante uma entrevista em outubro de 2016 sobre as ações da secretaria voltadas à proteção do patrimônio arquitetônico, ele faz as seguintes considerações:

a Secretaria de Cultura, em especial no meu departamento, é responsável pelo levantamento de dados das casas sagradas representativas dos 13 distritos. A secretaria também apoia a reconstrução e inauguração das casas sagradas colaborando com 1.000 dólares para a festa de inauguração. A construção ou reconstrução de uma casa sagrada passa por mais ou menos doze etapas, cada etapa com ritual tradicional. Antes de fazer uma construção, tem que fazer alguns encontros e cerimônias tradicionais. A família timorense é uma família que tem relação mútua entre os parentes do marido e da mulher. Para edificar uma casa sagrada, alguns vão trazer colunas, essas podem ser dos “*suku*” principais relacionados àquela casa sagrada. Alguns levam búfalo, vaca, porco, outros capim. Por isso que a construção em si, fisicamente, é fácil, difícil é para encontrar as famílias, fazer as reuniões, definir o modelo da casa. Também tem que fazer oráculo para saber as vantagens e os impactos da construção. O oráculo tradicional se expressa por meio dos animais. Os sinais são identificados no fígado, no intestino grosso e nas pernas do galo.

As observações do senhor Eugênio demonstram de que modo diferentes funções sociais coabitam. Ao tratar das políticas de proteção das casas sagradas, ele também aciona seus conhecimentos de *lia-na'in* n, e nessa circulação, sobreposição, encontro de saberes e posições, as políticas de patrimônio vão sendo planejadas e executadas. O caso

do senhor Eugênio é um exemplo das aproximações e afetações entre os saberes considerados técnicos e os conhecimentos considerados tradicionais.

### As interpretações sobre a monetização externa na reconstrução das Casas

Em 2008 e 2009, por exemplo, foi firmado um acordo técnico entre a Secretaria de Cultura e a embaixada americana que permitiu a construção e reconstrução de quatro casas sagradas nos distritos de Lautém, Oecusse, Bobonaro e Ainaro. Essas quatro Casas receberam juntas um montante de 32 mil dólares americanos para reconstrução arquitetônica. Pesquisando as fichas das casas sagradas reconstruídas com financiamento da embaixada americana no arquivo da Secretaria de Arte e Cultura, tentei entrar em contato com as comunidades para conhecer um pouco sobre a dinâmica daquelas Casas construídas com apoio externo. Mas não foi frutífera a investida. Os contatos que estavam nas fichas haviam mudado, e as secretarias de cultura dos municípios envolvidos não possuíam uma atualização dos dados.

A intervenção do governo para reconstrução das Casas pode provocar ou reacender conflitos, como é o caso descrito por Fidalgo Castro (2015) em Hatubuilico. De acordo com o autor, a Casa escolhida pelo governo para receber recursos destinados à reconstrução é interpretada por parte da comunidade como ataque à legitimidade baseado na narrativa de origem.

De acordo com o senhor Eugênio Sarmiento e o senhor Manuel Simith (diretor Nacional do Patrimônio Cultural), após a reconstrução das Casas com recursos da embaixada americana a Secretaria de Arte e Cultura trabalha com duas políticas de apoio às Casas. Uma está relacionada a recursos financeiros de até mil dólares para festas de inauguração. Esse apoio financeiro ocorre mediante solicitação das comunidades, e é disponibilizado de acordo com o orçamento da Secretaria de Arte e Cultura de cada ano. Muitas casas, porém, são inauguradas e não recebem apoio, seja por desconhecimento da política, seja porque seus membros consideram que recursos externos comprometem a dignidade das famílias e a própria dimensão sagrada da Casa. Para receber esse recurso, a Casa deve encaminhar uma proposta à Secretaria de Arte e Cultura, elaborada e assinada pelo *lia-na'in*, explicando o projeto de construção, a história da Casa e detalhando o cronograma da construção. Após receber a proposta, técnicos da Secretaria de Arte e

Cultura são designados para avaliá-la e verificar se aquela *Uma Lulik* é representativa da aldeia e assim, conceder ou não o recurso.

A outra política desenvolvida na Secretaria de Arte e Cultura é de inventariação das *Umas Lulik*. Essa é uma política articulada entre a secretaria de cultura dos municípios e a Secretaria central de Arte e Cultura de Díli. As secretarias locais identificam casas sagradas importantes e significativas para a história local ou aquelas Casas que correm risco de destruição. Feito esse levantamento, são designados peritos com formulários específicos para fazer o inventário daquela Casa. Os inventários das Casas são lançados na base de dados da Secretaria de Arte e Cultura.

No primeiro tipo de política apresentada, são as comunidades que solicitam o apoio financeiro à Secretaria de Arte e Cultura. No segundo, são os agentes do governo que identificam as Casas que correm risco de destruição ou que são consideradas significativas na história da comunidade. Até setembro de 2017, mês que finalizei a pesquisa nos arquivos da Secretaria de Arte e Cultura, identifiquei aproximadamente 150 Casas que receberam auxílio para festa de inauguração e trinta Casas catalogadas (cadastradas em fichas de inventário) nos 13 municípios.<sup>66</sup>

A Secretaria do Estado de Arte e Cultura elaborou uma ficha de inventário do patrimônio cultural imóvel. Apresento a seguir um esqueleto da ficha, com itens e quesitos analisados. O Anexo 3 é um exemplo de ficha de inventário de patrimônio cultural imóvel. A ficha não está traduzida, mas o objetivo de anexá-la é apresentar o tipo de material que vem sendo produzido pela Secretaria de Arte e Cultura no processo de inventariação das Casas.

Quadro 3. Ficha de inventário do patrimônio cultural imóvel

<b>Item</b>	<b>Quesitos analisados</b>
Identificação	Registro, código, nome da casa e da comunidade
Classificação	Tipo de patrimônio, classificação e período
Localização	Distrito, subdistrito, “ <i>suku</i> ”, aldeia, língua e coordenadas geográficas
Construção	Autor do projeto, construtor, material e descrição do método

---

<sup>66</sup> Há duas bases de dados na Secretaria de Arte e Cultura, uma digital e uma física. Só pude consultar a base física, por isso, coloco os dados de forma aproximada. Conversei com o Senhor Eugênio, o diretor responsável por essa base de dados, que me informou que são mais ou menos 150 Casas financiadas e 30 Casas catalogadas.



Descrição e história	Narrativa de origem, história de construção da casa, discriminação do espólio
Documentos	Tipo e descrição Dia, instituição, técnico responsável
Informante	Nome, contatos
Estado de conservação do patrimônio arquitetônico ou patrimônio <i>lulik</i>	Descrição do estado de conservação
Estado de conservação do patrimônio arquitetônico	Cobertura, canalizações, pavimento, elementos decorativos, acessos, paredes interiores e paredes exteriores
Ameaças	Erosão e florestação
Usos do patrimônio arquitetônico ou arqueológico	Urbano, habitação

Fonte: esquema elaborado pela autora a partir das fichas de inventário da Secretaria da Arte e Cultura de Timor-Leste.

A catalogação das fichas e o mapeamento da distribuição das Casas no território nacional podem ajudar a identificar os tipos arquitetônicos, os objetos relacionados, os materiais de construção e as práticas sediadas e mobilizadas pelas e nas casas sagradas. Será que as Casas estão tão onipresentes no modo de organização social das pessoas que não correm risco de desaparecer? O risco iminente dos abalos arquitetônicos não afeta a imaterialidade que permite a reprodução das práticas dentro e fora de um prédio nomeado casa sagrada? O lugar de dimensão estética e material que as Casas recebem na elaboração de políticas públicas produz efeitos nos modos de reprodução imaterial das Casas?

O discurso de que as práticas das Casas sobreviveram às próprias casas (pensadas enquanto arquiteturas) povoa a literatura (Fidalgo Castro, 2015; McWilliam, 2005; Sousa, 2009, 2007) e está vivo entre guerrilheiros que lutaram durante a ocupação indonésia, lideranças e políticos locais. A Casa ultrapassa a casa enquanto prédio, a Casa sobreviveu aos poderes coloniais justamente porque conseguiu se transportar para outros lugares e se reorganizar em outros localidades. Políticas focadas na dimensão estética da Casa deixam de fora a dimensão que, segundo muitas comunidades, resistiu ao tempo, garantiu a sobrevivência física de muitas pessoas e, por isso, é um símbolo da identidade nacional.

A implementação de políticas culturais como o financiamento, por parte do Estado, de festas de inauguração adiciona outros sentidos e sujeitos à vida social das casas sagradas. Durante a pesquisa questionei *katuas*, funcionários da Secretaria de Arte e Cultura, estudantes e professores universitários sobre a participação financeira do Estado

na (re)construção de Casas. Os *katuas*, a maioria de Same, foram enfáticos: “isso não tem nada com o Estado”, “é responsabilidade das famílias construir uma Casa”, “é a participação das famílias e as cerimônias *kultura* que faz uma casa sagrada”. Os funcionários da Secretaria de Arte e Cultura disseram: “quando o Estado ajuda é porque a família é fraca!”, “as novas gerações precisam suportar esse compromisso com os antepassados”, “Estado não pode ajudar, a casa sagrada é obrigação da família, Estado não tem nada com isso!”, “se tem dinheiro de fora, perde a força, deixa de ser sagrado”. Os estudantes e os professores diziam: “o Estado pode ajudar só um pouco, a parte maior é da família”, “o Estado deve ajudar, a casa sagrada é patrimônio da nação!”, “o Estado deve suportar a cultura”, e “casa sagrada é o nosso patrimônio, é responsabilidade do Estado!”

Quando analisamos os três conjuntos de discursos, notamos que tanto os *katuas* quanto meus colegas da Secretaria de Arte e Cultura concebem a entrada de recursos externos na construção ou inauguração de uma Casa como expressão da fraqueza da família e uma dificuldade em continuar aquilo que foi ensinado pelos antepassados. Os discursos dos estudantes e professores avaliam a entrada de recursos do governo na reconstrução de Casas como uma forma de reconhecimento estatal da importância das casas sagradas. Minha intenção aqui é mostrar que não há consensos nas concepções das populações em torno da entrada de recursos externos na reconstrução. Mas é possível identificar que as práticas de financiamento e políticas de proteção elaboradas pela Secretaria de Arte e Cultura privilegiam a dimensão material do patrimônio – no caso das casas sagradas, a reconstrução arquitetônica.

Discursos como os defendidos pelos *katuas* e pelos funcionários da Secretaria de Arte e Cultura parecem alinhar-se a uma perspectiva que concebe a monetização da reconstrução e reinauguração das Casas como efeito do enfraquecimento das relações entre *fetosan-umane*, expressas em suas falas como “famílias”. Boa parte das narrativas sobre *uma lulik* que escutei em campo indicam que suas celebrações são parte de um conjunto de relações de dádiva e contradádiva. Nessas relações, materialidade e imaterialidade são experimentadas de forma complementar e indissociável.

A diferenciação entre material e imaterial é político-pedagógica: orienta a elaboração das políticas culturais, os enquadramentos dos objetos e práticas, e os tipos de tratamento de salvaguarda que receberão posteriormente. O registro de um bem como material ou imaterial por instituições do Estado pode ser usado para fins diversos: empreendimentos turísticos, desenvolvimento econômico, reconhecimento de

identificações, reivindicações sociais de grupos que se consideram subalternos ou subtraídos de direitos.

No âmbito das políticas patrimoniais, a face estética das *uma lulik* ganha destaque, conforme tem demonstrado Fidalgo Castro (2015) e Silva e Simião (2012). Fidalgo Castro destaca, por exemplo, que os poderes coloniais (Portugal e Indonésia) têm tratado as práticas timorenses como um elemento estetizado, a fim mantê-las controladas. O próprio Estado leste-timorense tem se esforçado para transformar práticas culturais em atrações turísticas, aprovando, inclusive, as Bases de uma Política de Turismo em Timor-Leste (2014), enquanto a Lei de Bases do Patrimônio Cultural ainda está em discussão. A estetização das Casas é apresentada como defesa da unidade nacional. A esse respeito, Silva e Simião (2012: 372-373) afirmam:

in recent years international cooperation agencies and the East Timorese state itself have shown a growing interest in those cultural practices that can be easily transformed into esthetic attractions, such as the restoration and building of sacred houses (*Uma Lulik*). On the one hand, these activities are displayed by institutional agents as icons of the vitality and cultural diversity of the Timorese identity – see, for instance, the documentary *Uma Lulik* by Víctor de Sousa, supported and broadcast by the Portuguese Speaking Countries Community (Sousa, 2009) and the other entitled *Uma Lulik: futuro da tradição* (2011), sponsored by the Timorese Parliament. On the other hand, they help state agents to reinforce their ties with local networks in the *suku* and village level. In ritual events such as the celebration of the building of sacred houses we have attended over the past three years, a special spot was always reserved for the representative of the state (usually the *suku* chief, but also personel from Díli and international agencies).

A divulgação em rede nacional, o financiamento (híbrido, com recursos nacionais e internacionais) e a participação de políticos nos eventos de inauguração das casas sagradas são indicativos de um lugar atribuído à cultura no projeto de desenvolvimento do país. Tanto os gestores de políticas quanto as pessoas fora dos mecanismos institucionais do Estado afirmam que as casas sagradas são uma herança cultural e familiar que precisa ser protegida para que as futuras gerações conheçam e reproduzam suas dimensões arquitetônicas e as práticas rituais relacionadas a elas.

Conforme apresentei na seção anterior, as políticas desenvolvidas pela Secretaria de Arte e Cultura específicas para as casas sagradas são a subvenção para festa de inauguração e a inventariação das Casas significativas ou em risco de destruição, desde o ponto de vista das secretarias de cultura locais. Somada a essas medidas, a Unesco local tem realizado pesquisas quantitativas de Casas destruídas pela ação do tempo. De modo geral, as políticas concentram-se na materialidade da Casa.

A casa sagrada é uma entidade física e uma categoria cultural que desafia os limites do material e imaterial, sustentando-se nas práticas sociais e rituais que a animam (Sousa, 2007). Se, por um lado, as casas sagradas colocam em perspectiva os limites do material e do imaterial, por outro, quando classificadas como bem material, desafiam as concepções de padrões estéticos que têm sido considerados excepcionais e universais. De acordo com Pena Castro (2010), as dimensões material e ideológica dos símbolos permitem a objetivação da memória partilhada e as identificações das comunidades. Os objetos rituais guardados nas *uma lulik*, similarmente, devem ser considerados na formação patrimonial dessas construções, conforme demonstrei no capítulo dois, na transferência dos objetos sagrados da Casa provisória para a nova edificação Mau Asu. Para Pena Castro (2010), ao se analisar o caráter patrimonial das casas sagradas, não se pode esquecer que estamos diante de um patrimônio vivo, ativo e significativo na organização da vida nas comunidades.

A classificação de um bem como patrimônio material ou imaterial requer uma estratégia na qual se enfatiza (e não se exclui) a dimensão tangível ou intangível de bem. Trata-se de enquadramentos político-institucionais. Há correlações e intercâmbios entre o material e o imaterial, pressupostos nas legislações e enfatizados nas pesquisas acadêmicas. Entretanto, o enquadramento e o reconhecimento pelos órgãos responsáveis de um bem na categoria material ou imaterial produzem efeitos distintos para os agentes envolvidos no processo de patrimonialização.

### Síntese do capítulo

Neste capítulo, analisei os processos de seleção de elementos dos complexos locais de governança, por vezes chamados *kultura*, que vêm sendo transpostos dos seus espaços originários de produção para outros contextos, em especial para a cidade de Díli, para atender demandas relacionadas ao desenvolvimento do Estado.

Recorri a dois casos para demonstrar a transposição de um conjunto de práticas geralmente fixadas nas montanhas que estão sendo subtraídas ou adicionadas de significados para contemplar solicitações do Estado.

A seleção de elementos da *kultura* também tem operado na espetacularização e na fragmentação de muitas práticas que se organizam como totais (Mauss, 2003). Também demonstrei que, embora as Casas e as práticas a elas relacionadas, que podem se

reproduzir independente de uma edificação, estejam nos discursos locais como instituição que unifica e cria sentimentos de pertencimento, a maioria das políticas de proteção dessa instituição privilegiam sua dimensão material. O reconhecimento da dimensão imaterial das Casas tem sido verbalizado nos eventos públicos pelas lideranças políticas, é alvo de preocupação dos líderes locais, mas o objeto das políticas públicas é o risco de extinção das Casas.

## Considerações finais

### Chegadas, partidas, despedidas e retornos: a reprodução e a transformação da vida

E assim chegar e partir  
São só dois lados  
Da mesma viagem  
O trem que chega  
É o mesmo trem da partida  
A hora do encontro  
É também despedida  
A plataforma dessa estação  
É a vida desse meu lugar  
É a vida desse meu lugar  
É a vida...  
(Milton Nascimento)



Foto 47. As marcas do caminho, outubro de 2017.

Esta tese discutiu modos de reprodução e transformação da vida social das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial a partir de uma agenda ordinária e extraordinária de rituais. Uma das formas de a Casa se reproduzir é por meio da convocação periódica de seus membros para participar e colaborar ativamente em cerimônias *kultura*. As transformações das Casas têm se dado, por exemplo, quando as Casas e as entidades não humanas que as compõem são acionadas para garantir o sucesso de seus membros em diferentes campos de suas vidas ou para compor ações do Estado. Além disso, as transformações das Casas estão relacionadas ao modo como o Estado leste-timorense tem privilegiado e apresentado a dimensão estética como elemento da identidade nacional.

Construí esta tese como uma casa, com cômodos e janelas voltadas para diferentes dinâmicas sociais que habitam as fronteiras leste-timorenses. No primeiro capítulo, *A vida em construção*, construí o alicerce da casa, a base para erguer as pilastras e o telhado. Nesse capítulo, apresentei as principais categorias analíticas mobilizadas nesta tese que me possibilitaram conhecer facetas específicas de Timor-Leste. Fiz uma reflexão sobre alguns estudos antropológicos e não antropológicos que tomam Timor-Leste como objeto de estudo. Destaquei categorias bastante usadas para analisar dinâmicas sociais que habitam as fronteiras leste-timorenses e outras localizadas na região, em especial as noções de casa, precedência, trocas e metáforas botânicas.

O capítulo dois, *Construção e inauguração*, analisou a reconstrução da casa sagrada *Mau Asu* demonstrando como esse evento envolveu trânsitos e circulação de pessoas e coisas, investimentos econômicos e físicos. Analisei a poética dos rituais que compõem as dinâmicas da construção e inauguração de uma Casa, com ênfase na importância dos recursos monetários. Além disso, demonstrei que o registro das contribuições financeiras em cadernos e a sua transformação posterior em arquivos digitais são mecanismos que ampliam a circulação de conhecimentos, que começa a se reproduzir por meio de outras tecnologias.

O capítulo três, *Fluxos de vida e práticas de comensalidade*, apresenta, a partir de uma experiência na Casa *Mau Asu*, de que modo a agenda ritual se organiza e mobiliza pessoas de Díli. Propus uma análise do *sau batar* para além de suas funções agrícolas. Argumentei que essa cerimônia *kultura* é importante para reunir as partes que compõem a Casa e alimentar os vínculos dos membros entre si, com a Casa e com os agentes místicos. Nesse capítulo, também analisei rituais fúnebres decorrentes da morte de um dos avôs fundadores da Casa e demonstrei a importância de atos de comensalidade nas relações entre seres humanos, casas sagradas e agentes místicos. Uma das contribuições importantes desse capítulo foi o estabelecimento da relação eletiva entre arroz levemente cozido e *bua-malus* como suportes de relacionamento, permitindo a comunhão entre humanos e não humanos.

O capítulo quatro, *Tanbasá sa'e foho? Transformação da vida social das umalulik em Timor-Leste*, analisou a transformação da vida social das casas sagradas a partir de casos de deslocamento entre Díli e montanhas. Demonstrei que as motivações dos meus interlocutores – professores e estudantes universitários, com idade entre 30 e 40 anos e que viveram fora de Timor-Leste – para buscar os serviços prestados pelas Casas estão relacionadas à reprodução da vida. Mostrei que não só as Casas demandam a participação dos seus membros em cerimônias *kultura*, mas seus membros podem solicitar os serviços de suas Casas para resolver questões diversas.

No capítulo cinco, demonstrei como certos elementos do complexo local de governança (Silva, 2012) vêm sendo selecionados, transpostos e ressignificados para atender inclusive demandas da formação do Estado e da nação. Essa seleção promove a espetacularização de elementos da *kultura*.

Essa tese demonstrou que os significados e as funções historicamente atribuídos à casa sagrada têm se reproduzido e transformado de diferentes formas e com a inserção de novos agentes. As Casas, como vários autores já apontaram, tem essa capacidade de se adaptar aos contextos. Identifiquei pelo menos dois movimentos nos dias presentes: um que demanda e obriga os deslocamentos das pessoas que vivem em Díli para suas casas sagradas para a realização de cerimônia *kultura* – por meio desses deslocamentos, é possível recompor a unidade do grupo de origem; outro que envolve a solicitação de pessoas às suas Casas em busca do atendimento de demandas mais particulares, envolvendo menos pessoas. Os deslocamentos ocorrem nas duas situações, mas neste último caso a recomposição do grupo de origem é parcial. De certo modo, esses deslocamentos e demandas considerados novos não rompem com as tarefas que as casas sagradas cumprem originalmente. Esses movimentos permitem que a casa sagrada e suas moralidades englobem as cidades e suas moralidades.

A casa sagrada atua como prestadora de serviços, mediadora entre níveis da existência, mas também permite o encontro com o grupo de origem, o retorno ao local de origem e o cultivo de relações. As funções exercidas pelas casas sagradas têm convivido, coabitando com a igreja católica e o Estado. A casa sagrada produz parte do material imagético que permite a construção de sentidos da vida e, como não se trata de uma instituição exclusivista, ela incorpora elementos externos e, em alguns contextos passa a tratá-los como parte da *kultura*.



## Referências

- ACCIAIOLI, Greg. 2009. Distinguishing hierarchy and precedence: Comparing status distinctions in South Asia and the Austronesian world, with special reference to South Sulawesi. In: VISCHER, Michael P. (Org.). *Precedence: social differentiation in the Austronesian world*. Canberra: ANU E. p. 51-90.
- ACCIAIOLI, Greg. 1985. "Culture as art: from practice to spectacle in Indonesia". *Canberra Anthropology*, n. 8, p. 148-172.
- ARANTES, Antonio Augusto. 2004. "O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda". *Resgate*, v. 13, p. 11-18. Disponível em: <http://www.cmu.unicamp.br/seer/index.php/resgate/article/view/175/176>.
- ATKINSON, Jane Monnig; ERRINGTON, Shelly. 1990. *Power & difference: gender in Island Southeast Asia*. Stanford, California: Stanford University Press.
- BARNES, Robert Harrison. 1974. *Kédang: a study of the collective thought of an Eastern Indonesian people*. Oxford: Clarendon Press.
- BARNES, Susana. 2017. The re-assertion of sacralised authority in post-occupation Uato-Lari. In: VIEGAS, Susana de Matos; FEIJÓ, Rui Graça (Org.). *Transformations in Independent Timor-Leste*. Oxon & New York: Routledge. p. 79-93.
- BARNES, Susana. 2016. *Customary renewal and the pursuit of power and prosperity in post-occupation East Timor: a case-study from Babulo, Uato-Lari*. Tese (Doutorado). Monash University.
- BARNES, Susana. 2011. Origins, precedence and social order in the domain of Ina Ama Beli Darlari Background to Suco Babulo. In: MCWILLIAM, Andrew; TRAUBE, Elizabeth G. (Org.). *Land and life in Timor-Leste: ethnographic essays*. Canberra: ANU E. p. 23-46. Disponível em: <http://epress.anu.edu.au?p=160561>.
- BELLWOOD, Peter. 2006. "Hierarchy, founder ideology and Austronesian expansion". In: FOX, James & SATHER, Clifford (ed.). *Origins, ancestry and alliance: explorations in Austronesian ethnography* [S.l.]: ANU E. p. 19-41.
- BELLWOOD, Peter; FOX, James J.; TRYON, Darrell. 2006. The Austronesians in history: common origins and diverse transformations. In: FOX, James J. (Org.). *The Austronesians in history: common origins and diverse transformations*. Canberra: ANU E. p. 1-16.
- BLUST, Robert et al. 1980. "Early Austronesian social organization: the evidence of language [and comments and reply]". *Current Anthropology*, v. 21, n. 2, p. 205-247. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2741712>.
- BOURDIEU, Pierre. 1999. A casa kabyle ou o mundo às avessas. *Cadernos de Campo*, v. 8, n. 8, p. 147-159.
- BOVENSIEPEN, Judith M. 2018. Introduction: political and spiritual visions of the future. *The promise of prosperity: visions of the future in Timor-Leste*. Canberra: ANU Press. p. 1-25.
- BOVENSIEPEN, Judith M. 2015. *The land of gold: post-conflict recovery and cultural revival in independent Timor-Leste*. Ithaca, New York: [s.n.].
- BOVENSIEPEN, Judith M. 2014a. Installing the insider "outside": house

- reconstruction and the transformation of binary ideologies in independent Timor-Leste. *American Ethnologist*, v. 41, n. 2, p. 290-304. Disponível em: <http://doi.wiley.com/10.1111/amet.12076>.
- BOVENSIEPEN, Judith M. 2014b. Lulik: Taboo, animism, or transgressive sacred? An exploration of identity, morality, and power in Timor-Leste. *Oceania*, v. 84, n. 2, p. 121-137. Disponível em: <http://doi.wiley.com/10.1002/ocea.5049>.
- BOVENSIEPEN, Judith M. 2011. Opening and closing the land: land and power in the Idaté highlands overview of Laclubar history and spiritual. In: MCWILLIAM, Andrew; TRAUBE, Elizabeth G. (Org.). *Land and life in Timor-Leste: ethnographic essays*. Canberra: ANU E. p. 47-60. Disponível em: <http://epress.anu.edu.au/?p=160561>.
- BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia. 2009. *A tradução cultural*. São Paulo: Unesp.
- CARSTEN, Janet. 1995. Houses in Langkawi: stable structures or mobile homes. In: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (Org.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 105-128.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. 1995. Introduction: about the house: Lévi-Strauss and beyond. In: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (Org.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 1-46.
- CASTRO, G. Luis; ASSIS, M.B, Cecília. (orgs.). 2010. *Patrimônio Cultura de Timor-Leste: as uma Lulik do distrito de Ainaro*. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- CINATTI, Ruy Vaz Monteiro Gomes; ALMEIDA, Leopoldo de; MENDES, Sousa. 1987. *Arquitetura timorense*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Museu de Etnologia.
- CORREIA, Januário de. 2013. *Construção de casas sagradas (Uma lulik) na sociedade Timorense: uma perspectiva sobre o desenvolvimento e o turismo comunitário no distrito de Baucau*. Tese (Mestrado). Universidade do Minho. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/29291>.
- CUNHA, Antônio Geraldo. 1982. *Dicionário etimológico Nova Fronteira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- DAMATTA, Roberto. 2001. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: [s.n.].
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo Hierarchicus, o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- FABIAN, Ann; ROQUE, Ricardo. 2010. "Headhunting and colonialism: anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870–1930". *The American Historical Review*, v. 118, n. 5, p. 1488-1489.
- FEIJÓ, Rui Graça; VIEGAS, Susana de Matos. 2016. *Memórias contestadas: monumentos funerários em Lospalos*. Hawthorn: Swinburne. p. 88-92.
- FERNANDES, Alexandre Jorge de Medeiros. 2014. *Timor-Leste no boletim agência geral das colónias de Portugal (1926-1952)*. [S.l.]: Timor-Leste Studies Association. p. 94–98.
- FERREIRA, Sónia. 2006. "Entre a casa e a fábrica: memórias do trabalho operário no feminino". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, v. 1, n. 3, p. 13–21.

- FIDALGO CASTRO, Alberto. 2015a. *Dinâmicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental: estudios de caso desde la aldeia de Faulara*. 2015a. 445 f. Universidade da Coruña, Ferrol.
- FIDALGO CASTRO, Alberto. 2015b. “Objetos incómodos: el lugar de las “uma-lulik” en el Estado-Nación de Timor-Leste”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 1, p. 65-84. Disponível em: <http://cadernosaa.revues.org/849>.
- FIDALGO CASTRO, Alberto. 2012. A religião em Timor-Leste a partir de uma perspectiva histórico-antropológica. In: FIDALGO CASTRO, Alberto; LEGASPI BOUZA, Efrén (Org.). *Léxico fatal*. Díli: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste. p. 79-118. Disponível em: <http://hdl.handle.net/2183/9927>.
- FIDALGO CASTRO, Alberto. 2010a. O mundo dos objectos. In: GÁRATE CASTRO, Luis Alberto (Org.). *Património Cultural de Timor-Leste: as Uma Lulik do Distrito de Ainaro*. Ferrol: Secretária de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste. p. 223-234.
- FIDALGO CASTRO, Alberto. 2010b. Os elementos adjectivos nas uma lulik. In: GÁRATE CASTRO, Luis Alberto (Org.). *Património Cultural de Timor-Leste: as Uma Lulik do Distrito de Ainaro*. Ferrol: Secretária de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste. p. 209-222.
- FIDALGO CASTRO, Alberto; ALONSO-POBLACION, Enrique. 2018. “Personas y objetos en Timor Oriental: relaciones lulik entre entidades”. *Ankulegi*, v. 21, p. 23-37. Disponível em: <https://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/99/218>.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. 2005. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. UFRJ/Minc-Iphan.
- FORMAN, Shepard. 1980. “Paradigmas de vida: produção, reprodução e intercâmbio entre os Makassae do Timor Oriental”. *Anuário Antropológico*, v. 4, n. 1, p. 79-98. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6096>.
- FORMAN, Shepard. 1976. “Spirits of the Makassae”. *Natural History*, v. 85, n. 9, p. 12-18.
- FOX, James J. 2009. Precedence in perspective. In: VISCHER, Michael P. (Org.). *Precedence: social differentiation in the Austronesian world*. Canberra: ANU E Press. p. 1-11.
- FOX, James J. 2006a. Comparative perspectives on Austronesian houses: an introductory essay. In: FOX, James J. (Org.). *Inside Austronesian houses: perspectives on domestic designs for living*. Canberra: ANU E Press. p. 1-29.
- FOX, James J. 2006b. *Inside Austronesian houses: perspectives on domestic designs for living*. Canberra: ANU E Press.
- FOX, James J. 2006c. Memories of ridge-poles and cross-beams: the categorical foundations of a Rotinese cultural design. In: FOX, James J. (Org.). *Inside Austronesian houses: perspectives on domestic designs for living*. Canberra: ANU E. p. 145-184.
- FOX, James J. 1996. Fishing resources and marine tenure: the problems of Eastern Indonesian fishermen. In: BARLOW, C.; HARDJONO, J. (Org.). *Indonesia assessment 1995: development in Eastern Indonesia*. Canberra: Research School of Pacific and Asian Studies. p. 163-174.

- FOX, James J. 1980a. Introduction. In: FOX, James J. (Org.). *The flow of life: essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: [s.n.]. p. 1-18.
- FOX, James J. 1980b. Models and metaphors: comparative research in Eastern Indonesia. In: FOX, James J. (Org.). *The flow of life: essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: [s.n.]. p. 327-333.
- FOX, James J. 1994. Reflections on “hierarchy” and “precedence”. *History and Anthropology*, v. 7, n. 1-4, p. 87-108.
- FRAZER, James George. 1920. *The golden bough: a study in magic and religion. bibliography and general index*. London: McMillan and Co.
- FRIEDBERG, Claudine. 1989. Social relations of territorial management in light of Bunaq farming rituals. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 145, p. 548-563.
- GÁRATE CASTRO, Luis Alberto; ASSIS, Cecília de. 2010. *Património Cultural de Timor-Leste: as Uma Lulik do Distrito de Ainaro*. Ferrol: Secretária de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- GÁRATE CASTRO, Luis Alberto; GARCÍA FERREIRO, Xosé Antón. 2011. *Uma lulik: futuro da tradição*. Timor-Leste: Parlamento Nacional da RDTL. Disponível em: <https://vimeo.com/31165369>.
- GILLESPIE, Susan D. 2000a. Beyond kinship: an introduction. In: JOYCE, Rosemary A.; GILLESPIE, Susan D. (Org.). *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies*. Philadelphia: Pennsylvania Press. p. 1-21.
- GILLESPIE, Susan D. 2000b. Lévi-Strauss. Maison and société à maisons. In: JOYCE, Rosemary A.; GILLESPIE, Susan D. (Org.). *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies*. Philadelphia: Pennsylvania Press. p. 21-52.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2005. “Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios”. *Horizontes Antropológicos*, v. 11, n. 23, p. 15-36.
- HADLER, Jeffrey Alan. 2000. *Place like home: Islam, matriliney, and the history of family in Minangkabau*. Cornell University.
- HANDLER, Richard. 1985. On having a culture. In: STOCKING, George W. (Org.). *Objects and others essays on museums and material culture*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press. v. 3, p. 192-217.
- HICKS, David. 2008. “Afterword: glimpses of alternatives—the Uma Lulik of East Timor”. *Social Analysis: The International Journal of Cultural & Social Practice*, v. 52, n. 1, p. 166-180.
- HICKS, David. 2004. *Tetum ghost & Kin. fertility and gender in East Timor*. Long Grove, Illinois: Waveland.
- HICKS, David. 1990. *Kinship and religion in Eastern Indonesia*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis. Gonthenburg Studies in Social Anthropology, 12.
- HICKS, David. 1984. *A maternal religion: the role of women in tetum myth and ritual*. Illinois: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
- HICKS, David. 1976. *Tetun ghost and Kin: fieldwork in an Indonesian community*. Palo Alto, California: Mayfield.

- HICKS, David. 1973. "The Carabalu Tetum". *García de Orta. Série de Antropología*, v. 1, n. 1-2, p. 13-18.
- HUGH-JONES, Stephen. 1995. "Inside-out and back-to-front: the Androgynous House in Northwest Amazonia". In: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (Org.). *About the House: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 226-252.
- INGOLD, Tim. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25-44. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832012000100002&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002&lng=pt&tlng=pt).
- INGOLD, Tim. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London & New York: Routledge.
- INGOLD, Tim. 2007. *Lines: a brief history*. [S.l.]: London: Routledge.
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.
- JOHNS, A. H. 1980. From coastal settlement to Islamic school and city: islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java. In: FOX, James J. (Org.). *Indones. Mak. a Cult*. Canberra: Research School of Pacific Studies, The Australian National University, 1980. p. 164–182.
- JOSSELIN DE JONG, Jan Petrus Benjamin de. 1983. The Malay Archipelago as a field of ethnological study. In: JOSSELIN DE JONG, Patrick Edward (Org.). *Structural Anthropology in the Netherlands*. Dordrecht & New Jersey: Foris. p. 166-182.
- JOSSELIN DE JONG, Patrick Edward. 1980. The concept of the field of ethnological study. In: FOX, James J. (Org.). *The flow of life: essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: [s.n.]. p. 317-326.
- JOYCE, Rosemary A. 2000. Heirlooms and houses: materiality and social memory. In: JOYCE, Rosemary A.; GILLESPIE, Susan D. (Org.). *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies*. Philadelphia: Pennsylvania Press. p. 189-212.
- KOPYTOFF, Igor. 2008. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun (Org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- KOPYTOFF, Igor. 1986. La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. In: APPADURAI, Arjun (Org.). *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. [S.l.]: Grijalbo. p. 89-122.
- LEACH, Edmund Ronald. 1983. *Antropologia*. São Paulo: Ática.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004a. *Mitológicas I*. [S.l.: s.n.].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004b. *Mitológicas I – O cru e o cozido*. Rio de Janeiro: [s.n.].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1981a. *La via de las máscaras*. 2. ed. México: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1981b. "Structuralism and myth". *The Kenyon Review*, v. 3, n. 2, p. 64-88.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *Totemism*. London: Merlin.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; MOORE, F. C. T. 1974. "How myths die". *New Literary History*, v. 5, n. 2, p. 269-281.
- LEWIS, E. D. 2006. Origin structures and precedence in the social orders of Tana 'Ai and Sikka. In: FOX, James J.; SATHER, Clifford (Org.). *Origins, ancestry and alliance: explorations in Austronesian ethnography*. Canberra: ANU E. p. 157-177. Disponível em: <http://epress.anu.edu.au/wp-content/uploads/2011/05/ch0828.pdf>.
- MAMDANI, Mahmood. 1998. *Ciudadano y súbdito: Africa contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. Madrid: Siglo XXI.
- MARCUS, George. 1998. "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton, New Jersey,
- MATSUNO, Akihisa. 2010. Analysing Timor-Leste electoral politics from a socio-economic perspective. [S.l.]: Timor-Leste Studies Association. Disponível em: [tlstudies.org/pdfs/tlsa\\_conf\\_whole.pdf](http://tlstudies.org/pdfs/tlsa_conf_whole.pdf).
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MCWILLIAM, Andrew. 2009. Trunk and tip in West Timor: precedence in a botanical idiom. In: VISCHER, Michael P. (Org.). *Precedence: social differentiation in the Austronesian world*. Canberra: ANU E. p. 111-132.
- MCWILLIAM, Andrew. 2007. "Austronesians in linguistic disguise: Fataluku cultural fusion in East Timor". *Journal of Southeast Asian Studies*, v. 38, n. 2, p. 355-375.
- MCWILLIAM, Andrew. 2005. "Houses of resistance in East Timor: structuring sociality in the new nation". *Anthropological Forum*, v. 15, n. 1, p. 27-44. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0066467042000336698>.
- MENESES, Maria Paula et al. 2017. *Para uma justiça de matriz timorense: o contributo das justiças comunitárias*. Sili: [s.n.]. Disponível em: [http://www.crl.gov.tl/sites/tlcr1/files/docs/2017/justica\\_informal\\_2017\\_08\\_11\\_2\\_0.pdf](http://www.crl.gov.tl/sites/tlcr1/files/docs/2017/justica_informal_2017_08_11_2_0.pdf).
- MILLER, Daniel. 2013. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- NIGAM, S. N. et al. 2003. *Groundnut: ICRISAT and East Timor*. Canberra: Australian Centre for International Agricultural Research. p. 90-94. Disponível em: [http://www.aciar.gov.au/web.nsf/doc/ACIA-5U3U9J/\\$file/PR113.pdf](http://www.aciar.gov.au/web.nsf/doc/ACIA-5U3U9J/$file/PR113.pdf).
- PALMER, Lisa R. 2015. *Water politics and spiritual ecology: custom, environmental governance and development*. Oxon & New York: Routledge.
- PANNELL, Sandra. 2006. Histories of diversity, hierarchies of unity: the politics of origins in a South-West Moluccan Village. In: FOX, James J; SATHER, Clifford (Org.). *Origins, ancestry and alliance: explorations in Austronesian ethnography*. Canberra: ANU E. p. 219-239. Disponível em: <http://epress.anu.edu.au/wp-content/uploads/2011/05/ch1116.pdf>.
- PANNELL, Sandra; O'CONNOR, Sue. 2005. Toward a cultural topography of cave use in East Timor: a preliminary study. *Asian Perspectives*, v. 44, p. 193-206.
- PAULINO, Vicente. 2011. A imprensa católica seara e a tradição timorense: 1949-1973. In: DA SILVA, Kelly Cristiane; SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de (Org.). *Ita*

*Maun Alin... O livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri. p. 169-182.

PEIRANO, Mariza. 2006. “Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance”. *Campos. Revista de Antropologia Social*, v. 7, n. 2, p. 9-16.

PEIRANO, Mariza. 2002. Apontamentos sobre rituais, eventos e política. [S.l: s.n.]. p. 1-11. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/papers-26-encontro/gt-23/gt20-19/4502-mpeirano-apontamentos/file>.

PEIRANO, Mariza. 2000. *The Anthropological analysis of rituals*. Brasília: [s.n.]. Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie272empdf.pdf>.

PENA CASTRO, María Jesús. 2010a. Introdução às estruturas cosmovisivas e aos princípios básicos da organização social tradicional em Ainaro. A uma lulik e a vida cerimonial. In: GÁRATE CASTRO, Luis Alberto (Org.). *Património cultural de Timor-Leste: as Uma Lulik do Distrito de Ainaro*. Ferrol: Secretária de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste. p. 45–68.

PENA CASTRO, María Jesús. 2010b. Las casas sagradas de Timor Oriental como estrategia de consolidación de la identidad nacional en un joven estado. Sevilla: Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico. p. 327-334. Disponível em: <http://www.iaph.es/export/sites/default/sites/patrimonioidesarrollo/LibroActas.pdf>.

PENA CASTRO, María Jesús; GÁRATE CASTRO, Luis Alberto; FIDALGO CASTRO, Alberto. 2010. *As uma lulik de Ainaro: identidades sociais e rituais em Timor-Leste*. Díli: [s.n.].

RENARD-CLAMAGIRAND, Brigitte. 1982. *Marobo, une société ema de Timor*. Paris: Langues et Civilisation de L’Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien 12, SELAF.

RENARD-CLAMAGIRAND, Brigitte. 1975. “La maison Ema”. *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, v. 2, p. 35-60.

RIEGEL, Alois. 2006. *O culto moderno dos monumentos: sua essência e sua gênese*. Goiânia: [s.n.].

ROQUE, Ricardo. 2011. Etnografias coloniais, tecnologias miméticas: a administração colonial e os usos e costumes em Timor-Leste no final do século XIX. In: DA SILVA, Kelly Cristiane; SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de (Org.). *Ita Maun Alin... O livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri. p. 155-168.

ROQUE, Ricardo. 2010. *Headhunting and colonialism: anthropology and the circulation of human skulls in the Portuguese empire, 1870-1930*. New York: Palgrave Macmillan.

SAHLINS, Marshall David. 2011. What kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, n. 1, p. 2-19. Disponível em: <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x>.

SAHLINS, Marshall David. 1997. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: [s.n.].

SEIXAS, Paulo Castro. 2012. *Timor-Leste na construção científica pós-colonial nos últimos 10 anos em Portugal: entre a sedução etnográfica e a política de ajustes*. Disponível em: <http://www.historyanthropologytimor.org/wp->

content/uploads/2012/03/22-SEIXAS\_P.pdf.

SEIXAS, Paulo Castro. 2010. *Translation, society and politics in Timor-Leste*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2010.

SEIXAS, Paulo Castro. 2009. Translation in crisis, crisis as translation. In: CABASSET-SEMEDO, Christine; DURAND, Frédéric (Org.). *East-Timor: how to build a new nation Southeast Asia 21st Century*. Bangkok: Irasec. p. 65-80.

SEIXAS, Paulo Castro. 2007. Dualismo, violência mimética e cultura da tradução: a crise em Timor-Leste. In: SILVA, Kelly Cristiane da; SCHROETER SIMIÃO, Daniel (Org.). *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte: UFMG. p. 63-94.

SILVA, Kelly Cristiane da. 2018. "Marriage prestations, gift making, and identity in Urban East Timor". *Oceania*, 6 fev. Disponível em: <http://doi.wiley.com/10.1002/ocea.5185>.

SILVA, Kelly Cristiane da. 2016. "Administrando pessoas, recursos e rituais. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste". *Horizontes Antropológicos*, v. 22, n. 45, p. 127-153. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832016000100127&lng=pt&nrm=iso&tlng=en](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832016000100127&lng=pt&nrm=iso&tlng=en).

SILVA, Kelly Cristiane da. 2014. "O governo da e pela kultura: complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 104, p. 123-150.

SILVA, Kelly Cristiane da. 2013. "Negotiating tradition and nation: mediations and mediators in the making of urban Timor-Leste". *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, v. 14, n. 5, p. 455-470. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14442213.2013.821155>.

SILVA, Kelly Cristiane da. 2011. "Foho versus Dili: the political role of place in East Timor national imagination". *REALIS - Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, v. 1, n. 2, p. 144-165. Disponível em: <http://www.nucleodecidadania.org/revista/index.php/realis/article/view/28>.

SILVA, Kelly Cristiane da. 2010. "Processes of regionalisation in East Timor social conflicts". *Anthropological Forum*, v. 20, p. 105-123.

SILVA, Kelly Cristiane da. 2009. *Riqueza ou preço da noiva? Regimes morais em disputa nas negociações de casamento entre elites urbanas timorenses*. [S.l.: s.n.]. Disponível em: [http://www.ram2009.unsam.edu.ar/GT/GT29?Antropolog?a de las Moralidades/GT29 – Ponencia \[Silva\].pdf](http://www.ram2009.unsam.edu.ar/GT/GT29?Antropolog?a+de+las+Moralidades/GT29+Ponencia+[Silva].pdf).

SILVA, Kelly Cristiane da. 2004. *Paradoxos da autodeterminação: a construção do Estado-Nação e práticas da ONU em Timor-Leste*. Tese (Doutorado). Brasília: Universidade de Brasília.

SILVA, Kelly Cristiane da; BORGES, Daniel Batista Lima. 2018. "Processos de objetificação da cultura em Timor-Leste: aproximações". *Plural Pluriel*, v. 19. Disponível em: <https://www.pluralpluriel.org/index.php/revue/article/view/173>.

SILVA, Kelly; ROQUE, Ricardo; TRAUBE, Elizabeth (ed). 2019. *Crossing histories and ethnographies: following colonial historicities in Timor-Leste*. [S.l.]: Oxford: Berghahn Books.



- SILVA, Kelly Cristiane da; SIMIÃO, Daniel Schroeter. 2016. “Pessoa como dívida? Controvérsias sobre dádiva, dívida e redes sociais na construção da pessoa em Timor-Leste: uma aproximação”. In: LOPES, Júlio Aurélio Vianna; MARTINS, Paulo Henrique; LACERDA, Alda (Org.). *Dádiva: cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa. p. 105-117.
- SILVA, Kelly Cristiane da; SIMIÃO, Daniel Schroeter. 2012. “Coping with 'traditions': The analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil”. *Vibrant*, v. 9, n. 1, p. 360-381. Disponível em: [http://www.vibrant.org.br/downloads/v9n1\\_silva\\_simiao.pdf](http://www.vibrant.org.br/downloads/v9n1_silva_simiao.pdf).
- SILVA, Kelly Cristiane da; SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. 2011. *Ita maun alin ... o livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri.
- SILVA, Renata Nogueira da. 2012. *O poder da memória e a negociação da memória do patrimônio: Traduções das práticas congadeiras em tempos de vivificação da ideia de cultura*. Dissertação (mestrado). Brasília: Universidade de Brasília.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter. 2015. *As donas da palavra: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter. 2014. “Sensibilidades jurídicas e respeito às diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste”. *Anuário Antropológico/2013*, v. 39, n. 2, p. 237-260. Disponível em: [http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario\\_antropologico/Separatas\\_2013\\_II/Sensibilidades\\_juridicas\\_e\\_respeito\\_as\\_diferencas.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas_2013_II/Sensibilidades_juridicas_e_respeito_as_diferencas.pdf).
- SIMIÃO, Daniel Schroeter. 2011. Sensibilidade jurídica e diversidade cultural: dilemas timorenses em perspectiva comparada. In: SILVA, Kelly Cristiane da; SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de (Org.). *Ita Maun Alin... O livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri. p. 114-129.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter; ROCHA, Henrique Romanó; RODRIGUES, Sarah Victorial Almeida. 2015. “Sacralidades timorenses”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 1, p. 129-133.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter; SILVA, Kelly Cristiane da. 2007. Timor-Leste por trás do palco, um prólogo. In: SILVA, Kelly Cristiane da; SCHROETER SIMIÃO, Daniel (Org.). *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte: Editora UFMG. v. 3, p. 11-24.
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. 2017. *Da destruição à patrimonialização: passado e presente das Uma Lulik (Casas sagradas de Timor-Leste)*. Évora: [s.n.].
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. 2011. A casa como enunciado: narrações de origem entre os Bunak-Bobonaro, Timor-Leste. In: SARMENTO, Clara (Org.). *Diálogos interculturais: os novos rumos da viagem*. Porto: Vida Económica. p. 91-103.
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. 2010a. *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste*. Tese de doutorado.
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. 2010b. This is the beginning of the relationship: material supports of cultural translation. In: SEIXAS, Paulo Castro (Org.). *Translation, society and politics in Timor-Leste*. Porto: Universidade Fernando Pessoa. p. 37-59.
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. 2009. Denying peripheral status, claiming a role in the nation: sacred words and ritual practices as legitimating identity of a local

community in the context of the new nation. In: CABASSET-SEMEDO, Christine; DURAND, Frédéric (Org.). *East-Timor: how to build a new nation Southeast Asia 21st Century*. Bangkok: Irasec. p. 105-120.

SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. 2007. *As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste*. [S.l.]: AGIR. p. 196-227. Disponível em:

[http://www.cultura.gov.tl/sites/default/files/LSousa\\_As\\_casas\\_e\\_o\\_mundo\\_identidade\\_local\\_2008.pdf](http://www.cultura.gov.tl/sites/default/files/LSousa_As_casas_e_o_mundo_identidade_local_2008.pdf).

SOUSA, Victor. 2009. *Uma Lulik*. Timor-Leste: IDA.

TAMBIAH, S. J. 1979. A performative approach to ritual. *Proceedings of the British Academy*, n. 65, p. 113-169.

TRAUB, James. 2000. "Inventing East Timor". *Foreign Affairs*, v. 79, n. 4, p. 74.

Disponível em:

<http://www.jstor.org/eres.library.manoa.hawaii.edu/stable/20049810%5Cnhttp://www.jstor.org/eres.library.manoa.hawaii.edu/stable/pdfplus/20049810.pdf>.

TRAUBE, Elizabeth G. 1986. *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

TRAUBE, Elizabeth G. 1980a. "Affines and the dead: Mambai rituals of alliance". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 136, n. 1, p. 90-115.

TRAUBE, Elizabeth G. 1980b. Mambai rituals of black and white. In: FOX, James J. (Org.). *The flow of life: essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press. p. 290-314.

TRINIDADE, Jose 'Josh'. 2015. Relational dimensions within Timor-Leste customary society. [S.l.: s.n.]. Disponível em:

[https://www.academia.edu/22121820/Relational\\_Dimensions\\_within\\_Timor-Leste\\_Customary\\_Society](https://www.academia.edu/22121820/Relational_Dimensions_within_Timor-Leste_Customary_Society).

TRINIDADE, Jose 'Josh'. 2011. *Lulik: The core of Timorese values*. Díli: Manuscrito inédito.

TRYON, Darrell. 2006. Proto-Austronesian and the major Austronesian subgroups. In: FOX, James J. (Org.). *The Austronesians: historical and comparative perspectives*. Canberra: ANU E. p. 19-41.

TURNER, V. 1975. "Symbolic studies". *Annual Review of Anthropology*, v. 4, p. 145-

161. VALERI, Valerio. 2000. *The forest of taboos: morality, hunting, and identity among the Hualu of the Moluccas*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

TURNER, V. 1967. *The forest of symbols*. Ithaca: Cornell University Press.

VAN WOUDE, Franciscus Antonius Evert. 1968. *Types of social structure in Eastern Indonesia*. La Haya: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde Translation Series, vol. 11. Martinus Nijhoff, 1968.

VIEGAS, Susana de Matos. 2006. "Nojo, prazer e persistência: beber fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia)". *Revista de História*, n. 154, p. 151. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19025>.

WATERSON, Roxana. 2000. House, place, and memory in Tana Toraja (Indonesia). In: JOYCE, Rosemary A.; GILLESPIE, Susan D. (Org.). *Beyond kinship: social and*

*material reproduction in house societies*. Philadelphia: Pennsylvania Press. p. 177-188.

WATERSON, Roxana. 2009. *The living house: an anthropology of architecture in South-East Asia*. [S.l.]: Tuttle.

WATERSON, Roxana. 2006. Houses and the built environment in Island South-East Asia: tracing some shared themes in the uses of space. In: FOX, James J. (Org.). *Inside Austronesian houses: perspectives on domestic designs for living*. Canberra: ANU E. p. 227-242.

WATERSON, Roxana. 1995. Houses and hierarchies in Island Southeast Asia. In: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (Org.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 47-68.

WOORTMANN, Klaas. 1985. *A comida, a família e a construção do gênero feminino*. Brasília-DF: [s.n.]. Trabalhos de Ciências Sociais. Série Antropologia, n. 50. Disponível em: [http://www.dan.unb.br/images/doc/SerieAntropologia\\_50.pdf](http://www.dan.unb.br/images/doc/SerieAntropologia_50.pdf).

YÚDICE, George. 2006. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG.

## ANEXO II

### Relatório de orçamento construção da Casa *Mau Asu* (versão em tétum)

RELATORI ORSAMENTO NE'EBE TAU HAMUTUK BA PROESSU HAHU UMA LISAN MAUASU TO,OS IHA NUNLAU,ALDEIA URUFU HOLARUA SAME MANUFAHI TINAN 24/02/2014

Proessu hahu hodi halao lisan antes tama ba prepara ba uma Mau assu To,os

**24/02/2014** Halao ritual hosi uma lisan Mauasu to,os ba Mauasu ria (knua bo,ot iha gerhein manu mera) – Lori Fahi 1

- Belak 1
- Osan U\$ 10.00 ho fo,os no tua botir 2 hodi husu autorisasaun hosi knua bo,ot.

Wainhira knua bo'ot (Ria) Fo autorisasaun ba Mauassu to,os hodi hari,i lisan Mauassu To,os premeiro halao uluk ritual atu nune hodi loke dalan ou fo matak malirin ba uma oan sira ne,ebe servisu nee.

**26/02/2014** Halao Ritual hodi hahu servisu no hato,o ba bein (avô) no oan sira e mos fetosan no umane sira:

Bei ala:

Oho Fahi 1 Belak 1 Fo,os no Tua botir 2

Premeiro etapa programa halo kobransa ba uma lisan Mauassu To,os nia bin no oan mane no fetosan no mos kai no fetosan sira iha foho no iha Díli laran mak hanesan tuir mai nee:

1. Avo ou Tia Barba
  2. avo ou tia Olga
  3. Avo ou Tia Rosa
  4. Avo ou Tia Aurora
- Lista kobransa hosi oan mane, fetosan no kai sira mak hanesan tuir mai nee :

Data **26/02/2014** hosi oan mane no fetosan mak hanesan tuir mai nee:

- |                           |             |
|---------------------------|-------------|
| 1. Fransisco Soares       | U\$. 100.00 |
| 2. Casimeiro da Costa     | U\$. 100.00 |
| 3. Rodolfo Verdial        | U\$. 120.00 |
| 4. Celeste Tilman Seguera | U\$. 50. 00 |

Data **24/08/2014** Casimeiro da Costa U\$. 45.00

Data **27/08/2014** Fransisco Soares U\$. 50.00

Armando Tilman U\$. 100.00

TOTAL OSAN NE'EBE TAU HAMUTUK HUSI OAN MANE NO FETON SIRA **U\$. 665.00**

LISTA KOBANSA HOSI FETO SAN (SOSEMALI MANULAI) MAK HANESAN TUIR MAI NEE:

<b>Data 18/04/2014</b> . Domingos Miranda	U\$. 100.00
<b>21/05/2014</b> . Domingos Miranda	U\$. 20.00
<b>TOTAL HAMUTUK</b>	<b>\$120.00</b>

LISTA KOBANSA HOSI AVO / Tia Olga/ Antonio Sandailas mak hanesan Tuir mai nee:

<b>Data 15/04/2014</b> 1. Pai Toy / Amudi	U\$. 130.00
2. mae Raquela Fatumeta	U\$. 50.00
3. Mae Fati Viqueque	U\$. 100.00
<b>Data 09/09/2014</b> 1. Amudi	U\$. 50.00
2. Mae Raguela	U\$. 50.00
3. Mae Fati Viquegue	U\$. 50.00
<b>TOTAL KOBANSA</b>	<b>U\$. 430.00</b>

LISTA KOBANSA Animal HOSI KAI,I Orlando ho nia fetosan sira hotu mak hanesan tuir mai nee:

Data 11/08/

1. BIBI 1 ho assu 1 Hodi ke,e uma lisan Mau assu To,os

Total animal 2 ( Rua)

KOBANSA HOSI AVO /Tia Rosa (Bidau Mota Klaran)

<b>Data 30/07/2014</b> 1. Rabeka	U\$. 100.00
<b>04/09/2014</b>	u\$. 80.00
<b>18/09/2014</b>	U\$. 50.00
<b>230.00</b>	<b>Total kobransa U\$. 230.00</b>

Hosi Feto san Tiu Domingos( Rabeka )

<b>Data 18/06/2014</b> 1. Amandio (Sandoley)	U\$. 50.00
2. Jorge Metan	U\$. 50.00

3. Afati Metinaro	U\$. 50.00	
<b>Data 18/09/2014</b> Jorge Metan	U\$. 20.00	
	Total Osan	<b>U\$. 170.00</b>

KOBRANSA HOSI FETO SAN /AVO Teresa Bidau Masaur

<b>Data 30/07/2014</b> 1. Nanda Masaur		<b>U\$. 100.00</b>
<b>Data 04/07/2014</b> Nanda Masaur		U\$. 70.00
	TOTAL Kada Familia	<b>U\$. 170.00</b>

LISTA KOBRANSA HOSI FETOSAN /KAI, I BARBA/ GEORQUINA MAK HANESAN TUIR MAI NEE

<b>Data 11/08/2014</b> 1. Maria Augusta		U\$. 500.00
2. Jacinto Ferreira		U\$. 100.00
<b>Data 26/08/2014</b> 1. Jacinto Fereir		U\$. 100.00
<b>04/09/2016</b> 2. Maria Augusta		U\$. 500.00
<b>8/09/2014</b> 1. Jacinto Ferreira		U\$. 50.00
<b>14/10/2014</b> Jacinto Ferreira		U\$. 100.00
	Total kada familia fetosan	<b>U\$. 1.350.00</b>

TOTAL OSAN NE,EBE MAKTA TAMA IHA I PREMEIRO PERIODO

**DATA 26/02/2014 TO 14/10/2014** HOSI OAN MANE ,FETO ,FETOSAN NO KAI, I SIRA HOTU MAKTA HANESAN TUIR MAI NEE:

1. Osan Tama ho total **U\$. 3.135 00**

Osan sai ou gastu ba material ba uma lisan Mauassu To,os mak hanesan tuir mai nee:

1. Sosa Airin 50 ho osan	U\$. 300. 00
2. Ailaras 300 batang ho osan	U\$. 625. 00
3. Du,ut fotun 325 ho osan	U\$.1.225.00
4. Tua Natais 1000 lembar	U\$. 500.00
5. Tali Metan 230 ikat ho osan	U\$. 230.00
6. Koa Ai trabeção 2 kubik ho osan	U\$. 200.00

TOTAL OSAN NE,EBE SAI BA PROGRAMA PREMEIRO ETAPA KONSUMO NIAN

**U\$.3080.00**

Prepara konsumo ba premeiro realiza servisu maka hanesan tuir mai nee:

**Data 5/3/2014** hatama airin

1. Fo,os Saka 1
2. Fahi 1
3. Assu 1
4. Serveja dos1
5. tua cingcang 10 botol
6. Tua mutin 20 liter
7. sigaro LA 1 SLOP

**Data 21/5/2014** hatama ai Traveção

1. Fo,os saka 1
2. oho Assu 1
3. modo gasta osan U\$ 15.00

**Data 25/5/2014** hatama aiTraveção

1. fo,os saka 1
2. assu 1
3. tua mutin 20 liter

**Data 12-17/7/2014** hasan airin / ta,a airin nia Nehan

1. Fo,os saka 1
2. Oho fahi 1
3. Tua mutin 20 liter
4. modo U\$ 10.00

**Data 11/08/2014** PROSESU HARI,I AIRIN UMA MAUASSU TO,OS

1. Fo,os saka 1
2. Oho fahi 1
3. Oho bibi 1
4. Tua mutin 2o ltr

5. Osan Modo nian U\$.20.00

**Data 12/08/2014** continua servisu

1. Fo,os Saka 1

2. Oho Fahi 1

3. Tua mutin 20 liter

4. osan modo nian U\$. 10.00

**Data 13/08/2014** continua servisu

1. Fo,os saka 1

2. Oho fahi 1

3. Tua mutin 20 liter

**Data 6/09/2014** Hatama Du,ut premeiro futun 160

1 Fo,os Saka 1

2. Oho Asu 1

3. Sigaro LA

4. Tua mutin 20 liter

5. Tua habok 2 botol

6. Osan Aluga kareta U\$. 20.00

**Data 11/09/2014** hatama Du,ut ba daruak nian ho total US. **160.00**

1. osan U\$. 20.00

2. Osan modo nian U\$. 10.00

**Data 25/10/2014** Suku uma Lisan Mauassu asosiasaun hosi oan, feto san ho kai,i sira hotu atu prepara ba konsumo hodi suku uma lisan Mauassu To,os mak hanesan tuir mai nee:

1. Amudi U\$. 50.00

2. Nanda Masaur U\$. 50.00

3. Jacinto Fereira U\$. 50.00

4. Jorge Metan U\$. 25.00

5. Joao fatumeta U\$. 25.00

6. Armando Tilman U\$. 100.00

7. Casimeiro da Silva U\$. 50.00



Hodi sosa karau 1 ba oho tempo suku uma ho total osan

U\$. 350.00

**Data 25-28/10/2014** asosiasaun hamutuk hodi suku uma lisan Mauassu to,os maka hanesan tuir mai nee:

1. Jacinto Ferreira na,an Manu Culat 5 kg
2. Amudi Tinto Garvao 5 liter 1
3. Rabeka Tua Sabu liter 10
4. Maria Augusta tinto camilo alves 5 liter /garvao 1

Na,an manu culat 5 kg ho tua botir 2

NE,E MAK RELATORI COMPLETO KONA BA OSAN NE,E BE MAK USA KOMESA hosi  
**Data 24/02/2014 To Data 25/10/2014** PROSESU HAHU HOSI CULTURA TO REMATA SUKU

SIGUNDO FACE PROGRAMA BA ASOSIASAUN ORSAMENTO OAN MANE,NO OAN FETO, FETO SAN HO KAI, I SIRA MAK HANESAN TUIR MAI NEE:

**Data 28/03/2015**

- |                     |             |
|---------------------|-------------|
| 1. Fransisco Soares | U\$. 100.00 |
| 2. Casimiro         | U\$. 100.00 |
| 3. Armando Tilman   | U\$. 50.00  |

**Data 12/5/2015**

- |               |            |
|---------------|------------|
| 1. Ameta Orae | U\$. 20.00 |
| 2. Nafla      | U\$. 20.00 |
| 3. Celeste    | U\$. 50.00 |

TOTAL Osan hosi oan mane ho familia sira

**U\$.340**

**Data 30/3/2015**

- |                     |             |
|---------------------|-------------|
| 1. Amudi            | U\$. 100.00 |
| 2. Jacinto Ferreira | U\$. 100.00 |

**Data 11/4/2015**

- |                            |             |
|----------------------------|-------------|
| 1. Prima Fernanda Masaur   | U\$. 100.00 |
| 2. Jorge Bidau mota klaran | U\$. 50.00  |

**Data 01/05/2015**

1. Maria Saldanha U\$.200.00

**Data 12/05/2015**

1. Maria Augusta U\$. 100.00

2. Prima Fernanda Bidau mota klaran U\$. 50.00

3. Amudy U\$. 50.00

4. Jorge Metan U\$. 25.00

**Data 16/06/2015**

1. Rabeka Aihanek hun U\$. 25.00

**Data 27/06/2015**

1. Jacinto Fereira U\$. 200.00

**Data 15/09/2015**

1. Amudy U\$. 100.00

**Data 20/09/2015**

1. Jorge metan U\$. 100.00

TOTAL HOSI DÍLI U\$. **1.150.00**

**Data 10/10/2015**

1. Georinha F. Lemos

2. Duarte F. Lemos Da Costa

3. Jenifer F. Lemos Da Costa

4. Miranda F. Lemos Da Costa TOTAL \$ **500.00**

5. Valentino F. Lemos Da Costa

6. Geovanio Sarmiento

7. Widya Walandari AR. Sengge

8. Tanysha Lemos

9. Jose D.R Lemos

**15/01/2016 : Armando \$100.00**

**22/03/2016 : Francisco Soares \$100.00**

**.03/03//2016 : Jasinto Ferreira \$100.00**

<b>05/03/2016 : Rodolfo Da conceicao</b>	<b>\$ .100.00</b>
<b>.21/03/2016 : Maria Agusta</b>	<b>\$ .100.00</b>
<b>. 26/05/2016 : Maria Agusta</b>	<b>\$ .100.00</b>
<b>26/06/2016 : Jacinto</b>	<b>\$ .100.00</b>
<b>17/08/2016 : Maria Agusta</b>	<b>\$ .200.00</b>
Jacinto	\$ .100.00
Amudi PM	\$ . 50.00
<b>25/08/2016 : Domingos</b>	<b>\$ . 60.00</b>
<b>29/08/2016 : Casimiro</b>	<b>\$ .120.00</b>
<b>15/09/2016 : Amudi</b>	<b>\$ . 50.00</b>
-Nanda	<b>\$ . 50.00</b>
<b>. 23/09/2016 : Ijaias</b>	<b>\$ . 20.00</b>
<b>29/09/2016 : Elias</b>	<b>\$ .20.00</b>
<b>Total</b>	<b>\$ .970.00</b>

DISTRIBUI / ALOCA BA KOLIA

**10/4/2015 : KOA AI TRABECA** uma laran 2 kubik = \$ 150

Uma laran sop :  $10 \times 10 \times 640 \times 6$

Bedalan sinta didin :  $10 \times 15 \times 560 \times 5$

Sop klabis :  $5 \times 10 \times 400 \times 56$

Gasto ho konsumo

Uja : Gazolina ltr 20 = \$ 1.20 \$ .24.00

Oli 2T + Oli metan 1 ltr + 5 ltr = \$ 3+4 \$ , 7.00

Konsumo

-Fos saka 1 \$ 15.00

-Oho asu 1

-Bimoli 5 ltr \$ 6.00

-Masin + masako + masin midar kafe \$10.00

-Sigaru LA + sigaru malboro 5x2 \$ 8.00

- Modo sel-seluk \$ 16.00

**27/4/8/5/2015 KOA AI CABELAK**

-3×20×5,30×M×7 = 222 600 (2 Kubik \$ 200.00

-5×10×400×59 = 11.800,00 CM

-5×7×400×17 = 2.380.00 CM

-5×7×30×19 = 1.995.00 CM

-6×12×200×20 = 2.880.00 CM

-5×10×300×5 = 750.00 CM

-10X40X300X2 = 2.400 CM

-10X20X180X1= 1.360 CM

-5X20X180X4= 2.720. CM

-5X10X400XX26= 5.200 CM

-5X10X200X27= 2.700 CM

Total meter lari 3.411 cm

**Data 27/08/2014** Osan ne,ebe hasae ba Gazolina hodi koa ai,i mak hanesan tuir mai nee:

1. 110 liter gazolina folin	U\$. 132.00
2. Oli 2T	U\$. 14.00
3. Oli Metan 20 liter	U\$. 12.00

**Data 27/04/2015-8/05/2015** konsumo ne,ebe usa mak hanesan tuir mai nee:

1. Oho Asu 1	U\$. 15.00
2. fo,os saka 3	U\$. 45.00
3. mina ltr 5	U\$. 7.50CN
4. Na,an kg 10	U\$. 15.00
5. koto kopo 10	U\$. 15.00
6. Ikan maran 2 kg	U\$. 8.00
7. Bumbu dapur no kafe	U\$. 20.00
8. Modo ho seluk tan	U\$. 38.00
9. Sigaru LA, Surya, marlboro	U\$. 29.50 cen

Data 12/5/-15/5/2015 konsumo ne'ebe usa maka hanesan tuir mai nee:

Ke KLABIS BO'OT NO KI'IK

Fo'os saka 1      \$. 15.00

Modo kafe no masimidar   \$. 10.00

**Data 22/05/2015** Material Elektronika ne'ebe uza

- Resista naran iha EDTL Same gasta   \$. 25.00
- Sosa amper ho nia folume ampers   \$. 10.00
- Kompleta ho nia tur fatin      \$. 5.00
- Paku tembok              \$. 0,50
- Fiu metan 20 meter        \$. 20.00
- Istika dor fiu nian rua gasta osan   \$. 2.00
- Feicu habit fiu metan 2      \$. 4.00
- Isolasi metan osan        \$. 0,50
- Fiu dada ahi ba uma bo'ot /lisan 40 mtr   \$. 60.00
- Ampolas 3              \$. 1.50cen
- Fitin ahi 3              \$. 1.50cen

Material Aikabelak iha uma bo'ot laran ho klabis

**Data 1/06/2015**

- Nahe aikabelak ba uma lisan Mau assu
- Oho asu 1 ho fo'os saka 1      \$. 13.00
- modo                      \$. 10.00

**Data 12/06/2015** monta ai krestidin ai trabesa rein ho material no selu badaian hodi serbisu

- Metro sukat ai 1      \$.5.00
- Metro prega ai      \$.5.00
- Prego asu 5 cm kaixa 2   \$.5.00
- Prego asu 7 cm kaixa 2   \$. 5.00
- Prego asu 12 cm kaixa 2   \$. 5.00
- Eskuadro/siku      \$. 5.00
- Total                  **\$. 25.00**

**Data 25/06/2015**

- Material hosi primo Jacinto
- Prego acu hosi Díli 2 dos   \$. 5.00
- Prego acu 7cm 2 dos   \$. 5.00
- Prego acu 12cm 2 dos   \$. 5.00

**Data 16/06/2015**

- Prego acu 10 cm 2 dos   \$. 5.00
- Prego acu 12 cm 2 dos   \$. 5.00
- Prego sapeo/ 2 kg      \$. 7.00

**Data 14/07/2015** Sosa pregu iha same

Prego acu 10 cm 5 dos   \$. 12.50cen

Prego acu 12cm 3 dos   \$. 7.50cen

Prego acu 5 cm 5 dos                      \$. 5.00

Prego sapeo 2 kg                              \$. 7.00

**Data 13/07/2015**

## PROGRAMA DIDIN PIKU

Uja piku medida metro 2 x100x90cm                   \$. 90.00  
 uja piku metro 1 x0,50 cenx15 cm                   \$. 7.50cen

**Data 15/07/2015** konsumo hodi halao serbisu maka hanesan tuir mai ne'e:

Fo'os saka 1     \$.14.00

Oho asu       \$.27.00

- Tua mutin 25 ltr   \$.15.00

- Sigaru la 4bks   \$. 4.00

- Malboro 4 bks   \$. 6.00

- Modo       \$.12.00

Total        **\$. 78.00**- **Data 5/11/2015**           KOA AI KABELAK HODI HALO ODAMATAN HO AI KUDA AMAN

- Odamatan 2 fetu ho mane nian

- Gasolina 5 ltr \$. 1.15x5 ltr \$. 5.75cen

- Oli 2 T 1 ltr     \$. 5,50cen

- Sosa fiu ahi nian 50 mtr   \$. 20.00

- Selu operator sensor   \$. 20.00

- Selu fiu ahi nian   \$. 30.00

**Data 7/11/2015**

-Sosa gasolina 10 ltr hdi koa ai \$. 11.00

- osan gastu total   \$. 80.25cen

**Data 15/11/2015**

-Osan ba modo nian hodi serbisu \$. 10.00

**Data 18/11/2015**

Foti osan \$. 200.00 ho selu aikabelak ho halo odamatan

**Data 19/12/2015**

Foti osan   \$. 250.00 hodi selu badain

**Data 20/12/2015**

FOTI Osan hodi sosa material hanesan tuir mai nee:

- Kuas / pensel   \$ 1.50cen

- Lem kayu     \$. 4.50cen

- Goma laka     \$. 4.50cen

- Sosa triplex 12 mli 6 lbr hodi foru a'as leten \$. 90.00

- Sosa sementi saka 1 hodi kalsu airin eskada nian \$.8.00

- **Data 21/12/2015**

Foti osan     \$ 15.00

Hodi sosa Kadi adu rua. Ba odamatan boot Rua ho folin \$ 3.50 x2 Total \$ 7.00

Sosa pregu Asu 5cm 1Dos     \$ 2.50

Sosa pregu Asu 10cm 2Dos   \$ 5.00

Total pregu 3Dos         \$ 7.50

**Data 7/1/2016**

-Fo'os saka 1           \$. 14.50

**Data 9/2/2016**

- Armando Fo'o osan hodi sosa tali metan \$. 12.00

**Data 20/02/2016**

- foti osan hodi sosa talimetan ho sumenti \$. 60.00

**Data 18/03/2016**

Armando fo' o osan hodi sosa tali metan ho prego \$. 135

Jacinto mpm \$.365.00

**Data 24/03/2016**

Hasae osan hodi sosa sementi saka 1 ho ampolas hodi monta ba uma bo'ot \$. 10.00

**Data 05 /04/2016**

- Jacinto ho Mudy fo' o osan hodi koa ai' i ho lalin \$.25.00

- Sigaru LA 2 bks \$. 2.00

- Tua Mutin 5 ltr \$. 3.00

- Total **\$. 30.00**

**Data 07/04/2016**

- Jacinto ho Amudy fo osan hodi \$ 20.00

- Tulan hahan lulik \$. 10.00

- Sosa vernis \$. 8.00

- Gazolina 1 ltr \$. 1.00

- Sigaro LA 1 bks \$. 1.00

Total **\$ 20,00**

**Data 21/04 /2016**

- Hasae osan hodi sosa vernis goma laga ho gazolina 1 ltr \$. 8.50cen

**Data 10/05/2016**

- Hasae osan hodi sosa mina rai hodi sunu iha uma bo'ot wainhira listrik mate \$.5.00

**Data 26/05/2016**

- Hasae osan hodi sosa ampolas 3 uza ba uma bo'ot \$. 5.00

**Data 26/06/2016**

Hasae osan hodi sosa tua natais hodi taka uma bo'ot nia kakuluk \$.25.00

**Data 18/07/2016**

Hasae osan hodi sosa prego 5 cm , 7cm ho lem kayu \$. 10.00

**Data 20/07/2016**

Jacinto fo osan \$. 75.00

- Selu badain halo armari ba uma bo'ot Mau assu nian \$.50.00

- Sosa vernis, goma laga \$. 8.00

- Prego 5cm ho 7 cm \$. 2.50 cen

- Lem kayu \$. 5.00

- Feixa dura \$. 3.00

Total **\$. 75.00**

**Data/20/08/2016**

Hasae osan sosa prego asu 7 cm hodi prega Ai' i kabelak iha uma bo'ot laran \$, 10.00

**Data 27-28/08/2016**

TAKA UMA KAKULUK NO TIDIN UMA NIA DIKUR / AI LAKASORU

- Hasae osan hodi sosa fahi 1 \$. 60.00

- Fo'os saka 1 \$. 13,50cen

- Tua mutin 20 ltr \$. 12,00

- Sigaro LA slop 1 \$. 8,50cen

- Asu 1 \$. 15.00

Total **\$.108.50cen**

**Data 29/09/2016**

HASAE OSAN BA HODI SELU BADAEN NE'EBE TAKA UMA KAKULUK

Badaen	\$.	100,00
- Fo transporte ba lia nain 1 hein hela mau Assu ria	\$.	20,00
- Sosa manu 1 hodi hasae du'ut liman hosi uma bo'ot	\$.	12,00
- Tua manas agua 4	\$.	8,00
Total		<b>\$.</b> 140.00

**Data/09/2016**

-Hasae osan hodi ense mina ba motor para sores ho Orlando ba kasu lia ba feto san sira iha Díli  
\$. 20.00

**Data13/09/2016**

- Hasae osan ba transporte hodi tula Au hodi halo tenda \$.20.00
- Sosa modo ba ema ne'ebe sira serbisu \$. 20.00
- Total **\$.** 40.00

**Data16/09/2016**

Hasae osan hodi sosa fo'os saka 1 ho mina 5 ltr \$. 20.5 cen

**Data/21/10/2016**

Hasae osan ba transporte hodi tula Au hodi halo Barraka ou tenda **\$.** 25.00

**Data5/10/2016** hasae osan hodi prepara konsumo ba serbisu nain sira maka hanesan tuir mai nee:

- Fo'os saka 1 \$. 13.50cen
- Mina 5 ltr 1 \$. 6, 50 cen
- Moda \$. 5.00
- Total **\$.** 25.0

**Data 16/11/2016** kontinua serbisu halo Barraka hasae osan maka hanesan :

- Tula Au \$. 10.00
- Konsumo ba ema serbisu nain sira \$. 30.00

Total **\$.** 40.00

**Data22/11/2016**

Hasae osan hodi tula Au ba Barraka \$. 10.00

**Data30/11/2016**

**Oan mane sira** hatama osan hodi sosa konsumo ba uma ben Mau Asu ne'ebe atu realiza iha dia  
**8/12/2016**

Kada oan mane sei fo'o osan mak hanesan tuir mai nee:

- Fausto Siquera \$. 238.00
- Francisco Soares \$. 238.00
- Casimiro Da Silva \$. 238.00
- Manuel Da Silva \$. 100.00
- Hermigildo Tilman \$ 100.00
- Rodolfo Verdial \$.238.00
- Armando Tilman \$.238.00



- Martino Guekoli \$.100.00

**Total Osan hamutuk \$1.490.00**

Data 8/12/2016 realisa ona ritual uma BEN MAU ASU TO'OS tuir desijaun kada uma oan hosi aman no oan mane sira tenke prepara fahi hanesan tuir mai ne'e:

1. Bento Tilman fahi mina 1
2. Fausto Siqueira fahi mina 2
3. Francisco Soares Fahi mina 2
4. Casimiro da Silva fahi mina 2
5. Manuel da Silva fahi mina 1
6. Herminigildo Tilman fahi mina 1
7. Rodolfo Verdial fahi mina 2
8. Armando Tilman fahi mina 2
9. Martinho Tilman fahi mina 1

**Total fahi 14**

Data 9/12/2016 realisa kultura ritual tuir lalaok fukun MAU ASU nian, maka kai no fetosan sira atu tama ba **mama malus lori mos animal ho osan tuir nomor determinado e mos foti na'an Fahi iha klabis tau osan hanesan tuir mai ne'e:**

1. Kai Orlando lori Karau 1 bibi 1 ho Osan \$. 200.00
2. kai Georgina D,C Fereira Karau 1 bibi 1 ho osan \$. 500.00
3. Kai Antonio Saldanha Karau 1 bibi 1 ho osan \$. 500.00
4. kai SoseMali ( Domingos) karau 1 bibi 1 ho osan \$. 200.00

Total **\$. 1.400.00**

**Data/9/12/2016 fetos san sira ne'ebe suportada despensa tempo realiza ritual uma lisan Mauasu to'os maka hanesan:**

**1. Ano Teky Sr Jacinto nia oan Fo'os saka 1**

**Tentu Garfaun 1**

**Bimoli 5 ltr 1**

**Masako paK 1**

**Masin dos 1**

**2Hono Jaime Fo'os saka 1**

**Tentu Garfaun 1**

**3 Hosi Familia Sr Antonio Saldanha maka hanesan tuir mai ne'e:**

**Sr Amudy ho nia fetos sira hatama Tentu Garfaun 1**

**Tua Sabu 5 ltr 1**

**Bintang dos 1**

**4. Joao metan Tua sabu 5 1**

**FETOSAN HO OAN FETO SIRA MAKA HANESAN TUIR MAI NE'E:**

1. Ria Anselmo fukun Malimer Bibi 1 ho Osan \$. 200.00
2. Ria Xavier fukun Faddat Bibi1ho osan \$. 180.00
3. Ria Armindo fukun Fadlokar bibi 1ho osan \$. 70. 00
4. kai Daurfu/silveiro nunu moge bibi1ho osan \$. 50. 00
- 5.Ete Azito bibi 1 ho osan \$. 100. 00
6. Ermina belak 1 ho Osan \$. 50. 00
7. Seleste / Daumali bibi 1ho osan \$.250. 00
8. Ameta bibi 1 ho osan \$. 250.00
9. Nafla bibi 1 ho osan \$. 250. 00
- 10.Yanti /kris bibi 2 ho osan \$. 70. 00

**Total**                    **\$ 1.470.00**

HOSI OAN MANE UMA MAUASU TO'OS HATO'O OBRIGADO WAIN BA TIUN, AVO, KAI, FETOSAN NO OAN FETO SIRA NE'EBE MAKI FO ONA CONTRIBUISAN HODI HARI'I UMA LISAN MAUASU TO'OS IHA NUNLAU, ALDEIA URUFU SUCO HOLARUA SAME MUNICIPO MANUFAHI HAHU HOSI INISIU 24/02/2014 ATE REMATA NIA RITUAL IHA DIA 7-11/12/2016

## Anexo III

### Ficha de inventário do patrimônio cultural imóvel

FIXA LEVANTAMENTU PATRIMÓNIU KULTURAL IMÓVEL		
Loron	: 14-10-2014	Instituisaun : Direcção nacional do património cultural
Naran	: Eugenio S.	Kargu :
<b>Informadór</b>		
Name	: Sr. Ponciano Pereira	Email :
Contact	: -	Address : Hela fatin iha knua antiga Uat/besik foho iiat laun.
<b>Estadu konservasaun Patrimóniu Arkeolójiku ka Patrimóniu Lulik</b>		
Estadu	: Bom	
<b>Deskrisaun husi estadu konservasaun</b>		
Konaba uma lulik Duas Mali iha elementu barak mak ho kondisaun diak no estadu konservasaun diak.		
<b>Estadu konservasaun husi Patrimóniu Arkitetura</b>		
Cobertura	Bom	Elementos decorativos Bom
Canalizações	Bom	Acessos Bom
Pavimentos	Bom	Paredes interiores Bom
		Parede exteriores Bom
<b>Deskrisaun husi estadu konservasaun</b>		
Deskrisaun elementu fiziku iha pontu 7 leten tama kategoria diak no estadu konservasaun diak.		
<b>Ameasa sira</b>		
Erosão;	Florestação;	
<b>Deskrisaun husi ameasa</b>		
Elementu patrimonial hetan impaktu husi pratika agrikultura hanesan : erosaun, no florestasaun.		
Erosaun tamba uma lulik Duas Mali hela besik mota ninin no kada tinan sempre akontese udan bot, rai halai, no mota suli maka'as.		
Florestasaun tamba comunidade sempre ta-ai, sunu rai, no fokiut du'ut tinan-tinan.		
<b>Patrimóniu Arkeolójiku ka Patrimóniu Lulik uza ba</b>		
Urbano;		
<b>Patrimóniu Arkitetura uza ba</b>		
Habitacional		
<b>Deskrisaun uzu (Patrimóniu Arkeolojia, Patrimóniu Lulik ka Patrimóniu Arkitetura)</b>		
Deskrisaun ne'ebe iha elementu patrimonial mak hanesan uza ba serimonia ritual hanesan tempo sau-batar, no hanesan hela fatin ba makaer fukun sira.		

Metodu halo/prosesu hari uma lulik Duas Mali, mak tuir mai ne'e :

1. Tu'ur hamutuk entre lia nain, fetosan- umane, no maun- alin husi lisan refere.
2. Komesa bolu malu ba ta'a ai (uza katana no baliu).
3. Halo serimonia ritual liu husi hamulak hodi husu lisenca hafoin ta'a ai remata.
4. Material ne'ebe uza ba serimonia ritual mak hanesan : Fahi ida, bibi ida, bua malus, ahu, tabaku, tua botil ida, no osan.
5. Komesa ta'a ai-travesaun, ai-laras, no ai rin.
6. Halo serimonia ritual ba daruak ho lian kemak bolu : Lelo-me hakatak Lelo mane; Serimonia ritual ne'e halo uza materials hanesan : Fahi ida, bibi ida, bua malus, ahu, tabaku, tua botil ida, no osan,
7. Komesa lain ai.
8. Komesa hari ai-rin 6 ho ai tane tolu.
  1. Ai rin 6 parte uma laran mak hanesan: hadak ki'ik (besik ahi matan), no hadak bo'ot (lau sasan lulik).
  2. Ai tane 3 bai-bain bolu Golin(Golin ne'e iha hadak bo'ot no ki'ik ) hanesan fatin atu halo serimonia ritual, mak hanesan : Golin boot iha parte liman los, no Golin ki'ik iha parte liman karuk ne'e hanaran fali fatin Sora/altar lulik tuir lisan kemak nian.
9. Komesa fo hatene ba malu atu fokit du'ut.
10. Lain du'ut.
11. Komesa suku uma
12. Liu husi prosesu suku uma ne'e uma nain fo hatene ba
  1. Mane foun lori karau, bibi, no osan
  2. Umane lori fahi, fos, kafe masin midar, no tais feto ka mane
13. Prepara mos baraka husi uma nain kada fetosan ida-idak, no umane.
14. Molok atu doku/taka uma kakuluk, prepara uluk uma ne'e nia tiun/umane mak taka uma kakuluk, mak hanesan :
  1. Umane husi lisan Likomau mak Sr. Beremanu, no
  2. Umane husi lisan Lekimau mak Sr. Manitalo.
15. Hafoin suku no taka uma kakuluk mak ema husi jerasaun lisan Duas Mali sei simu matak malirin husi Makaer ukun, no lia nain.

**DESKRISAUN/ISTÓRIA**

**Deskrisaun** : Uma Lulik Duas Mali nia nain mak beiala Loubere no Loutai ne'ebe mak ho inisiativa hodi funda uma lulik ne'e hanaran Uma Duas Mali iha knua antigu Uat/besik foho ilat laun. Jerasaun ne'ebe kontinua hodi kapa knaar husi lisan ne'e mak Sr. Ponciano Pereira ho pozisaun hanesan lia nain/makaer ukun, no Feliciano D'Almeida Soares hanesan makhein uma lisan.

**Istória** : Uma Lulik Duas Mali tuir lisan kemak hari iha knua antigu Uat/ Ilat Laun nu'udar lisan ne'ebe iha nanis on no jerasaun tuir mai lahatene lolos lisan Duas Mali ninia signifkadu refere konaba fukun ne'ebe los no to agora jerasaun ba jerasaun seidauk kumpri tuir lolos foho antigu uat/ilat laun ne'e.

Tuir ai-knanoi hateten katak : Iha lora ida beiala mane ho naran " Loubere " hahu halo to'os hodi ku malu iha ai-hun ida besik knua antigu uat/ilat laun, no husi tempo ba tempo malu-hun ne'e buras bei-beik hodi fo fuan, no tahan barak los. Maibe tempo tuir mai, iha dadersan ida beiala Loubere ba hare malu fuan, no tahan ema ku'u hotu tiha husi lora ba lora entaun mosu perguntas ida ba beiala Loubere. Hafoin lora tuir mai, iha madrugada deit beiala Loubere ba uluk ona to'os lara hodi hafuhu ka buka hate se los mak ku'u nia malu fuan, no tahan entaun beiala ne'e komesa halo plano hodi subar besik malu hun no la kleur deit nia hare Manu Kakatua semo mai hodi tu'ur keda iha malu hun ne'e nia leten no fo lian dua mak haksoit tu'un fali iha rai leten besik malu hun. Ho nune'e Manu Kakatua ne'e komesa hasai nia liras fulun ida no teki-teki nakfilak-an tiha ba feto bonita ida. Hafoin kele hela kambate ida iha nia kakorok h sa'e dadauk ba malu hun ne'e hodi ku'u malu fuan, no tahan entaun beiala ne'e ho hanoin foun katak tenke dolar neineik hodi foti tiha manu ne'e nia liras fulun ne'ebe subar iha rai leten antes atu sa'e ba ai-h ne'e. Bainhira ku'u hotu tiha manu kakatua ne'e komesa tu'un fali mai rai leten hodi troka nia liras maibe la ona no triste tebes manu kakatua ne'e komesa tanis, hakilar, no buka tun sa'e hafoin beiala ne'e hakbesik nia hodi dehan atu kaben ho beiala Loubere no iha lora ne'e keda lori ba uma hodi apresenta ba man alin, inana- aman, no feton- na'an sira ho kontente no pertense ona ba jerasaun refere. Hafoin tuir mai ha forma dadauk uma kain hodi moris hanesan ema bai-bain no hanaran keda ba beiala feto ne'e ho naran Loutai".

Ho akontesementu ne'e mak Uma Lulik Duas Mali hanesan uma naruk/uma ida deit ne'ebe forma hu jerasaun dahuluk mak jerasaun beiala Loubere ho nia kaben Loutai, liu husi sira nain rua nia moris hamut iha rai ida naran Duamau-degeno no muda fali ba rai Dubu-lara. Hafoin mak halo plano hamutuk ba vi moris socio-cultural hodi halo to'os hanesan hada fatuk, lere to'os uza katana, no ta'a ai uza baliu. Tuir m sira nain rua muda fali besik foho ida naran uat/ ilat laun ho lian dadolin kemak nian hateten katak " Tara ke'e asu/Tara tali sobu fatuk, Signifika Tali kotu fatuk koa"..... ne'ebe haktuir husi lia nain Sr. Ponciano Pereira.

Liu husi hamulak ne'e mak beiala Loubere no Loutai hahu funda ka hari uma lulik ne'e ho naran uma lulik Duas Mali hanesan uma naruk/uma ida deit.

**Espóllu** :

**Deskrisaun husi espóllu**

Ai-rin uza ai- na/ai- samtuku, ai travesaun uza ai- kakeu/ai- samtuku, ai laras uza ai- kakeu, didin uza au, tali metan, tali kubus,

**Bibliografia** :

**DOKUMENTU**

**Type** : **Source name** :

**Description** :

**DESKRISAUN/ISTÓRIA**

**Deskrisaun** : Uma Lulik Dwas Mali nia nain mak beiala Loubere no Loutai ne'ebe mak ho iniciativa hodi funda uma lulik ne'e hanaran Uma Dwas Mali iha knua antigu Uat/besik foho ilat laun. Jerasaun ne'ebe kontinua hodi kama knaar husi lisan ne'e mak Sr. Ponciano Pereira ho pozisaun hanesan lia nain/makaer ukun, no Feliciano D. D. Soares hanesan makhein uma lisan.

**Istória** : Uma Lulik Dwas Mali tuir lisan kemak hari iha knua antigu Uat/ Ilat Laun nu'udar lisan ne'ebe iha nanis on no jersaun tuir mai lahatene lolos lisan Dwas Mali ninia signifikaadu refere konaba fukun ne'ebe los no to'aga agora jersaun ba jersaun seidaok kumpri tuir lolos foho antigu uat/ilat laun ne'e.

Tuir ai-knanoi hateten katak : Iha loran ida beiala mane ho naran " Loubere " hahu halo to'os hodi kua malu iha ai-hun ida besik knua antigu uat/ilat laun, no husi tempo ba tempo malu-hun ne'e buras bei-beik hodi fo fuan, no tahan barak los. Maibe tempo tuir mai, iha dadersan ida beiala Loubere ba hare malu fuan, no tahan ema ku'u hotu tiha husi loran ba loran entaun mosu perguntas ida ba beiala Loubere. Hafoin loran tuir mai, iha madrugada deit beiala Loubere ba uluk ona to'os laran hodi hafuhu ka buka hate se los mak ku'u nia malu fuan, no tahan entaun beiala ne'e komesa halo plano hodi subar besik malu hun no la kleur deit nia hare Manu Kakatua semo mai hodi tu'ur kedas iha malu hun ne'e nia leten no fo lian d'rua mak haksoit tu'un fali iha rai leten besik malu hun. Ho nune'e Manu Kakatua ne'e komesa hasai nia liras fulun ida no teki-teki nakfilak-an tiha ba feto bonita ida. Hafoin kele hela kambate ida iha nia kakorok ho sa'e dadauk ba malu hun ne'e hodi ku'u malu fuan, no tahan entaun beiala ne'e ho hanoin foun katak n' tenke dolar neineik hodi foti tiha manu ne'e nia liras fulun ne'ebe subar iha rai leten antes atu sa'e ba ai-h' ne'e. Bainhira ku'u hotu tiha manu kakatua ne'e komesa tu'un fali mai rai leten hodi troka nia liras maibe la ona no triste tebes manu kakatua ne'e komesa tanis, hakilar, no buka tun sa'e hafoin beiala ne'e hakbesik nia hodi dehan atu kaben ho beiala Loubere no iha loran ne'e kedas lori ba uma hodi apresenta ba manu alin, inana- aman, no feton- na'an sira ho kontente no pertense ona ba jersaun refere. Hafoin tuir mai h' forma dadauk uma kain hodi moris hanesan ema bai-bain no hanaran kedas ba beiala feto ne'e ho naran Loutai".

Ho akontesementu ne'e mak Uma Lulik Dwas Mali hanesan uma naruk/uma ida deit ne'ebe forma h' jersaun dahuluk mak jersaun beiala Loubere ho nia kaben Loutai, liu husi sira nain rua nia moris hamut iha rai ida naran Duamau-degeno no muda fali ba rai Dubu-lara. Hafoin mak halo plano hamutuk ba vi moris socio-cultural hodi halo to'os hanesan hada fatuk, lere to'os uza katana, no ta'a ai uza baliu. Tuir m sira nain rua muda fali besik foho ida naran uat/ ilat laun ho lian dadolin kemak nian hateten katak " Tara ke'e asu/Tara tali sobu fatuk, Signifika Tali kotu fatuk koa"..... ne'ebe haktuir husi lia nain Sr. Ponciano Pereira.

Liu husi hamulak ne'e mak beiala Loubere no Loutai hahu funda ka hari uma lulik ne'e ho naran uma lulik Dwas Mali hanesan uma naruk/uma ida deit.

**Espóllu** :

**Deskrisaun husi espóllu**

Ai-rin uza ai- na/ai- samtuku, ai travesaun uza ai- kakeu/ai- samtuku, ai laras uza ai- kakeu, didin uza au, tali metan, tali kubus,

**Bibliografia** :

**DOKUMENTU**

**Type** : **Source name** :  
**Description** :

**DESKRISAUNISTÓRIA**

**Deskrisaun** : Uma Lulik Duas Mali nia nain mak beiala Loubere no Loutai ne'ebe mak ho inisiativa hodi funda uma l... ne'e hanaran Uma Duas Mali iha knua antigu Uat/besik foho ilat laun. Jerasaun ne'ebe kontinua hodi ka... knaar husi lisan ne'e mak Sr. Ponciano Pereira ho pozisaun hanesan lia nain/makaer ukun, no Feliciano D... Mali Soares hanesan makhein uma lisan.

**Istória** : Uma Lulik Duas Mali tuir lisan kemak hari iha knua antigu Uat/ ilat Laun nu'udar lisan ne'ebe iha nanis o... no jerasaun tuir mai lahatene lolos lisan Duas Mali ninia signifikadu refere konaba fukun ne'ebe los no to... agora jerasaun ba jerasaun seidauk kumpri tuir lolos foho antigu uat/ilat laun ne'e.

Tuir ai-knanoi hateten katak : Iha loron ida beiala mane ho naran " Loubere " hahu halo to'os hodi ku... malus iha ai-hun ida besik knua antigu uat/ilat laun, no husi tempo ba tempo malus-hun ne'e buras... bei-beik hodi fo fuan, no tahan barak los. Maibe tempo tuir mai, iha dadersan ida beiala Loubere ba hare... malus fuan, no tahan ema ku'u hotu tiha husi loron ba loron entaun mosu perguntas ida ba beiala Loub... Hafoin loron tuir mai, iha madrugada deit beiala Loubere ba uluk ona to'os laran hodi hafuhu ka buka hate... se los mak ku'u nia malus fuan, no tahan entaun beiala ne'e komesa halo plano hodi subar besik malus hu... no la kleur deit nia hare Manu Kakatua semo mai hodi tu'ur kedas iha malus hun ne'e nia leten no fo lian di... rua mak haksoit tu'un fali iha rai leten besik malus hun. Ho nune'e Manu Kakatua ne'e komesa hasai nia l... fulun ida no teki-teki nakfilak-an tiha ba feto bonita ida. Hafoin kele hela kambate ida iha nia kakorok h... sa'e dadauk ba malus hun ne'e hodi ku'u malus fuan, no tahan entaun beiala ne'e ho hanoin foun katak... tenke dolar neinek hodi foti tiha manu ne'e nia liras fulun ne'ebe subar iha rai leten antes atu sa'e ba ai-h... ne'e. Bainhira ku'u hotu tiha manu kakatua ne'e komesa tu'un fali mai rai leten hodi troka nia liras maibe la... ona no triste tebes manu kakatua ne'e komesa tanis, hakilar, no buka tun sa'e hafoin beiala ne'e hakbesik... nia hodi dehan atu kaben ho beiala Loubere no iha loron ne'e kedas lori ba uma hodi apresenta ba ma... alin, inana- aman, no feton- na'an sira ho kontente no pertense ona ba jerasaun refere. Hafoin tuir mai ha... forma dadauk uma kain hodi moris hanesan ema bai-bain no hanaran kedas ba beiala feto ne'e ho naran... Loutai ".

Ho akontesementu ne'e mak Uma Lulik Duas Mali hanesan uma naruk/uma ida deit ne'ebe forma hu... jerasaun dahuluk mak jerasaun beiala Loubere ho nia kaben Loutai, liu husi sira nain rua nia moris hamut... iha rai ida naran Duamau-degeno no muda fali ba rai Dubu-lara. Hafoin mak halo plano hamutuk ba vi... moris socio-cultural hodi halo to'os hanesan hada fatuk, lere to'os uza katana, no ta'a ai uza baliu. Tuir m... sira nain rua muda fali besik foho ida naran uat/ ilat laun ho lian dadolin kemak nian hateten katak " Tara... ke'e asu/Tara tali sobu fatuk, Signifika Tali kotu fatuk koa"..... ne'ebe haktuir husi lia nain Sr. Poncia... Pereira.

Liu husi hamulak ne'e mak beiala Loubere no Loutai hahu funda ka hari uma lulik ne'e ho naran uma lu... Duas Mali hanesan uma naruk/uma ida deit.

**Espóllu** :

**Deskrisaun husi espóllu**

Ai-rin uza ai- na/ai- samtuku, ai travesaun uza ai- kakeu/ai- samtuku, ai laras uza ai- kakeu, didin uza au, tali metan, tali kubus,

**Bibliografia** :

**DOKUMENTU**

**Type** : **Source name** :

**Description** :

**DESKRISAUN/ISTÓRIA**

**Deskrisaun** : Uma Lulik Dwas Mali nia nain mak beiala Loubere no Loutai ne'ebe mak ho iniciativa hodi funda uma lulik ne'e hanaran Uma Dwas Mali iha knua antigu Uat/besik foho ilat laun. Jerasaun ne'ebe kontinua hodi kama knaar husi lisan ne'e mak Sr. Ponciano Pereira ho pozisaun hanesan lia nain/makaer ukun, no Feliciano D'Almeida Soares hanesan makhein uma lisan.

**Istória** : Uma Lulik Dwas Mali tuir lisan kemak hari iha knua antigu Uat/ llat Laun nu'udar lisan ne'ebe iha nanis orin no jersaun tuir mai lahatene lolos lisan Dwas Mali ninia signifikadu refere konaba fukun ne'ebe los no to'aga agora jersaun ba jersaun seidauk kumpri tuir lolos foho antigu uat/ilat laun ne'e.

Tuir ai-knanoi hateten katak : Iha loran ida beiala mane ho naran " Loubere " hahu halo to'os hodi kua malu iha ai-hun ida besik knua antigu uat/ilat laun, no husi tempo ba tempo malu-hun ne'e buras bei-beik hodi fo fuan, no tahan barak los. Maibe tempo tuir mai, iha dadersan ida beiala Loubere ba hare malu fuan, no tahan ema ku'u hotu tiha husi loran ba loran entaun mosu perguntas ida ba beiala Loubere. Hafoin loran tuir mai, iha madrugada deit beiala Loubere ba uluk ona to'os laran hodi hafuhu ka buka hate se los mak ku'u nia malu fuan, no tahan entaun beiala ne'e komesa halo plano hodi subar besik malu hun no la kleur deit nia hare Manu Kakatua semo mai hodi tu'ur kedas iha malu hun ne'e nia leten no fo lian d'rua mak haksoit tu'un fali iha rai leten besik malu hun. Ho nune'e Manu Kakatua ne'e komesa hasai nia liris fulun ida no teki-teki nakfilak-an tiha ba feto bonita ida. Hafoin kele hela kambate ida iha nia kakorok ho sa'e dadauk ba malu hun ne'e hodi ku'u malu fuan, no tahan entaun beiala ne'e ho hanoin foun katak tenke dolar neineik hodi foti tiha manu ne'e nia liras fulun ne'ebe subar iha rai leten antes atu sa'e ba ai-hun ne'e. Bainhira ku'u hotu tiha manu kakatua ne'e komesa tu'un fali mai rai leten hodi troka nia liras maibe la ona no triste tebes manu kakatua ne'e komesa tanis, hakilar, no buka tun sa'e hafoin beiala ne'e hakbesik nia hodi dehan atu kaben ho beiala Loubere no iha loran ne'e kedas lori ba uma hodi apresenta ba manu alin, inana- aman, no feton- na'an sira ho kontente no pertense ona ba jersaun refere. Hafoin tuir mai hahu forma dadauk uma kain hodi moris hanesan ema bai-bain no hanaran kedas ba beiala feto ne'e ho naran Loutai".

Ho akontesementu ne'e mak Uma Lulik Dwas Mali hanesan uma naruk/uma ida deit ne'ebe forma hodi jersaun dahuluk mak jersaun beiala Loubere ho nia kaben Loutai, liu husi sira nain rua nia moris hamut iha rai ida naran Duamau-degeno no muda fali ba rai Dubu-lara. Hafoin mak halo plano hamutuk ba vi moris socio-cultural hodi halo to'os hanesan hada fatuk, lere to'os uza katana, no ta'a ai uza baliu. Tuir mai sira nain rua muda fali besik foho ida naran uat/ ilat laun ho lian dadolin kemak nian hateten katak " Tara ta ke'e asu/Tara tali sobu fatuk, Signifika Tali kotu fatuk koa"..... ne'ebe haktuir husi lia nain Sr. Ponciano Pereira.

Liu husi hamulak ne'e mak beiala Loubere no Loutai hahu funda ka hari uma lulik ne'e ho naran uma lulik Dwas Mali hanesan uma naruk/uma ida deit.

**Espóllu** :

**Deskrisaun husi espóllu**

Ai-rin uza ai- na/ai- samtuku, ai travesaun uza ai- kakeu/ai- samtuku, ai laras uza ai- kakeu, didin uza au, tali metan, tali kubus,

**Bibliografia** :

**DOKUMENTU**

**Type** : **Source name** :

**Description** :



Metodu halo/prosesu hari uma lulik Duas Mali, mak tuir mai ne'e :

1. Tu'ur hamutuk entre lia nain, fetosan- umane, no maun- alin husi lisan refere.
2. Komesa bolu malu ba ta'a ai (uza katana no balu).
3. Halo serimonia ritual liu husi hamulak hodi husu lisenca hafoin ta'a ai remata.
4. Material ne'ebe uza ba serimonia ritual mak hanesan : Fahi ida, bibi ida, bua malus, ahu, tabaku, tua botil ida, no osan.
5. Komesa ta'a ai-travesaun, ai-laras, no ai rin.
6. Halo serimonia ritual ba daruak ho lian kemak bolu : Lelo-me hakatak Lelo mane; Serimonia ritual ne'e halo uza materials hanesan : Fahi ida, bibi ida, bua malus, ahu, tabaku, tua botil ida, no osan,
7. Komesa lain ai.
8. Komesa hari ai-rin 6 ho ai tane tolu.
  1. Ai rin 6 parte uma laran mak hanesan: hadak ki'ik (besik ahi matan), no hadak bo'ot (tau sasan lulik).
  2. Ai tane 3 bai-bain bolu Golin(Golin ne'e iha hadak bo'ot no ki'ik ) hanesan fatin atu halo serimonia ritual, mak hanesan : Golin boot iha parte liman los, no Golin ki'ik iha parte liman karuk ne'e hanaran fali fatin Sora/altar lulik tuir lisan kemak nian.
9. Komesa fo hatene ba malu atu fokit du'ut.
10. Lain du'ut.
11. Komesa suku uma
12. Liu husi prosesu suku uma ne'e            uma nain fo hatene ba  
  1. Mane foun lori karau, bibi, no            osan
  2. Umane lori fahi, fos, kafe            masin midar, no tais feto ka            mane
13. Prepara mos baraka husi uma nain kada fetosan ida-idak, no umane.
14. Molok atu doku/taka uma kakuluk, prepara uluk uma ne'e nia tiun/umane mak taka uma kakuluk, mak hanesan :
  1. Umane husi lisan            Likomau mak Sr. Beremanu,            no
  2. Umane husi lisan Lekimau            mak Sr. Manitalo.
15. Hafoin suku no taka uma kakuluk mak ema husi jerasaun lisan Duas Mali sei simu matak malirin husi Makaer ukun, no lia nain.