



UNIVERSIDADE DA CORUÑA

Departamento de Humanidades

Tesis doctoral

*Dinámicas políticas y económicas  
en el dominio ritual y la vida  
cotidiana en Timor Oriental.*

*Estudios de caso desde la aldea de Faulara*

Autor: Alberto Fidalgo Castro

2015



UNIVERSIDADE DA CORUÑA

Departamento de Humanidades

Tesis doctoral

*Dinámicas políticas y económicas  
en el dominio ritual y la vida  
cotidiana en Timor Oriental.*

*Estudios de caso desde la aldea de Faulara*

Autor: Alberto Fidalgo Castro

Tutor: Luis A. Gárate Castro

Directores: María Jesús Pena Castro  
Enrique F. Alonso Población

2015





## VISTO BUENO DE LOS DIRECTORES DE LA INVESTIGACIÓN

**Dra. María Jesús Pena Castro y Dr. Enrique F. Alonso Población**

María Jesús Pena Castro, Profesora Contratada Doctora de Antropología Social de la Universidad de Salamanca, y Enrique Alonso Población, Doctor en Antropología por la UDC, cumpliendo con lo establecido en el artículo 18 del Reglamento de Estudios de Doctorado de la *Universidade da Coruña* en relación con los Programas de Doctorado regulados por el RD 778/98, hacemos saber:

La presente Tesis Doctoral que lleva por título *Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental. Estudios de casos desde la aldea de Faulara*, realizada bajo nuestra dirección por D. Alberto Fidalgo Castro, reúne a nuestro juicio méritos abundantes y suficientes de originalidad que convierten el trabajo en una valiosa aportación a los temas que el autor aborda. Considero además que la investigación ofrece pleno rigor y fundamentación, tanto empírica como teórica y metodológica.

En base a los méritos expuestos, consideramos que el autor de la Memoria de Tesis está en condiciones de optar con la misma al título de Doctor.

Por todo ello, damos el *visto bueno* y autorizamos la presentación de dicha Tesis Doctoral y el inicio de los trámites necesarios para su defensa y lectura de acuerdo con la normativa en vigor.

En Ferrol, a 20 de septiembre de 2015

Fdo.: María Jesús Pena Castro  
Profesora de Antropología Social (USAL)  
Codirectora de la tesis

Fdo.: Enrique F. Alonso Población  
Doctor en Antropología Social  
Codirector de la tesis

Fdo.: Luis A. Gárate Castro  
Profesor Titular de Antropología Social  
Departamento de Humanidades  
Tutor en la UDC

**SR. PRESIDENTE DE LA COMISIÓN DE DOUTORAMENTO DE LA UDC**  
**SR. DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES DE LA UDC**





Para

Pu-Rita y Fer-Nando

Dau-Roma y Blea-Kasa



## Resumen

Esta tesis es una monografía etnográfica realizada en Timor-Leste, país del Sudeste Asiático, que se centra de modo principal –aunque no únicamente– en una *aldeia* del distrito de Liquiçá llamada Faulara (Lepa).

El núcleo de la investigación se enmarca dentro del ámbito de la antropología del ritual, siendo el problema inicial de investigación la comprensión de la relevancia que los rituales tienen como elementos de estructuración de la sociedad y de la economía en Timor-Leste en una coyuntura histórica de posconflicto y de rápido cambio social.

El objetivo general es contribuir al conocimiento actual del papel del ritual en un contexto posconflictivo, así como analizar las transformaciones habidas en el dominio ritual derivadas de los drásticos procesos de cambio recientes en las esferas política, económica, social y cultural.

## Palabras clave

Timor-Leste; ritual; intercambio ritual; narrativa; ontología; precedencia; cambio social.

## Resumo

Esta tese é unha monografía etnográfica realizada en Timor-Leste, país do Sueste Asiático, que se centra de modo principal –aínda que non unicamente– nunha *aldeia* do distrito de Liquiçá chamada Faulara.

O núcleo da investigación enmárcase dentro do ámbito da antropoloxía do ritual, sendo o problema inicial de investigación a comprensión da relevancia que os rituais teñen como elementos de estruturación da sociedade e da economía en Timor-Leste nunha conxuntura histórica de posconflicto e de rápido cambio social.

O obxectivo xeral é contribuír ao coñecemento actual do papel do ritual nun contexto posconflictivo, así como analizar as transformacións habidas no dominio ritual derivadas dos drásticos procesos de cambio recentes nas esferas política, económica, social e cultural.

## Palabras chave

Timor-Leste; ritual; intercambio ritual; narrativa; ontología; precedencia; cambio social.

## Abstract

This thesis is an ethnographic account done in Timor-Leste, a Southeast Asian country, focused mainly but not only in an *aldeia* of Liquiçá district, called Faulara.

Framed within the field of the anthropology of ritual, the research problem is the comprehension of the relevance that rituals have as structuring elements of economy and society in a context of post-conflict and rapid social change.

The aim is to contribute to the current understanding of the role of ritual in a post-conflict context, and to analyse the transformations within the ritual domain derived from the processes of recent drastic changes in the political, economic, social and cultural spheres.

## Keywords

Timor-Leste; ritual; ritual exchange; narrative; ontology; precedence; social change.

## Índice

---

Agradecimientos .....	15
Preámbulo: notas de un viaje.....	17
I. Introducción.....	31
II. Metodología.....	39
II.a. Hipótesis.....	40
II.b. Objetivos .....	40
II.c. Procedimiento .....	41
II.c.1. Técnicas.....	44
II.c.1.1. Observación participante .....	44
II.c.1.2. Entrevistas .....	45
II.c.1.3. Cuestionarios.....	45
II.c.1.4. Historias de vida .....	46
II.c.2. Herramientas utilizadas.....	46
II.c.3. Fases de análisis y escritura.....	47
II.d. El escenario etnográfico .....	47
1. Estado de la cuestión y marco teórico. Aproximación histórica y revisión de la literatura de Timor-Leste y la región.....	53
1.1. Aproximación histórica al escenario etnográfico .....	53
1.1.1. Arqueología de Timor.....	53
1.1.2. Llegada de migraciones por grupos lingüísticos .....	54
1.1.3. Contactos previos a la llegada de los europeos.....	55
1.1.4. Inicios de las navegaciones y la expansión portuguesa .....	63
1.1.5. La expedición de Magallanes-Elcano .....	65
1.1.6. Portugal durante los Habsburgo .....	68
1.1.7. Reconstrucción del proceso de asentamiento de los portugueses en Timor....	70
1.1.8. La partición colonial de Timor .....	73
1.1.9. Acontecimientos durante el salazarismo.....	77
1.1.10. Independencia de 1975, invasión y ocupación de Indonesia e independencia definitiva de 1999.....	81
1.2. Antropologías de Timor .....	91

1.2.1. Antropología y etnografía durante la colonización portuguesa .....	92
1.2.1.1. Literatura de religiosos y misioneros .....	93
1.2.1.2. Literatura del Estado colonial.....	96
1.2.1.3. La Misión Antropológica de Timor: 1953-62 .....	102
1.2.1.4. Ruy Cinatti como el gran cambio: su papel en la antropología de Timor .	105
1.2.1.5. Antropólogos extranjeros en el Timor portugués.....	106
1.2.1.6. Otros trabajos de interés.....	109
1.2.2. Antropología colonial holandesa .....	110
1.2.3. Antropología realizada durante la ocupación Indonesia .....	114
1.2.4. Antropologías en la actualidad. Timor está de moda: la explosión de los estudios sobre Timor-Leste .....	116
1.2.5. Legados epistemológicos y propuesta teórica.....	124
1.2.5.1. El legado colonial. Esencialismo eurocéntrico en la antropología desde el poder .....	124
1.2.5.2. Posestructuralismo y reificación. Pervivencia de la perspectiva estructural en la antropología regional.....	127
1.2.5.3. La persistencia de la idea de área cultural: del estructuralismo al indigenismo .....	136
1.2.5.4. Discusión y perspectiva teórica .....	143
2. Conceptos básicos en el estudio regional de Timor y discusión crítica sobre el escenario de investigación (rituales).....	149
2.1. Notas y conceptos básicos sobre la cultura y la sociedad timorense.....	149
2.1.1. Precedencia y estatus.....	149
2.1.2. <i>Lulik</i> .....	153
2.1.2.1. Los objetos <i>lulik</i> : <i>sasán-lulik</i> .....	171
2.1.2.2. Las casas de Timor-Leste: <i>uma-lulik</i> , <i>uma-lisan</i> , <i>uma-adat</i> y <i>uma-fukun</i> .	181
2.1.3. <i>Lia</i> .....	185
2.1.4. Filiación unilineal ( <i>uma-lisan</i> ) y relaciones de afinidad <i>fetosaa</i> y <i>umane</i> .....	187
<b>2.1.5. Los “señores” de muchas cosas: el campo semántico del sufijo -na’in</b> .....	191
2.1.5.1. <i>Rai-na’in</i> .....	192
2.1.5.2. <i>Lia-na’in</i> .....	194
2.1.5.3. <i>Lulik-na’in</i> .....	196
2.2. Constelación de rituales.....	197

2.2.1. Rituales funerarios .....	197
2.2.2. Rituales de alianza.....	206
2.2.3. Ciclo ritual y calendario agrícola. El <i>sau batar</i> .....	211
2.2.4. Rituales de construcción de las <i>uma-lulik</i> .....	216
2.2.5. Rituales de cooperación y de hermanamiento .....	219
2.2.6. Otros rituales.....	220
2.2.6.1. <i>Tara bandu</i> .....	220
2.2.6.2. <i>Bolu udan</i> .....	221
2.2.6.3. Ritos relacionados con el nacimiento.....	223
2.2.6.3.1. <i>Ko'a husar</i> .....	223
2.2.6.3.2. <i>Tula avón</i> .....	224
3. Economías del ritual .....	227
3.1. Una mirada a las <i>serimonias sira</i> en Faulara .....	229
3.2. Estudio de caso. La vida ritual de una unidad doméstica durante 2009-2011.....	235
3.2.1. Contextualización de la unidad doméstica .....	235
3.2.2. Celebración de un ritual de matrimonio como dador de esposas. El casamiento del número 6 en 2009: <i>prenda</i> .....	239
3.2.2.1. El desarrollo de la ceremonia .....	241
3.2.2.2. Redistribución y partida .....	245
3.2.3. Celebración de un ritual de matrimonio como tomador de esposas. El matrimonio del número 3 en 2010: <i>hamanas kafé</i> y <i>lere dalan</i> .....	246
3.2.3.1. <i>Hamanas kafé</i> . Problemas con la entrega del precio de la novia en diferido.....	246
3.2.3.2. <i>Lere dalan</i> . Problemas con las siguientes entregas del precio de la novia.....	252
3.3. Discusión .....	261
4. Políticas de la narrativa.....	267
4.1. La construcción del mundo rural: un campo de narrativas .....	269
4.2. El poder ritual del <i>rai-na'in kaer-bua-malus</i> .....	272
4.3. La conflictiva herencia del líder ritual .....	273
4.4. ¿Quién masca el betel y la areca? Legitimidades en contraste .....	276
4.5. Autoridades contestadas: tras la poda del árbol.....	278
4.6. Discusión .....	281



5. Las políticas de la ontología .....	287
5.1. Caso 1: <i>nahe biti</i> .....	287
5.1.1. Sobre el concepto de <i>nahe biti</i> .....	287
5.1.2. Un <i>nahe biti</i> ortodoxo .....	291
5.1.3. La heterodoxia del <i>nahe biti</i> y otras ceremonias relacionadas con la producción del arroz .....	298
5.1.4. Dimensiones performativas del <i>nahe biti</i> .....	303
5.1.5. Discusión del caso 1 .....	306
5.2. Caso 2: la coexistencia de regímenes de creencias desde el punto de vista de un <i>rai-na'in kaer bua-malus</i> .....	307
5.2.1. Contexto del estudio de caso .....	307
5.2.1.1. Aspectos relevantes de Faulara para el estudio de caso .....	308
5.2.1.2. Perfil sociológico del <i>rai-na'in kaer bua-malus</i> entrevistado .....	309
5.2.2. Habla el <i>rai-na'in kaer bua-malus</i> .....	310
5.2.3. Discusión del caso 2 .....	323
5.3. Caso 3: sacando la ropa .....	325
5.3.1. Genealogía del asentamiento de la familia en Faulara.....	325
5.3.2. Los hijos y la casa de Salustião y Losita .....	329
5.3.3. Los hechos del <i>loron matebian</i> (Día de Difuntos) .....	333
5.3.3.1. El <i>loron matebian</i> en Faulara.....	333
5.3.3.2. La familia de Salustião celebra el <i>loron matebian</i> .....	335
5.3.3.3. El problema.....	336
5.3.4. Discusión del caso 3 .....	344
5.4. Resumen del capítulo .....	349
Conclusiones .....	351
Referencias bibliográficas.....	361
Fuentes documentales .....	437
Índices de mapas, gráficos, tablas, diagramas, fotografías, fotografías aéreas y cuadros de diálogos .....	439
Mapas.....	439
Gráficos .....	439
Tablas .....	439

Diagramas.....	439
Fotografías .....	440
Fotografía aéreas .....	441
Cuadros de transcripciones .....	442
Anexo I. Cuestionario de asistencia a rituales Faulara.....	443
Anexo II. Asistencia a rituales por <i>suku</i> .....	445



## Agradecimientos

---

Aunque sea mi nombre el que aparezca como el del autor de esta tesis, debo a un gran número de personas e instituciones haber conseguido llevar la investigación realizada a buen puerto.

En primer lugar quiero darles las gracias a mi tutor, Luis Alberto Gárate Castro, y a mis directores, María Jesús Pena Castro y Enrique Alonso Población, por los largos debates antropológicos y sobre Timor que hemos mantenido. Su dedicación y sus buenos consejos durante los últimos ocho años son lo que ha permitido que hoy pueda decir que soy antropólogo. Y también quiero agradecerles su compañía y camaradería a las personas del grupo de antropólogos de la Universidade da Coruña-Asociación Luso-Gallega de Antropología Aplicada (UDC-ALGA) que han participado en las estancias en Timor.

A los profesores de los seminarios de doctorado de antropología, José Antonio Fernández de Rota y Monter (+), Enrique Couceiro Domínguez, Carmelo Lisón Tolosana, James W. Fernández y Carlos Reynoso.

A las instituciones que han financiado mis sucesivas estancias en Timor: la Xunta de Galicia; la Oficina de Cooperación y Voluntariado de la UDC (OCV-UDC); la Oficina Técnica de Cooperación de Timor Oriental de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), hoy extinta; el Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (MAE-AECID); y la Asociación Luso-Gallega de Antropología Aplicada (ALGA).

No podría mostrar aquí mi gratitud a todos los timorenses con los que me encuentro en deuda, pero sí quiero mencionar algunos de los que más me han ayudado durante mis estancias en su país: Demetrio do Amaral de Carvalho; Abrão; Lucas Serrão Lopes y su familia de Dair; el personal de la Secretaría de Estado de Cultura de Timor-Leste al completo; las camareras del hotel Katuas; todas las personas en cuyas casas he vivido (especialmente *amá* Rosita y *apá* Sebastião); y, por supuesto, toda la población de la *aldeia* de Faulara.

A todos mis intérpretes y asistentes de campo: José Adriano Marçal (Zé); Epifânio Sarmiento (Wai-Lae, Epi); Anacleta Varela (Ana); Domingas da Costa Soares (Minga); Gilhermino de Sá Viana (Mino); António Pereira (Atoi); Manuel Pereira (Rae-Ta Ana); Bernardino da Costa Soares (Tiu Bernardino); Eugénio do Sagrado Coração de Jesús Sarmiento (Sr. Eugénio); Nuno Bianco de Araújo (Sr. Nuno) y João de Jesús Pinto (Johnny).

A mis amigos *malae* de Timor: los *arthropologists* David Palazón y Quique, ¡grandes en todos los aspectos!; María Bermúdez; Efrén Legaspi; Lucía Fernández; Íñigo Ballester; Sara; Silvia; Matteo; Vera; Larissa; Nuno; Joana; Beatriz Marciel y Lola (a quien le he robado la preciosa atención de su padre en numerosas ocasiones vía Skype).

A mis amigos en Galicia: Isra; Melgar; Pazolo; Pitone; Mou; Yanguas; Moski; Hugo; Silvia; Isma; Mónica; Joaquín y Dani (a quien agradezco particularmente su ayuda con el SPSS).

Al servicio de préstamo interbibliotecario y a la Casa do Patín de la Biblioteca Universitaria de la Universidade da Coruña (BUDC), que atendieron prácticamente todas mis solicitudes de referencias bibliográficas.

A Pili y a Víctor, de la Facultad de Humanidades y Documentación de la Universidade da Coruña (FHD-UDC), por su paciencia y amistad.

A Sarita, que editó todo el texto de la tesis y me acompañó y animó durante la fase final de escritura.

A mi familia, que me apoyó de todas las formas imaginables en esta loca aventura mía: a Celes y Arturo, a mi hermana Lucía y a mis padres Fernando y Puri.

*Bá Rai-Doben Timor, agradese simu ha'u ho laran—kmanek. Obrigadu barak!*

A todos ellos y a los que por descuido haya olvidado mencionar, ¡muchas gracias!

## Preámbulo: notas de un viaje

---

Mi relación con Timor-Leste comenzó en 2006, cuando aún era estudiante de la Licenciatura de Humanidades en el Campus de Ferrol de la Universidade da Coruña (UDC), en el momento en que el profesor Luis Gárate me habló por primera vez de este país. Hasta entonces ni siquiera conocía su existencia, pero las primeras impresiones que empecé a formarme traían a mi cabeza imágenes de paisajes oníricos, calor y violencia extrema. Nada me hacía pensar en aquellos días que los siguientes años de mi vida iban a verse ligados íntimamente a ese pequeño rincón del Sudeste Asiático, ya que me encontraba en el proceso de creación de una empresa de artes gráficas junto con varios compañeros.<sup>1</sup>

Fue gracias a Luis Alberto Gárate Castro y a María Jesús Pena Castro que inicié mi andadura en Timor-Leste. Ambos habían realizado una cala de campo en el país entre los meses de mayo y junio de 2006, con el objetivo de establecer contactos con la Universidad Nacional de Timor-Leste (Universidade Nacional Timor Lorosa'e, UNTL) y el Centro Nacional de Investigación Científica (Centro Nacional de InvestigaçãO Científica, CNIC) dependiente de ella. Como fruto de esta primera toma de contacto, diseñaron un proyecto de cooperación e investigación que denominaron "Cooperación da UDC coa Universidade de Timor (CUCUT)",<sup>2</sup> el cual recibió financiación de la Xunta de Galicia, y en el que sería invitado a participar junto con otros alumnos de último año de carrera que íbamos a comenzar a realizar el doctorado en antropología. Así llegué por primera vez al país en 2007, para trabajar como asistente y familiarizarme con el trabajo de campo y la investigación antropológica en una estancia de siete meses en la isla (de abril a septiembre).

---

<sup>1</sup> Aldine Ferrol S. L. no necesitó de mi presencia para nacer, y hoy continúa desarrollando su actividad normalmente. Además, aquellos compañeros con los que iba a poner en marcha esta empresa –Ismael, Mónica y Joaquín– siguen siendo buenos amigos míos, a pesar de mi decisión de no participar de la sociedad e irme a Timor. A ellos les debo no pocas cosas, entre las que también se cuentan la impresión y la encuadernación de esta tesis.

<sup>2</sup> Este proyecto tenía los objetivos de fortalecer el desarrollo institucional de la UNTL-CNIC e implementar currículos académicos, así como de efectuar investigaciones conjuntas sobre los problemas sociales del país.

Esa primera etapa en el país me causó una profunda impresión. Hasta aquel momento solo había salido de España en una ocasión, para ir a Londres con unos amigos. Ahora volaba al otro extremo del mundo y ya el propio viaje en sí mismo me parecía una aventura. El inicio del periplo en el Aeropuerto de A Coruña dejó en mí una marca que me ha acompañado desde entonces: el miedo a volar, cuyo origen es el recuerdo del descenso repentino y por dos veces sufrido por el avión cuando despegábamos. Sin embargo, a pesar de cinco vuelos en los que tuve una continua sensación de desasosiego, llegamos a Timor-Leste sanos y salvos. Del trayecto guardo memoria del impacto que me causó sentir por vez primera el calor tropical sobre la piel en una terraza del Aeropuerto de Singapur.

Una vez en Timor-Leste, nos encontramos con un imprevisto. A la salida del Aeropuerto de Comoro (en la capital, Dili) había un campo de refugiados que el año anterior, durante la visita de los profesores, no existía. Ese era solo uno de los muchos campos de refugiados internos que había en el país en aquel momento, como resultado de una crisis política iniciada en 2006. Tampoco imaginaba yo entonces que acabaría durmiendo bajo alguna de aquellas tiendas de campaña durante mi primera estancia en el país.

Aunque la intención era que participase en la línea de investigación sobre educación (una de las principales del proyecto CUCUT), el problema de los refugiados tenía interés nacional, y a los equipos de la UDC y la UNTL les pareció que el trabajo de un antropólogo acerca de este tema podría ser de interés. Así, guiado por mis tutores, comencé mi primera aventura timorensis haciendo trabajo de campo en tres de los varios campos de refugiados internos con que contaba la capital: los de Sional Lecidere, Dom Bosco y el Aeropuerto de Comoro.

Aquella primera aproximación al método de investigación de la antropología social me enseñó muchas cosas, entre las que no ocupan un lugar menor cómo diseñar y llevar a cabo entrevistas abiertas y cerradas; aprender a formular correctamente las preguntas; aprender a trabajar con los asistentes de campo (y entablar relaciones de amistad con ellos, buena parte de las cuales dura hasta hoy); realizar observación participante y la disciplina de escribir un diario de campo. Las constantes enseñanzas y los consejos de los profesores Luis Gárate y María Jesús Pena durante toda la estancia en el terreno fueron fundamentales para el desarrollo de mi aprendizaje en estos y otros muchos aspectos.

Por otra parte, esta primera etapa timorense dejó constancia de las varias limitaciones que tenía de cara a efectuar una buena investigación, entre las que mi dispersión mental y las barreras idiomáticas eran las más importantes. No olvido el sentimiento de frustración al realizar entrevistas a los responsables de entidades de ayuda humanitaria en mi horrible inglés, ni tampoco el hecho de sentir que todo cuanto que pasaba ante mis ojos se me escapaba al no comprender ni una sola de las palabras que la gente decía en una lengua –el tetun– que desconocía por completo. Apenas servía de alivio el hecho de ser gallego y poder comunicarme decentemente bien en portugués, lengua hablada casi en exclusiva por las personas pertenecientes a los estratos mejor posicionados del país.

Quedan también para el recuerdo otras anécdotas, como la ocasión en que me escondí bajo una silla al escuchar tiros durante una celebración a la que asistimos en la casa del primer presidente de la República de Timor-Leste, Francisco Xavier do Amaral, fallecido en 2012. Quiso la providencia que precisamente en ese momento telefonease mi madre desde España para preguntarme cómo me encontraba, por lo que me vi obligado a guardar la compostura y decirle que estaba en una fiesta (lo cual era cierto), cuando realmente pensaba que mi vida estaba a punto de terminar. Esto provocó la más absoluta hilaridad de mis tutores y compañeros, pues los tiros no eran sino de pelotas de goma, aunque yo creía que se trataba de fuego real. Un tiempo después aprendería a diferenciarlos, al escuchar el sonido de tiros reales en la montaña de Baucau mientras realizaba una estancia en la casa de mi asistente de campo de entonces, Epifânio. En definitiva, fue una experiencia de la que disfruté enormemente, que tocó a su fin en agosto de 2007.

Después de pasar más de medio año en un país tropical, volver al frío gallego supone una experiencia dicotómica. Por un lado, me reencontré con mis familiares y amigos, pero, por el otro, también empecé a echar de menos el calor de Timor-Leste. No obstante, tenía que comenzar los cursos del doctorado, una vez aprobado el último examen de la Licenciatura de Humanidades. Así, de septiembre de 2007 a junio 2008 seguí los cursos del Programa de Doctorado en Lenguaje, Ciencia y Antropología del Departamento de Humanidades. Estos cursos, conducidos por el difunto catedrático José Antonio Fernández de Rota y Monter, y los profesores Luis Alberto Gárate Castro y Enrique Couceiro Domínguez,



supusieron un estímulo intelectual importante para mí; en particular, el curso de Textos básicos de Antropología Social, en que analizamos los debates y las corrientes teóricas de la disciplina mediante los textos de autores centrales como Marcel Mauss, Lévi-Strauss, Malinowski, Leach, Sahlins, Ortner, Geertz o Descola, entre otros muchos. Junto con los de los profesores de la UDC, los seminarios impartidos por profesores visitantes de la talla de Carmelo Lisón Tolosana, James W. Fernández, Carlos Reynoso o María Jesús Pena me permitieron hacerme con una visión general sobre las bases teóricas y metodológicas de la antropología.

Mientras realizaba los cursos de doctorado, comencé también a trabajar sobre las informaciones que había recabado durante mi estancia de campo en Timor, horas de audio y unos cuantos cientos de páginas de diarios de campo que debía tratar. Esto me introdujo de lleno en otro de los hasta entonces para mí desconocidos aspectos de la investigación antropológica: cómo procesar y analizar los datos. Así, me puse manos a la obra en el largo proceso de transcribir entrevistas para, posteriormente, analizarlas junto con los diarios de campo y las referencias bibliográficas. También me enfrenté en este momento ante el conocido efecto de la “página en blanco”, hasta que finalmente y gracias a las orientaciones de mis tutores conseguí preparar un escrito en que daba cuenta de algunos de los fenómenos que había observado acerca de los refugiados internos.

Simultáneamente al desarrollo de mis estudios de doctorado, en noviembre de 2007 participé con los profesores Luis Gárate y María Jesús Pena en la creación de la Asociación Luso-Gallega de Antropología Aplicada (ALGA); en ella, con la intención de promover la parte aplicada de nuestra disciplina, se pusieron en marcha diversas actividades en las que Timor-Leste ocupó un lugar relevante. En el marco de una de las actividades de esta asociación, el I Ciclo de Conferencias: Cultura y Sociedad en un Mundo Global, en marzo de 2008 pronuncié mi primera conferencia sobre Timor en el Ateneo Ferrolano, lo cual me sirvió para enfrentarme al desafío de comunicar mi trabajo sobre los refugiados internos ante una audiencia. Esto mismo se repetiría un mes más tarde, al presentar una ponencia en el I Simposio Internacional: Antropología y Cooperación al Desarrollo, organizado por ALGA y la UDC (un tándem que sería constante durante los siguientes años).

Además, gracias a otra actividad organizada por esta asociación, participé en un curso de lengua tetun impartido por la timorenses Domingas da Costa Soares, gracias a lo que pude comenzar a adquirir una habilidad obvia para poder llevar a cabo trabajo de campo de una manera satisfactoria en Timor: conocer la lengua en que se habla. Por otra parte, también realicé cursos de lengua inglesa y portuguesa en el Centro de Lenguas de la UDC con el objetivo explícito de mejorar mi comprensión lectora de cara a manejar las referencias bibliográficas sobre el país, escritas mayoritariamente en estas lenguas.

Después de este período en España, que fue de nueve meses, el 19 de junio de 2008 (el día de mi vigésimo octavo cumpleaños) arribé nuevamente a Timor-Leste con el propósito de continuar mi trabajo de campo en los campos de refugiados. Sin embargo, a los dos meses de mi llegada el Gobierno timorenses dio por finalizada la crisis política que había provocado el conflicto, los campos de refugiados empezaron a cerrarse paulatinamente y se garantizó el retorno de las personas a sus antiguas casas. Esto supuso un golpe a mi investigación, pues su interés principal residía en la aportación que haría desde la observación participante viviendo en los campos con los refugiados. Aunque podría haber continuado estudiando la resolución de la crisis y efectuado trabajo de campo entre los refugiados retornados, a finales de agosto, cuando estaba a punto de terminar la campaña del grupo de antropólogos, me surgieron dos oportunidades (una personal y otra de equipo) que hicieron que el rumbo de mi investigación diese un giro de 180°.

Por un lado, el equipo de la UDC-ALGA se encargó de la organización de un evento internacional financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), el Seminario Europeo para una Agenda Armonizada de Cooperación con Timor Oriental (Horizonte 2010) (SECTO), que se celebró en A Coruña en octubre de 2008. Por el otro, la Oficina Técnica de Cooperación de Dili (OTC-Dili) de la AECID, entonces dirigida por Francisco de Asís López Sanz, me ofreció la posibilidad de realizar una asistencia técnica para identificar a los posibles beneficiarios de un proyecto de desarrollo rural que la agencia iba a implementar en el distrito de Liquiçá.

Después de mucho dudar acerca mis capacidades para llevar a buen puerto esta asistencia técnica, decidí aceptarla, y, en lugar de volver a España junto con el resto del equipo de la UDC-ALGA, me quedé en Timor-Leste para desempeñar este trabajo. En aquel momento,

para aprovechar académicamente la posibilidad de sinergias que dicha oferta me abría, mis tutores y yo decidimos cambiar el objeto y escenario de mi futuro proyecto de tesis. Así, de una antropología urbana desarrollada entre los refugiados internos, pasé a centrarme en una antropología rural cuya finalidad era evaluar el proceso de cambio social experimentado por el campesinado timorense hasta el presente. El hecho de ser contratado por la OTC-Dili me permitió prolongar el tiempo de mi estancia en Timor hasta el año siguiente (enero de 2009) y ejercer por primera vez como antropólogo en el ámbito profesional.

Así entré en contacto con lo que fue a la postre uno de los elementos centrales de esta tesis, su escenario etnográfico principal: Faulara. Gracias a las relaciones que el equipo de la UDC-ALGA había establecido con algunas personas y entidades locales, el entonces director de la Fundación Haburas, Demetrio do Amaral de Carvalho, me presentó al jefe del *suku* Leotelá, al que le solicitamos permiso para hacer trabajo de campo en el lugar. Allí pasé unos primeros días e inicié mi trato con la comunidad. Por otra parte, me asenté en una casa de la villa de Liquiçá, para desde allí –debido a la facilidad de las comunicaciones– llevar a cabo calas de campo por todo el distrito, desplazándome en la motocicleta de segunda mano que previamente había adquirido.

Ya establecido en Liquiçá y en cuanto empezaba a recorrer el distrito, colaboré simultáneamente con el equipo de la UDC-ALGA en aquellas cuestiones logísticas relacionadas con el desplazamiento de la delegación timorense que iba a asistir al SECTO en A Coruña. Mi tarea consistía en ayudar a dicha delegación (compuesta por nacionales y algún asesor internacional) con las gestiones para conseguir los visados necesarios y, una vez estuviese todo preparado, servirle de guía durante el viaje y la llegada a España.

Por este motivo, era frecuente que tuviese que desplazarme desde Liquiçá a Dili durante algunos días o por algunas horas para reunirme con personas que iban a viajar a A Coruña desde Timor. En uno de estos viajes Liquiçá-Dili, a primera hora de la mañana, se produjo el infortunio de que una vaca saliese repentinamente al encuentro de mi motocicleta en la carretera. El accidente no fue muy grave, pues solo me hice una pequeña herida en el brazo y rápidamente me levanté. Un coche de la Policía Nacional de Timor-Leste (PNTL) que hacía el mismo trayecto que yo me socorrió y me llevó a Dili para que me atendiesen.

Sin embargo, me quedé sin motocicleta, y a partir de ese momento tuve que servirme del transporte público: *mikrolet* y *angguna*, dos tipos de locomoción colectiva. De aquel acontecimiento quedaron las chanzas de amigos timorenses que, una vez les conté lo sucedido, comenzaron a llamarme de manera cariñosa *malai xoke karau* (“el extranjero que choca con los búfalos”). Poco después, debido a que expiraba mi visado, hice un viaje relámpago a Kupang, en Timor Occidental, del que regresé cuatro días más tarde con energías renovadas.

En el mes de octubre de 2008 tuve que suspender durante una semana mi asistencia técnica para acompañar a la delegación timorense a A Coruña. A mi vuelta, sin medio de locomoción y en pleno inicio de la estación húmeda, el desplazamiento a las zonas de montaña del distrito era prácticamente imposible; por eso, la mayor parte de mi estancia (que se extendió hasta a enero de 2009) se desarrolló entre la villa de Liquiçá y Faulara, limitándose mi presencia en otros lugares a expediciones de uno o dos días en algunos *suku* de los subdistritos de Liquiçá (Leotelá, Loidahar y Dato), Maubara (Guiço y Lissa-Dila) y Bazartete (Fatumassi). Asimismo, buena parte de la imposibilidad de trasladarme tuve que paliarla mediante la realización de entrevistas en la villa de Liquiçá, lo que conseguí gracias a la colaboración del que era mi asistente de campo, António Pereira.

Por todo esto, así como por mis propias carencias personales, el resultado del trabajo que hice para la OTC-Dili no fue de la calidad esperada. Debido a ello, en enero entregué un borrador de un informe con muchas lagunas (que espero haya desaparecido de todos los registros habidos y por haber), pedí la cuenta y volví a España. No obstante, debo decir que aunque mi rendimiento como antropólogo en el ámbito aplicado en el trabajo que llevé a cabo en Liquiçá para la OTC-Dili fue muy bajo, esa estancia en Liquiçá-Faulara supuso un gran avance en cuanto a mi capacidad para efectuar trabajo de campo en Timor. Mi nivel de tetun había mejorado exponencialmente y ya no necesitaba de la mediación de un intérprete para llevar a cabo entrevistas o mantener conversaciones casuales de manera más incisiva y profunda, lo cual implicó que se abriese un mundo nuevo ante mí; el cual, a pesar de todo, solo comenzaba a comprender.

A mi vuelta a España, retomé el trabajo académico y las lecturas de antropología, enfocadas especialmente a los aspectos económicos de la vida rural timorense, y en

particular a la economía del campesinado. Asimismo inicié la larga tarea de la búsqueda de referencias bibliográficas sobre Timor-Leste y la región del Sudeste Asiático, centrada principalmente en las antropologías realizadas en esta parte del mundo, aunque también con atención a aquellas referidas a los aspectos históricos, políticos y económicos del país.

Durante esta nueva fase de trabajo de gabinete, procedí a la elaboración de los trabajos de investigación requeridos durante el segundo año de doctorado. Bajo la tutela del profesor Luis Gárate, escogí las líneas temáticas de Cooperación internacional para el desarrollo: estrategias y actores, en la que presenté una revisión de mi trabajo sobre los refugiados internos<sup>3</sup>; y de Discursos y prácticas de género en la cooperación internacional al desarrollo, para la que presenté un análisis de las actuaciones recomendadas por parte de algunas agencias de desarrollo para mejorar el empoderamiento femenino de las mujeres timorenses<sup>4</sup>. Dichos trabajos, junto con los redactados durante los cursos del primer año, formarían parte del *dossier* que presenté posteriormente para conseguir el Diploma de Estudios Avanzados (DEA). Esta nueva estancia en España sirvió para perfeccionar mis capacidades analíticas, teóricas y de escritura. De igual forma, aumenté mis conocimientos de inglés asistiendo a nuevos cursos organizados por la UDC.

En este momento, por medio de ALGA, entré en contacto con Enrique Alonso Población, quien se encontraba entonces finalizando su tesis doctoral. Interesado también en la antropología aplicada, había comenzado a desarrollar proyectos sobre Timor-Leste –entre ellos el Proyecto Bolboreta<sup>5</sup>–, y fue invitado a participar en la nueva estancia de campo que el grupo de antropólogos UDC-ALGA iba a realizar entre los meses de julio y agosto de 2009. En este nuevo viaje a Timor, hice trabajo de campo en Liquiçá durante un par de semanas con Enrique Alonso, y más adelante me desplazé a Faulara para reanudar mi

---

<sup>3</sup> Le di el título de *Análisis del problema de los IDPs (Internally Displaced Person, refugiados internos) en Timor-Leste y del papel de la intervención internacional en la gestión de la crisis*.

<sup>4</sup> Este segundo trabajo se tituló *Discursos de género de la cooperación internacional al desarrollo en Timor-Leste*.

<sup>5</sup> Esto es, la traducción del relato “La lengua de las mariposas” de Manuel Rivas al tetun. Para más información sobre este proyecto, consúltese su página web: <<https://www.anthroponet.org/bolboreta/index.es.html>>.

propio trabajo de campo; allí volví a vivir en la casa del jefe de *suku*, cuya familia me acogió con hospitalidad.

Este período lo dediqué casi exclusivamente al estudio de las estrategias locales de empoderamiento femenino que activaban las mujeres del lugar, si bien al mismo tiempo empecé a entrar en contacto con la celebración de rituales (matrimoniales, funerarios y de producción) y a analizar algunos aspectos económicos relacionados con la actividad agroganadera. Durante el mes y medio que estuve en Faulara, acompañado de mi asistente de campo en aquel momento (Manuel Pereira, natural de un *suku* de montaña en Liquiçá), llevé a cabo un total de treinta entrevistas y participé en un buen número de actividades con los vecinos, lo cual me permitió ampliar los contactos que había establecido previamente durante 2008 e integrarme más en la vida de la *aldeia*.

Por otra parte, mientras tenía lugar mi estancia en Faulara, mis tutores, Luis Gárate y María Jesús Pena, habían llegado a un acuerdo de colaboración con la OTC-Dili y la Secretaría de Estado de Cultura de Timor para preparar un estudio acerca de las *uma-lulik*. Hasta ese momento, personalmente, apenas había prestado atención a las *uma-lulik*, y lo que mis informantes me explicaban acerca de aquello que traducían al portugués como “a casa sagrada” me parecía poco menos que indescifrable. Sin embargo, tras un rápido regreso a España para defender mi memoria de doctorado ante un tribunal, obtener el DEA, presentar mi proyecto de tesis y buscar referencias bibliográficas sobre las casas de la región, en noviembre había vuelto a Timor-Leste para realizar trabajo de campo sobre las *uma-lulik* en los distritos de Ainaro y Liquiçá.

Bautizado como Proyecto *Uma Lulik*, este trabajo de investigación dirigido por Luis Gárate contó con un buen número participantes.<sup>6</sup> En mi caso, efectué labores de investigación documental y trabajo de campo (de noviembre de 2009 a enero de 2010), y participé en la escritura del libro *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*

---

<sup>6</sup> Para más información, véase la página web del proyecto: <[https://www.anthroponet.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=139&Itemid=246](https://www.anthroponet.org/index.php?option=com_content&task=view&id=139&Itemid=246)>.

(Gárate Castro 2010e).<sup>7</sup> Asimismo, María Jesús Pena dirigió una exposición con el título de *As uma lulik de Ainaro. Identidades sociais e rituais em Timor-Leste*, que pudo visitarse en Dili entre el 6 y el 10 de abril de 2010.<sup>8</sup>

Tanto la investigación de campo como las lecturas de la amplia literatura existente sobre las casas del Sudeste Asiático y la posterior fase de escritura del libro mencionado significaron, en varios sentidos, un punto y seguido en mi relación con Timor. En primer lugar, el trabajo de campo y su posterior análisis me revelaron aspectos sociales y culturales del país que me habían sido ajenos en buena medida hasta entonces; mientras estaba en el terreno, no los comprendía. Al analizar los datos obtenidos, me encontré con un Timor-Leste en el que las narrativas de origen ocupaban un lugar central para la comprensión de los juegos de poder en las comunidades locales; en donde los rituales eran un elemento fundamental; y en el que existían entidades no humanas definidas por la gente (deidades, ancestros, espíritus de la tierra) que cohabitaban con los humanos y, según decían, se relacionaban activamente con ellos. Fue en ese momento cuando, sin saberlo, di con dos temas centrales de mi investigación antropológica: por un lado, la narratividad y sus políticas; y, por el otro, el modo de identificación ontológico de los timorenses y la manera en que se conducen en él.

No obstante, el esfuerzo que me supuso el Proyecto *Uma Lulik*, sumado a los tres trepidantes años de actividad anteriores y junto a una serie de problemas personales por los que en aquella época pasaba, me llevó a tomar la decisión de suspender indefinidamente mi relación con la academia y con Timor. Así, a finales de abril de 2010 me fui a Londres, donde me puse a trabajar en un restaurante de comida rápida en Oxford Street (que es lo más aproximado al infierno que puedo imaginar) y tomé clases de inglés. Aunque mi idea era recomenzar mi vida en Londres, ocurrió algo que no esperaba: en agosto de ese mismo año me concedieron una beca del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación y la AECID (beca MAEC-AECID) para realizar estudios en el exterior, con Timor-Leste como país de elección.

---

<sup>7</sup> Mi aportación consistió en la preparación de cinco de los capítulos de este libro: Fidalgo Castro (2010a, 2010b, 2010c, 2010d, 2010e).

<sup>8</sup> Que se acompañó de un catálogo. Véase Pena Castro, Gárate Castro y Fidalgo Castro (Col.) (2010).

Después de aceptar la beca, de un año de duración y renovable por un segundo año, el 7 de septiembre de 2010 volvía a aterrizar en Timor-Leste para continuar mi trabajo de campo al menos hasta agosto de 2011. A lo largo de esta estancia permanecí en Faulara la mayor parte del tiempo, si bien alquilé también un cuarto en una casa timorese en Dili en la que me hospedaba durante mis visitas a la capital. De nuevo en la *aldeia*, me asenté en la casa de uno de mis informantes de la etapa anterior, el Sr. Sebastião da Silva, quien, junto con su esposa, la Sra. Rosita, me acogió gentilmente. El propio Sebastião se inventó una historia cómica para explicar mi presencia en la casa a la gente que preguntaba, según la cual yo era un hijo suyo (*oan-mane*, “hijo varón”) nacido como resultado de un *affaire* que había mantenido con una española cuando era guerrillero, que ahora había vuelto a Timor para encontrarse con su padre.

Durante ese año, realicé trabajo de campo en Faulara durante nueve meses, acompañado por mi asistente de campo (João de Jesús Pinto, que vivía en la propia *aldeia*). Asistí a gran número de rituales y me familiaricé con la manera en que los timorenses se manejaban en su sociedad-naturaleza, tanto con humanos como con entidades no humanas, así como también presencié muy vívidamente cómo las luchas por la precedencia<sup>9</sup> social la ponían en juego en los dominios rituales, narrativos y ontológicos. De igual forma, preparé un cuestionario sobre la asistencia a rituales, que pasé entre sesenta y siete unidades domésticas de Faulara.

Con todo, esto no fue lo único que hice, pues participé en otras actividades relacionadas con mi trabajo antropológico. En diciembre del año 2010 colaboré en la producción del documental *Uma Lulik, Futuro da Tradição* (2011), dirigido por Luis Gárate Castro y Xosé Antón García Ferreiro, y patrocinado por el Parlamento Nacional de Timor-Leste en el marco del Proyecto *Uma Lulik*. También intervine en varios seminarios y reuniones realizados en Dili.<sup>10</sup> En mis estancias en Dili, algunos de los momentos más interesantes –y

---

<sup>9</sup> Más adelante me detengo en el tema de la precedencia y los modos de diferenciación social.

<sup>10</sup> Participé en el taller *Promoting SIDS and LINKS programmes in Timor Leste*, organizado por la Fundación Haburas y patrocinado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), en el cual pronuncié una conferencia en lengua tetun que posteriormente sería publicada en unos libros de actas (Fidalgo Castro 2012c) y traducido al inglés (Fidalgo Castro 2012b).



que dieron lugar a buena parte del contenido de esta tesis doctoral– fueron las veladas nocturnas de cena y debate con Enrique Alonso Población, que se había doctorado en 2010 y el año anterior había comenzado a trabajar para la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (conocida como FAO, por la sigla de la denominación inglesa) en un proyecto de gestión pesquera en Timor.

En julio de 2011 la AECID me comunicó que se aceptaba mi solicitud de renovación de la beca para el año académico 2011-2012. Tras un mes de vacaciones en España en agosto de 2011, reanudé mi actividad en septiembre. Este nuevo año de estancia transcurrió mayoritariamente en Dili, con pequeñas escapadas a Faulara y a otros lugares de Timor cuyo objetivo era participar en rituales y realizar algunas entrevistas a informantes clave. Fue entonces cuando comencé a tratar los datos obtenidos durante mis sucesivas fases de campo en Timor, tanto en Faulara como en otros lugares, y a escribir algunas partes de la tesis. Por otra parte, también coordiné junto con el antropólogo español Efrén Legaspi Bouza una reedición del *Léxico Português-Fataluco* (2012) del misionero salesiano español en Timor Alfonso María Nácher Huesa, para la que redacté una introducción histórico-antropológica a la relación entre los regímenes de creencias locales y católico (Fidalgo Castro 2012a). Este texto servía, con los otros tres que precedían al propio léxico,<sup>11</sup> para contextualizar la obra del cura salesiano. En el proceso de escritura de este trabajo empecé a formular mi análisis acerca del enrolamiento discursivo de entidades no humanas (deidades y ancestros) para legitimar la precedencia social en Faulara (capítulo quinto de esta tesis).

A mi vuelta a España en 2012 continué la redacción de la tesis. Junto con Enrique Alonso, me puse a darles forma a varios temas tratados en ella , lo que nos permitió presentar ciertos resultados preliminares en el panel sobre Timor incluido en el 7<sup>th</sup> EuroSEAS<sup>12</sup> de

---

Asimismo, fui invitado por David Palazón a actuar como moderador de la mesa sobre la cultura local en el Concierto, Conferencia y Feria de Diseño de la Academia de Arte e Industrias Creativas de Timor, que tuvo lugar entre el 14 y el 17 de julio en Dili.

<sup>11</sup> Del propio Efrén Legaspi (2012), quien se ocupó de preparar una semblanza biográfica del papel de este misionero jesuita en Timor; del antropólogo portugués Frederico Delgado Rosa (2012), que se centró en el papel de las etnografías católicas; y del lingüista australiano Geoffrey Stephen Hull, cuya edición del dactilografiado de Nácher (2003, 2004) fue reeditada en nuestro volumen.

<sup>12</sup> European Association for Southeast Asian Studies (EuroSEAS).

Lisboa (Fidalgo Castro y Alonso Población 2013), algunos de los cuales publicamos posteriormente en la revista *Anthropological Forum* (Alonso Población y Fidalgo Castro 2014). Durante ese tiempo interrumpí apenas mi escritura por causa de una consultoría para la ONG australiana CARE Internacional, que me contrató para realizar un estudio sobre las prácticas culturales relacionadas con los patrones de la alimentación y la utilización de alimentos. Volví, no obstante, brevemente a Timor-Leste para hacer trabajo de campo en tres *suku*, dos de Liquiçá (Dato y Asumanu) y uno de Atsabe (Ermera), y elaborar un informe (Fidalgo Castro 2013). Este trabajo me sirvió para aproximarme más en profundidad al concepto de *lulik* y a la influencia que tanto las narrativas de origen como las entidades no humanas a ellas asociadas tienen sobre la vida de los timorenses en la práctica; y también me ayudó a reiniciar de manera satisfactoria mi trabajo como antropólogo aplicado.

Esta tesis es, según se ha puesto de manifiesto, resultado de distintos tipos de desplazamientos realizados en los últimos ocho años (2007-2015), tanto físicos como intelectuales. Atrás queda un total de algo más de cuarenta meses en Timor-Leste, distribuidos de manera desigual entre los distritos de Dili, Baucau, Liquiçá, Ainaro, Ermera y Aileu; pero cuyo escenario principal fue la *aldeia* de Faulara, en el *suku* de Leotelá, subdistrito y distrito de Liquiçá.

Para realizar mi investigación usé distintos instrumentos: grabadoras de sonido, una herramienta constante con la que registré todas las entrevistas y grupos de discusión, y también las conversaciones informales para cuya grabación se me dio permiso; cámaras fotográficas y de vídeo; y dispositivos de georreferenciación, que me sirvieron posteriormente para hacer mediciones y referenciar la asistencia a rituales. De igual manera, utilicé técnicas de observación participante; llevé un diario de campo; realicé entrevistas estructuradas, semiestructuradas y abiertas, así como grupos de discusión; y elaboré cuestionarios que más tarde procesaría mediante SPSS. Las entrevistas, grupos de discusión y técnicas de observación participante han sido empleadas para el análisis cualitativo, reflejado a lo largo de todo el texto, mientras que he usado los cuestionarios para analizar la asistencia a rituales de la población de Faulara. En todo este proceso

aprendí inglés, portugués y tetun, además de desarrollar una comprensión básica de tokodede y mambai –lenguas ambas utilizadas en Liquiçá–, y francés<sup>13</sup>.

Durante mis sucesivas estancias en Timor trabajé personalmente con hasta once intérpretes y asistentes de campo, cuyos nombres deseo mencionar expresamente en reconocimiento y gratitud a su paciencia, compañía, interés y complicidad. Esta tesis es, sin duda, también suya:

José Adriano Marçal (Zé)

Epifânio Sarmiento (Wai-Lae, Epi)

Anacleta Varela (Ana).

Domingas da Costa Soares (Minga)

Gilhermino de Sá Viana (Mino)

João de Jesús Pinto (Johnny)

António Pereira (Atoi).

Manuel Pereira (Rae-Ta Ana).

Bernardino da Costa Soares (*Tiu* Bernardino)

Eugénio do Sagrado Coração de Jesús  
Sarmiento (Sr. Eugénio)

Nuno Bianco de Araújo (Sr. Nuno).

---

<sup>13</sup> Cuyo estudio solo he comenzado recientemente, con la intención de poder mejorar mi comprensión de las fuentes acerca del Sudeste Asiático escritas en esta lengua.

## I. Introducción

---

Esta tesis es una monografía etnográfica acerca de un país del Sudeste Asiático, Timor-Leste, centrada de modo principal –aunque no únicamente– en una *aldeia* del distrito de Liquiçá llamada Faulara.

El núcleo de la investigación se enmarca dentro del ámbito de la antropología del ritual, siendo el problema inicial de investigación la evaluación de la relevancia que los rituales tienen como elementos de estructuración de la sociedad y de la economía en Timor-Leste en una coyuntura histórica de posconflicto y de rápido cambio social.

Teniendo en cuenta que (1) Timor-Leste había salido de una ocupación llevada a cabo con violencia extrema en un episodio sangriento (1999); (2) que solo en un período relativamente reciente (a partir de la invasión de 1975) se había producido una conversión masiva de la población al catolicismo; (3) que había pasado por un período transitorio de gobierno llevado a cabo desde parámetros ajenos a su cultura local (Organización de las Naciones Unidas), y que se perfilaba como un país con amplia presencia de organizaciones de ayuda internacional al desarrollo; (4) que su economía, ahora fuertemente dependiente del petróleo y progresivamente más orientada hacia los sectores de la construcción y los servicios, había entrado en el juego de la economía de mercado global; y (5) que se encontraba en proceso de construcción de un Estado, en el que acabada de sufrir su primera crisis política interna (2006), me hacía la siguiente pregunta de investigación:

En este contexto de rápido cambio social, político, económico y cultural, ¿cuál será el impacto que estas transformaciones ocasionen sobre la relevancia del dominio del ritual en tanto que elemento estructurador de la sociabilidad en Timor-Leste?

Mi intención no era centrarme en estos procesos de cambio específicamente, sino, a través de estudios de caso contemporáneos a estos procesos, evaluar en qué medida los cambios históricos recientes (desde el final de la presencia portuguesa y durante la ocupación indonesia) y actuales (tras la guerra de independencia y la crisis civil de 2006, contemporáneos a la investigación) habían producido cambios en el dominio ritual; un

dominio que la antropología anterior a la ocupación indonesia (1975) había considerado no solamente como un tema de investigación clave, sino como un elemento estructurador de la sociedad y la economía en Timor y el este de Indonesia.

Dicho esto, debo señalar que en un inicio mi interés acerca de la importancia de los rituales se centraba exclusivamente en aquellos aspectos económicos del ritual, esto es, en la medición cuantitativa de los intercambios rituales. Comprendía los rituales como una práctica exótica, influenciado por mi propia visión del mundo como gallego que había participado sobre todo en rituales católicos. Sin embargo, las lecturas de anteriores investigaciones antropológicas realizadas sobre la economía ritual y la experiencia adquirida durante el trabajo de campo me hicieron ver ese carácter estructurador que los rituales tienen en los procesos económicos locales en Timor, un carácter sobre el que la antropología regional ya había llamado la atención.

No solo eso, sino que además, como trataba los rituales como si de un fenómeno aislado de la vida social se tratase, comencé a darme cuenta de que el dominio del ritual estaba compuesto por muchos más elementos que el económico, entre los cuales el narrativo y el ontológico ocupaban una posición muy importante.

Mi visión economicista del dominio del ritual se amplió para dar cabida a los aspectos de la narratividad y de la ontología, cuyas prácticas y discursos (es decir, su cosmovisión) formaban también parte del dominio ritual. Así, lo que en un principio era una aproximación a las economías del ritual se vio complementado con el análisis de las formas de adquisición de poder mediante políticas de la narrativa (lo cual me llevó a aproximarme a la noción de precedencia como mecanismo de diferenciación social y a la idea de capital narrativo) y de la ontología (mediante el enrolamiento discursivo o práctico de entidades humanas y no humanas).

El marco teórico desde el que abordo esta investigación es el de una teoría de acción –la práctica o praxis– en sentido amplio. Como expondré con mayor detalle más adelante, la mayoría de los trabajos realizados por la antropología en la región (Indonesia Oriental) han estado fuertemente influenciados por distintas formulaciones y variaciones del

estructuralismo, y considero que una aproximación a temas clásicos como el ritual desde esta perspectiva supone una aportación novedosa en la antropología de Timor.

En cuanto al lugar en que desarrollé la investigación, la República Democrática de Timor-Leste, cabe decir que se trata de un país afincado en la isla de Timor, situada en el Sudeste Asiático. Más específicamente, la isla se localiza dentro del archipiélago malayo y constituye la mayor de las Islas menores de Sonda, dentro de las cuales es la única de origen no volcánico. Debe tenerse en cuenta que la isla de Timor, desde el punto de vista político, está dividida en dos mitades. La fracción occidental forma parte de la República de Indonesia, y en ella se encuentra la ciudad de Kupang, capital de la provincia de las Islas menores de la Sonda orientales (*Nusa Tenggara Timur* en indonesio, una provincia frecuentemente conocida por la sigla NTT). La parte oriental constituye el territorio de Timor-Leste junto con el enclave de Oecussi (situado en la parte noroccidental del territorio indonesio), la isla de Atauro y la deshabitada isla de Jaco, con una superficie total de 15 007 km<sup>2</sup>).



Mapa 1. Mapa de Timor.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Fuente: <[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/17/East\\_Timor\\_map\\_mhn.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/17/East_Timor_map_mhn.jpg)> (Acceso: 15/09/2015).

El país formó parte de las colonias portuguesas hasta 1975, año en que fue invadido por Indonesia, que mantuvo su ocupación hasta 1999. En ese año se celebró un referéndum en que el voto se pronunció mayoritariamente en favor de la independencia, la cual se proclamaría finalmente en 2002 tras una administración transitoria de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). El sistema de gobierno del país es el de república, como su nombre oficial completo indica, de tal forma que el Presidente de la República es el Jefe de Estado, y el Primer Ministro es el Jefe del Gobierno. Ambos son elegidos mediante sufragio universal cada cinco años. El órgano legislativo está compuesto de una sola cámara: el Parlamento Nacional.

Administrativamente el país está dividido en trece distritos<sup>15</sup>: Aileu, Ainaro, Baucau, Bobonaro, Cova-Lima, Dili (capital), Ermera, Lautem, Liquiçá, Manatuto, Manufahi, Oecussi-Ambeno y Viqueque. Estos, a su vez, se dividen en sesenta y cinco subdistritos, que por su parte cuentan con cuatrocientos cuarenta y dos *suku*, los cuales finalmente se distribuyen en dos mil doscientas veinticinco *aldeias*. Dichas segmentaciones son gobernadas respectivamente por un administrador de distrito, un administrador de subdistrito, un jefe de *suku* y un jefe de *aldeia*.

Según el censo de 2010 (NSD 2010), Timor-Leste cuenta con una población total de un millón sesenta y seis mil quinientos ochenta y dos habitantes, de los cuales un 70,4% vive en un ámbito rural, mientras un 29,6% lo hace en un contexto urbano.<sup>16</sup> Se trata de una de las poblaciones más jóvenes del mundo, y también de una de las que más rápido crece, con una tasa de fertilidad de 5,91. La expectativa de vida al nacer es de 67,7 años, mientras que la tasa de mortalidad infantil por cada mil habitantes se sitúa en 43,9 al nacer y en 55,7 por debajo de los cinco años (United Nations 2015). Por otra parte, la mayoría de la población es católica, con minorías protestantes y musulmanas; no

---

<sup>15</sup> Con la promulgación de la Ley 11/2009, de División Administrativa del Territorio, la denominación oficial de esta división administrativa pasó a ser la de “município”. Véase: <http://www.jornal.gov.tl/?q=node/849> (Acceso: 13/09/2015). En este trabajo mantengo el uso de distrito, debido a que la mayoría de los timorenses continúa utilizando esta designación en lugar de la oficial.

<sup>16</sup> El Banco Mundial (2015) estimaba en 2014 que la población de Timor-Leste era de un millón doscientos doce mil habitantes.

obstante, el régimen de creencias animista mantiene una fuerte presencia entre el grueso de la población.

Económicamente, el país depende de los beneficios derivados de la explotación del petróleo, que es la actividad que mayores ingresos genera al Estado y a cuyo gasto está supeditado en buena medida el desarrollo económico. La generalidad de la población se dedica a la agro-ganadería como actividad principal, y la producción de café representa la mayor exportación del país después del petróleo.

En cuanto al clima de Timor, este es tropical, caluroso y húmedo, aunque moderado en las montañas debido a la altitud de la isla, con una orografía escarpada que alcanza casi los 3000 m de altitud en su pico más alto y dificulta las comunicaciones. Tiene un régimen de lluvias monzónico que reparte el año en dos estaciones: una húmeda, de noviembre a marzo; y otra seca, de mayo a agosto.

Una vez presentada esta somerísima descripción del escenario etnográfico, anticipo ahora la estructura y el contenido del texto, con el objetivo de facilitar a los lectores una visión de conjunto del desarrollo argumental posterior.

El primer capítulo, *1. Estado de la cuestión y marco teórico. Aproximación histórica y revisión de la literatura de Timor-Leste y la región*, se divide en dos partes. En la primera de ellas, *1.1. Aproximación histórica al escenario etnográfico*, recorro algunos de los hitos históricos de Timor-Leste con el objetivo de presentar una perspectiva diacrónica a los lectores, que permitirá mejorar la comprensión de las circunstancias históricas y sociales actuales del país.

En la parte *1.2. Antropologías de Timor*, reviso y analizo la literatura antropológica y etnográfica que se ha producido sobre Timor hasta el presente, con la intención de apuntar brevemente los enfoques teóricos expuestos en ella, así como las condiciones histórico-sociales en que ha aparecido. Al final de este mismo apartado, en el punto *1.2.5.4. Discusión y perspectiva teórica*, señalaré algunas críticas a los legados teórico-ideológicos de las múltiples antropologías desarrolladas en la región, para con ello poner de relieve la perspectiva teórica desde la que abordo este trabajo.



El segundo de los capítulos, *2. Conceptos básicos en el estudio regional de Timor y discusión crítica sobre el escenario de investigación (rituales)*, también está dividido en otros dos subapartados. En el primero, *2.1. Notas y conceptos básicos sobre la cultura y la sociedad timorense*, realizo una descripción de aquellos conceptos de las culturas y sociedades timorenses que considero centrales como base para la comprensión del posterior hilo argumental de la tesis. La segunda parte, *2.2. Constelación de rituales*, consiste en una presentación somera de los distintos tipos de rituales.

En el capítulo *3. Economías del ritual*, exploro las dimensiones económicas de los rituales, centrándome en uno de sus aspectos fundamentales: el régimen de intercambios rituales. Dividido en dos partes, en la primera apunto de forma sucinta los resultados preliminares de una investigación cuantitativa sobre los tipos de ceremonias celebradas en Faulara; en la segunda realizo un análisis basado en un estudio de caso de prolongada duración, en el que presento un segmento de la vida ritual de una familia durante dos años, lo que incluye varias etapas del proceso matrimonial y un ritual de cooperación. A través de este estudio de caso, planteo un diálogo con algunas de las discusiones recientes acerca del ritual en Timor.

En el cuarto capítulo, *4. Las políticas de la narrativa*, presento una nueva interpretación de la operación práctica de los sistemas de poder local, los cuales, lejos de ser sistemas *per se*, pueden ser entendidos como campos en el sentido de Bourdieu. La discusión teórica que acometo en este capítulo se basa en un estudio de caso sobre las controversias locales alrededor de la autoridad ritual entre dos líderes rituales, y su contestación por específicos grupos sociales.

En el quinto y último capítulo, *5. Las políticas de la ontología*, haciendo uso de la noción de “colectivos” ofrecida por los antropólogos de la ciencia y la naturaleza (Descola y Pálsson 2001; Descola 2005, 2012; Latour y Woolgar 1995; Latour 2001, 2007), efectúo un análisis basado en tres estudios de caso en que las disputas se presentan en el marco del campo de conexiones/relaciones entre colectivos humanos y no humanos.<sup>17</sup> El

---

<sup>17</sup> La cultura timorense se adapta bastante bien al modo de identificación animista propuesto por Descola (2001, 2012).

primero de ellos explica dos formas canónicas de ejecutar un ritual relacionado con la producción de arroz (el *nahe bitá*), la tradicional y la católica; el segundo recoge la visión de la autoridad ritual de la versión católica; y el tercero, por último, analiza la reacción de una mujer que es objeto de una ofensa por parte de un hombre de su familia. Planteo que en los tres casos, los agentes manipulan a los colectivos a los que tienen acceso en un interminable juego de poder y contrapoder.



## II. Metodología

---

El interés de esta investigación radica en la comprensión de cómo las sociedades se enfrentan a procesos de cambios políticos, económicos, sociales y culturales, especialmente en contextos posconflictivos. Por otra parte, en el esbozo de mi periplo timorense, que incluyo en el preámbulo, se puede atisbar la genealogía de mi interés por el tema del ritual.

Como he comentado más arriba, mi interés por el tema del ritual nació durante el transcurso de varios estudios de carácter aplicado, o al menos vinculados a agencias de cooperación o instituciones del Estado. Uno de ellos, aquel en que entro en contacto con el escenario etnográfico, era una consultoría financiada por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Con todo, el trabajo que supuso un giro en mi interés por el ritual en el nuevo contexto de Timor-Leste fue el estudio sobre las *uma-lulik* en que participaron la AECID y el Ministerio de Cultura de Timor. Más adelante, en esta misma línea, también llevé a cabo un estudio para la ONG CARE Australia, que estaba interesada en conocer los factores culturales de los patrones de consumo alimentario en Timor.

Este interés de las agencias de desarrollo y de las instituciones del Estado por temas vinculados a la cultura local y los rituales está íntimamente ligado a su escaso conocimiento con respecto a las variadas prácticas locales; un conocimiento cuyo manejo redundaría a la postre en mejores actuaciones. Por ejemplo, en el caso de las *uma-lulik*, en el país se pueden encontrar algunos casos de intervenciones promovidas por donantes externos que resultaron proyectos fallidos por una falta de identificación con las edificaciones promovidas, tensiones entre linajes, etcétera; una exitosa intervención en este ámbito requiere una comprensión profunda del funcionamiento de los linajes y las relaciones entre ellos, así como un claro entendimiento del poder ritual intralínea. Lo mismo ocurre con el tema de la alimentación, que sigue resultando especialmente sensible hoy en día, pues fueron pocas las intervenciones en materia de medios de vida o consumo alimenticio que se habían percatado de la importancia del consumo de carne ligado al

ritual, o de las prohibiciones de consumo ligadas a la pertenencia a un linaje o los contextos de consumo.

En cualquier caso, como quedará de manifiesto más adelante, la información disponible sobre la vida ritual y el funcionamiento del régimen de intercambios rituales es aún muy parcial, y ha estado muy mediada por abordajes teóricos específicos que han abusado de los tipos ideales o los han conceptualizado como una “carga”.

Lo que en un principio fue un interés desde la antropología aplicada se convirtió más adelante en el tema principal de esta investigación.

## II.a. Hipótesis

---

La antropología anterior a la época indonesia ya había llamado la atención sobre el carácter fuertemente estructurador de los rituales en la sociedad y la economía timorenses. En la historia reciente (desde el final de la era colonial y durante la ocupación indonesia) y en el momento actual (con la guerra y la independencia), Timor-Leste ha vivido procesos de cambio acelerado en lo social, cultural, económico y político, los cuales han abarcado procesos migratorios forzados e inducidos; cambios económicos derivados de las políticas de desarrollo económico de los diferentes regímenes políticos, así como del incremento de la importancia del sector servicios y la construcción en la actualidad; cambios en los regímenes religiosos; conflictos armados; y cambios políticos, la apertura y el desembarco de agentes externos (como las organizaciones de cooperación internacional).

La hipótesis inicial de partida era que con la materialización de estos procesos de cambio ese carácter estructurador de los rituales se iba a ver cuestionado, y que se desencadenarían transformaciones en la vida ritual en las áreas rurales.

## II.b. Objetivos

---

Este trabajo tiene cinco objetivos, uno de carácter general y cuatro específicos.

1) El objetivo general es contribuir al conocimiento actual del papel del ritual en un contexto posconflictivo, así como analizar las transformaciones habidas en el dominio

ritual derivadas de los drásticos procesos de cambio recientes en las esferas política, económica, social y cultural.

En cuanto a los objetivos específicos que se propone, son los siguientes:

- 1) Ofrecer una mejor comprensión de las relaciones entre el dominio ritual y sus dimensiones económicas en el contexto actual de Timor-Leste.
- 2) Explorar las complejas relaciones entre narratividad y poder ritual.
- 3) Analizar las hibridaciones y conflictos entre regímenes religiosos, así como las dimensiones ontológicas inherentes a las pugnas de poder en la esfera ritual y la vida cotidiana.
- 4) Por último, esta tesis pretende contribuir al enriquecimiento de la antropología española mediante una investigación antropológica centrada en la región del Sudeste Asiático, cuya presencia en la literatura de la disciplina ha sido escasa,<sup>18</sup> más aún si cabe para el caso de Timor-Leste.

Para lograr estos objetivos se diseñó una metodología con técnicas y enfoques interdisciplinarios en la que predomina una aproximación holística.

## II.c. Procedimiento

---

En lo que se refiere al proceso de esta investigación, en la primera de las fases se recurrió al análisis documental. Así, me serví de estadísticas del país, datos socio-demográficos, materiales audiovisuales (principalmente documentales sobre la historia timorese) y algunas referencias bibliográficas que me permitieron hacerme una idea general de aspectos histórico-sociales fundamentales para la antropología, como las relaciones de parentesco, la colonización portuguesa de la isla, la ocupación indonesia y el proceso de independencia y construcción nacional.

---

<sup>18</sup> La única tesis realizada por un antropólogo español en el Sudeste Asiático de la que tengo noticia es la de Hugo Valenzuela García (2006), cuya investigación se llevó a cabo en Malasia. Aunque es posible que existan otras que desconozco, el caso es que el Sudeste Asiático no ha sido foco preferente de atención de la antropología española, sea esto por la lejanía geográfica o las barreras idiomáticas.

Seguidamente inicié mi trabajo de campo, realizado durante un total de cuarenta y dos meses en sucesivas estancias entre 2007 y 2013. Con el objetivo de que los lectores puedan hacerse una idea del proceso de trabajo de campo llevado a cabo en Timor-Leste con una sola mirada, he preparado una tabla a modo de matriz mediante la cual se muestran las sucesivas fases de este.

Tabla 1. Sucesivas fases del trabajo de campo.

Fase	Meses de realización	Escenario etnográfico principal	Duración
1	Abril-septiembre de 2007	Dili	5 meses
2	Junio de 2008-septiembre de 2008	Dili	3 meses
3	Septiembre de 2008-enero de 2009	Villa de Liquiçá y Faulara	5 meses
4	Junio-agosto de 2009	Faulara y villa de Liquiçá	2,5 meses
5	Noviembre de 2009-enero de 2010	Distritos de Ainaro y Liquiçá	3 meses
6	Septiembre de 2010-agosto de 2011	Faulara	11 meses
7	Septiembre de 2011-septiembre de 2012	Dili	12 meses
8	Noviembre-diciembre de 2013	Distritos de Liquiçá y Ermera	1 mes
<b>Total</b>			<b>42,5 meses</b>

Durante las fases 1 y 2 realicé mi trabajo de campo en tres de los múltiples campos de refugiados internos (*internally displaced person*, IDP) con que contaba en aquella época el país a causa de la crisis política iniciada en 2006, la cual menciono en el apartado 1.1.10. *Independencia de 1975, invasión y ocupación de Indonesia e independencia definitiva de 1999*, dentro del capítulo dedicado al contexto histórico. En ellas utilicé técnicas de observación participante, así como también hice más de cien entrevistas tanto a IDP como a gestores de ayuda humanitaria. Para eso conté con la ayuda de cuatro intérpretes y/o asistentes de campo: José Adriano Marçal, Epifânio Sarmiento, Anacleto Varela, Domingas da Costa Soares y Gilhermino de Sá Viana.

Aunque esta investigación no guarda sino una relación tangencial con el tema de la tesis, el trabajo efectuado me sirvió como una experiencia de campo que capitalicé a la hora de abordar las subsiguientes fases de mi indagación. Asimismo, mientras recopilaba en primer lugar datos, y más tarde los seleccionaba, sistematizaba y analizaba, conseguí preparar una contextualización histórica, social y política del país.

En la fase 3 entré en contacto con el escenario etnográfico principal de esta tesis, Faulara, a modo de *cala de campo*. Entonces comenzaba a expresarme de forma bastante fluida en la lengua nacional del país, el *tetun*, e inicié mis primeras aproximaciones tanto a la economía local de Faulara como a la manera de estar-en-el-mundo de los timorenses, con base en una observación participante prolongada. Por su parte, la fase número 4 se centró en el análisis de la economía doméstica, los procesos de aprovisionamiento (producción, distribución-circulación y consumo) y las estrategias de empoderamiento femenino.

La fase número 5, que se correspondió con una consultoría cuya finalidad era el estudio de las casas *lulik* de Timor, se enfocó en el mapeado de casas *lulik*. En ella se procedió a la recolección de datos relacionados con las narrativas de origen, las leyendas, la historia oral y otros aspectos básicos de la cosmovisión timorense.

En la fase número 6 residí nueve meses en la *aldeia* de Faulara y mes y medio en Dili. Asimismo, durante dos semanas participé en la elaboración de un documental sobre las casas *lulik* cuya grabación se realizó en los distritos de Ainaro y Dili. A lo largo de toda la estancia, tanto en Dili como en Faulara, realicé observación participante mientras residía en casas de timorenses.

Las personas que participaron como intérpretes y/o asistentes de campo en las fases dedicadas específicamente a la temática de esta investigación fueron Bernardino da Costa Soares, Eugénio do Sagrado Coração de Jesús Sarmiento y Nuno Bianco de Araújo (en la fase 5); António Pereira (fase 3); Manuel Pereira (fase 4), y João de Jesús Pinto (fase 6).

En la fase 7, que se desarrolló en Dili, empecé a seleccionar y tratar los datos recopilados durante los trabajos de campo anteriores. También completé algunos vacíos de información que iban apareciendo a medida que procesaba los datos, mediante la realización de breves visitas a Faulara y de entrevistas a informantes clave. Finalmente, la fase número 8, que tuvo lugar en el contexto de una consultoría, se correspondió con el registro de nuevos materiales sobre las narrativas de origen, los rituales y la ontología timorenses.



## II.c.1. Técnicas

---

Pelto y Pelto, esbozan en su obra de 1978 una de las definiciones que han sido más ampliamente usadas en la disciplina antropológica, la de la metodología como “la estructura de procedimientos y reglas transformacionales por las que el científico extrae información y la moviliza a distintos niveles de abstracción con objeto de producir y organizar conocimiento acumulado” (citado en Velasco Maillo y Díaz de Rada 2006: 17). En este apartado me centro en la descripción de las técnicas de investigación utilizadas en este estudio.

### II.c.1.1. Observación participante

---

La recopilación de datos por medio de la observación participante tuvo lugar entre las fases 1-6 y 8 antes mencionadas, con estancias prolongadas en residencias de naturales timorenses. En lugar de establecerme de manera individual durante los trabajos de campo, opté por asentarme en las casas de algunas de las familias que vivían en los escenarios de investigación etnográfica.

Durante las fases 1 y 2 llevé a cabo la observación participante en Dili, lo que me sirvió para aproximarme a la vida cotidiana de los timorenses en un contexto de crisis marcado por la existencia de campos de refugiados; además hice una pequeña cala de campo de una semana en una zona de montaña, donde tuve mi primer contacto con la vida rural. Por otro lado, en las fases de campo 1-6 y 8 residí con ocho familias distintas (dos de Faulara, dos de la villa de Liquiçá, una de Asumanu, una de Bobonaro, una de Aileu y una de Dili) a lo largo de períodos distintos; mis asentamientos en Faulara fueron los más prolongados, con un total de 12,5 meses, seguidos de los correspondientes a la villa de Liquiçá, de cuatro meses en conjunto.

En el transcurso de las fases de observación participante recopilé datos relativos a los discursos y las prácticas económicas, así como sobre las relaciones de parentesco, los sistemas políticos y el modo de identificación ontológico de los timorenses, lo cual me permitió construir el marco holístico desde el cual abordé esta investigación. Mi interés se

centró tanto en las facetas más formales de la cultura (rituales, ceremonias, celebraciones) como en aquellas concernientes a la vida cotidiana de la población.

Las técnicas de observación participante me permitieron dar cuenta de los aspectos prácticos de la cultura timorese, apartándome, de ese modo, de caer en el sesgo de una recopilación de datos exclusivamente discursivos.

### II.c.1.2. Entrevistas

---

El recuento de las entrevistas que efectué en las etapas en que esta investigación tomó cuerpo, esto es, dejando de un lado las fases 1 y 2 del trabajo de campo, tiene como resultado un total de ciento veintiocho entrevistas abiertas o semiestructuradas. En ellas se intentó buscar la máxima representatividad posible, por lo que se atendió a variables etáreas, de género y estrato social. En concreto, las entrevistas semiestructuradas se utilizaron durante las fases de campo 3 y 4, con el objetivo de indagar acerca de cuestiones básicas de la cultura y las sociedades timorese y de Faulara. En las sucesivas fases de campo se realizaron exclusivamente entrevistas abiertas, en las cuales se registraron buena parte de las narrativas de origen y aspectos discursivos de los rituales y la ontología.

Cabe mencionar que muchas de estas entrevistas acabaron convirtiéndose de manera espontánea en grupos de discusión informales, pues en ocasiones las familias y los vecinos de la gente con la que dialogaba comenzaban a participar en la conversación. Algunas de las informaciones más interesantes que obtuve se consiguieron en este tipo de situaciones, es decir, a través de conversaciones y grupos informales.

### II.c.1.3. Cuestionarios

---

En la fase 6 del trabajo de campo diseñé un cuestionario sobre la asistencia y participación en rituales (véase el modelo en el Anexo I. Cuestionario de asistencia a rituales Faulara), el cual finalmente fue pasado a sesenta y siete de las unidades domésticas de Faulara durante los años 2010-2011. Los sesenta y siete cuestionarios arrojan luz sobre quinientos veinticuatro casos. Elegí estas unidades domésticas de manera aleatoria, y el proceso de realización de los cuestionarios fue siempre registrado mediante grabación, debido a que los entrevistados aportaban una gran cantidad de información cualitativa sobre las

diversas facetas del intercambio ritual durante nuestros encuentros. Muchos de ellos se convirtieron en auténticas entrevistas estructuradas que me permitieron conseguir datos relativos a diferentes aspectos de la vida social de Faulara.

Los resultados del cuestionario fueron procesados más adelante, codificados y analizados en el programa estadístico SPSS, si bien su análisis completo se encuentra aún sin finalizar por formar parte de una investigación en curso que requerirá la obtención de nuevos datos.

#### II.c.1.4. Historias de vida

---

Durante las fases 3-6 realicé un total de diez historias de vida completas, siete a hombres y tres a mujeres. En particular, en Faulara me centré en las historias de vida de las personas en cuyas casas me establecí en los períodos de trabajo de campo, así como en otras figuras de relevancia social (autoridades rituales, y personas de la élite político-económica). Algunos de los datos recabados mediante estas historias de vida han sido empleados como información contextual para los estudios de caso que se presentan en esta tesis.

De igual manera, llevé a cabo numerosos registros de segmentos de vida encuadrados específicamente en los momentos más relevantes de la historia reciente de Timor-Leste y de Faulara, con el objetivo de componer una historia oral de la comunidad.

#### II.c.2. Herramientas utilizadas

---

En el marco de las distintas fases de recolección de datos de que constó mi trabajo de campo empleé distintos instrumentos, entre los cuales se incluyeron grabadoras de sonido, cámaras fotográficas y de vídeo e incluso dispositivos de georreferenciación, los cuales me sirvieron posteriormente para realizar mediciones y referenciar la asistencia a rituales.

Todos los mapas, gráficos, tablas, diagramas o fotografías son de elaboración propia, salvo que figure expresamente indicado en el título correspondiente.

### II.c.3. Fases de análisis y escritura

---

Comparto la idea expuesta por Alonso Población (2010) según la cual todo el proceso de trabajo de campo etnográfico es ya en sí mismo un ejercicio de análisis, pues durante este proceso el antropólogo discrimina, selecciona, obvia o enfatiza aspectos concretos de la realidad social de la que está participando. Sin embargo, en sentido estricto comencé a desarrollar la fase de análisis de los datos a lo largo de mi penúltima estancia en Timor (septiembre de 2011-septiembre de 2012), y la finalicé en 2014.

La mayor parte del tiempo dedicado al procesamiento y la selección de datos cualitativos la ocuparon la transcripción y traducción de los registros de audio y video. Por otra parte, la tipificación e introducción de los datos cuantitativos constituyó una demora importante en el proceso de análisis, ya que apenas tenía sino unas vagas nociones de estadística y me vi en la necesidad de realizar varios cursos de formación para poder abordar el tratamiento de estos datos. La digitalización de los diarios de campo fue otra de las tareas llevadas a cabo durante este proceso.

Una vez terminadas estas tareas y habiendo ya efectuado el proceso de identificación de las categorías de análisis, inicié en 2012 “el combate nocturno con la página en blanco” (Descola 2005). El proceso de escritura se prolongó durante los siguientes años con interrupciones constantes debido a mi participación en actividades relacionadas con la antropología (realización de distintos artículos y cursos de formación variados), mi vida personal, mi vida pública o, simplemente, mi tendencia a la procrastinación.

### II.d. El escenario etnográfico

---

Faulara es el nombre usado por los habitantes del distrito de Liquiçá para referirse a una aldea de Lepa localizada en una llanura aluvial formada aguas abajo del río Laueli<sup>19</sup>, en la única zona que no es montañosa del *suku*<sup>20</sup> Leotelá, distrito de Liquiçá, noroeste de Timor-Leste. El nombre se compone de dos palabras tokodede: de una parte, *fau* (“árboles de caucho”); y de la otra, *lara* (“lugar”), y podría traducirse como “el lugar de los árboles de

---

<sup>19</sup> El Laueli es uno de los tres afluentes principales del río Loes, uno de los ríos más importantes del país.

<sup>20</sup> Un *suku* es una subdivisión administrativa que comprende una serie de aldeas.

caucho". Algunas narraciones populares cuentan que el nombre surgió después de que una empresa agrícola colonial promoviese la plantación de esta especie en la zona.<sup>21</sup>

Los pobladores de Faulara son principalmente campesinos, pues solo existen unos pocos puestos de trabajo de tipo formal remunerados, los de los maestros de la escuela primaria y los extensionistas agrícolas, así como algunas actividades estacionales generadoras de ingresos que les proporcionan las organizaciones estatales y de cooperación internacional. El asentamiento se sitúa en un área importante para la producción agrícola, y es uno de los pocos lugares del distrito donde se practica el cultivo de arroz en arrozales inundados, debido a la fuente permanente de agua desde el río Laueli.<sup>22</sup> No obstante, la mayoría de los productores de arroz no obtienen más de una cosecha al año. Una vez que la temporada se acaba, los agricultores comienzan a preparar los campos de arroz para cultivar maíz en ellos, poniendo en práctica un modelo de diversificación agrícola. La mandioca también se cultiva, por lo general dentro de los huertos anexos a las casas. Frutas de temporada como las piñas, los mangos o los plátanos se utilizan como cultivos comerciales. La madera de las pequeñas plantaciones de teca cubre las necesidades domésticas, y es una fuente ocasional de ingresos.

Otra actividad económica de cierta relevancia es la cría de ganado, que incluye reses, aves de corral, cerdos y cabras. Algunas familias pueden vender parte de sus animales cuando se enfrentan a problemas financieros o de suministro de alimentos, pero principalmente estos son reservados para ocasiones especiales y eventos importantes del ciclo vital del hogar (ritos como el matrimonio o la muerte, así como otros rituales o ceremonias).<sup>23</sup>

Al ser un asentamiento pequeño, no hay muchas referencias a Faulara en las fuentes históricas. En sus relatos, los habitantes de la aldea sostienen que durante la época

---

<sup>21</sup> Las fuentes disponibles confirman que la Sociedad Agrícola Patria y Trabajo (Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho) portuguesa fue la que comenzó la producción de caucho (Martinho 1948), y la única que apoyó su explotación en Timor-Leste (Clarence-Smith 1992).

<sup>22</sup> Mello, Costa, y Matos (2010) informan sobre algunas alteraciones en los patrones de la producción de arroz como consecuencia de cambios en el lecho del río Loes; no obstante, no he observado evidencias de dichos cambios durante el trabajo de campo en torno al río Laueli.

<sup>23</sup> Para el caso de Timor-Leste, consúltense Traube (1980a, 1980b) y Hicks (2007d). Véase Howell (1996) para un análisis del sacrificio de animales en las sociedades de Indonesia Oriental.

portuguesa el lugar era un *suku* llamado Laueli-Lau que dependía del puesto militar de Boebau.<sup>24</sup> Cuentan que el *suku* se integró en Leotelá por decisión de los portugueses, después de que la población local fuese diezmada por causa de una enfermedad epidémica que denominaban *bisika* –y que probablemente se trate de la viruela, conocida como *bexiga* en el portugués popular (Centro Cultural da Saúde 2006)–<sup>25</sup>, pues estos deseaban repoblar la zona con la gente de las áreas vecinas del distrito



Fotografía aérea 1. Vista de la zona de transmigración y arrozales de Faulara (Fuente: Google Earth).

En la última etapa de la colonización portuguesa, los planes de fomento para el período

---

<sup>24</sup> Boebau fue un puesto militar creado en junio de 1896 (Duarte 1944: 37), poco después de que el gobernador Celestino da Silva promoviese la nueva división administrativa del Timor portugués en dominios militares (Boavida 2014; Roque 2012a). Tuvo una corta existencia, ya que fue integrado en Liquiçá en 1934 (Belo 2011: 215). Sus ruinas todavía están en pie en la aldea montañosa de Manati, *suku* Leotelá. Antes de ser un puesto, es mencionado en registros históricos que se remontan al siglo XVI como un pequeño reino indígena (Belo 2011).

<sup>25</sup> El *Boletim da Provincia de Macau e Timor* entre los años 1871-1873 registra la presencia de una epidemia de *bexiga* en la colonia. Véanse, Anno 1871, Vol. XVII, N.º 6. Segunda-feira 6 de fevereiro. 1.ª Repartição, N.º 121 (p. 24) y N.º 21. Segunda-feira 22 de maio. Expediente geral- N.º 35 (p. 84); Anno 1872, Vol. XVIII, N.º 4. Segunda-feira 22 de janeiro. Governo de Timor. Expediente geral N.º 149 (p. 15), N.º 18. Sabbado 27 de abril. Timor. (p. 70) y N.º 32. Sabbado 3 de agosto. Governo de Timor. Cópia. (p. 139); Anno 1873, Vol. XIX, N.º 45. Sabbado 8 de novembro. (p. 179) Expediente geral. N.º 92 (p. 179).

1953-1979 establecieron la zona del río Loes como uno de los objetivos del impulso del desarrollo agrícola, específicamente a través del III Plan de Fomento para los años 1968-1973 (Presidência do Conselho 1967). Entre tanto, una compañía portuguesa, la Sociedad Agrícola Patria y Trabajo (Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho, SAPT) estaba construyendo uno de sus centros agrícolas en el área vecina del *suku* Asulau en 1967 (Sousa 1967), en el otro lado del río. Estas actividades hicieron que algunas personas llegasen para establecerse en la zona.

Durante la campaña de ocupación de Timor-Leste por el ejército indonesio, el área de Liquiçá fue tomada en 1979. Después de este suceso, se iniciaron algunos planes de reconstrucción en la aldea y sus alrededores. Los trabajos de desarrollo agrícola comenzarían a mediados de los años ochenta con el fin de atraer a más personas que estableciesen su residencia en Faulara y las aldeas cercanas. En 1981, la agencia humanitaria Catholic Relief Services y la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (United States Agency for International Development, USAID) pusieron en marcha el Proyecto de Desarrollo Agrícola de Timor-Leste (East Timor Agricultural Development Project, ETADEP), que fue transferido al control timorense más tarde bajo el nombre de Fundación ETADEP.<sup>26</sup> Las riberas fluviales de Asulau Saré primero y Faulara después fueron despejadas de una especie de caña de azúcar salvaje (*Saccharum Spontaneum*) que crecía en ellas, para transformar el área en una zona adecuada para el cultivo de arroz de regadío. Además, se distribuyeron reses entre los colonos con vistas a que las empleasen para arar los fangosos arrozales (Martin-Schiller, Hale, y Wilson 1987; USAID 1987). En 1985, según recuerdan los habitantes de la localidad, se inició la construcción del sistema de riego.

No obstante, aparte del traslado de personas alentado por las iniciativas de desarrollo agrícola, la mayor parte de los ochocientos veinticuatro habitantes de Faulara –distribuidos

---

<sup>26</sup> Yayasan ETADEP es la ONG local más antigua de Timor-Leste.



en ciento veintiocho hogares (NSD & UNFPA 2011)– llegó al lugar en 1996-1997 merced a un asentamiento de transmigrantes creado por el régimen indonesio (CAVR 2005: 116-117).<sup>27</sup>

Eran, sobre todo, transmigrantes locales provenientes del mismo distrito de Liquiçá; algunos colonos indonesios también establecieron allí su lugar de residencia, pero mis informantes afirman que salieron del país en 1999, tras el referéndum sobre la independencia. El segundo grupo humano más importante de la zona es el de los descendientes de las personas de habla búnak originarias del distrito de Bobonaro,<sup>28</sup> ahora con su segunda, tercera o cuarta generación de nacidos en Liquiçá. Estos afirman que llegaron a Liquiçá hace mucho tiempo por diferentes razones: según algunos informantes, fueron obligados a desplazarse por los japoneses; otros afirman que llegaron como comerciantes al puesto de Boebau, y otros aún que vinieron a trabajar como jornaleros en los campos de la SAPT portuguesa. Hay una minoría de colonos que dicen pertenecer a linajes originarios de los distritos de Ermera, Baucau, Aileu, Manatuto o Suai. Debido a lo heterogéneo de esta población, la lengua pública en Faulara es normalmente el tetun, idioma oficial de Timor-Leste, pero otras como el tokodede (la lengua nativa de la zona), el mambai o incluso el búnak se utilizan en el ámbito del hogar.<sup>29</sup> Aun así, es muy común encontrar gente que domina todas estas lenguas y cambia de una a otra sin dificultad. El indonesio es ampliamente conocido, mientras que el portugués, aunque entendido por las élites sociales y los habitantes de los grupos de mayor edad, solo es realmente hablado bien por un puñado de personas.

Faulara, por tanto, ha experimentado toda una serie de procesos de migración bajo diferentes regímenes estatales. Así, en la actualidad sus habitantes son una mezcla de residentes nativos y migrantes de diferentes épocas y de un variado conjunto de orígenes,

---

<sup>27</sup> Llamado en indonesio *alokasi penempatan penduduk daerah transmigrasi* (APPDT) (Otten 1986), que se podría traducir como “asignación de reasentamiento para los habitantes de una región de migración”.

<sup>28</sup> Para más información sobre los grupos lingüísticos de Timor, véase Hull (1998).

<sup>29</sup> El mambai es el segundo idioma más hablado del país después del tetun, y se trata de la lengua principal en los distritos de Manufahi, Aileu, Ainaro y Ermera. Asimismo, tiene cierta presencia en algunas regiones de los distritos de Dili y Liquiçá (Araújo e Côrte-Real y Hull 1998; Araújo e Côrte-Real 2003; Fernandes 2006). El búnak se habla en algunas regiones de cuatro distritos: Suai, Ainaro, Manufahi y Bobonaro (Schapper 2009, 2010, 2011; Sousa 2010).



tanto sociales como geográficos, si bien desde la independencia en 2002 los movimientos de población se han dirigido en buena medida hacia la capital, como ocurre en muchas otras zonas rurales del país (NSD & UNFPA 2011). Casi todos ellos se han asentado (ya sea por la fuerza o por la oportunidad que ofrecía) como fuerza de trabajo para la industria agrícola; con todo, algunos, pertenecientes a familias bien posicionadas en la administración portuguesa, fueron designados por los gobernantes coloniales como administradores políticos.

## 1. Estado de la cuestión y marco teórico. Aproximación histórica y revisión de la literatura de Timor-Leste y la región

---

### 1.1. Aproximación histórica al escenario etnográfico

---

#### 1.1.1. Arqueología de Timor

---

Una de las limitaciones de la arqueología que se han señalado desde la antropología social es su marcado carácter tecnocentrista, su insistencia en la idea de la tecnología como eje del cambio social. Aunque obviamente forma parte de los elementos que inciden en él, la tecnología no es en sí misma el único motor del cambio, pues como indica Sahlins (1983: 202): “todo intercambio, al encarnar cierto coeficiente de solidaridad, no puede ser comprendido en sus términos materiales dejando de lado sus términos sociales”.

Uno de los ejemplos clásicos a los que nos ha venido acostumbrando la arqueología es el de ver la historia como una evolución de las técnicas de aprovisionamiento humano: de la caza-recolección a la agricultura. Este evolucionismo histórico olvida que el hecho de no practicar un determinado tipo de aprovisionamiento, no adoptarlo de forma inmediata, no implica de forma necesaria su desconocimiento (Woodburn 1968, citado en Sahlins 1983: 40-41; Valdés 1983: 108).

De todos modos, las investigaciones arqueológicas son interesantes en muchos aspectos. Aunque no son muy extensas si se comparan con las de otros puntos de la región de Asia-Pacífico, sí existen algunas investigaciones arqueológicas realizadas en Timor-Leste que nos desvelan aspectos, principalmente materiales, de cómo debió haber sido la vida en la isla en el pasado. Una de las fuentes que tenemos para intentar esbozar el Timor precolonial son los trabajos arqueológicos que se han venido realizando desde los años cincuenta hasta la actualidad, dejando de lado los veinticuatro años de ocupación indonesia. Además de las investigaciones realizadas por las diversas misiones portuguesas,<sup>30</sup> el mayor

---

<sup>30</sup> En lo que a las misiones portuguesas se refiere, no se trataba tanto de arqueología moderna como de una antropología física de corte continental muy vinculada ideológicamente al Estado Nuevo (Estado Novo) de Salazar (Schouten 2001a: 165). Estas investigaciones, conocidas bajo el nombre de Misión Antropológica de Timor (Missão Antropológica de Timor) (1953-54), fueron dirigidas por Antonio de Almeida. En ellas

volumen de literatura arqueológica es el que han producido los arqueólogos institucionalmente vinculados a la Universidad Nacional de Australia (Australian National University, ANU). Dada que mi formación no es de arqueólogo, me siento sin capacidad para entrar en una discusión sobre estas investigaciones. Los materiales que referiré son, por tanto, interpretaciones realizadas por terceros.<sup>31</sup>

Las pinturas rupestres, por ejemplo, confirman la existencia de riñas de gallos y nos permiten aproximarnos a la datación de la presencia histórica de estos animales en la isla. Del mismo modo, la aparición de embarcaciones en estas pinturas coincide con algunos mitos que narran la llegada de población a Timor, parte de ellos recogidos entre los fataluku del extremo oriental, y nos permite comenzar a desarrollar investigaciones acerca de las migraciones humanas a la isla. Conocemos también gracias a las investigaciones arqueológicas que los primeros indicios de población en la isla de Timor se remontan a > 42 000 BP<sup>32</sup> (O'Connor 2007; citado en Vasco da Silva Miranda de Oliveira 2008: 248). Esta fecha es asimismo aquella en la que se ha datado el anzuelo de pesca más antiguo del mundo, encontrado en Timor por O'Connor y su equipo (O'Connor, Ono, y Clarkson 2011).

### 1.1.2. Llegada de migraciones por grupos lingüísticos

---

Durand propone que las primeras poblaciones de Timor son aquellas lingüísticamente asociadas a las lenguas actuales de origen no austronesio (Durand 2010a: 22): búnak, fataluku, makassae, makalero y maku'a. No está claro de qué familia son estas lenguas, si bien Schapper sugiere que son de la familia de las lenguas de Nueva Guinea, aunque esta relación continúa siendo especulativa (Schapper, 2011: 163). A estas lenguas se las conoce como el "filo de trans Nueva Guinea" (*Trans New Guinea Phylum*) y lenguas de Timor-Alor-Pantar.

---

participaron, entre otros, António Augusto Mendes Correia, que ocupó el cargo de presidente de la Junta de Investigaciones Coloniales (Junta de Investigações Coloniais), la cual pasaría a llamarse posteriormente Junta de Investigaciones de Ultramar (Junta de Investigações do Ultramar); y Rui Cinatti. Más adelante, en el apartado dedicado al estado de la cuestión de la investigación antropológica sobre Timor-Leste, trataré este tema con mayor profundidad.

<sup>31</sup> Para una revisión de los trabajos arqueológicos realizados en la isla de Timor, con especial atención a la zona del actual Estado de Timor-Leste, véase Vasco da Silva Miranda de Oliveira (2008: 9-29)

<sup>32</sup> *Before present* (1950: fecha elegida para la datación con radiocarbono).

Schapper y Bellwood afirman que la segunda gran oleada de pobladores que llega a Timor se produce, supuestamente, entre los años 3000 (Schapper 2011: 163) y 2000 a. C. (Bellwood 2007: 123) por parte de lo que se han venido a llamar “austronesios”<sup>33</sup>. Los denominados como tales incluyen, en Timor-Leste, los grupos lingüísticos kémak, tokodede, mambai, idaté, tetun, naueti, caiurui, galole, dawan o baiqueno, además de otros más minoritarios.

### 1.1.3. Contactos previos a la llegada de los europeos

---

Otra de las fuentes a nuestra disposición para componer la situación acerca de cómo podría haber sido Timor antes de la llegada de los portugueses son los registros de marinos y geógrafos chinos realizados, sobre todo, durante las navegaciones oficiales promovidas por la dinastía de origen mongol Yuan (1279-1368) y durante el inicio de la dinastía Ming (1368-1644). Roderich Ptak ha recogido en varios artículos (Ptak 1983, 1987) algunas menciones a Timor en tales fuentes desde el año 1250 hasta 1820.

El motivo que llevó a los chinos hasta Timor fue, como posteriormente ocurriría también en el caso de los portugueses, la obtención de sándalo (Ptak 1987). Así, mucho antes de la llegada de los portugueses, los chinos habían ya identificado y establecido una ruta comercial con Timor para abastecerse de la preciada especie arbórea (Boxer 1960; Durand 2010a: 180). Sin embargo, y a diferencia de otras rutas comerciales de la región como las establecidas con las islas Molucas y de Banda, la ruta de Timor no fue declarada monopolio gubernamental por parte de las autoridades chinas y era casi exclusivamente frecuentada por mercaderes privados (Roque de Oliveira 2003).

Las fuentes chinas que Ptak usa en su artículo mencionan la isla de Timor con diversos nombres: Ti-wo, Ti-men, Ku-li Ti-Men, Ti-Man o Chi-li Ti-Men, entre otros, y tienen como tema principal el del comercio de sándalo con los nativos. Así, se nos presenta una isla con

---

<sup>33</sup> El Proyecto Comparativa austronesia (Comparative Austronesian Project) de la Escuela de Investigación de Estudios del Pacífico (Research School of Pacific Studies, RSPAS), parte de la Universidad Nacional de Australia (Australian National University, ANU), es el principal responsable de la investigación llevada a cabo sobre las sociedades austronesias. Algunas obras colectivas en relación con este proyecto y posteriores desarrollos pueden verse en Bellwood, Fox, & Tryon (2006a), Fox & Sather (2006), Fox (2006b, 2006e), Reuter (2006) y Vischer (2009a).

unas cuantas ubicaciones identificadas para la realización del intercambio de sándalo por bienes como cerámica, seda, hierro o plata. La isla es descrita como un lugar montañoso con clima irregular, con suelos fértiles que producen generosas cosechas y densos bosques en los que crece mucho sándalo.<sup>34</sup>

Aunque la mayor parte de la información que tales registros nos ofrecen es breve y está llena de juicios de valor, nos permite conocer algunas cuestiones básicas acerca de cómo podían ser las sociedades de la isla antes de la llegada de los europeos. En este sentido, dichos registros delinear un sistema político rígidamente estructurado y dirigido por reyes y/o jefes locales –en función de la fuente– a quienes los nativos tratan con sumisión,<sup>35</sup> y cuyos privilegios como autoridades son considerables.<sup>36</sup> Asimismo, hay alguna referencia al sistema de resolución de conflictos,<sup>37</sup> así como a la celebración de alguna ceremonia.<sup>38</sup> En estos dos últimos casos se recoge que son el jefe local y el rey los que desarrollan las funciones de árbitro y oficiante respectivamente.

Por último, también se nos habla de la división sexual del trabajo y de un posible cambio en las pautas de esta. De ese modo, en una de las referencias se dice que son las mujeres

---

<sup>34</sup> Las representaciones de la abundancia de sándalo en la isla son, en ocasiones, hiperbólicas. Un ejemplo de ello es el caso de la de Chang Hsieh: “Along the mountains there only grow sandal trees, so that the people cut them for fire wood. Its smell is suffocating and one easily falls ill” (Ptak 1983).

<sup>35</sup> “When the natives see the king, they sit on the ground and fold their hands” (Ptak 1983: 40).

<sup>36</sup> “The tribal chiefs are fond of food, wine and sex, [and] when sleeping they don’t cover themselves” (Ptak 1983: 37).

<sup>37</sup> “They also have a tribal chief. In the event of a dispute, each party brings a goat. The one who did wrong, loses his goat, the one who was right, may take his goat away again” (Ptak 1983: 40).

<sup>38</sup> “Famous natural sites: *Hsi-t’ou-shan* ([Comment:] There is a huge rock on its peak with a cave inside. At certain periods of the season the king offers a sacrifice [there], [at which time a] gigantic snake comes out of the cave. The people who are at the stone’s peak to perform the sacrifice do not dare to move until the snake consumes all food offerings.)” (Ptak 1983: 40).

Es interesante encontrar consignadas en un registro escrito hace aproximadamente cuatrocientos años ceremonias o creencias que continúan existiendo hoy en día. Así, el tratamiento especial de algunas serpientes (sacralización), los mitos y la realización de ofrendas a este animal han sido unos temas que me he ido encontrado de manera recurrente durante el transcurrir de mi trabajo de campo. La condición *lulik* o de *rainā’in* de este animal (con posterioridad profundizaré en estos dos conceptos) ha sido una constante en cada uno de mis encuentros con él, tanto semánticos como físicos (radicalmente físicos, al punto de encontrarlo en mi propio cuarto). Tenemos también a nuestra disposición, en la obra de Enes Pascoal, una fábula (*Samodo*) que trata el nacimiento y matrimonio de una serpiente-hombre (Pascoal 1967).

quienes comercian con los extranjeros, mientras que en otra es el propio rey y su corte al completo quienes lo hacen. Es el escritor de esta última, Chang Hsieg, quien, conociendo la primera fuente china que habla de esta división sexual del trabajo, reflexiona sobre el posible cambio.

Algunas de las referencias chinas se solapan temporalmente con la llegada y el asentamiento de europeos en la isla. Este es el caso del anteriormente citado Chang Hsieh, de 1617/1618, en la que no se menciona a los portugueses a pesar de haber comenzado estos su actividad en Timor ya en el siglo anterior. Aunque no necesariamente, ya que podría ser una deficiencia del texto, esto podría indicar una escasa presencia de los portugueses durante los primeros años de la colonización y hasta bien entrado el siglo XIX. En cualquier caso, sí implica el desconocimiento por parte de los chinos de la presencia portuguesa en la isla, lo cual es significativo por sí mismo. En la última de las referencias que Ptak recoge (1820), sí se nos habla ya de la isla de Timor como dividida en tres partes: una de ellas llamada Ku-Pang<sup>39</sup>, controlada por los neerlandeses; otra llamada Ti-wen, controlada por los portugueses; y una tercera formada por seis reinos de las montañas cuyos nombres no señala (y que podrían ser reinos locales).

La población de chinos timorenses es numerosa en la actualidad. El propio Ptak y otros historiadores nos hablan acerca de cómo los chinos se fueron asentando en Timor y otras islas de la región durante la época colonial neerlandesa y portuguesa. Sin embargo, no hay registros claros sobre las fechas en que comenzaron a establecerse en la isla. Frédéric Durand afirma que en un primer momento se instalaron en puestos comerciales y que desarrollaron una actividad mercantil basada principalmente en la exportación de sándalo. Los chinos que se establecieron en Timor tenían orígenes diferentes, y los de origen fukinés y cantonés se asentaron en el Timor neerlandés (Ptak 1983), mientras que en el Timor portugués parece que lo habrían hecho chinos cantoneses y, sobre todo, hakka venidos en su mayoría de Macao (Durand 2010b: 48). El asentamiento de inmigrantes

---

<sup>39</sup> Kupang es actualmente una ciudad situada en el extremo occidental de la isla de Timor. Es la capital de la provincia indonesia Nusa Tenggara Timur que, además de Timor Occidental y un gran número de pequeñas islas, incluye entre otras las islas de Flores, Sumba, Adonara, Alor, Ende, Komodo, Lembata, Roti, Savu o Solor.

chinos tanto en el Timor holandés como en el portugués fue promocionado por parte de las autoridades coloniales, en particular durante la primera mitad del siglo XIX.<sup>40</sup>

Aunque Ptak no la menciona, otros autores sí hacen referencia a otra fuente china anterior a las que él recoge, de 1225, y en la que se consigna a Timor como un protectorado del reino javanés de Kediri. Entre ellos, el historiador Steve Farram alude a esta fuente, aunque considera altamente improbable tal hipótesis del protectorado (Farram 2004: 34-36).

Timor aparece también consignado en el poema épico *Nagarakertagama*, escrito en javanés antiguo en 1365, que ensalza el estado de Mahapajit. El propio Farram comenta como, a pesar de que Timor es mencionado en la introducción de este poema épico, resulta poco verosímil afirmar que el área real de influencia política de Mahapajit llegase hasta la isla de Timor.<sup>41</sup> Sí menciona Ptak, no obstante, que dos de las fuentes chinas que analiza (de 1564 y 1575) mencionan en su prefacio que Timor (Ti-Wu) dependía de Java (Ptak 1983: 38-39).

A este respecto, Durand coincide con Farram al decir que el control político de Mahapajit ha sido frecuentemente exagerado y que su área de influencia no habría llegado a Timor; su presencia en la isla se limitaría a esporádicos intercambios comerciales con reinos locales. En cualquier caso, como apunta Thomaz, la influencia de una hipotética presencia del imperio de Mahapajit en Timor es irrelevante (Thomaz 1976: 18), y resulta especialmente irrelevante cuando se compara con la influencia que sí ha tenido en otras

---

<sup>40</sup> Sobre el asentamiento de chinos en el Timor neerlandés véanse Anne & Claudine (1998) y Farram (2004). Un ejemplo del caso portugués lo tenemos en libro de Affonso de Castro, gobernador portugués en Timor de 1859 a 1863: “Promover pois a emigração chinesa para Timor seria, na nossa opinião, uma medida de resultados vantajosissimos para aquella colonia habitada por um povo embrutecido e inimigo do trabalho, para o qual a suprema felicidade é o ocio. [...] Os poucos chinas [sic], que ha em Timor, empregam-se quasi exclusivamente no commercio, e difficilmente desamparam o paiz, aonde tanta facilidade encontram para se enlaçarem com as mulheres indigenas, creando assim a familia, que os prende a patria adoptiva” (Castro 1867: 379).

<sup>41</sup> Kediri fue un reino histórico (siglos XI-XIII) y Mahapajit un imperio multiinsular (siglos XII-XVI), los cuales estaban situados en la isla de Java. Antes de la islamización de Indonesia (sobre todo tras el surgimiento del sultanato de las Molucas) este reino e imperio practicaban el hinduismo y animismo, además de otras religiones locales. Habían desarrollado una cultura exuberante que ha dejado expresiones artísticas por toda Indonesia (Keat Gin 2004).

zonas de la actual Indonesia como Bali (Geertz 2000: 30-31).<sup>42</sup> A pesar de lo poco plausible de esta idea, la conexión de Timor con Mahapajit fue utilizada con fines propagandísticos por parte de la Indonesia de Suharto para legitimar la ocupación de Timor-Leste en 1975 (Farram 2004: 2, nota 3).

Otro de los contactos precoloniales que habitualmente se menciona es el de marinos musulmanes, pues, al igual que los chinos, también estos se dedicaron al comercio de sándalo con los reinos locales. Con todo, Durand menciona que la mayor parte de las expediciones musulmanas estaban al servicio del comercio chino y que es dudosa la presencia de marinos árabes en la isla. Este autor sugiere que las fuentes de los marinos árabes Ahmad ibn Mājīd (1462) y Sulaimān al-Mahrī (1511) utilizan la palabra *timor* con el significado de ‘oriente’, que es el significado que tal palabra recibe en muchas lenguas de origen austronesio (Cinatti 1950),<sup>43</sup> y que con ella se referirían a un conjunto de islas vagamente identificadas que se situarían al este de la de Java (Durand 2010a: 39). En cualquier caso, es importante destacar la relevancia de las navegaciones musulmanas en el sudeste asiático, ya que durante la Edad Media supusieron el nexo de unión entre las ciudades comerciales del mediterráneo y Asia, de tal manera que se puede decir que el océano Índico se convirtió en un “lago musulmán” (Durand 2010a) durante la época, con Malaca como el puerto de entrada a las islas de Indonesia, ricas en especias.

Ya después de las primeras referencias occidentales a Timor, y con la presencia de Portugal y la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (Vereenigde Oost-Indische Compagnie, VOC), hay mayores referencias de la presencia de musulmanes en la isla. Artur Basilio de Sá (McWilliam 2007c: 223; Sá 1956:489), por ejemplo, alude a fuentes portuguesas de los

---

<sup>42</sup> En *Negara* Geertz (1980) señala cómo los balineses del siglo XIX utilizaban como fuente legitimadora de poder la relación que los gobernantes trazaban entre la conquista mítica de Bali y la también mítica distribución de poder que Gajah Mada, primer ministro de Mahapajit, realizó tras haber derrotado al rey original de Bali (un monstruo con cabeza de cerdo). Este tipo de legitimación de carácter mítico se encuentra a menudo en Timor y es un fenómeno recurrente de las islas de Indonesia Oriental (Barnes 2008; Fox 1982; Hägerdal 2008) y Timor-Leste (Hägerdal 2006a) –volveré sobre esto más adelante–, si bien no he encontrado ninguna referencia, ni escrita ni oral, en la que se mencione la relación de Timor con estos reinos javaneses.

<sup>43</sup> En indonesio actual, por ejemplo, la palabra *timur* significa efectivamente ‘oriente, oriental’. De ahí el nombre de Timor Timur [Timor-Leste] que los indonesios dieron a Timor-Leste tras la invasión y posterior integración de 1975, una vez convertida en la 27ª provincia indonesia, conocida coloquialmente como “Tim-Tim”.



archivos de las misiones dominicanas entre 1568-1579, en las que se dice que los marinos musulmanes llevaban algunos años obteniendo sándalo, cera, miel, esclavos y algo de plata en Timor; mercancías que, según parece, se intercambiaban por hachas, machetes, cuchillos, espadas, telas, porcelana, abalorios de colores, estaño y mercurio (Fox 2003). En general, sí parece que cuando los portugueses y neerlandeses comenzaron a desarrollar un comercio activo con la isla de Timor ya se habían establecido varias redes comerciales regionales con los musulmanes, en especial aquellos del sultanato de Makassar (islas Célebes). El conocimiento de estas redes comerciales fue, como veremos posteriormente, lo que hizo que las potencias coloniales comenzasen a fijarse en “la isla del sándalo”.

Otra más de las fuentes que existen acerca de los grandes contactos no occidentales con los timorenses es la de las narrativas locales, aunque el tratamiento histórico de los mitos, leyendas y narrativas timorenses tiene varios problemas de fiabilidad que algunos autores han señalado<sup>44</sup> y sobre los que volveré más adelante cuando trate sobre el uso timorense de los mitos, especialmente en cuanto a los mecanismos de legitimación simbólica del poder.

No quiero, sin embargo, dejar de mencionar de pasada uno de los mitos existentes, debido a la repercusión que la literatura antropológica e histórica le han dado. Este mito, que recibe muchos nombres en función de la persona que lo haya registrado, aunque el más repetido es el de *Sina Mutin Malaka*<sup>45</sup>, forma parte de aquellos cuyo tema principal es la llegada de extranjeros a la isla de Timor. En este tipo de narrativa de origen se traza una distinción entre los nativos y los venideros (inmigrantes) y se relata cómo los extranjeros obtienen el poder político desplazando a los reyes locales, que mantienen la autoridad ritual (véase la nota al pie 42). Como han apuntado varios autores, este tipo de narrativa

---

<sup>44</sup> Véase, por ejemplo, Hägerdal (2006b: 57)

<sup>45</sup> Es una narrativa de origen muy asociada a la lengua tetun-térik y al área de Betun, en Atambua (zona fronteriza del Timor indonesio con Timor-Leste), si bien aparece también en los mitos de otras lenguas de la zona, como entre los búnak (véase el Apéndice 2. Leyenda de Loro-oan (hija del sol). *Sina Mutin Malaka* (China + blanco + Malaca) podría traducirse como “El chino blanco de Malaka”. Además de la versión reproducida en el apéndice, véanse, para una revisión más pormenorizada de este mito: Barnes (2008: 351); Berthe (1965b); Fox (1982); Francillon (1967: 80-82); Friedberg (1977b: 162-163); Schulte Nordholt (1971: 232-234); Therik (2004: 52-53, 236-244); Traube (1986: 52-53); van Wouden (1968: 45-46).

de origen<sup>46</sup> constituye una de las características culturales de las islas de la región de Indonesia oriental (Barnes 2008; Traube 1986: 52; Van Wouden 1968), y ha sido una de las maneras en las que se ha interiorizado y asimilado, desde una perspectiva local, la presencia extranjera en Timor (Traube 1980c: 2-3, 1995).<sup>47</sup>

Este mito ha llevado a muchos autores a tratar de establecer cuál podría ser el período de migrantes al que se refiere y cuál el acontecimiento histórico que mitifica. En mi opinión, es realmente complicado tratar de extrapolar el acontecimiento histórico al que hace referencia por varios motivos, no siendo el menor de ellos el hecho de que las distintas versiones del mito se han recogido muy posteriormente –ya en el siglo XX– a los acontecimientos que menciona.

Los dos primeros autores que trataron de establecer cuál podría ser el acontecimiento que se evoca en el mito, recogido entre los hablantes de tetun térik en el Timor neerlandés (zona fronteriza con el Timor portugués) fueron Grijzen (1904) y Vroklage (1952a, 1952b, 1952c).<sup>48</sup> No obstante, Schulte Nordholdt (1971), que hace referencia a estos autores, descarta la identificación directa que Grijzen realiza de *Malaka* con *Malaca* (Malasia) basándose en el hecho de que los timorenses estaban probablemente familiarizados con estos topónimos debido al contacto que llevaban teniendo con distintos marinos a lo largo del tiempo, de manera que no se podría hacer dicho correlato directo con Malaca.

Vroklage, por su parte, sugiere que la suposición más probable acerca de este mito es que se tratase de una invasión ocurrida en el siglo XVI, que habría traído a Timor cierto número

---

<sup>46</sup> Aunque actualmente se trabaje más con el concepto de narrativa de origen, continúo utilizando el de mito para referirme al conjunto de narrativas en general (no solo a aquellas que tengan un carácter cosmogónico). Utilizaré el concepto de narrativa de origen, a menudo, intentando ceñirlo a ese último sentido específico, si bien, por cuestiones estilísticas y para no abusar del término, combinaré ambos cuando su utilización no genere conflicto.

<sup>47</sup> Posteriores desarrollos le han dado el nombre de “teoría del rey extranjero” (*stranger King*), que se ha utilizado para comprender mejor el proceso colonizador en el sudeste asiático y el Pacífico (Hägerdal 2008; Henley 2004; Sahllins 2008, 2012a, 2012b; Yongjia 2011). En esta teoría se les reconoce a los colonizados una menor pasividad con relación al proceso colonizador.

<sup>48</sup> Lamentablemente no he podido acceder a estas obras directamente por mi desconocimiento del holandés y el alemán, respectivamente. He intentado paliar esta deficiencia mediante las referencias que otros autores hacen a sus obras.

de personas provenientes de Malaca. Aunque no haya pruebas, Schulte Nordholdt argumenta que es posible que se tratase de refugiados que buscaban asilo en Timor tras la conquista de Malaca. Incluso aceptando que pudiese ser cierto que el mito hiciese referencia a estos acontecimientos, resulta casi imposible dirimir si se trata de personas que huyeron tras la conquista portuguesa de Malaca en 1511 o de la conquista neerlandesa de esta, arrebatada a los portugueses en 1641 (Barnes 2008: 351).

Algunos autores han querido ver en el mito de *Sina Mutin Malaka* una referencia local a las navegaciones chinas a Timor (Therik 2004: 48), mientras que otros, de manera más prudente, apuntan a la posible importancia que ha tenido Malaca en la red comercial de la región (McWilliam 2005a: 290, nota 7).

Las narrativas locales no son, de hecho, inconsistentes comparadas a la luz de las primeras referencias europeas acerca de las redes asiáticas de comercio de sándalo con Timor. La primera de estas fuentes es el *Livro das coisas do Oriente* de Duarte Barbosa, finalizado probablemente en 1518 a la vuelta del autor tras su primera estancia en la región y antes de que se embarcase como tripulante de la expedición de Magallanes. En él, Duarte Barbosa se refiere a las naves que iban a Timor desde Java y Malaca para obtener sándalo (Fox 2003; Loureiro 2001). Posteriormente, ya durante la expedición alrededor del mundo de Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano, tenemos la referencia del *Primer viaje en torno del globo* de Pigafetta<sup>49</sup>, que habla en su diario acerca del comercio de sándalo en Timor de la siguiente manera: “Los de Malaca y Java hacen aquí todo el tráfico de madera de sándalo y cera. Encontramos un junco que llegó de Lozón para comerciar en sándalo” (Pigafetta 1922: 176).

Es cierto que nada demuestra que el mito de *Sina Mutin Malaka* no se refiera a los contactos previos a la llegada de los europeos a la región, mas tampoco tenemos pruebas de que la génesis de tal mito no sea posterior a la llegada de estos. Por otra parte, la palabra *Malaka* no solo puede referirse a un grupo de personas, sino ser también un topónimo mítico, como indica Friedberg. Así, esta autora señala que entre los mitos búnak,

---

<sup>49</sup> Antonio Pigafetta (1480-1534) fue cronista del viaje de Magallanes y Elcano alrededor del mundo y arribó a Timor en la nao Victoria el 25 de enero de 1522.

*Sina Mutin Malaka* era un lugar al que llevaban sándalo para comerciar, mientras que en el mito tetun térik de Wehali supone el lugar al que llegó su fundador (Friedberg 1977b: 162). La palabra *Malaka* se encuentra utilizada de modo recurrente como topónimo en esta región de la isla de Timor,<sup>50</sup> aunque también se designan con ella otros lugares de la isla como es el caso de Malaka-lai, en lengua fataluku (Gomes 1972b: 74).<sup>51</sup>

A mi juicio, tanto los mitos como la toponimia pueden haberse generado en épocas muy dispares, y con ninguno de ellos se consigue probar de manera rigurosa que efectivamente los timorenses hayan mantenido algo más que contactos comerciales esporádicos –más o menos prolongados en el tiempo– con marinos de la región antes de la llegada de los europeos. Otra de las zonas en las que quedan topónimos que probablemente se han originado por estos contactos es la del enclave de Oecusse, perteneciente a Timor-Leste a pesar de estar geográficamente ubicado en el Timor indonesio. A juicio de la antropóloga Laura Suzanne Meitzner Yoder, la presencia de topónimos como Kolam Sina (Charca China) o Pante Macassar (Playa Makassar) son restos lingüísticos de la presencia temporal de mercaderes asiáticos en la región (Yoder, 2003: 57).

#### 1.1.4. Inicios de las navegaciones y la expansión portuguesa

---

Las razones que llevaron a portugueses y españoles a iniciar una frenética carrera de navegaciones alrededor del mundo entre finales del siglo XV y comienzos del XVI son ciertamente complejas, y en ellas convergen factores religiosos, económicos, estratégicos y políticos (Boxer 1960: 40).

Generalmente se acepta el año 1498, cuando Vasco de Gama llega a Calicut, como la fecha que marca el inicio de lo que posteriormente devendría en el imperio portugués de Asia. Un año después de que Bartolomé Dias doblase el cabo de Buena Esperanza quedaba

---

<sup>50</sup> Actualmente, por ejemplo, existen dos *kecamatan* (subdistritos) en el Timor indonesio que se llaman Malaka Tengah (Malaka Central) y Malaka Barat (Malaka Occidental).

<sup>51</sup> El fataluku es un grupo lingüístico de origen papuásico ubicado en el extremo oriental de la isla de Timor, perteneciente actualmente a Timor-Leste. Para más información sobre este grupo véanse, entre otros, Campagnolo (1979), Lameiras-Campagnolo & Campagnolo (1979, 1984), Lameiras-Campagnolo (1975), McWilliam (2007a), Viegas (2012), y nuestra edición del *Léxico Fataluku-Português* (Nácher 2003, 2004) del misionero español Alfonso María Nácher (Fidalgo Castro y Legaspi Bouza 2012).

establecida la ruta marítima de las especias, que evitaba el monopolio de las rutas vía mar Mediterráneo y cuyos puertos de destino eran principalmente aquellos de las ciudades italianas, con Venecia a la cabeza. Sin embargo, no se considera a Vasco de Gama sino a Afonso de Albuquerque la persona que consiguió establecer a los portugueses definitivamente en Asia. La conquista de Goa en 1510 y, sobre todo, la del sultanato de Malaca en momentos sucesivos desde 1511 fueron los primeros pasos de la subsiguiente expansión portuguesa.

El reino islamizado de Malaca se había convertido en el *entrepôt* hegemónico de comercio del sudeste asiático durante el siglo XV (Thomaz 1975, 1976:75, 1993; Valenzuela García 2006: 75), en el que fue protegido por la marina de la dinastía Ming debido a que constituía un emplazamiento estratégico de la ruta que unía el mar del Sur de China con las islas del archipiélago indonesio (Ptak 1987: 92).<sup>52</sup> Los portugueses consiguieron, con la conquista de Malaca, entrar en conocimiento de las rutas regionales y de los mecanismos de comercio en la zona, pues era una ciudad portuaria grande –con una población entre cien mil y doscientos mil habitantes– y cosmopolita a cuyo puerto arribaban numerosos marinos (Thomaz 1993: 71). Es a partir de ese momento cuando Afonso de Albuquerque comienza a enviar expediciones por la región para intentar establecer contactos comerciales y alianzas con soberanos locales para afianzar la presencia portuguesa.<sup>53</sup>

Durante la primera estancia de Albuquerque en Malaca encontramos la primera fuente portuguesa que hace referencia a Timor, resultado de la expedición de António de Abreu a las “islas de las especias” (noviembre de 1511-diciembre de 1512). Se trata de un mapa dibujado por Francisco Rodrigues en 1512 en el que se representa una isla bajo el comentario “ilha de Timor onde nasce o sândalo” (Durand 2010a: 52). Desde Malaca es

---

<sup>52</sup> Para más información sobre el sultanato de Malaca véanse Loureiro (2001) y Thomaz (1993).

<sup>53</sup> Una de las estrategias que utilizó, ya cuando hubo reconquistado definitivamente Goa tras su paso por Malaca, fue la de promocionar los matrimonios mixtos entre portugueses y mujeres locales para conseguir unos descendientes mestizos, leales a Portugal, pero sin deseos de volver a la metrópoli (Boxer 1954). Como expondré después, los portugueses continuaron durante toda la colonización asiática esta política de mestizaje, la cual tuvo capítulos de importancia radical para la historia de Timor, como el surgimiento de los *topasses* o “portugueses negros” (Boxer 1947; Hågerdal s. f.). Además de esto, los portugueses potenciaron las alianzas con sociedades locales para asegurar su ayuda y fomentaron los conflictos y tensiones existentes entre estas para garantizarse el éxito de su asentamiento en Asia (Scammell 1980).

también enviada la segunda referencia que encontramos a Timor, esta vez en una carta de 1514 escrita por Rui de Brito al rey D. Manuel de Portugal: “he hũa Mia Ylha alem de Java. Tem muitos sândalos, muito meti, muita cera” (Cinatti 1950). Ya en 1515, en su *Suma Oriental*, Tomé Pires comienza a desentrañar las redes comerciales con Timor y realiza una descripción del tipo de comercio que se lleva a cabo con la isla: “Entre as ilhas de Bîma e de Solor se faz um canal grande por onde vão às ilhas dos Sândalos. Todas as ilhas de Java para diante se chamam Timor, porque na linguagem da terra Timor quer dizer levante, como se dissessem as ilhas do levante. Por principal se chamam as ilhas de Timor estas duas donde vêm os sândalos” (Cinatti 1950). A partir de ahí las referencias a Timor serán continuas. No obstante, no hay registro escrito de la primera llegada de los portugueses, aunque Loureiro propone que debió ocurrir entre 1514 o 1515 (Loureiro 2001: 146).

#### 1.1.5. La expedición de Magallanes-Elcano

---

El primer registro escrito del contacto directo de los europeos con Timor lo encontramos en el diario de Antonio Pigafetta, escrito durante la expedición de Magallanes y Elcano (septiembre de 1519-noviembre de 1522). Magallanes era conocedor de las Indias portuguesas, pues había servido bajo el mando de Albuquerque durante la conquista de Goa y formado parte de la primera expedición a Malaca de 1509, así como del viaje a las “islas de las especias” (Molucas). La expedición pretendía buscar una ruta alternativa de las especias por el Nuevo Mundo, ya que la del cabo de Buena Esperanza había sido concedida a Portugal en virtud del Tratado de Tordesillas de 1494.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Tras completar la primera circunnavegación al globo, España intentó romper el monopolio portugués en Asia. Resultado de ello fueron las tensiones y luchas que se dieron en torno al reparto de las islas Molucas, a una de las cuales (Tidore) había llegado ya la expedición de Magallanes, bajo Elcano, en 1521 (Pigafetta 1899, 1922). Posteriormente, durante la expedición de García Jofre de Olaísa (1525-1536), se erigió un fuerte español en la isla de Tidore que mantuvo luchas con la fortaleza portuguesa que se había fundado en 1522 en la isla vecina de Ternate (Loureiro 2001). Españoles y portugueses se aliaron respectivamente con los sultanatos locales de ambas islas que, a su vez, estaban en guerra entre sí. Las luchas por el control de las Molucas fueron resueltas (al menos nominalmente) con el Tratado de Zaragoza de 1529, en el que el Carlos I vendió los derechos sobre las islas Molucas a Portugal, obteniendo Filipinas en el reparto (Díaz-Trechuelo 1994).

Este tratado aprobó además la presencia en las Molucas de los españoles, a quienes se les permitió establecerse en la isla Maquien, tomada al sultán de Ternate; no obstante, se estipulaba que no se le permitiría a España realizar comercio con los locales ni aliarse con ellos en contra de los portugueses (Scammell 1980). La presencia de los portugueses en las “islas de las especias” se extiende de 1511 a 1605,

En su *Primer viaje en torno al globo*, Pigafetta describe la llegada de la nao Victoria a Timor para abastecerse de víveres el 25 de enero de 1522; partiría el 11 de febrero del mismo año.<sup>55</sup> Si bien es breve, la descripción nos ofrece información provechosa acerca de la isla. Confirma la existencia de una red comercial con mercaderes de Java y Malaca, interesados principalmente por el sándalo, y los tipos de objetos por los que este se trocaba: paño rojo, telas, hachas, clavos y hierro. Asimismo realiza una pequeña lista de los cultivos y animales que encuentra en el momento de su llegada.<sup>56</sup> De especial relevancia en el contexto de esta investigación es la referencia que hace a ornamentos de orfebrería como pendientes de oro y seda, brazaletes y “chapas redondas de oro”.<sup>57</sup> Veremos más adelante cómo algunos de estos elementos continúan, cientos de años después, manteniendo una posición central dentro de la práctica ritual del país.

---

año en que son expulsados de Tidore por la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (Vereenigde Oost-Indische Compagnie, VOC) (Frade 1999).

<sup>55</sup> Como curiosidad cabe señalar que dos tripulantes huyeron de la Victoria en Timor tras una trifulca en el barco el 4 de febrero de 1522 (Sánchez-Pedreño 2003). Estas dos personas, Martín de Ayamonte (grumete) y Bartolomé de Saldaña (lombardero), fueron posteriormente capturadas por los portugueses y llevadas a Malaca para ser interrogadas

<sup>56</sup> En cuanto a los animales, nos habla de búfalos, cerdos, cabras, gallinas y papagayos de diferentes colores; mientras que en lo referente a los cultivos menciona el arroz, bananas, jengibre, cañas de azúcar, naranjas, limones, almendras y judías. Estos datos que nos ofrece son especialmente interesantes porque constatan la existencia de algunos productos antes de su introducción por parte de los holandeses y portugueses, y se han mostrado valiosísimos de cara a tratar de datar su presencia en la isla. Tal es el caso del arroz, cereal que constituye una de las bases de la dieta del Timor-Leste actual. Véase, para el caso, Vasco da Silva Miranda de Oliveira (2008: 124).

<sup>57</sup> Aunque resulta difícil determinarlo, es probable que los objetos a los que se refiere Pigafetta sean, respectivamente, *kelu* o *keke* (pulseras), o *belak* (una especie de medallas de disco metálico), que son ornamentos ampliamente reconocidos dentro de la vestimenta tradicional (véase el glosario para una descripción más pormenorizada de estos artefactos). En la actualidad, muchos objetos considerados sagrados o cuyo uso está restringido a contextos ceremoniales tienen su origen tanto en los considerados oriundos de Timor como en aquellos introducidos por las colonizaciones portuguesa y holandesa. Es común encontrar bastones portugueses (conocidos como *rota* en tetun), uniformes militares portugueses (*farda*), banderas portuguesas, monedas holandesas o mexicanas. Estas últimas llegaban de Filipinas a través del galeón de Manila (Rodao 2002: 22), aunque según Andrés del Castillo (comunicación personal, mencionado también en Zaid 2006) muchas serían en realidad falsificaciones chinas de época.

De igual manera, la descripción de Pigafetta supone la segunda fuente<sup>58</sup> en que se hace referencia a la manera en que los timorenses interactuaban con su medio: “Usos y creencias. - Estos pueblos son gentiles. Nos dijeron que, cuando van a cortar el sándalo, el demonio se les aparece en diferentes formas y les pregunta muy cortésmente si necesitan algo; pero, a pesar de esta cortesía, su aparición les da tanto miedo, que caen enfermos durante algunos días. Cortan el sándalo en ciertas fases de la Luna, para que sea mejor” (Pigafetta 1922: 176-177).

Además del diario de Pigafetta, existe otra fuente de la expedición de Magallanes escrita por Francisco Albo bajo el nombre de *Diario del viage de Magallanes desde el cabo de S. Agustín, en el Brasil, hasta el regreso á España de la nao Victoria*. Aunque se trata de un diario de navegación de carácter técnico, aporta alguna información que Pigafetta no señala. El punto de mayor interés de su diario radica en la siguiente frase: “y esta isla de Timor costeamos toda la costa de leste oeste, hasta el pueblo de Manvay, y primero llegamos al pueblo de la Queru, y de la Queru a Manvay corre la costa nordeste sudeste cuarta del norte sur y aquí tomé el sol á 5 dias del mes de Febrero” (Albo 1837: 226). La palabra *Manvay* aquí es lo que a nosotros más nos interesa. Aunque él lo señala como un pueblo –en otra de las fuentes consultadas hablan de él como puerto–<sup>59</sup>, no establece si se trata de una dimensión exclusivamente geográfica o de un nombre de referencia que le dieron las personas del lugar y que no tiene por qué designar de forma necesaria un lugar.

Aunque no sepamos a qué se está refiriendo con exactitud Albo con la palabra *Manvay* (¿es un puerto, un pueblo o unas gentes?) ni cómo obtiene esta denominación, sí me parece oportuno señalar una coincidencia con Timor en el momento presente. Existe, efectivamente, en el actual Timor-Leste un grupo lingüístico de origen austronesio denominado mambai<sup>60</sup>. Esta lengua es hablada por alrededor de ochenta mil personas y se

---

<sup>58</sup> Ya he hecho referencia, cuando hablaba acerca de las fuentes chinas sobre Timor, a un ritual en el que se ofrecían sacrificios a una serpiente gigante que habitaba una cueva en momentos concretos del discurrir estacional (Ptak 1983: 40).

<sup>59</sup> “En el puerto de Manvay (Timor) tomé el sol a 5 dias del mes de Febrero y estamos a 9º 24'” (Pigafetta 1899: 161).

<sup>60</sup> Manbai, mambai (De Almeida e Carmo 1965; Hicks 1997), o mambae (Rego 1968c).



trata, tras el tetun, de la más hablada del país. Los hablantes de mambai habitan principalmente en las tierras altas de Timor-Leste, si bien se encuentran también en pequeñas partes de las costas norte y sur (Traube 1977: 2). No sabemos cuál era la distribución espacial de las lenguas en ese momento histórico en Timor, y bien podría ser muy distinta a la contemporánea. Sin embargo, según el *Glossário Toponímico da Antiga Historiografia Portuguesa Ultramarina* del Visconde de Lagoa (Júdice s. f.), el punto que señala Albo se correspondería con una zona en la que hoy en día se habla una de las lenguas de origen papuásico, el makasae, no el mambai.

De la expedición de Magallanes y Elcano aún existía otra referencia en la que, según parece, se basó Antonio de Herrera (cronista mayor de Indias) para escribir sus *Décadas*<sup>61</sup>. Se trataba del diario del astrónomo y piloto Andrés de San Martín, que se perdió en un traslado (Jesús 2004: 24).

### 1.1.6. Portugal durante los Habsburgo

---

Antes de continuar con el proceso de formación de Timor-Leste, me parece necesario señalar un factor que determinará el devenir histórico y que finalmente será, a mi juicio, determinante para la configuración del actual Timor, como es la unificación de las coronas ibéricas bajo los Habsburgo (Felipe II, III y IV, 1580-1668). Las causas que llevaron a la unificación de las coronas son muy complejas y su análisis no forma parte de nuestro trabajo. Sí nos interesa señalar, sin embargo, cuál fue el impacto que este acontecimiento político tuvo sobre el comercio y las posesiones portuguesas en Asia.

Disney señala cómo, efectivamente, la unificación con los Habsburgo tuvo importantes consecuencias (Disney 2009a: 208-212). Antes de ella, Portugal mantenía relaciones comerciales fluidas tanto con los holandeses como con los británicos, que eran sus principales compradores de las mercancías traídas de las Indias. La integración en España hizo que estas relaciones se vieran seriamente dañadas. España estaba envuelta en la

---

<sup>61</sup> Así se conoce su *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar Océano*, cuya primera edición conocida data de 1601. Agradezco a Manuel Reyes García Hurtado, profesor del Área de Historia Moderna de la Facultad de Humanidades y Documentación de la Universidad de A Coruña la ayuda en relación con las fuentes señaladas.

Guerra de los Ochenta Años con los Países Bajos, y en 1581 las provincias unidas habían ya declarado su independencia con respecto a Felipe II. La piratería inglesa, por su parte, atacaba sistemáticamente los barcos españoles provenientes de las Indias bajo la protección de la reina. Además, Inglaterra apoyaba a Antonio Filipe frente a Felipe II en su reclamación del trono portugués. Por otra parte, en el reinado de Enrique VIII la Iglesia inglesa se había separado de la de Roma y, tras la breve vuelta al catolicismo durante el reinado de *Bloody Mary*, Isabel I retomó el protestantismo. En este contexto se produjo la Guerra anglo-española de 1585-1604, durante la cual, entre otros muchos acontecimientos, ocurrió el desastre de la Armada Invencible (1588), en cuya creación los portugueses participaron activamente en tanto que parte la corona española, después de lo que perdieron gran capacidad naval (Durand 2010a: 159).

Pero quizás lo más importante sean los sucesivos embargos que desde 1585 se impusieron desde Madrid<sup>62</sup> al comercio portugués con Holanda e Inglaterra. Los historiadores (Disney 2009a; Parker 1995) parecen estar de acuerdo en señalar cómo estos bloqueos fueron lo que llevó a británicos y holandeses a embarcarse ellos mismos en las peligrosas navegaciones asiáticas. Fruto de ello nacieron la Compañía Británica de las Indias Orientales (East India Company, EIC) en 1600 y la Compañía Holandesa de las Indias Orientales en 1602, que fueron desposeyendo a los portugueses de la mayoría de sus puestos en Asia. De hecho, ambas compañías alcanzaron un acuerdo para hacerse con las posesiones portuguesas de Asia (Oliveira 2003).<sup>63</sup>

Para cuando se produce la separación de las coronas, la hegemonía portuguesa en la región se había perdido definitivamente. La del cabo de Buena Esperanza, punto clave para la ruta de las especias, no era ya una ruta segura, y así, durante los últimos años del Portugal de los Habsburgo parte del comercio se realizaba vía Filipinas-Acapulco (Disney 2009a: 209) por la ruta del galeón de Manila (Boxer 1958). Desde su llegada y

---

<sup>62</sup> La corte se había trasladado a Madrid hacía solo 24 años (1561).

<sup>63</sup> La alianza duró solo hasta 1635. No mucho después, la rivalidad comercial entre estas dos potencias las llevaría también a enfrentarse entre ellas en las sucesivas guerras anglo-neerlandesas (Boxer 1953). Los enfrentamientos anglo-neerlandeses permitieron, a su vez, que Portugal mantuviese parte de sus posesiones en la región. Así, en un año tan temprano como 1663 la VOC y Portugal hacen público el primer tratado de paz (Hägerdal 2009: 46).

asentamiento en Batavia (actual Yakarta), la VOC fue atacando los puestos portugueses, a los cuales se les arrebataron, durante el siglo XVI, muchas de sus posesiones en el sudeste asiático.<sup>64</sup>

### 1.1.7. Reconstrucción del proceso de asentamiento de los portugueses en Timor

---

La corona portuguesa no se había asentado todavía durante el siglo XVI en la región de las islas menores de Sonda, entre las que se incluye Timor, y el comercio con ellas se realizaba desde otras bases en visitas esporádicas, principalmente desde Malaca o Makassar.<sup>65</sup> La principal base portuguesa en esta zona no fue creada por la corona, sino por la orden religiosa de los dominicos, que construyeron un fuerte en la isla de Solor en 1566. El fuerte de Solor se vio atacado por potencias regionales (especialmente makasarenses) y sufrió rebeliones nativas hasta que los portugueses lo perdieron en 1613, cuando fueron atacados por la VOC.<sup>66</sup> Tras este primer ataque, la comunidad solorense estableció su base principal en Larantuka, en la zona este de la isla de Flores. El fuerte se convirtió en un centro para la evangelización y el comercio con las islas de la región, y alrededor de él fue naciendo una comunidad de mestizos conocidos como *larantuqueiros*, *topasses* o “portugueses negros” (Boxer 1947; Hägerdal 2007a, 2007b, 2012).<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Ambon en 1605, Banda en 1609, Célebes en 1667, Ternate en 1615; Ceilán (Sri Lanka) en 1660 y Malaca en 1641 (Rodao 2002: 28).<sup>▣</sup>

<sup>65</sup> En 1641 la VOC expulsó de Malaca a los portugueses, muchos de los cuales recibieron asilo en Makassar (Célebes). Makassar había ido convirtiéndose en un *entrepôt* alternativo a Malaca tras la conquista de esta última por parte de Albuquerque en 1511, y, sobre todo, durante las primeras décadas del siglo XVII, como base comercial para aquellos que intentaban evadir el intento de monopolio sobre las especias de las Molucas de la VOC (S. H. Smith 2010: 435). Su importancia en la región durante el siglo XVI y hasta su conquista definitiva por la VOC en 1669 ha sido ampliamente estudiada (Andaya 1991; Bulbeck 2006; Cummings 2011; Macknight 2000; Reid 2000; Rousselot 2002; S. H. Smith 2010).

<sup>66</sup> A pesar de ello, el fuerte fue cambiando de unas manos a otras durante los siguientes sesenta años. Aunque los portugueses lo habían abandonado *de facto*, mantuvieron la reclamación *de iure* sobre el territorio hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando comenzaron a llegar a acuerdos territoriales sobre la región con los holandeses (Hägerdal 2006b). Sobre el devenir histórico del fuerte de Solor y su importancia en la región véanse Barnes (1987) y Aritonang & Steenbrink (2008).<sup>▣</sup>

<sup>67</sup> Para ampliar información acerca de la presencia de los portugueses y estas comunidades en Larantuka véase Viola (2013).

La colonización portuguesa de Asia difiere mucho de la que la VOC o la EIC llevaron a cabo. Estas eran compañías privadas, no estados, y su interés era eminentemente económico. La colonización portuguesa, además de un objetivo económico mucho menos institucionalizado, tenía de igual forma como objetivo el de la evangelización católica. En ocasiones se habla de la debilidad de la colonización estatal por parte de los portugueses en Asia y se tiende a obviar que la Iglesia católica portuguesa colonizó también en nombre de Portugal. Tal es el caso, como ya hemos señalado, de los dominicos en la región del Timor. La presencia del Estado portugués era débil en esa zona y, de hecho, las islas menores de Sonda no estaban siquiera listadas como posesiones portuguesas en el año 1681 (Andaya 2010: 393; Villiers 1986: 38). No obstante, la presencia de la orden de los dominicos (además de otras órdenes religiosas), así como la de marinos portugueses independientes, sí era una constante en esta región. Fueron ellos los que perpetuaron la presencia de los portugueses en Timor mucho antes de que el Estado portugués comenzase a interesarse de manera genuina en la isla, ya a comienzos del siglo XVIII. Así, para cuando la corona portuguesa hubo nombrado al primer gobernador de Timor, António Coelho Guerreiro, en 1702, encontramos a los *topasses* y a las comunidades religiosas ya bien establecidos.<sup>68</sup>

Durante el período en que los dominicos se establecieron en Solor, desplegaron actividades de evangelización y mantuvieron el comercio de sándalo con diversas autoridades locales timorenses, así como intentaron, sin mucho éxito, establecer asentamientos, como es el caso de la construcción de una iglesia en Mena (cerca del actual distrito de Oecusse) en 1589, que fue abandonada unos años después (Durand 2010a: 54). También buscaron realizar conversiones entre los reyes locales, y a mediados del siglo XVII consiguen los primeros bautismos en la zona del actual distrito de Oecusse.

---

<sup>68</sup> Affonso de Castro, nombrado gobernador portugués de Timor en 1858 (Anón 1929: 9), nos habla en su libro *As Possessões Portuguezas na Oceania* acerca de cómo son precisamente los religiosos quienes comienzan el proceso colonizador: “E que ha n’isto para admirar, se ha conquista de Timor foi obra dos religiosos? Foram elles que primeiro ali aportaram, e elles consituíram o governo. Quando o poder temporal mandou lá o seu legado, encontrou já os povos ligados a Portugal por contratos, avassalladoes e adscictos a certas obrigações. E o que nos espanta é que em Timor se não reproduzissem os factos acontecidos no Paraguay, onde a companhia de Jesus, pondo em pratica o socialismo e dominando o povo, disputou o governo d’aquelle paiz a duas poderosas nações” (Castro 1867: 53-54).

Es a partir de los años treinta y cuarenta del siglo XVII cuando realmente comienza a establecerse una presencia efectiva de los portugueses (o de los *topasses*) en Timor. Las misiones dominicas empiezan a obtener sus primeras conversiones de autoridades locales al catolicismo e inician la construcción de un fuerte en la bahía de la actual Kupang (Cupão), que será conquistado en 1653 por la VOC. Se considera que el poblamiento portugués de Timor es, en un primer momento, fruto del decaer del Estado de India en el siglo XVI, y también del cerco que la VOC les fue imponiendo a los portugueses en los diversos lugares en que se habían asentado, tal y como he mencionado anteriormente. Algunos autores hablan de un “imperio portugués informal” (Andaya 2010) en referencia a las diversas comunidades mixtas que se formaron tras el declive del Estado de India y que mantuvieron en gran medida la presencia de los portugueses en la región, tal es el caso de los *topasses* en Timor, Flores y Solor.

Los *topasses* fueron, en sentido estricto, los primeros colonizadores “europeos” de Timor.<sup>69</sup> Durante el siglo XVII se constituyeron en un tercer poder en la isla (y región) junto a los portugueses y holandeses. Si bien se definían como portugueses y católicos, y se declaraban fieles al rey de Portugal, su relación con la corona y con el Estado de India no fue ni mucho menos fluida, sino que se vio sacudida por importantes conflictos, los cuales alcanzaron su mayor tensión tras la instalación de la *finta*<sup>70</sup> por parte de los portugueses. Ejemplo de ello es el hecho de que no aceptasen la autoridad del primer gobernador portugués de Timor enviado por la corona, o de que obligasen a los portugueses a trasladar la capital desde Lifau (Oecusse) a Dili en 1769. Tampoco aceptaban los intentos de dominio por parte de la VOC, que se había instalado en Kupang en 1653, y el conflicto con esta compañía se convertiría en otra constante. Con todo, la influencia de los *topasses* como un poder en la isla sufre un grave retroceso en 1741 tras la fuerte derrota que los holandeses les infligen en una batalla que tuvo lugar en Kupang. Tras esta derrota

---

<sup>69</sup> Sin embargo, la clasificación de los *topasses* ora como extranjeros ora como locales ha venido siendo discutida recientemente. Véase Hägerdal (2007a, 2012: 133-197) para ampliar la información.

<sup>70</sup> La *finta* fue un impuesto que los portugueses impusieron a los reinos locales y que consistía en la entrega de bienes (viveres, oro, sándalo, etcétera) (Durand 2010a: 54). Junto a este tipo de impuesto, los portugueses concedieron también grados militares a los reyes locales aliados (capitán, alférez, coronel), los cuales continuaban siendo un signo distintivo de jerarquía (Frade 1999).

numerosos reinos del sudoeste de la isla de Timor que eran aliados de los *topasses* pasaron a coligarse con los holandeses bajo el contrato Paravicini<sup>71</sup> (1576).

La hegemonía de los *topasses* en Timor fue reduciéndose a medida que Portugal y Holanda aumentaban su presencia en la isla. Desde mediados del siglo XVIII, después de la batalla perdida contra la VOC en Kupang, hasta mediados del siglo XIX vieron su poder en Timor confinado al enclave de Oecusse, y las familias *topasses* Da Costa y De Hornay, otrora consideradas gobernantes *de facto* de Timor, pasaron a ser consideradas como las de unos reyes locales más por parte de las autoridades coloniales.

### 1.1.8. La partición colonial de Timor

---

El final del siglo XVIII viene marcado por el hito de la Revolución francesa (1789). Su impacto y el del posterior Imperio napoleónico tienen una importancia capital, como veremos, en la división colonial de la isla de Timor por parte de los portugueses y los neerlandeses.

En el caso de los Países Bajos nos encontramos que tras las guerras de independencia con España se había fundado la República de los Siete Países Bajos Unidos (1581-1795), entre los cuales Holanda ocupaba la posición prominente. Durante este período se produjo, como hemos visto, la expansión de la VOC. Asimismo, las guerras anglo-neerlandesas por el control del comercio y las rutas marítimas fueron una constante durante buena parte del siglo XVII. La cuarta y última de estas guerras ocurrió solo unos años antes del estallido de la Revolución en Francia (1780-1784). En 1795 la República de los Siete Países Bajos Unidos es invadida por las tropas francesas y se crea la República báltava, satélite de la francesa, que durará apenas hasta 1806, cuando es incorporada al Imperio napoleónico como Reino de Holanda bajo el reinado de Luis Napoleón Bonaparte, hermano de Napoleón.

El caso de Portugal durante la Europa de la Era napoleónica es distinto. Portugal era aliado de Inglaterra, a la sazón el principal adversario de la Francia de Napoleón. Este, al no conseguir derrotar militarmente a los ingleses, impone un bloqueo continental a su

---

<sup>71</sup> Johannes Andreas Paravicini fue un diplomático holandés enviado para firmar un contrato de alianza con reyes de Timor (y Solor) en 1756 (Hägerdal 2007b: 24).

comercio que los portugueses no secundan. Napoleón, tras aliarse con Carlos IV de España en el Tratado de Fontainebleau, decide invadir Portugal en 1807, conocido como *ano tormentoso*. El regente João VI<sup>72</sup> traslada con ayuda inglesa la capital de Lisboa a Rio de Janeiro, donde se mantendrá hasta 1815, aunque el estatus de capital no le será devuelto a Lisboa hasta 1822, el mismo año en que Brasil declara su independencia y un año después del regreso de João VI a Portugal. En cualquier caso, la presencia francesa en Portugal fue breve como resultado del decaer del Imperio napoleónico y la presión a la que sus aliados sometían a Napoleón (Disney 2009a: 322-333, 2009b).

Durante la época de la República báltica se produce un acontecimiento esencial para la historia de la colonización de Timor por parte de los neerlandeses. En 1799 la VOC, la primera compañía multinacional de la historia, entra en bancarrota por una serie de complejas razones<sup>73</sup> y es formalmente disuelta en 1800. Los territorios de la compañía se le entregan a la República de Batavia. Durante las guerras napoleónicas, Inglaterra ocupó los territorios neerlandeses orientales para evitar, en parte, que Francia los reclamase como suyos; así, en Timor los ingleses se instalaron en Kupang desde 1812 a 1815. Mediante los acuerdos que resultaron de la celebración del Congreso de Viena de 1815 se produce la devolución de todas las colonias de la VOC a los Países Bajos salvo la de Ciudad del Cabo, que pasa a ser posesión de los ingleses.

La presencia inglesa en la región y la posterior devolución de territorios a los Países Bajos marcará el inicio de un largo siglo de tensiones y negociaciones, disputas y acuerdos, entre portugueses y neerlandeses para intentar llegar a algún acuerdo sobre Timor y las demás islas de la región tras el final de la Europa napoleónica.

Los neerlandeses realizaron ofertas de compra por varios territorios a Portugal, que fueron inicialmente rechazadas. Sin embargo, en 1851 el gobernador de Timor, Lopes de Lima, llega a un acuerdo por el cual Portugal reconocería la soberanía neerlandesa sobre Flores oriental y cedería en su reclamación histórica de Solor a cambio del reino de Maubara y la

---

<sup>72</sup> João VI ejercía de regente debido a la incapacidad para gobernar de su madre, la reina Maria I de Portugal, desde 1792.

<sup>73</sup> Para conocer con más detalle el devenir de la compañía consúltese Boxer (1965).

suma de doscientos mil florines.<sup>74</sup> Este acuerdo no fue reconocido por Lisboa y se destituyó a Lopes de Lima.<sup>75</sup> No obstante, una nueva negociación llevó a la firma de un tratado en 1859, este sí ratificado, que no difería en mucho del anterior.<sup>76</sup> Hubo posteriores disputas y nuevos acuerdos en 1893, 1904 y 1914. Este último fue resultado de un acuerdo de 1913 entre Portugal y Holanda para elevar las disputas fronterizas a la Corte de Arbitraje de La Haya, cuyo dictamen fue emitido en 1914 y ratificado por los países litigantes en 1916, poniendo fin a las disputas coloniales por los territorios de Timor (Fox 2003: 14-16). Quedaban determinadas de ese modo las fronteras de lo que actualmente es la República Democrática de Timor-Leste.<sup>77</sup>

A pesar de las disputas coloniales sobre las fronteras de Timor, el dominio colonial real estaba lejos de haberse consolidado. Así, tanto portugueses como holandeses llevaron a cabo expediciones militares en los reinos locales que se resistían al Gobierno colonial entre finales del siglo XIX y principios del XX (Schouten 2001a: 201-202).

Con todo, por primera vez durante la larga historia de la colonización portuguesa de Timor se comenzó a ejercer una ocupación efectiva del territorio, en parte debido a que durante la Conferencia de Berlín (1884-1885) se había establecido la obligación de las potencias coloniales de desarrollar de modo efectivo las posesiones ultramarinas como condición para que pudiesen conservarlas. En el caso de Timor, este cambio de orientación de la colonización empezó a hacerse efectivo durante la época en que el gobernador Celestino da Silva estuvo en el cargo. Además de las incursiones militares de pacificación se introdujo cambios importantes en los sistemas administrativo (se constituyó el distrito autónomo de Timor, independiente de Macao y Goa); impositivo (cambio del sistema de finta pagado

---

<sup>74</sup> Florines neerlandeses.

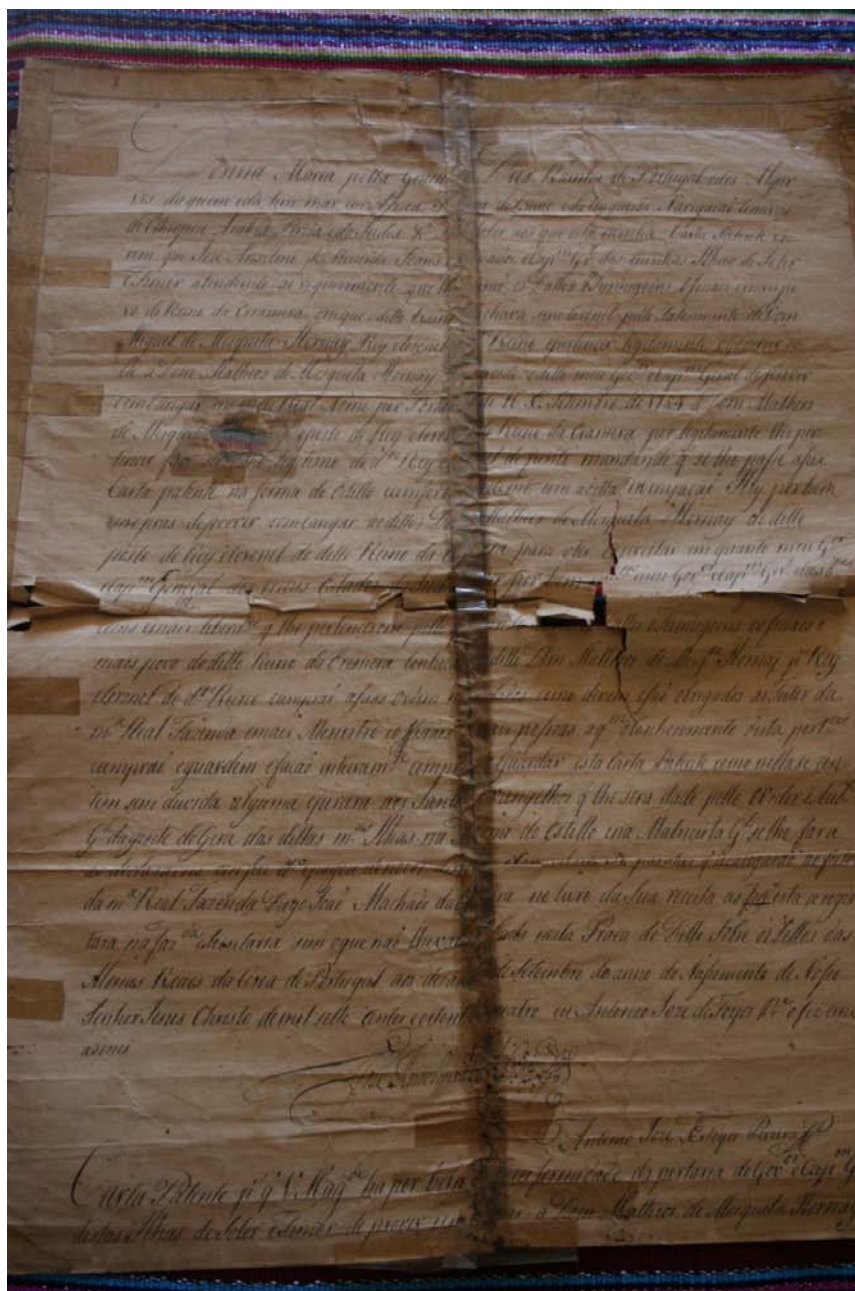
<sup>75</sup> Lopes de Lima sobrepasó los poderes que se le habían concedido, pues no tenía capacidad para ejecutar un acuerdo de esa naturaleza sin la aprobación de Lisboa (Traube 1995, 2007).

<sup>76</sup> Affonso de Castro, posterior gobernador de Timor, fue nombrado secretario portugués para la negociación del acuerdo de 1849, que recoge en su libro. Véase Castro (1867: 171-174). Asimismo justifica la lógica del tratado de Lopes de Lima debido a la penosa situación económica y política en que se había encontrado la colonia a su llegada.

<sup>77</sup> A pesar de la ocupación indonesia, las fronteras entre Timor-Leste e Indonesia tras la independencia continuaron siendo iguales a las alcanzadas en el tratado de 1916.



por los reinos: se pasó al impuesto de capitação, pagado individualmente; se impusieron también trabajos forzados) y agrícola (el café pasó a convertirse en la exportación más importante, toda vez que el sándalo había sido extenuado). No obstante, estos cambios, entre otros factores, llevaron a la conflictividad timorese contra los colonizadores (Figueiredo 2011), y en este sentido el episodio de mayor relevancia en el Timor portugués fue el de las Guerras de Manufahi, que hicieron tambalearse al Gobierno colonial.



Fotografía 1. Manuscrito de 1784 mediante el cual el gobernador de Timor reconoce, bajo la autoridad de la reina de Portugal (Maria I), a D. Matheos de Mesquita Hornay como rey de Ermera. (Fotografía de Annika Kovar)

El inicio de siglo en Portugal es testigo de la caída de la monarquía portuguesa y la instauración de la República. En 1908 son asesinados en Lisboa el rey Carlos I y su heredero, y el trono es transmitido, de manera efímera, a Manuel II (segundo hijo de Carlos I). En 1910 se instaura la República y se pone fin así a casi ochocientos años de monarquía en Portugal. Esto tuvo sus consecuencias en los territorios ultramarinos y, de ese modo, al caer la monarquía se rompieron también los lazos simbólicos que unían a los *liurai* timorenses con el rey de Portugal, lo que minó las relaciones con el colonizador (Durand 2010a: 89). Presento un ejemplo tangible de estos lazos simbólicos en la Fotografía 1, donde se reproduce el manuscrito de 1784 mediante el cual el gobernador de Timor reconoce, bajo la autoridad de la reina de Portugal (María I), a D. Matheos de Mesquita Hornay como rey de Ermera. Este manuscrito se encuentra actualmente conservado en Ermera y se ha convertido en uno de los *sasán lulik* (objetos sagrados) de un linaje, uno de cuyos *lulik-na'in* lo guarda.

La Primera República (1910-1926) fue una etapa convulsa durante la cual se sucedieron dos dictaduras germanófilas en 1915 y 1917 (Afanador y Garzón 2010: 45), y tuvo lugar la entrada del país en la Primera Guerra Mundial como parte del bando aliado. El inicio del siglo XX es también el momento del surgimiento de los fascismos en Europa, que se consume en Portugal con una dictadura militar y el posterior Estado Nuevo (Estado Novo) (1933-1974) de António de Oliveira Salazar.

### 1.1.9. Acontecimientos durante el salazarismo

---

Los territorios coloniales se convirtieron en un elemento central del ensalzamiento nacionalista del Estado Nuevo portugués.<sup>78</sup> Así, el Acto Colonial de 1930, que sustituyó a la normativa de la Constitución de 1911 relativa a las colonias, impuso un modelo centralista en el que los territorios ultramarinos portugueses quedarían subordinados a los intereses de Lisboa (Alexandre 1993: 1135). Quizás debido a la presión internacional creada por la Sociedad de Naciones, Organización de las Naciones Unidas (ONU) después, una vez

---

<sup>78</sup> El artículo 2 del Acto Colonial es revelador: “É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente” (Díaz-Trechuelo 1994).

finalizada la Segunda Guerra Mundial, el Portugal de Salazar realiza cambios profundos en Timor. Fruto de ello es la supresión del estatuto del indígena y la concesión a los timorenses de la ciudadanía portuguesa (Durand 2010a: 111). El mayor cambio se produce, empero, con los descubrimientos petrolíferos de Timor durante los años sesenta y setenta, que remozan el interés portugués por la isla. Así, los años previos a la Revolución de los Claveles son testigos de un crecimiento exponencial de la inversión estatal en Timor.<sup>79</sup>

El período de la Segunda Guerra Mundial tiene importantes consecuencias para Timor.<sup>80</sup> A pesar de que Portugal se había mantenido neutral durante el conflicto, los japoneses invadieron Timor, comenzando por el Timor neerlandés. La isla suponía un enclave importante desde el punto de vista militar por su proximidad con Australia, y sufrió por ello bombardeos por parte de americanos, australianos y japoneses que destruyeron gran parte de las principales poblaciones y de las pocas infraestructuras existentes (Figueiredo 2004: 647-648). Con el objetivo de evitar un rápido dominio japonés, los australianos organizaron varios comandos en el territorio antes de su llegada (1941). Sin embargo, con la llegada de las “columnas negras” japonesas, australianos, portugueses y algunos mestizos fueron evacuados en 1943, dejando a los timorenses sin defensas. Los resultados de la invasión japonesa fueron catastróficos y el recuento de pérdidas humanas oscila entre los cuarenta y cinco mil y los setenta mil timorenses de un total de cuatrocientos cincuenta mil; es decir, entre el 10 y el 15% de la población<sup>81</sup> (Durand 2010a: 108).

---

<sup>79</sup> Se pasó de unos presupuestos de 1,2 millones de escudos en 1972 a otros 5,1 millones en 1973. En 1974 se creó un proyecto de construcción de 400 km de carreteras y de rehabilitación de cinco aeropuertos. (Durand 2010a:113). El III Plan de Fomento comenzó a contemplar una inversión real en la que se dio inicio al desarrollo *de facto* en Timor-Leste (Presidência do Conselho 1967).

<sup>80</sup> Para ampliar la información sobre este período véanse, por ejemplo: Carvalho (1972), Duarte Santa (1997), Durand (2010a, 2010b) y Gunn (1999).

<sup>81</sup> A pesar de que algunos timorenses accedieron a colaborar –forzosamente– con la invasión japonesa, la mayoría se resistió. Una vez devuelto Timor a los portugueses, los jefes locales de la región de Viqueque fueron castigados por su colaboracionismo con los japoneses, lo que motivaría, en parte, la rebelión de Viqueque en 1959 (Gunter 2007: 29). Por otra parte, hubo actos de resistencia a la invasión. En estos destaca la figura de D. Aleixo e Côrte-Real que fue fusilado. Los portugueses ensalzaron la figura de D. Aleixo como héroe portugués y las menciones a su heroísmo fueron recogidas por numerosos autores; incluso se llegó a dedicarle un libro a su vida: *Vida e Morte do Régulo Timorense D. Aleixo* (Martinho 1947).

Con todo eso, el acontecimiento más relevante para Timor después de la Segunda Guerra Mundial no ocurrió en su territorio, sino en el de las Indias neerlandesas, que se independizaron inmediatamente después de la rendición japonesa y pasaron a formar la República Indonesia.<sup>82</sup> Desde 1927 existía ya el Partido Nacionalista Indonesio (Partai Nasional Indonesia, PNI), cuyo líder era Sukarno, quien en 1945 declararía la independencia y sería el primer presidente de la República de Indonesia (Rocamora 2003). En 1949 los Países Bajos reconocen a Indonesia como estado.

La política exterior con el Timor portugués durante el Gobierno de Sukarno fue, al principio, mucho más beligerante que la ulterior del primer período de Suharto (hasta que se producen los primeros movimientos para la anexión del Timor portugués). Sukarno fue uno de los principales líderes internacionales que abanderó la creación en Bandung del Movimiento de los Países No Alineados, los cuales pretendían luchar contra el imperialismo y el colonialismo (Magalhães 2002: 5). Este antiimperialismo resulta paradójico con relación a la actitud expansionista de la política exterior de Sukarno, de la que Timor no fue una excepción<sup>83</sup>.

En 1959 estalló en el distrito de Viqueque un levantamiento contra la administración colonial. El gobernador portugués en Dili había dado asilo político a catorce activistas políticos indonesios que huían de Timor-Leste y se refugiaron en Oecusse.<sup>84</sup> Una vez concedido el asilo, se los trasladó a Baucau, y de allí algunos de ellos se movieron a Viqueque, donde parece que comenzaron a fomentar un levantamiento independentista bajo los auspicios del cónsul indonesio en Dili (Chamberlain 2010: 175; Gunter 2007: 31). La rebelión en sí fue rápidamente derrotada, pero dejó entre quinientos y mil muertos, y

---

<sup>82</sup> El argumento que Indonesia utilizó para el establecimiento internacional de fronteras fue el de reclamar el mismo territorio que poseían las Indias neerlandesas orientales. El uso de este argumento legal será una de las críticas que posteriormente se le harán a Indonesia en el ámbito internacional tras la invasión y ocupación de Timor, por no haber este formado nunca parte de las posesiones ultramarinas neerlandesas.

<sup>83</sup> El conflicto de Indonesia con Malasia (1963-1966) es buena prueba de ello.

<sup>84</sup> Hay muchas especulaciones acerca de la orientación política de estos catorce activistas, en su mayoría timorenses occidentales. Hay quien sostiene que se trataba de un grupo de inteligencia Indonesia, si bien se sugiere, asimismo, que formaban parte de un grupo separatista llamado Permesta, con centro en Sulawesi, y que tras ser derrotados en 1958 por las fuerzas de Yakarta huyeron de Timor Occidental a Oecusse buscando refugio (Chamberlain 2010; Hill 2002). □

los cabecillas fueron llevados al exilio en Angola y Mozambique (Durand 2010a: 112). Tras esto la inteligencia portuguesa amplió su presencia en territorio timorense y es en esta época cuando se produce la llegada de la Policía Internacional y de Defensa del Estado (Policía Internacional e de Defesa do Estado, PIDE) a Timor. Rocamora (2003: 15) sostiene que a la vuelta del exilio en Angola y Mozambique, los cabecillas de la rebelión fueron vistos como héroes por la nueva generación de nacionalistas, la de los proclamadores de la independencia de 1975.<sup>85</sup> Especialmente interesante es el análisis que hace Janet Gunter del uso propagandístico que hizo Indonesia de la rebelión de 1959 para legitimar la ocupación de Timor (Gunter 2007).

El fin de la Segunda Guerra Mundial también fue testigo del nacimiento de un nuevo conflicto: la Guerra Fría. El Partido Comunista Indonesio (Partai Komunis Indonesia, PKI) se había fundado con ese nombre en 1924 y hasta mediados de la década de los sesenta fue uno de los partidos con más fuerza. Sukarno, que tenía simpatías con el PKI, fue depuesto en 1966 e Indonesia pasó a ser un régimen de fuerte corte anticomunista. Fruto de la limpieza política llevada a cabo por Suharto fueron las matanzas de militantes del PKI y pro Sukarno entre 1966 y 1967 (Silva Fernandes, 2006: 167).<sup>86</sup> La Indonesia de Suharto pasó a ser vista como un régimen “amigo” de las potencias occidentales, ya que supuso un freno al avance del comunismo en el sudeste asiático. Las posiciones entre Indonesia y Portugal en relación con Timor también se aproximaron, pues tanto Salazar como Suharto se declaraban anticomunistas (Martins 1998).

La década de los sesenta y la primera mitad de los setenta contemplaron la decadencia y caída del Estado Nuevo. Durante este período tienen lugar las guerras coloniales portuguesas (1961-1975), cuyos conflictos más importantes comienzan a suceder en Angola (1961), Guinea-Bissau (1963) y Mozambique (1964) (Cueto 2010). En este momento se produce el definitivo surgimiento del nacionalismo timorense bajo la forma de un grupo clandestino anticolonial que fue reprimido por el Gobierno portugués.<sup>87</sup> El

---

<sup>85</sup> Es la época en que los portugueses están inmersos en sus guerras coloniales de independencia.

<sup>86</sup> Las cifras de estas matanzas se estiman entre trescientos mil y cuatrocientos mil indonesios.

<sup>87</sup> En 1973 la Policía Internacional y de Defensa del Estado (Policía Internacional e de Defesa do Estado, PIDE) cerró la revista *Seara*, boletín diocesano de Dili, por dar cabida a voces críticas contra el colonialismo portugués.

final de las guerras coloniales no tiene tanto que ver con un avance bélico de los partidarios pro independencia como con un cambio político en Portugal. Así, con la Revolución de los Claveles el 25 de abril de 1974, la metrópoli cambia de orientación en su política colonial, y la independencia pasa a serle concedida a buena parte de los territorios ultramarinos.

#### 1.1.10. Independencia de 1975, invasión y ocupación de Indonesia e independencia definitiva de 1999

---

Tras la Revolución de los Claveles, el nacionalismo timorense tuvo momento para mostrar su oposición al control colonial. Un mes después de la caída del Estado Nuevo portugués, en mayo de 1974, se crea el primer partido político timorense: la Asociación Social Demócrata de Timor (Associação Social Demócrata de Timor, ASDT), que en seguida se convertirá en Frente Revolucionario de Timor-Leste Independiente (Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente, FRETILIN). Además de este partido se fundan otros dos: la Unión Democrática Timorense (União Democrática Timorense, UDT), de corte anticomunista, que acepta los valores y la herencia del colonialismo portugués; y la Asociación Popular Democrática Timorense (Associação Popular Democrática Timorense, APODETI), partidaria de la integración con Indonesia.<sup>88</sup> La escena política que nos encontramos es, así, la de tres partidos que aspiran a controlar el territorio timorense de muy distintas maneras: independencia (FRETILIN), independencia tras un período de tutela por Portugal (UDT) e integración en Indonesia (APODETI).

Es un período de tensiones en el que Indonesia comienza a infiltrarse dentro de la política nacionalista timorense. Los dos principales partidos, UDT y FRETILIN, formaron una coalición en 1974 para, junto con Portugal, establecer la independencia. Sin embargo, el 11 de agosto de 1975, cinco meses después, la UDT rompe la coalición e intenta un golpe

---

Gente como Nicolau dos Reis Lobato, José Ramos-Horta, Mari Alkatiri o Francisco Xavier do Amaral (figuras clave de la independencia de 1975), habían encontrado en *Seara* un foro donde expresarse (Hill 2002: 52-53; Paulino 2011a: 6; Rocamora 2003: 18-19). La represión ejercida por la PIDE tiene un buen ejemplo en el caso de Ramos-Horta, quien es exiliado a Mozambique tras haber sido interrogado en 1970 (Hill 2002: 64).

<sup>88</sup> Aún se crearon otros dos partidos menores: la Asociación de Héroes Timorenses (Klibur Oan Timor Asuain, KOTA) y el Partido de los Trabajadores (Partido Trabalhista).



de estado que es repelido rápidamente por el FRETILIN.<sup>89</sup> Los portugueses tratarán de mediar para evitar la guerra civil, pero las condiciones que ambos partidos imponen no son aceptadas y se llega a una confrontación civil. Diez días después el FRETILIN invierte el intento golpista de la UDT. La mayor parte de los miembros de otros partidos huyen del país y el gobernador portugués Lemos Pires traslada la administración a Atauro. El 28 de noviembre de 1975 el FRETILIN proclama unilateralmente la independencia de la República Democrática de Timor-Leste

Apenas pasados unos días, el 7 de diciembre de 1975, se produce la invasión a gran escala por parte de Indonesia.<sup>90</sup> Esta invasión se conoció bajo el código militar de Operación Komodo (Operasi Komodo) (Kusuma 2001: 63) y tiene como resultado la anexión indonesia de Timor, que pasa a convertirse en su 27.<sup>a</sup> provincia con el nombre de Timor Timur. La etapa indonesia dejó tras de sí uno de los más infaustos episodios de la reciente historia mundial. Durante los veinticuatro años que duró la ocupación, nunca reconocida por la ONU, se produjo una represión de la población que tuvo como resultado la muerte de entre ciento cincuenta mil y doscientas veinte mil personas de una población de unas setecientas mil.<sup>91</sup> Indonesia cerró el acceso a Timor desde el exterior e incluso restringió a los indonesios viajar a esta zona de su propio país sin un permiso especial (Anderson 2001: 236).

El régimen de Suharto pretendía controlar todo el territorio de Timor en el tiempo récord de quince días. No obstante, se encontró con una férrea resistencia por parte de las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional de Timor-Leste (Forças Armadas da Libertação Nacional de Timor-Leste, FALINTIL)<sup>92</sup>, que habían huido a las montañas con casi el 80% de la población civil timorenses. El control relámpago del país pasó a convertirse en un

---

<sup>89</sup> Aparentemente una de las causas que movió a la UDT a realizar el intento de golpe fue convencer a la Indonesia de Suharto de que Timor no sería comunista y conseguir, de ese modo, que Indonesia tolerase un Timor independiente. Cabe recordar que Indonesia había realizado una “limpieza” comunista (las matanzas del PKI) a mediados de la década de los sesenta y se veía al FRETILIN como una amenaza en ese sentido.

<sup>90</sup> Es un dato bien conocido que el presidente estadounidense Gerald Ford y su secretario de Estado Henry Kissinger dieron, durante una reunión que mantuvieron en Yakarta con Suharto el 6 de diciembre de 1975, “luz verde” a Indonesia para proceder a la invasión.

<sup>91</sup> Tanto las cifras de muertos como las del censo de la población no son claras y varían mucho en función de las fuentes consultadas. Véase, por ejemplo, Durand (2010a: 147).

<sup>92</sup> Las FALINTIL eran el brazo militar del FRETILIN.

conflicto duradero en el que Indonesia había sufrido alrededor de cinco mil bajas en 1977 (Braithwaite, Charlesworth, y Soares 2012: 48-49).

A partir del 1977 el ejército indonesio comienza a cercar una por una las bases de la resistencia, obligando a la población civil a rendirse y a las FALINTIL a desplazarse cada vez más al este. En este momento, además, la efectividad militar indonesia aumenta gracias al apoyo extranjero, en particular de los aviones Rockwell OV-10 Bronco (con infrarrojos y armados con misiles y napalm) suministrados por los estadounidenses, que desestabilizaron totalmente la correlación de fuerzas. Durante estos años, aquellas personas que eran capturadas o se rendían fueron llevadas a campos de concentración en los que se produjo la mayor parte de las muertes de la guerra, debido a las campañas militares y al hambre (Braithwaite et al. 2012). A finales de 1979 las bases de apoyo de la resistencia habían caído y parecía que la integración se haría efectiva, aunque la denominada “campaña de pacificación militar” se extendió hasta 1985 (Guterres 2003).

Durante las décadas de los setenta y ochenta, Indonesia lanza los programas de transmigración (*transmigrasi*), que supusieron el reasentamiento de población de unas islas en otras. Los objetivos explícitos de dichos programas, patrocinados por el Banco Mundial, eran el fomento del desarrollo agrícola y el alivio de la presión demográfica en islas superpobladas como Bali y Java (Henley y Davidson 2007a, 2007b; Levang 1997), pero cumplían también otras finalidades, entre las cuales la aculturación del país era una de las más importantes. Asimismo, el movimiento de población a núcleos más amplios desde lugares remotos y aislados en las montañas cambió el patrón mayoritario de hábitat disperso que existía en el Timor portugués, lo cual facilitó el control de la población y dificultó su posible colaboración con las FALINTIL (Aditjondro 1994; Mubyarto et al. 1991). Además de las transmigraciones entre islas, también hubo otras de carácter local –dentro de un mismo territorio, sin cambiar de isla– que eran conocidas como *alokasi penempatan penduduk daerah transmigrasi* (que se podría traducir como “asignación de reasentamiento para los habitantes de una región de transmigración”, APPDT) (Ottens 1986).



En el caso de Timor, según Guterres (2003: 94), los movimientos de población comienzan durante la fase de pacificación militar, hacia 1982), aunque su apertura oficial como lugar de transmigración junto con las islas de Flores, Alor y Sumba no se produciría hasta 1986, tras la aprobación de un decreto presidencial (Aditjondro 1986: 71). Aparte de los beneficiarios de los programas de transmigraciones, también llegan a Timor emigrantes espontáneos, de manera que el número de indonesios que viven en la isla, sobre una población total de setecientos cincuenta mil personas, alcanza las cifras de veinticinco mil en 1989 y cien mil en 1992 (Lundry 2009: 273).

La década de los ochenta es la de la reorganización de la resistencia. Así, se crean los Núcleos de la Resistencia Popular (Núcleos da Resistência Popular, NUREP), que eran un sistema de apoyo clandestino a la guerrilla entre la población civil y el Consejo Revolucionario de la Resistencia Nacional (Conselho Revolucionário da Resistência Nacional, CRRN), semilla del futuro Consejo Nacional de la Resistencia Timorese (Conselho Nacional da Resistência Timorese, CNRT) que aglutinará a prácticamente todos los partidos timorenses, descontentos con la ocupación. Es, igualmente, una década de silencio en el ámbito internacional, pues prácticamente nadie conoce lo que ocurre dentro del territorio de Timor. Sin embargo, la resistencia se mantiene.

El año 1989 aparece como una fecha clave en el proceso de independencia de Timor, que vuelve a la escena global debido a la apertura que Suharto autoriza a causa de la visita del papa Juan Pablo II a territorio timorese. Aprovechando esa visita, los activistas nacionalistas organizan manifestaciones pro independencia. Pero no será hasta 1991, con la masacre del cementerio de Santa Cruz, que la causa independentista de Timor-Leste vuelva a cobrar relevancia para el mundo. Las grabaciones de la represión indonesia realizadas por el periodista Max Stahl dieron la vuelta al planeta y reactivaron las críticas al Gobierno indonesio.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> El video de la matanza del cementerio de Santa Cruz registrado por Max Stahl puede verse completo en YouTube: <<https://www.youtube.com/watch?v=7HkktBclDzg>>. En este otro video el propio Max Stahl habla acerca de los acontecimientos de ese día: <<https://www.youtube.com/watch?v=EIWMSN5hIK0>>.

Tras esto se producen otros dos hitos que proporcionarán nuevos apoyos a la resistencia. Uno de ellos es la captura de Xanana Gusmão, el líder de la guerrilla, que es condenado en un primer momento a cadena perpetua, aunque su pena se reduce a veinte años posteriormente. Xanana se convirtió en un icono mediático internacional que dio a la causa independentista nuevas fuerzas. El segundo hito en importancia es la concesión en 1996 del Premio Nobel de la Paz a José Ramos-Horta, que había ejercido como representante de Timor-Leste ante la ONU, y el obispo Carlos Felipe Ximenes Belo, que había sido nombrado administrador apostólico de la diócesis de Dili en 1983 en sustitución de Martinho da Costa Lopes.

Los acontecimientos se precipitan desde 1998, cuando la Indonesia de Suharto llega a su fin debido a la crisis económica que vive el país. Suharto es relevado por Habibie, quien, debido a las presiones internacionales, llega a un acuerdo con Portugal y la ONU el 5 de mayo de 1999 para realizar un referéndum y decidir acerca de la permanencia dentro de Indonesia o de la independencia. La sociedad civil de países como Portugal y Australia apremió a sus Gobiernos para que se posicionasen en favor de la causa de Timor. De hecho, Portugal se convirtió en uno de los mayores defensores de la causa Timorese y la presión que ejerció en la arena internacional hizo que muchos países cambiasen su posicionamiento político, lo cual ayudó a cristalizar la celebración del referéndum. La votación tiene lugar en agosto del mismo año y los timorenses deciden, con un porcentaje del 80% y una participación del 98%, optar por la independencia.

La salida de Indonesia de Timor-Leste no se realizó, con todo, de manera pacífica. Los meses anteriores a la celebración del referéndum se habían ido organizando milicias, grupos armados de civiles timorenses pro indonesios que amenazaban a la población local y que, tras el referéndum, se lanzaron a una brutal represión en la que se cometen asesinatos, se queman buena parte de los edificios públicos del país, se obliga a miles de personas a trasladarse a lugares desconocidos de Timor Occidental, etcétera. No fue hasta llegada de la fuerza de paz de la ONU (la Fuerza Internacional para Timor-Leste

[International Force for East Timor, INTERFET]) que se frenó a las milicias y comenzó el largo proceso de pacificación y posterior reconstrucción nacional.<sup>94</sup>

Es la propia ONU la que, en un primer momento, se hace cargo del gobierno de Timor. Para ello se crea la Administración de Transición de las Naciones Unidas para Timor-Leste (United Nations Transitional Administration in East Timor, UNTAET), que regirá el país de 1999 a 2002, bajo la autoridad del enviado especial en Dili Sérgio Vieira de Mello.<sup>95</sup> La UNTAET tenía como mandato, básicamente, funcionar como un estado transitorio.<sup>96</sup> Las dificultades a las que se enfrentó la misión fueron grandes, en parte debido a la poca información existente acerca de las condiciones sociales y económicas en que vivía Timor, fruto de haber estado sometido al aislamiento durante los veinticuatro años de ocupación indonesia. Por ello, en julio del año 2000 se creó un gabinete de ocho miembros para compartir las responsabilidades de gobierno con el CNRT, cuatro de los cuales eran timorenses: Mari Alkatiri (asuntos económicos), Ana Pessoa (administración interna), João Carrascalão (infraestructuras) y el padre Filomeno Jacob<sup>97</sup> (asuntos sociales) (Fox 2000).

---

<sup>94</sup> En el contexto de la presente investigación, cabe señalar la importancia que el período de la invasión y ocupación indonesia tuvo sobre la actividad ritual de los timorenses. Las restricciones para la celebración de rituales en tanto que actos públicos multitudinarios, las dificultades para viajar libremente por el país o la etiqueta de los rituales como ‘creencias’ (*kepercayaan* en indonesio) y su consideración de estatutos inferior en relación con las religiones, hicieron que la actividad ritual se atenuase considerablemente.

<sup>95</sup> Vieira de Mello (1948-2003) fue un diplomático brasileño que falleció en Bagdad en un atentado contra la sede de la ONU. Su vida se ha recogido en el libro de 2008 *Chasing the Flame: Sergio Vieira de Mello and the Fight to Save the World*, convertido a su vez en documental con el título de *Sergio* en 2009.

<sup>96</sup> El mandato específico, según la resolución 1272 (1999) del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas fue este: a) proporcionar seguridad y mantener el orden público en todo el territorio de Timor-Leste; b) establecer una administración eficaz; c) contribuir al desarrollo de los servicios civiles y sociales; d) encargarse de la coordinación y la prestación de asistencia humanitaria, la rehabilitación y la asistencia para el desarrollo; e) apoyar el fomento de la capacidad para el autogobierno; f) ayudar al establecimiento de las condiciones necesarias para el desarrollo sostenible (NNUU 1999).

<sup>97</sup> Cura jesuita y doctor en Antropología por la Universidad de Oxford, donde realizó sus tesis de máster (Abel 1994) y doctorado (Abel 1997) sobre Kisar. Dicha pequeña isla pertenece a la provincia indonesia de Maluku, pero está muy cerca de la parte nororiental de la isla de Timor (a unos 30 km). En ella se hablan dos lenguas: el oirata (Cowan 1965) y otra conocida con el homónimo de la isla (kisar). El asentamiento en el cual se habla oirata está situado al sur de la isla y, según fuentes holandesas que utiliza J. G. F. Riedel (Josselin de Jong 1937: 2-3), habría sido establecido en el siglo XVIII (1721) por emigrantes timorenses. El oirata es una lengua emparentada con las lenguas makassae y fataluku de Timor, y según Schapper & Huber (2012) una derivación del fataluku.

A pesar de esto la tarea que desarrolló la UNTAET fue sometida a duras críticas (Chopra 2000; Silva 2004, 2012), e incluso fue acusada de construir un estado fallido (Chopra 2002).

En el año 2002 la UNTAET devuelve la soberanía a los timorenses mediante las primeras elecciones democráticas, como resultado de las que se convierte en presidente de la República Xanana Gusmão; el partido ganador de las elecciones legislativas es el FRETILIN, y el elegido como primer ministro Mari Alkatiri, que había sido uno de los miembros de la resistencia en el exilio. El mismo día en que se devuelve la soberanía a los timorenses entra en funcionamiento una nueva misión de la ONU, la Misión de Apoyo de las Naciones Unidas en Timor-Leste (United Mission of Support in East Timor, UNMISSET), que finalizó en 2005.

El Gobierno del FRETILIN fue muy contestado, con alegaciones en su contra de escándalos de corrupción y abuso de poder. Asimismo, la Iglesia católica organizó una enorme manifestación contra el Gobierno en 2005, año en que Alkatiri –perteneciente a la minoría musulmana de Timor, donde el 96,9% de la población es católica (NSD & UNFPA 2011)–, intentó crear un currículo escolar laico. Esto provocó que la Iglesia reaccionase sacando a sus partidarios a la calle, como demostración de fuerza, para reivindicar que la enseñanza de religión fuese obligatoria en las escuelas públicas, como finalmente conseguiría. A la demostración de la Iglesia se unieron otros sectores, y la tensión contraria al Gobierno fue poco a poco en aumento hasta desembocar en la crisis de 2006.

En marzo de 2006, quinientos noventa y cuatro soldados de las FALINTIL-Fuerzas de Defensas de Timor-Leste (FALINTIL-Forças de Defesa de Timor-Leste, F-FDTL), prácticamente todos ellos de la parte *loromonu*<sup>98</sup> del país, fueron expulsados por “reajustes”. Dichos soldados, acompañados por civiles que secundaban su causa, comenzaron cuatro días de manifestaciones (del 24 al 28 de abril) para reclamar que

---

<sup>98</sup> *Loromonu* (“sol poniente” en tetun) y *lorosa’e* (“sol naciente”) se utilizaron como sinónimos de personas de los distritos oeste del país (Aileu, Manufahi, Liquiçá, Ermera, Ainaro, Covalima y Bobonaro) y de los del este (Baucau, Viqueque y Lautem). La contraposición *loromonu vs. lorosa’e* es demasiado compleja para ser tratada aquí, pero ya me he ocupado de ella en otro lugar (Fidalgo Castro 2009). Para ampliar la información sobre este tema consúltense: Castro Seixas (2004, 2010a), Silva (2010a, 2010b), Prüller (2008) o Babo-Soares (2003a: 267–300).

cesasen las discriminaciones salariales y en las oportunidades de promoción hacia los militares de *loromonu* por parte de la jerarquía, que en su mayoría pertenecía a la parte *lorosa'e* del país. Este es el caso de los tres cargos más elevados de la institución: el comandante en jefe, Taur Matan Ruak, es de Baucau; el segundo comandante, Lere Anan Timur, es de Lautem; y el tercero, Falur Rate Laek, es de Viqueque (los tres distritos que conformarían el espacio *lorosa'e*) (Trinidad y Castro 2007: 13). Las manifestaciones, en principio pacíficas, fueron derivando en grandes disturbios en la capital, y este grupo de militares (“los peticionarios”) llegó a amenazar con la guerra civil. El Gobierno decide reunirse con ellos para buscar una solución, pero justo cuando se habla de que están alcanzando un acuerdo<sup>99</sup> un grupo sin identificar ataca el Palacio del Gobierno e intenta ocuparlo e incendiarlo.

A seguir, los acontecimientos se suceden. El 4 de mayo deserta el mayor de la Policía Militar timorense Alfredo Reinado, acompañado por veinte miembros de su pelotón y llevándose consigo armas y municiones para unirse a los soldados rebeldes, que se refugiaron en las montañas que rodean la capital y durante varias semanas mantuvieron enfrentamientos contra las F-FDTL. Un gran brote de violencia generalizada surge en dos barrios: Tasi-Tolu y Taibessi. Grupos de personas atacan a vecinos *loromonu* que viven en ellos. Incendian sus casas, comienzan a perseguirlos y éstos buscan amparo mayoritariamente en edificios religiosos. A partir de aquí se desencadenan todos los sucesos: las aldeas de mayoría *loromonu* expulsan a los *lorosa'e* y viceversa. Los barrios mixtos de creación más reciente registran el mayor número de conflictos y representan el principal escenario de la lucha por ganar el terreno entre los dos grupos.

Asimismo, en este cuadro de conflicto total (ejército vs. peticionarios, ejército vs. policía, *loromonu* vs. *lorosa'e*) se produce una gran confusión que es aprovechada en el campo de las relaciones personales para llevar a cabo venganzas por acontecimientos en el pasado, robos por envidias, etcétera.

---

<sup>99</sup> El acuerdo mencionado era un rumor extendido por la ciudad de Dili, cuya negociación se mencionaba en las noticias de la Televisión de Timor-Leste (Televisão Timor Leste, TVTL).

Toda esta violencia hace que gran parte de la población huya de los lugares en los cuales residía en la capital. Se estima que a finales de 2006 unas ciento cincuenta mil personas habían abandonado sus hogares para escaparse bien fuese a los distritos de los que procedían, fuera de Dili, o bien dentro de la propia capital. La gran mayoría de los refugiados son *lorosa'e*, ya que en el enfrentamiento a escala de barrio se impuso mayoritariamente el elemento *loromonu*, pues, como hemos señalado anteriormente, Dili está situado en los distritos que formarían la parte *loromonu* y, en consecuencia, la mayoría de las personas que viven allí son *loromonu*.

En un primer momento, durante los primeros dos o tres meses de la crisis, una gran parte de la población de Dili se refugia en los distritos, en casas de familiares. La gente huye de la capital de las más diversas maneras: en camiones, coches, autobuses, motos, pequeñas embarcaciones, etcétera. El miedo a una guerra civil, de la que ya había antecedentes en 1975 y 1999 (cabe recordar que las milicias pro indonesias, aunque apoyadas por los militares indonesios, estaban mayoritariamente formadas por timorenses) hace que Dili se convierta en una ciudad fantasma. Aquellos que no consiguen o no quieren marcharse a los distritos buscan protección como ya he dicho en edificios de la Iglesia, pero también en edificios públicos en general, edificios abandonados, lugares de trabajo, descampados, etcétera. Con ello empieza la crisis de los conocidos como *deslokados* (“refugiados internos” en tetun).

El Gobierno de Timor pide ayuda internacional para frenar una crisis que, poco a poco, va acercándose al conflicto civil (NNUU 2006), y se crea una nueva misión de la ONU, la Misión Integrada de las Naciones Unidas en Timor-Leste (United Nations Integrated Mission in Timor-Leste, UNMIT). El Gobierno del FRETILIN se deshace, dando lugar a un Gobierno transitorio en el que José Ramos-Horta asume el cargo de primer ministro de manera interina hasta las elecciones de 2007, que dejan como vencedores al propio José Ramos-Horta como presidente de la República y a Xanana Gusmão como primer ministro.

El 11 de febrero de 2008 se produce un intento de asesinato contra Ramos-Horta en el que Alfredo Reinado, líder de “los peticionarios”, fallece. Ramos-Horta sobrevive a tres disparos, tras ser evacuado e intervenido en Australia e inducirsele un coma del que

despierta el 21 de febrero. Volverá a Dili en abril. Su intento de asesinato sirvió como catalizador para finalizar los conflictos durante 2008, poniendo fin a la crisis.<sup>100</sup>

En 2012 tienen lugar unas nuevas elecciones que dejan como presidente al anterior jefe de las Fuerzas Armadas, Taur Matan Ruak, y como primer ministro, por segunda vez, a Xanana Gusmão. Este año supone también el cierre de la UNMIT, y con él el fin de la presencia de la ONU en Timor-Leste.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Para más información sobre la crisis timorense de 2006 véanse: Cotton (2007); Devant (2008, 2009); Gárate Castro (2007); Loch y Prüller (2011); Moxham (2008); Scambary (2009) y Silva (2010a).

<sup>101</sup> Para obtener una imagen reciente de la situación histórico-política véase el corto pero interesante artículo sobre Timor de Michael Leach (2013).

## 1.2. Antropologías de Timor

---

El objetivo de este apartado es el analizar la literatura antropológica y etnográfica que se ha producido sobre Timor hasta el presente, con la intención de apuntar brevemente los enfoques teóricos expuestos en ella, así como las condiciones histórico-sociales en que han aparecido. Tras esto señalaré algunas críticas a los legados teórico-ideológicos de las múltiples antropologías desarrolladas en la región, para con ello poner de relieve la perspectiva teórica desde la que abordo este trabajo. Para eso, he dividido la siguiente exposición en diferentes apartados.

En el primero de ellos, “Antropología y etnografía durante la colonización portuguesa”, realizo un recorrido por la producción de textos de interés etnográfico de diferentes religiosos durante su misión evangelizadora. También por aquellos documentos que emanaron del Estado colonial en el marco de su relación con las poblaciones locales, haciendo especial énfasis en la literatura elaborada o promovida por los gobernadores o miembros del Gobierno de la provincia. Además, analizo en este apartado el surgimiento de la antropología específicamente colonial en Portugal y su reflejo en el caso de Timor, así como los primeros estudios realizados por antropólogos no portugueses.

El segundo apartado, “Antropología colonial holandesa”, contiene una breve revisión del desarrollo de la antropología holandesa, en que se destaca el papel de la Escuela de Leiden debido a la relevancia que tuvo para Timor en lo etnográfico, sobre todo por la aproximación teórica estructuralista que ha sido (y continúa siendo) una influencia muy relevante en la antropología de la región.

En el tercer apartado, “Antropología realizada durante la ocupación indonesia”, examino los estudios que se realizaron durante el cierre de las fronteras motivado por la invasión y ocupación indonesia, poniendo especial atención al contexto histórico-político en que se produjeron.

En el cuarto apartado, “Antropologías en la actualidad. Timor está de moda: la explosión de estudios de Timor-Leste”, presento muy someramente una primera aproximación que pretende dar una idea del gran número de investigaciones que, una vez conseguida la independencia, se han efectuado en el país, y de la heterogeneidad de estas. Las



discusiones teóricas con una parte de este corpus bibliográfico las llevaré a cabo más adelante, a través del desarrollo de los análisis de casos.

En el último de los apartados, que a su vez he subdividido en otros cuatro, vuelvo sobre los textos presentados anteriormente para realizar un recorrido por alguno de los paradigmas teóricos y epistemológicos en que se ha basado buena parte de los análisis antropológicos de Timor, con la finalidad de intentar mostrar algunas de las carencias, pero también de los aciertos, que dichos análisis han tenido. Finalmente expongo, de manera concisa, cuál es el marco teórico que utilizo, así como las ventajas analíticas que considero que tal aproximación tiene con respecto a otro tipo de enfoques, de ahí que lo haya denominado “Legados epistemológicos y propuesta teórica”.

### 1.2.1. Antropología y etnografía durante la colonización portuguesa

---

La antropología colonial portuguesa tuvo un desarrollo tardío, que se explica parcialmente por el interés de los antropólogos portugueses en focalizar su atención en los pueblos del Portugal ibérico antes que en sus territorios ultramarinos, y no es hasta la década de los años treinta cuando comienzan a ponerse en marcha las denominadas “misiones antropológicas” en las colonias (Cabral 2005). La primera de estas misiones se inició en el año 1936,<sup>102</sup> aunque en el caso de Timor hubo que esperar hasta la década de los años cincuenta para atestiguar la arribada de las misiones antropológicas.

No ha sido sino hasta fecha reciente que se ha realizado una serie de importantes esfuerzos de investigación cuyo foco de análisis es la antropología colonial portuguesa en tanto que disciplina.

Los antecedentes del estudio de las colonias podemos encontrarlos en las publicaciones de la Sociedad de Geografía de Lisboa (Sociedade de Geografia de Lisboa, SGL), creada en 1875, desde donde se editaron estudios de interés etnográfico de misioneros, exploradores y oficiales coloniales (muchos de los cuales se quedaron en realidad sin publicar y se guardan en sus archivos). En el caso de Timor, hablamos de diversos artículos en el *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* (Cabreira 1942; Carvalho 1880; Castro

---

<sup>102</sup> La primera fue la Misión Antropológica de Mozambique (A. C. Roque 2010).

1934; Lencastre 1931; Magalhães 1918; Vale 1952). Posteriormente, una vez hubo germinado la antropología colonial (cuyo desarrollo veremos más adelante), las publicaciones de esta sociedad continuaron dando cabida a estudios sobre Timor, especialmente en la revista *Geographica. Revista da Sociedade Geografica de Lisboa* (Cinatti 1965a; Gomes 1972a; de Oliveira 1971; Rego 1968c; Thomaz 1973).

### 1.2.1.1. Literatura de religiosos y misioneros

---

Desde finales del siglo XIX y principios del XX, encontramos estudios que tienen un interés etnográfico de cierto calado, más allá de las críticas que se les puedan dirigir. Entre estos cabe mencionar aquellos que fueron resultado de los esfuerzos realizados por misioneros y religiosos que, con el objetivo de evangelizar a las poblaciones locales timorenses, estudiaron sus lenguas, culturas y sociedades para entenderlas. Muchos de estos esfuerzos evangelizadores cristalizaron en la elaboración de diccionarios, manuales lingüísticos e informes sobre el avance de las misiones, algunos de los cuales son de gran interés etnográfico. Entre otras, destacan las obras de Sebastião Maria Aparício da Silva<sup>103</sup>, con su *Diccionario de Portuguez-Tétum* (1889); Manuel Maria Alves da Silva, autor de unas *Noções da gramática Galoli, dialecto de Timor*<sup>104</sup> (1900) y un *Dicionário Portuguez-Galoli* (Alves da Silva 1905); Manuel Mendes Laranjeira con su manual de aprendizaje de tetun *Cartilha Tétum* (1916) y el *Dicionário Tétum-Português* (1935); y Abílio José Fernandes<sup>105</sup>, que escribió un *Método práctico para aprender o Tétum* (1937) y el *Esbôço histórico e do estado actual das missões de Timor e refutação dalgumas falsidades contra elas caluniosamente afirmadas por um ex-governador de Timor* (1931).

Otra importante fuente de estudios elaborados por misioneros la encontramos en el *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, una revista religiosa creada en 1903 (Paulino 2011b: 170) en que se publicaron los pioneros trabajos realizados por João José de

---

<sup>103</sup> Cura jesuita, fue misionero en Timor entre 1877 y 1910. Para obtener más información sobre este autor véase Delgado Rosa (2011b).

<sup>104</sup> El galoli o galolen es una de las lenguas de origen austronesio de Timor. Se habla principalmente en el actual distrito de Manatuto (van Klinken y Williams 2015).

<sup>105</sup> Vicario general y superior de las misiones de Timor.

Andrade<sup>106</sup> (1920a, 1920b, 1920c, 1920d, 1920e, 1920f, 1920g, 1924), de temática específicamente etnográfica. Además de la obra de Andrade, en esta revista localizamos colaboraciones no solo en el campo de la etnografía, sino también de la historia o del avance de las misiones en la colonia, de la mano de autores como Charles Ralph Boxer<sup>107</sup> (1937), Porfírio Campos (1938, 1939), Jorge Barros Duarte (1940) o Ezequiel Enes Pascoal (1933, 1934, 1935, 1936, 1939). Estos dos últimos fueron figuras clave en la creación y mantenimiento de la revista *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli* (Fernandes 2014; Paulino 2011a, 2011b, 2011c), publicada de 1949 a 1973 sin más interrupción que la motivada por la falta de colaboraciones durante el año 1965 (Fernandes 2014: 34). En 1966 retornaría con un formato distinto,<sup>108</sup> con el que continuó hasta que la Policía Internacional y de Defensa del Estado (PIDE) cerró la revista por dar cabida a voces críticas contra el colonialismo portugués en 1973.

Ezequiel Enes Pascoal<sup>109</sup>, misionero de las Azores, fue el fundador y director de la revista *Seara* hasta que regresó a su tierra natal en 1958 (Paulino 2011d). A partir de ese año

---

<sup>106</sup> Frederico Delgado Rosa (2011a) ha estudiado la obra de este misionero portugués, a quien considera un precursor de la aproximación evangelizadora que propugnaba una “inculturación respetuosa” en el seno de la población local. Este tipo de aproximación tardó en llegar a Timor debido, entre otras causas, al advenimiento de la dictadura portuguesa. El nacionalcatolicismo que las jerarquías religiosas aplicaron a sus prácticas desde los años treinta truncó este tipo de evangelización, de intención más respetuosa con la cultura local, y que solo posteriormente volvería a retomarse.

<sup>107</sup> Charles Ralph Boxer (1904-2000) fue un espía e historiador británico que centró sus estudios en los procesos colonizadores asiáticos de Holanda (Boxer 1965) y Portugal (Boxer 1991 [1969]). Su apasionante vida fue recogida en el libro de Dauril Alden, James S. Cummins y Michael Cooper (2001) *Charles R. Boxer: An Uncommon Life*.

<sup>108</sup> Los números publicados durante los años 1949-1964 tenían formato de libro y estaban dirigidos principalmente a los propios misioneros. La nueva serie de *Seara*, a partir de 1966, se orienta hacia los fieles más que a los misioneros, y su formato pasa a ser de una revista semanal con un menor número de páginas (Fernandes 2014: 34, 122).

<sup>109</sup> Sobre la vida de Enes Pascoal véanse Fernandes (2014) y Paulino (2011d). La obra de este misionero es amplísima, si bien buena parte de ella se encuentra recogida en su libro *A Alma de Timor vista na sua Fantasia. Lendas, fábulas e contos* (1967). En *Seara* publicó muchos artículos sobre temáticas tan diversas como las narrativas de origen, las creencias, las leyendas y los cuentos timorenses (Pascoal 1949a, 1949b, 1951a, 1953a, 1953b, 1953c, 1953e, 1954a, 1954b, 1954c, 1954d, 1949g, 1949i, 1949j, 1950a, 1950b, 1950d, 1950e, 1950f); el matrimonio tradicional (Pascoal 1951b, 1952c, 1953g, 1953h, 1953i); geografía, el avance de las misiones y la recepción del catolicismo por parte de la población local (1949c, 1949d, 1955a, 1955b, 1949e, 1949f, 1949h, 1949k, 1950c, 1952a, 1952b, 1953d); o historia (Pascoal 1953f).

Jorge Barros Duarte<sup>110</sup>, nacido en Timor de padre portugués y madre timorense, se hizo cargo de la dirección hasta su primer cese de actividad en 1964. Durante la dirección de estos dos religiosos, los escritos de interés etnográfico se multiplicaron en la revista, en que se realizaron varios estudios sobre las culturas, lenguas, tradiciones y prácticas locales cuyo objetivo era identificar, desde lo local, aquellos elementos que habría que transformar en el proceso de evangelización de los timorenses<sup>111</sup>.

Otro importante misionero en lo referente a los estudios de Timor fue Artur Basílio de Sá (1912-1964)<sup>112</sup>, quien recopiló en una impresionante obra en seis volúmenes múltiples documentos anotados acerca de las misiones portuguesas en las provincias ultramarinas orientales desde 1506 a 1599 (Sá 1949, 1950, 1951, 1952, 1956, 1961). Escribió asimismo un libro sobre la historia de Timor: *A planta de Cailaco. 1727. Valioso documento para a história de Timor* (1949), además de varios artículos sobre lingüística y sobre la etimología y las connotaciones sociales del apelativo *caladis*<sup>113</sup> [sic] que fueron publicados en el *Boletim da Agência Geral das Colónias*. Sin embargo, su obra de mayor interés etnográfico es *Textos em Teto da Literatura Oral Timorense* (1961), un libro que recoge siete narrativas de origen en tetun y su traducción al portugués junto con anotaciones y un glosario; en

---

<sup>110</sup> Sobre Barros Duarte véanse Paulino (2011e) y Fernandes (2014). Según Hicks (2011: 34), este cura y misionero timorense hablaba varias lenguas locales (tetun y mambai), lo que, junto a sus largas estancias de observación en el terreno, dio pie a que escribiese algunas de las mejores etnografías realizadas en Timor hasta la llegada de los antropólogos británicos, franceses y americanos. Entre sus obras destacan la etnografía *Timor. Ritos e mitos Ataúros* (1984), completada con *el Vocabulário Ataúro-Português, Português-Ataúro* (1990); estudios sobre los matrimonios consuetudinarios (1964, 1968, 1979); sobre las casas sagradas (1975); la lengua tetun y sus préstamos del portugués (1992a) y un intento de reconstrucción de la sociedad y la cultura timorenses antes de la llegada de los portugueses (1992b).

<sup>111</sup> Véase la tesis de máster de Madalena de Canossa Fátima Mesquita de Andrade (2012) para consultar un estudio de caso sobre la transición de la religión local a la católica en una misión de Timor (Remeixo); nuestro estudio sobre la implantación de la religión en Timor (Fidalgo Castro 2012a); y el libro de Alessandro Boarccech (2013) sobre las relaciones entre los sistemas de creencias tradicionales y el catolicismo en Atauro.

<sup>112</sup> Véase Paulino (2013b).

<sup>113</sup> El apelativo *caladis* [kaladi] en contraposición con el de *firaku*, hace referencia a una división identitaria de la población timorense entre personas originarias de los distritos occidentales del país (Aileu, Manufahi, Liqueiçá, Ermera, Ainaro, Covalima y Bobonaro), a las que se denomina *kaladi*; y las de los distritos orientales (Baucau, Viqueque y Lautem), a las que se llama *firaku*. Quedan fuera de esta división los distritos de Oecussi y Dili. Caso aparte supone el decimotercer distrito, Manatuto, al que la gente llamaba *rai-klaran* (tierra del medio), que marca los límites entre ambas identidades.

palabras de Hicks (2011: 37), se trata de “la más académica de todas las colecciones de literatura oral timorense”.

Otra obra de interés es la del misionero salesiano José Bernardino Soares *O rei de Nári* (Rodrigues 1962), que antes de tener forma de libro vio la luz como publicación seriada en el *Boletim Salesiano*. En él compiló leyendas y tradiciones fataluku del reino de Nári, los cuales guardaban, a los ojos del misionero, paralelismos claros con pasajes bíblicos y del Nuevo Testamento. Según Frederico Delgado Rosa (2012: 29), Soares habría dejado inéditos a su muerte un diccionario fataluku-portugués y una recopilación de más de cien leyendas timorenses.

Siguiendo con los salesianos, debe nombrarse el *Léxico Fataluco-Português* del misionero español Alfonso María Nácher Lluesa, a cuya vida le dedicó un estudio el antropólogo Efrén Legaspi Bouza (2012). Este texto, que recogía muchos elementos de la cultura fataluku junto con sus equivalentes en las lenguas locales tetun y makasai, fue editado por el filólogo Geoffrey Stephen Hull (Nácher 2003, 2004) y, posteriormente, recogido y editado por nosotros en un volumen que estudiaba la obra del autor, así como la introducción del catolicismo en Timor (Fidalgo Castro y Legaspi Bouza 2012).

### 1.2.1.2. Literatura del Estado colonial

---

#### Gobernadores

Afonso de Castro, gobernador de Timor entre 1959 y 1863 (Belo 2011: 412-413; Gunn 2011: 54), fue el primer autor que dedicó toda una monografía a la presencia portuguesa en la isla: *As Possessões Portuguezas na Oceania* (1867). Además de ser un reformador de la Administración colonial, lo cual le causó graves problemas en la metrópolis (Roque 2014b), fue un administrador ilustrado. Fue miembro de la Real Academia Bática de Artes y Ciencias<sup>114</sup> y de la Sociedad de Geografía de Lisboa (Schouten 2001b: 205). También fue el introductor del cultivo del café en la isla (Clarence-Smith 1992; Schouten 2001b), así

---

<sup>114</sup> En holandés: *Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. El gentilicio bática, en este caso, se refiere al nombre por el que fue conocida la actual ciudad de Yakarta (Batavia) hasta después de la Segunda Guerra Mundial (1949).

como un pionero (Roque 2011c: 5) en la tradición de los estudios coloniales de los *usos e costumes*<sup>115</sup> de las colonias portuguesas (Castro 1862, 1863, 1872), lo cual tendría continuidad en posteriores estudios promovidos por otros gobernadores. Además de su interés por la población local, sus obras son una fuente imprescindible para la historia de Timor (Castro 1864, 1934). Durante su gobierno, el explorador Alfred Russel Wallace realizó una estancia de cuatro meses (Hicks 2011: 33) en la isla, de la cual habla en su obra *The Malay Archipelago* (1869: 193-218).

Durante el mandato del gobernador Bento da França de Olivera, su sobrino<sup>116</sup> y secretario entre 1882 y 1883, Bento da França de Oliveira Selema, escribió varios libros sobre Timor y sus gentes con los títulos de *Timor* (Fraça 1891) y *Macau. Os seus habitantes. Relações com Timor* (Fraça 1897). Asimismo, tuvo lugar la visita de Henry Ogg Forbes (Forbes 1885: iv; Hicks 2011: 33), un explorador escocés que nos dejó algunas de las mejores descripciones de la poblaciones locales durante el siglo XIX, resultado de una estancia de casi seis meses en la isla (Forbes 1884a, 1885).

Uno de los gobernadores más importantes para el mantenimiento y desarrollo del colonialismo portugués en Timor fue José Celestino da Silva, cuyo mandato se extendió a lo largo de catorce años (1894-1911). Se le considera el gran impulsor de la presencia portuguesa en el interior de la isla –bastante testimonial hasta entonces–, así como de la efectiva colonización y “civilización” de los timorenses (Boavida 2014); de hecho, su influencia sobre el gobierno de Timor fue tal que llegó a ser denominado “Celestino I: rey [sic] de Timor” (Correia 1909, 1911: 14). Durante su mandato se produjeron las campañas de conquista y pacificación que, como hemos visto, siguieron a la Conferencia de Berlín de 1884. Estas campañas tenían como objetivo una efectiva ocupación portuguesa de la isla

---

<sup>115</sup> Según Ricardo Roque (2011c): “A expressão «usos e costumes» era [...] usada de forma abrangente para designar ritos, normas, leis e tradições indígenas de carácter costumeiro ou consuetudinário, as quais se pressupunha dirigirem a ação vivida dos indivíduos e regularem, em geral, o governo e a autoridade, no seio das comunidades indígenas”.

<sup>116</sup> Al contrario de lo que expone Belo (2011: 418-419), Forbes indica que el autor de estos libros es hijo del gobernador (1885: iv).

de Timor para, en virtud de lo acordado en dicha conferencia, legitimar la presencia de los portugueses.<sup>117</sup>

Mientras ocupaba su cargo se publicaron las obras del militar Raphael das Dores: *Dicionário de Teto* (1904), *Relatório das Dores* (1907) y *Apontamentos para um dicionário chorographico de Timor* (1903). De igual manera, la obra *Relatório da obra em Timor, usos e costumes indigenas, industria, agricultura e commercio* (Silva 1910) debió escribirse en este período, ya que algunas de sus acciones de gobierno son las últimas en ser mencionadas en el texto. En esta obra se analizan las condiciones de la población local respecto a su aportación de mano de obra a la explotación económica de la colonia, lo que según Douglas Kammen (2003: 76) era uno de los principales problemas para desarrollar una economía de este tipo: “The fundamental problem for the new plantation economy was not the availability of land, but the securing of a reliable and inexpensive supply of labour”. Además de estos volúmenes, cabe señalar que Celestino da Silva fue promotor de las investigaciones sobre el petróleo, materia prima fundamental en el devenir histórico de Timor (Brandão 2013).<sup>118</sup>

El empuje de este gobernador hace que se le considere el “ingeniero social” de Timor (Gunn 2011), ya que fue un gran reformador de las relaciones colonizador-colonizado.<sup>119</sup> Es en este contexto cuando surge el programa colonial de estudio de los *usos e costumes* timorenses, que Ricardo Roque ha venido investigando en publicaciones recientes.<sup>120</sup> Ya en

---

<sup>117</sup> Portugal, hasta la fecha, esgrimía derechos históricos para defender su legitimidad para permanecer en las colonias. Tras la Conferencia de Berlín pasó a considerarse que el efectivo control y desarrollo de los territorios ultramarinos era la base de legitimación necesaria para justificar la continuación de su presencia en las colonias (Figueiredo 2004).

<sup>118</sup> Cf. “Estas ocorrências despertaram a atenção do general Celestino da Silva (1849-1911), governador de Timor entre 1894 e 1908, que impulsionou os trabalhos de pesquisa de petróleo, chamando a atenção do poder central para a importância deste recurso, que, em sua opinião, poderia vir a colmatar definitivamente a crônica situação de deficit financeiro do território.” (Brandão 2013: 403).

<sup>119</sup> Creó grandes plantaciones de café, y compañías agrícolas y de comercio, por causa de las cuales fue duramente criticado, ya durante la República, con acusaciones de haberse enriquecido de forma ilícita (Correia 1911). También cambió el sistema de impuestos de *fintas* a *capitação*, como hemos visto antes.

<sup>120</sup> Véase, entre otros, Roque (2010b; 2011a, 2011c, 2014b).



su *Relatório das operações de guerra no distrito autónomo de Timor no ano de 1896 pelo Governador do mesmo distrito* comentaba Celestino da Silva:

Mas para dar todo o desenvolvimento necessario ao progresso agricola, para manter a ordem, para acabar com as guerras, é necessario mais alguma cousa do que crear escolas e quintas modelos; é necessário estudarmos o direito consuetudinario dos povos, o regimen da propriedade; emfim, os usos e costumes, e promulgar para elles leis especiaes, porque grave erro é acreditar-se que as leis que nos regeram ou regem no reino, podem ser applicaveis aos negros de Africa, aos indios e aos timorenses; as condições sociaes, o régimen da propriedade, os costumes em Timor, são bem diversos das condições sociaes, do régimen de propriedade, dos costumes de Portugal, por isso ninguem aqui respeita e comprehende as nossas leis, que se não applicam por serem inapplicaveis; e porque se não applicam, não têm prestigio. (Silva 1897: 42-43)

Gracias a los trabajos de Roque, también he tenido constancia de un informe manuscrito sobre los *usos e costumes* timorenses realizado por Celestino da Silva y que se envió al ministro y secretario de Estado de la Marina y Ultramar.<sup>121</sup> En ese informe, al que no he tenido acceso, el gobernador dialoga con lo escrito previamente por su antecesor Affonso de Castro en *As Possessões Portuguezas na Oceania*, posicionándose en contra de algunas de las interpretaciones que este último efectúa sobre la cultura timorense (Roque 2011c: 5-6).

El programa colonial de estudios de los *usos e costumes* timorenses continuó durante el mandato (1908-1909) del gobernador Eduardo Augusto Marques, ingeniero del ejército portugués (Sousa 2014). Fruto de ello es una ordenanza<sup>122</sup> publicada en el Boletín Oficial de Timor por la que el gobernador creaba una comisión para elaborar un cuestionario sobre los *usos e costumes* de la población local, con el objetivo de mejorar la aplicación de la justicia entre los nativos. Una figura clave de esa comisión –en la que también participó el misionero Sebastião Maria Aparício da Silva– fue la de Alberto Osório de Castro, su principal responsable. Tal y como nos comenta él mismo:

---

<sup>121</sup> AHU. Macau e Timor, Sala 12, 2ª Repartição, 1ª Secção, Caixa 11. ACL\_SEMU\_DGU\_1 Reparticao\_002\_Cx 11. 1901-1904: 'Relatório sobre os usos e costumes timorenses' do Governador de Timor, J Celestino da Silva, para Ministro e Secretário de Estado da Marinha e Ultramar. Dilly e Secretaria do Governo, 25-01-1901 (Roque 2011c; Sousa 2014).

<sup>122</sup> Véase en el *Boletim Official do Districto Autonomo de Timor* [sic], año 9, n.º 41, del sábado 10 de octubre de 1908, la ordenanza nº 177: "Nomeando uma commissão para colligir e codificar os usos e costumes jurídicos dos indígenas, organizar um processo especial para a instrução e julgamento em tribunaes indígenas dos commandos, e estudar um systema penal applicavel aos indígenas de Timor".



O novo governador de Timor, o sr. capitão do Estado Maior Eduardo Augusto Marques, ordenou se coligissem os usos e costumes jurídicos das populações indígenas, havendo já sido distribuído oficialmente um questionário que organizei, como aprendiz de etnografia, e que tem por base o *Manual du Voyageur*, de Kaltbrunner. É de esperar que do inquérito em todos os comandos militares se apurem também dados etnográficos de alta importância para o governo da colónia. (Osório de Castro 1996: 87)

Osório de Castro era magistrado, poeta y etnógrafo (da Cunha Gonçalves 1936), y de la época en que vivió en Timor nos ha quedado un libro, *A ilha verde e vermelha de Timor* (1996 [1943]),<sup>123</sup> que contiene amplia información etnográfica y de mucho interés. Debe notarse, no obstante, que a pesar de haber pasado varios años en Timor, no parece que este hombre haya realizado grandes estancias fuera de su capital Dili, en el interior de la isla, y es posible que buena parte de lo reflejado en su obra sea resultado de testimonios transmitidos, en algunos casos en forma de informes, por otros observadores (Sousa 2014). Él mismo reconoce las limitaciones de su estudio debido a su poco conocimiento del campo etnográfico; sin embargo, su mayor interés radicaba en la recogida de elementos que le permitieran una mejor comprensión del sistema de justicia consuetudinario de los nativos.<sup>124</sup> Sobre el cuestionario que realizó acerca de los *usos e costumes* dice lo siguiente:

Mercê da comprensiva e séria iniciativa do sr. Governador, deve estar já espalhado pelos comandos militares um *Questionário* meu sobre usos e costumes timorezes, organizado, ainda mal, quando só iniciava os meus estudos etnográficos, mas que já poderá servir para a organização de um código do indigenato. (Osório de Castro 1996: 195)

Los resultados de estos cuestionarios nunca fueron publicados ni se conservan –hasta donde llega mi conocimiento– copias de ellos. De ello se quejaba amargamente Pinto Correia años después:

---

<sup>123</sup> Antes de ser publicado en forma de libro en 1943, apareció de manera seriada en sucesivos números de la revista *Seara Nova* durante los años 1928-1929 (da Cunha Gonçalves 1936: 4).

<sup>124</sup> Las intenciones políticas del desarrollo de los estudios sobre los *usos e costumes* timorenses parecen aproximarse bastante a lo que, por su parte, hicieron los holandeses (para ampliar la información véanse Acciaioli 2007; Cribb y Kahin 2004; Fasseur 2007; Haar 1948; Josselin de Jong 1948) con el estudio de la *adatrecht* (ley *adat*, ley consuetudinaria), que estaba asociada a las necesidades del gobierno colonial.

Nenhum dos relatórios de 1926 e 1933, requisitados pelo Governo da Colónia às autoridades regionais, chegou a ser publicado, nem sequer no Boletim do Governo de Timor, onde seria conveniente divulga-los, concorrendo-se, assim, para que Timor fosse mais conhecido e para entre aquelas autoridades se estabelecesse uma emulação proveitosa – no estudo e no relato menos lacónico e superficial da etnografia indígena. (Pinto Correia 1935: 347, nota 1)

Aún existe otra serie de publicaciones sobre *usos e costumes* que aparecieron impresas en el *Boletim Oficial da Colónia de Timor* entre 1916 y 1917, y que se confeccionaron en diferentes lugares de la isla: Ataúro, Maubara, Motael, Aipelo y Liquiçá.<sup>125</sup> De su autoría, que se producen siendo gobernador Filomeno de Cámara, no se sabe prácticamente nada, pero Sousa (2014) menciona que algunos elementos como la minuciosidad de la terminología de parentesco (recogida por afines y consanguíneos, siguiendo a Morgan) hacen pensar fueron escritas por autores distintos a los de los anteriores informes sobre *usos e costumes* (Sousa 2014: 39).

Otro gobernador, Teófilo Duarte (1926-1928), escribió varias obras sobre el desarrollo de la colonización portuguesa en Timor y puso en marcha una importante acción política para la “civilización de los nativos” (Barreto 2013: 3). Durante su mandato realizó parte de su estancia en Timor Armando Pinto Correia (Fonseca 2012; Rodrigues 2010), que ejerció de administrador de Baucau y presidente de la Cámara Municipal de Dili, de cuya estadía surgieron los libros *Gentio de Timor* (1935) y *Timor de Lés a Lés* (1944). El primero de ellos mereció el elogio de Arnold Van Gennep:

Il est convenu que les ethnographes doivent savoir une quinzaine de langues au moins pour pouvoir se livrer à du travail comparatif; ils pourront donc utiliser l'excellente monographie en portugais d'Armando Pinto Corrêa sur la *Population de Timor*, et plus précisément de la partie portugaise de cette île, ou région de Baucau. Mais il aurait mieux valu pour la diffusion des faits recueillis par lui avec méthode pendant un séjour de six ans comme gouverneur que l'auteur eût préféré le français ou l'anglais ou tout au moins le hollandais puisque les mœurs de Baucau ne sont intelligibles que comparées à celles des autres populations de l'Indonésie. (Van Gennep, citado en Osório de Castro 1996: 23).

---

<sup>125</sup> Véanse las siguientes referencias en el Boletín Oficial de Timor: Anón ( 1916a, 1916b, 1917b, 1917c, 1917d, 1917e, 1917f, 1917g, 1917h, 1917h, 1917i, 1917j, 1916c, 1916d, 1916e, 1916f, 1916g, 1916h, 1916i, 1917a).

Por último, el gobernador de Timor entre 1937 y 1939 Álvaro da Fontoura tiene también importantes aportaciones etnográficas. Además de escribir varias obras sobre los “indígenas” y su relación con la Administración colonial (Fontoura 1942, 1943), tomó una serie de fotografías de Timor que se conocen como “Álbum Fontoura” (Belo 2011: 430-431). El Álbum Fontoura está compuesto por cientos de fotografías, muchas de ellas dedicadas a los indígenas, y supone un testimonio sustantivo para la etnografía visual del país.

### 1.2.1.3. La Misión Antropológica de Timor: 1953-62<sup>126</sup>

---

Una de las figuras más importantes en cuanto a la promoción de las llamadas “misiones antropológicas” a los territorios ultramarinos, así como con relación a la configuración de la antropología colonial como campo de estudios específico, fue António Augusto Mendes Correia, quien desde la Universidad de Oporto (Universidade do Porto, UP), a la que estaba vinculado, defendió la necesidad de realizar una “ocupación científico-antropológica de las colonias” (Roque 2006: 709). Con ello pretendía comenzar a crear un corpus de conocimiento científico puesto al servicio del colonialismo portugués a diversos niveles, es decir, un “conocimiento experto” desde la academia sobre las colonias, con el apoyo y al servicio del Estado.

Con el advenimiento del Estado Nuevo (Estado Novo) en 1933, el discurso de Mendes Correia sobre la necesidad de crear una antropología específicamente colonial que sirviese como instrumento al servicio del gobierno de las colonias comienza a tener aceptación entre los altos cargos del Gobierno (Roque 2006). Se crea entonces un conjunto de instituciones específicamente dedicadas al estudio de las posesiones ultramarinas lusas, tal es el caso de la Junta de las Misiones Geográficas y de Investigaciones Coloniales (Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais, JMGIC) que posteriormente convertirá

---

<sup>126</sup> Las misiones antropológicas portuguesas, entre ellas la de Timor, han sido estudiadas dentro del proyecto de investigación portugués *Conhecimento e Reconhecimento em Espaços de Influência Portuguesa: Registos, Expedições científicas, Saberes tradicionais e Biodiversidade na África Subsariana e Insulíndia* (FCT HC75/2009). La misión de Timor fue estudiada en el Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. Para más información sobre este tema véanse Anón (Anón 1954); Cristina y Rosado (2011); Juliana y Poloni (2011); Lucas et al.(1992); Marques, Neto y Marques (2007); Oliveira (2006); Roque et al. (2011); Roque y Marques (2010, 2011); Roque (2006, 2011a, 2011d); Roque y Wagner (2012); Schouten (1999, 2001a, 2011).

en la Junta de Investigaciones del Ultramar (Junta de Investigações do Ultramar, JIU) que Mendes Correa presidirá desde 1946. En este contexto, en 1953 se produce la primera “misión antropológica” a Timor, en la que el propio Mendes Correia participa y en seno de la cual entrará en contacto con otra importante figura para el desarrollo de la antropología en Timor, Ruy Cinatti (Stilwell 1995: 212).

Mendes Correia publicó dos estudios sobre Timor, basados en las notas de campo de Artur Augusto da Fonseca Cardoso<sup>127</sup> (Mendes Corrêa 1916a, 1916b), que despertaron el interés internacional (Roque 2006: 798). Otras obras de Mendes Correia incluyen estudios más exhaustivos sobre antropología física (1934, 1937, 1944a, 1944b). Su obra, sin embargo, es fruto de su tiempo y refleja de forma explícita las posiciones políticas e ideológicas del Estado Nuevo, lo cual ha hecho que recibiese duras críticas. Asimismo, debe tenerse en cuenta que el paradigma evolucionista continuaba siendo mayoritario en la antropología continental. A diferencia de Estados Unidos y el Reino Unido, donde con el particularismo histórico de Franz Boas y el funcionalismo se habían abierto nuevas escuelas de pensamiento (Rossi y O’Higgins 1981), la antropología continental continuaba en buena medida aplicando la idea de que las sociedades pasaban por distintos estadios evolutivos, en el marco de los cuales las sociedades occidentales ocupaban el ápex más desarrollado. El antropólogo Miguel Vale de Almeida refiere algunos comentarios realizados por el propio Mendes Correia que denotan la aproximación etnocéntrica (lusocéntrica, para el caso) que dominaba su pensamiento:

[...] being mulatto is longing for oneself [*o mulato é Saudade de si mesmo*] ... just like the despised hermaphrodite outcries the conflict between the sexes ... the *mestiço* is thus an unexpected being in the plan of the World, an unfortunate experiment of the Portuguese. (Mendes Correia, citado en Vale de Almeida 2004: 74)

Su alineamiento ideológico con la dictadura que devino tras el golpe de 1926, siendo director del Instituto de Antropología da Universidade do Oporto (Instituto de Antropología da Universidade do Oporto, IAUP), se demuestra en las llamadas que hace a “the segregation of relapsing criminals, the sterilization of degenerates, the regulation of immigration, and the banning of marriage for professional beggars” (Vale de Almeida

---

<sup>127</sup> Capitán del ejército portugués que murió prematuramente debido a la malaria en Timor en 1912.

2004: 71). Estas variables ayudan a comprender y poner en contexto las condiciones sociales en que se produjo el conocimiento científico de la época y desvelan, siquiera parcialmente, algunas de las claves del éxito que Mendes Correia tuvo en su relación institucional con el Estado.

Además de Mendes Correia, el antropólogo António de Almeida fue uno de los principales investigadores desplazados desde la metrópolis a Timor para participar en las misiones antropológicas, de las que fue director<sup>128</sup> (Schouten 2001a). Fue un autor extremadamente prolífico y realizó numerosos estudios sobre con Timor, tanto en el campo de la antropología social (1946a, 1946b, 1962, 1971, 1976, 1977, 1946c, 1946d, 1946e, 1946f, 1957, 1959, 1961a, 1961b), como en el de la antropología física (Almeida y Almeida 1973; Almeida 1941, 1964, 1966) y la historia antigua (Almeida 1954, 1955, 1960, 1967). Muchas de sus aportaciones fueron recogidas en el libro recopilatorio *O oriente de expressão portuguesa* (Almeida 1994). Almeida practicaba una antropología de urgencia, ya que creía que muchas de las prácticas y tradiciones que registraba estaban condenadas a desaparecer y ser sustituidas por otras de origen portuguesa, que consideraba superiores a las timorenses.

Los materiales recogidos durante las misiones antropológicas tienen un indiscutible valor etnográfico y son una valiosa fuente para el estudio diacrónico de la cultura timorense, más allá de las críticas que se les puedan dirigir.<sup>129</sup> Una de sus más interesantes contribuciones son los documentales etnográficos en que se recogen escenas de caza, pesca, artes y oficios, así como danzas tradicionales timorenses (Marques 2011; Roque, Marques, y Ferrão 2011).<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> Previamente había coordinado otras misiones en Angola y Santo Tomé y Príncipe (Schouten 2001a: 163). Otros participantes en las misiones que colaboraron con António de Almeida fueron, además de Mendes Correia, fueron estos: Antonio Marques de Almeida Júnior, Manuel Pinto Pimenta, Salvador de Almeida Fernandes, Ruy Cinatti, Camarate França, Georges Zbyszewski, Maria Emília Castro e Almeida y Maria Cristina Neto (Neto y Marques 2007; Roque y Marques 2010).

<sup>129</sup> Según Cláudia Castelo (2011: 5, nota 8): “António de Almeida e Mendes Correia eram deputados à Assembleia Nacional e estavam em sintonia político-ideológica com o Estado Novo e com o sistema colonial português”.

<sup>130</sup> Algunos videos producidos por António de Almeida durante la Misión Antropológica de Timor pueden verse en el portal web portugués TV Ciência, <<http://www.tvciencia.pt>>.

#### 1.2.1.4. Ruy Cinatti como el gran cambio: su papel en la antropología de Timor

---

Más conocido como poeta, el también agrónomo y antropólogo Ruy Cinatti Vaz Monteiro Gomes (1915-1986) fue una de las figuras clave de la antropología realizada en Timor. Durante su estancia en la isla ejerció como jefe del Gabinete del Gobernador; jefe del Departamento de Agricultura, Veterinaria e Industria Animal; e investigador de la Junta de Investigaciones del Ultramar (Castelo 2011).

Es en esta última de sus facetas que comienza a interesarse por la antropología, cuando participa con Mendes Correia y António de Almeida en la primera misión antropológica, que luego criticaría con dureza. Siente entonces la necesidad de formarse en esta disciplina y consigue una beca de la Junta de Investigações do Ultramar que le permite ir a Oxford a especializarse en antropología. Durante su estancia en Oxford (1957-1958) obtiene el diploma en Etnología y Antropología Social (1958) y empieza a preparar su tesis de doctorado, que nunca llegará concluir (Castelo 2011). Allí fue alumno de Evans-Pritchard (Castelo 2011; Stilwell 1995) y, según Hicks (Hicks 2011: 39), también de Rodney Needham; aunque su director de tesis era T. K. Penniman (Castelo 2011; Stilwell 1995: 293).<sup>131</sup> Fruto de su conocimiento de Timor dejó múltiples publicaciones de temas como las narrativas de origen timorenses (Cinatti 1965a); botánica y etnobotánica (Cinatti 1954, 1964); política agraria (Stilwell 2001); arquitectura tradicional (Cinatti, Almeida, y Mendes 1987; Cinatti 1965b); condiciones sociales (Cinatti 1960, 1974) o historia antigua (Cinatti 1950, 1963).

Sin embargo, uno de los papeles más importantes que jugó Ruy Cinatti para el desarrollo de los estudios antropológicos en Timor fue el del facilitador de las investigaciones (Castelo 2011; Hicks 2011). Cinatti sentía la necesidad de llevar a cabo un programa riguroso de investigación etnográfica realizado por antropólogos profesionales, que mejorase sensiblemente el nivel de lo realizado durante las misiones antropológicas portuguesas, las cuales denunciaba como apenas laudas al régimen político portugués<sup>132</sup> y de cuya calidad

---

<sup>131</sup> Durante su estancia en Oxford también estrecha los lazos de amistad con el historiador de la colonización portuguesa y neerlandesa de Asia Charles Ralph Boxer (Stilwell 1995: 293).

<sup>132</sup> Las palabras de Ruy Cinatti, que formó parte de la propia misión, no dejan lugar a dudas: “Para quem souber ler é evidente: em Portugal a investigação científica está subordinada antes de mais nada à conveniência política!” (Stilwell 1995: 220, nota 50).

científica se avergonzaba. Así queda de manifiesto en este pasaje en que critica la carencia de trabajo de campo, que consideraba uno de los principales errores de la Misión Antropológica de Timor:

[...] em antropologia o melhor é estar calado quando se não operou trabalho de campo, barraca de campanha, etc., isto em profundidade e, quando não, ao menos tempo para umas perguntas sábias dirigidas ao que pode provocar sensação nos auditores ou leitores – ovo na vagina no slide, perante etnógrafos salivados ao canto da boca, ou mensurações, também com slides, dos sexos macho e fêmea, com menção de coitus interruptus, perante os velhotes de qualquer academia das ciências, sobretudo com tradições – Para esta metodologia só um manguito [...]. (Ruy Cinatti (1972), citado en Castelo 2011: 11)

Con este propósito, Cinatti puso en juego su capital social en instituciones gubernamentales y científicas para facilitar la llegada de antropólogos profesionales a Timor (Hicks 2011). Para Castelo (2011), este papel de promotor de las investigaciones efectuadas por extranjeros se debe a varios motivos. Además de ser muy crítico con el trabajo realizado desde la “misión de antropología” –especialmente el de António de Almeida–, él mismo no se veía en condiciones de realizar una buena etnografía sobre alguno de los grupos lingüísticos de Timor y consideraba que en Portugal no había investigadores con la formación adecuada para llevar a cabo dicha tarea.

#### 1.2.1.5. Antropólogos extranjeros en el Timor portugués

---

Este compromiso de Cinatti cristalizó en las misiones luso-francesas puestas en marcha en conjunto por la Junta de Investigaciones del Ultramar y el Centro Nacional de Investigación Científica (Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS) galo durante los años 1966 y 1969-1970 (Castelo 2011: 3). El director de la primera misión fue Luis Berthe, quien ya había realizado trabajo de campo en la región y entre los búnak de Timor central entre 1958-1959 (Berthe 1959, 1961, 1963a, 1963b, 1965a, 1965b). Claudine Friedberg, colega de trabajo y viuda de Berthe –fallecido en 1968–, dirigió la segunda. La pareja investigó sobre el grupo lingüístico búnak y dejó un largo número de publicaciones que continúan, en el caso de Friedberg, hasta la actualidad: Barraud y Friedberg (1996); Berthe (1972); Friedberg y Berthe (1978); Friedberg (1969, 1971a, 1990, 1999, 2011, 1971b, 1973, 1974, 1977a, 1977b, 1979, 1980, 1987). En el caso de Berthe, sus publicaciones más destacadas

registran narrativas de origen de los búnak, mientras que Friedberg se centró en la etnobotánica y en las taxonomías locales (Friedberg 1990).

Además de ellos, Brigitte Renard-Clamagirand se especializó en la investigación de los kémak de Marobo (Renard-Clamagirand 1971, 1972, 1975, 1980). Su tesis doctoral se publicó en forma de monografía etnográfica bajo el título de *Marobo, une société ema de Timor* (1982). Asimismo, fue autora de un trabajo pionero sobre etnomusicología que recogió en el vinilo *Timor - Chants des Ema* (1979).<sup>133</sup> Otros dos investigadores, la pareja formada por Henri Campagnolo y Maria Olímpia Lameiras-Campagnolo, se centraron en la investigación de las poblaciones fataluku de Los Palos. El primero de ellos escribió su tesis sobre la lengua fataluku (Campagnolo 1979), mientras que la segunda realizó una tesis, aún sin publicar, acerca de las técnicas de construcción de las casas entre los fataluku Loré (Lameiras-Campagnolo 1975). Ora en conjunto ora en solitario, prepararon un buen número de publicaciones sobre los fataluku: Campagnolo y Lameiras-Campagnolo (2006); Campagnolo (1972); Lameiras-Campagnolo y Campagnolo (Lameiras-Campagnolo y Campagnolo 1979, 1984, 1990, 1992, 1997).

Además de la llegada de los antropólogos franceses, se produjo una apertura que permitió la entrada de antropólogos profesionales angloparlantes. El primero en llegar fue David Barry Hicks, alumno de Rodney Needham, cuya investigación coincidió temporalmente con la misión francesa y quien debe también a Cinatti la elección de Timor como área de estudio.<sup>134</sup> Como resultado de su primera estancia, Hicks escribió dos tesis doctorales, una para la Universidad de Londres titulada *Eastern Timorese Society* (1971); y otra para la Universidad de Oxford rotulada *An Ethnographic Study of a Timorese People* (1972). Con

---

<sup>133</sup> Actualmente se ha digitalizado y puede escucharse de manera gratuita en la página web del Centro de Investigación en Etnomusicología galo (Centre de Recherche en Ethnomusicologie, CREM): <[http://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH\\_E\\_1979\\_004\\_003](http://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH_E_1979_004_003)>.

<sup>134</sup> En sus propias palabras: "I am especially happy to acknowledge the help and time given so generously by my friend, Rui Cinatti Vaz Monteiro Gomes, who placed his knowledge of the ways of Timor at my disposal, enabled me to obtain governmental consent for my work on the island, and whose arrival in Viqueque triggered off a series of happy events that went far towards making my subsequent investigations as comfortable and rewarding as they eventually became. It was he who suggested the eastern Tetum for my study and pointed out the advantages of Viqueque, and the quantity and quality of the ethnographic information contained in the pages of this thesis are in part a tribute to his sense of selection" (Hicks 1971: 7).



todo, ha continuado realizando investigaciones sobre Timor hasta la actualidad, con más estancias de campo en la isla,<sup>135</sup> y el corpus de artículos y libros que ha escrito supera el medio centenar<sup>136</sup>. Además de su propia obra, ha sido el director, entre otras, de la tesis de Toby Fred Lazarowitz sobre el dualismo complementario entre los makasae de Baucau (1980).<sup>137</sup> Ambos autores son de corte marcadamente estructuralista.

Al principio de la década de los setenta se produce también la llegada de dos antropólogos americanos: Elizabeth G. Traube y Shepard Forman. La primera hizo trabajo de campo durante 1972-1974 entre los mambai de Aileu como base para su tesis doctoral, dirigida por James J. Fox<sup>138</sup> en Harvard (Traube 1986: xxiii), que sería publicada posteriormente bajo el título de *Cosmology and Social Life. Ritual Exchange among the Mambai of East Timor* (1986). En ella analiza las relaciones entre la clasificación simbólica y la vida social – centrada específicamente en la vida ritual– entre los mambai. Esta autora, como veremos más adelante, continúa escribiendo sobre Timor en la actualidad. Entre sus aportaciones destacan las siguientes: Traube (1974, 1977, 1980a, 1980b, 1989, 1991, 1995). En cuanto a Shepard Forman, que había realizado ya trabajo de campo en Brasil, su llegada a Timor en 1973 para llevarlo a cabo entre los makasai de Baguia (Hicks 2011: 42) nos dejó una serie de detallados artículos sobre temas como la reciprocidad y sus ideologías, prácticas matrimoniales, descendencia y alianza o cosmología (1976, 1977a, 1980a, 1981b). Tanto Traube como Forman fueron bastante activos a la hora de denunciar la situación política de Timor después de que se produjese la invasión indonesia (Forman 1977b, 1980b, 1981a; Traube 1980c).<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> De acuerdo con sus propios cálculos, las estancias en Timor de Hicks suman en total treinta meses, divididos desigualmente entre los años 1966-1967, 1999, 2001, 2005, 2007 y 2009 (Hicks 2015: 10).

<sup>136</sup> Entre sus más relevantes contribuciones cabe destacar *Tetum Ghost & Kin. Fertility and Gender in East Timor* (2004 [1976]); *A Maternal Religion: The Role of Women in Tetum Myth and Ritual* (1984); *Kinship and Religion in Eastern Indonesia* (1990) o *Rhetoric and the Decolonization and Recolonization of East Timor* (2015).

<sup>137</sup> Lazarowitz comenzó su trabajo de campo en diciembre de 1974 y tuvo que interrumpirlo debido a las condiciones políticas del país (Hicks 2011: 42).

<sup>138</sup> Posteriormente hablaremos de la importancia de Fox en el desarrollo de la antropología en la región.

<sup>139</sup> Véase también la intervención de Traube ante el Fourth Committee of the General Assembly in 1979 en Krieger (1997: 139-141), así como la intervención conjunta de Traube y Forman ante la House of

Cabe mencionar también al antropólogo francés asociado a la Universidad Nacional de Australia Gérard Francillon, que hizo trabajo de campo entre los tetun de Timor central para su tesis de doctorado *Some Matriachic Aspects of the Social Structure of the Southern Tetun of Middle Timor* (1967), así como para alguna otra publicación (Francillon 1969, 1980, 1989).

#### 1.2.1.6. Otros trabajos de interés

---

El secretario del gobernador Filipe José Freire Thamudo Barata<sup>140</sup>, António de Almeida e Carmo (Belo 2011: 434-436), realizó durante el mandato de este (1959-1963) una investigación que posteriormente tomaría forma de tesis de licenciatura, dirigida por Jorge Dias<sup>141</sup>, bajo el nombre de *O povo mambai. Contribuição para o estudo do povo do grupo linguístico mambai - Timor* (1965). La investigación, específicamente antropológica, se basó en informes de los administradores locales y en una estancia de campo en Ermera (Sousa 2012: 3). La intención del estudio de Almeida e Carmo no era exclusivamente académica, sino que pretendía ampliar el conocimiento de las poblaciones locales con el objetivo de mejorar la eficiencia de la administración colonial (Hicks 2011: 36; Sousa 2012: 3). Además de su tesis de licenciatura, tiene otra pequeña aportación sobre las religiones timorenses escrita poco antes de su fallecimiento (De Almeida e Carmo 2002).

Encontramos además la obra de Frederico José Hopffer Rego, nacido en Dili. Tras educarse como militar, ejerció como administrador del *concelho* de Bobonaro. Más adelante se especializó en antropología, y llegó a ser profesor en el Instituto Superior de Ciencias Sociales y Política Ultramarina (Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, ISCSPU). Trabajó también como profesor de tetun en el Instituto de Lenguas Africanas y Orientales (Instituto de Línguas Africanas e Orientais, ILAO) (Anón 2006). Escribió, hasta donde he podido saber, cinco artículos y colaboraciones acerca de Timor tocando temas

---

Representatives de EEUU, disponible en línea en la página web <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015081204540;view=1up;seq=19>>).

<sup>140</sup> Quien escribió una obra sobre la ocupación japonesa de Timor durante la Segunda Guerra Mundial (Barata 1987).

<sup>141</sup> António Jorge Dias es una de las figuras más importantes del desarrollo de la antropología en Portugal (Saraiva 2008a, 2008b).

diversos como el parentesco, la situación lingüística, el derecho consuetudinario o las narrativas de origen mambai (Rego 1966, 1968a, 1968b, 1968c, 1974).

Otro texto de relevancia etnográfica fue el realizado por Francisco de Azevedo Gomes, titulado *Os Fataluku* (1972b). Se trata de una tesis de licenciatura en antropología de la Universidad Técnica de Lisboa (Universidade Técnica de Lisboa, UTL) resultado de una estancia del autor en la región timorenses de Lautém, en cumplimiento de su servicio militar, durante la segunda mitad de los años sesenta (Viegas 2012).

Finalmente, debemos mencionar otras obras de interés provenientes de autores que no eran antropólogos. Este es el caso del arqueólogo Ian Glover, que realizó sus excavaciones durante la apertura promocionada por Ruy Cinatti (Hicks 2011: 41), una experiencia que recogió en su libro *Archaeology in Eastern Timor, 1966-67* (1986); o el del geógrafo alemán asociado a la Universidad Nacional de Australia (Australian National University, ANU) Joachim K. Metzner y su *Man and Environment in Eastern Timor: a geocological analysis of the Baucau-Viqueque Area as a possible basis for regional planning* (1977). Otro autor importante es Luis Filipe Ferreira Reis Thomaz, que había sido profesor de griego y latín en el seminario diocesano de Dare entre 1970 y 1972, cuyas publicaciones, tanto sobre la sociedad e historia de Timor como sobre la colonización portuguesa de Asia, son de gran utilidad para la investigación en el país (Thomaz 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1982, 1995a, 1995b, 2001, 2002).

### 1.2.2. Antropología colonial holandesa<sup>142</sup>

---

El avance de la antropología en los Países Bajos está también muy asociado al contexto colonial. De la necesidad de contar con unos cuadros que tuviesen conocimientos sobre la población local, surgieron unos cursos de formación para posibles oficiales de la Administración colonial en los que se enseñaban costumbres, maneras y lenguas. Estos cursos se establecieron en 1877 en la “Cátedra de Usos y Costumbres de los Nativos de las Indias Holandesas Orientales de Leiden” (Fox 1989a: 501). Además, como ya he

---

<sup>142</sup> Para ampliar la información sobre este tema véanse Berger 2009; Buskens y Kommers 2007; de Josselin de Jong 1984; Ellen 1976; J. P. B. de Josselin de Jong 1983a; Josselin de Jong 1970; P. E. Josselin de Jong 1983.

mencionado antes, el estudio de la ley islámica y de la *adatrecht* (ley consuetudinaria) también fueron puntos fuertes del ulterior desarrollo de la antropología.<sup>143</sup>

En este ámbito de estudios, la Universidad de Leiden ha tenido un papel esencial. Cornelis van Vollenhoven, profesor de derecho en Leiden de 1901 a 1933, fue uno de los grandes reponsables de la recopilación y codificación del derecho consuetudinario de las Indias Orientales en los cuarenta y cinco volúmenes de los *adatrechtbundels* (tomos de ley *adat*), aunque el uso sistemático del concepto de *adatrecht* se debe a C. Snouck Hurgronje (Benda-Beckmann y Benda-Beckmann 2011: 170). El estudio del derecho consuetudinario estaba orientado en buena medida por la política de “gobierno indirecto” (Kahin 1949) que los holandeses llevaron a cabo en las Indias Orientales y que consistía en la aplicación parcial de la ley *adat* a los indígenas (Buskens y Kommers 2007; Cribb y Kahin 2004). En cierta forma el estudio de la *adatrecht* guarda muchas similitudes con la atención que los portugueses pusieron sobre los *usos e costumes*.

Sin embargo, la introducción de enseñanzas específicamente antropológicas para los oficiales gubernamentales de las colonias vino, sobre todo, de la mano de Jan Petrus Benjamin Josselin de Jong;<sup>144</sup> un filólogo comparativo que había escrito una tesis titulada *La distinción entre “vida” y “muerte” en las lenguas indoeuropeas en comparación con la distinción en varios idiomas algonquinos: un estudio ethnopsicológico* (1913).<sup>145</sup> Para ello realizó trabajo de campo entre los pueblos hablantes de siksiká (nativos americanos) de Norteamérica. Una de las conclusiones que sacó de su experiencia de campo fue la necesidad de un acercamiento más holístico a las sociedades y culturas de los pueblos, con el fin de comprender mejor su lengua. Es en ese momento cuando mira hacia la antropología como la disciplina que le permitirá hacer esa aproximación (Fox 1989a).

---

<sup>143</sup> Posteriormente el concepto de *adatrecht* sería criticado dentro de la propia escuela antropológica de Leiden; véase Josselin de Jong (1948).

<sup>144</sup> En adelante J.P.B. Josselin de Jong.

<sup>145</sup> Con el título de *De waardeeringsonderscheiding van “levend” en “levenloos” in het Indogermanisch vergeleken met hetzelíde verschijnsel in enkele Algonkintales: Ethnopsychologische studie* en el holandés original.

En 1934 J. P. B. Josselin de Jong fue nombrado catedrático de Antropología General y de Indonesia en Leiden, cargo que ocupó hasta su retiro en 1956. Con anterioridad, entre febrero de 1933 y el mismo mes de 1934, había realizado trabajo de campo en las islas Buru, Kisar y Wetar (Molucas), Wetang (Babar) y Moa (Leti) (Josselin de Jong 1937: 1). De su visita a Kisar resultó la publicación *Studies in Indonesian Culture: I. Oirata, a Timorese Settlement on Kisar* (1937). Sin embargo, su mayor aportación no es tanto etnográfica como teórica. En su influyente ensayo *The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study* (1983b [1935]) define uno de los elementos centrales de su aproximación teórica, los “campos de estudio etnológico” (*ethnologisch studieveld*) –posteriormente conocidos como “campos de estudio antropológicos”– (Berger 2009: 4), cuya definición merece la pena transcribir aquí:

The characterization of a culture type, or the delimitation of a culture province or area, is still as precarious an undertaking as the definition of a “race”. The individual and hence variable views of the ethnologist, not to mention his personal preference, take the place of an objective evaluation according to established clearly defined rules. For this reason a growing aversion to this kind of characterization and description of culture has been observable in modern ethnology for the past twenty years. Ethnological research has been concentrating more and more on individual cultures, or in other words, on the cultures of individual ethnic groups. Research on these individual groups is conducted with a hitherto unknown accuracy and intensiveness, while at the same time there is a concern with certain wider areas of ethnological research, perhaps best designated for the moment as “fields of ethnological study”. By this term we mean certain areas of the earth's surface with a population whose culture appears to be sufficiently homogeneous and unique to form a separate object of ethnological study, and which at the same time apparently reveals sufficient local shades of differences to make internal comparative research worthwhile. (J. P. B. de Josselin de Jong 1983b: 167-168)

Este concepto de campo de estudio etnológico recuerda mucho al de los círculos culturales (*Kulturkreise*) del difusionismo alemán (Rossi y O’Higgins 1981), y está influido por el concepto de las áreas y los patrones culturales de la antropología americana (Fox 2004b: 14; Freed y Freed 1983). Además de esta proximidad a la idea de las áreas culturales, cabe señalar el peso de la filología y la investigación lingüística en la construcción de la teoría antropológica de J. P. B. Josselin de Jong (Fox 1989a: 502). Estos aspectos, junto a la influencia ejercida por el concepto maussiano y durkheimiano de las clasificaciones primitivas (Durkheim y Mauss 1996 [1903]; Josselin de Jong 1972; Oosten 2006), son

algunos de los principales elementos que configuraron el estructuralismo *avant-la-lettre* que se comenzó a gestar en Leiden de su mano, que su sobrino Patrick Edward Josselin de Jong perfeccionaría cuando pasó a ocupar la cátedra de Antropología.

Es en cambio Franciscus Antonius Evert van Wouden, un alumno de J. P. B. Josselin de Jong, quien resulta especialmente relevante para la antropología de Indonesia Oriental y Timor gracias a su estudio *Types of Social Structure in Eastern Indonesia* (1968 [1935]),<sup>146</sup> que fue traducido al inglés por el antropólogo estructuralista Rodney Needham.<sup>147</sup> En este libro –originalmente su tesis doctoral– Van Wouden compara algunas sociedades de Indonesia Oriental mediante una serie de elementos que formaban parte del “núcleo” de un modelo estructural que había propuesto J. P. B. Josselin de Jong (Blust 1981: 21): intercambio matrimonial asimétrico (connubio asimétrico), dualismo sociocósmico y descendencia bilineal (Josselin de Jong 1984a: 3). Van Wouden proponía que la unidad esencial de una cultura estaba basada en tres componentes básicos: mito, ritual y estructura (Aragon y Russell 1999: xxvii).

Si bien se le ha criticado a Van Wouden la falta de una base etnográfica adecuada (Needham et al. 1969: 651), hay que recordar que la poca etnografía que existía de la región era la que se podía extraer de los informes de los oficiales coloniales o de algunos misioneros (Fox 1980d: 327-328). En este sentido, tanto J. P. B. Josselin de Jong como F. A. E. Van Wouden fueron pioneros del trabajo de campo en Indonesia Oriental, que era una gran desconocida para la antropología de la época, y a la que Clifford Geertz se refirió como el “agujero negro de la antropología” (Fox 2005).

Además de la obra mencionada, la mayor aportación de Van Wouden es la de proponer un marco teórico comparativo, basado en la clasificación simbólica planteada por Durkheim y Mauss (1996 [1903]), que permitía analizar los datos etnográficos, lo cual no era común en la época. Con esto rompió parcialmente con el pensamiento sustancialista y consiguió organizar una propuesta teórica inferida de la amalgama de “confusos datos etnográficos

---

<sup>146</sup> *Sociale structuurtypen in de Grootte Oost*, en el holandés original.

<sup>147</sup> Para ampliar la información sobre Van Wouden véanse Fox (1989c); Roolvink (1989); Vermeulen (1989); Needham et al. (1969) y van Wouden (Van Wouden 1968 [1935]).

que manejaba” (P. E. Josselin de Jong 1983a: 25). Se considera, asimismo, que Van Wouden fue el gran iniciador de la idea de la existencia de un área cultural con especificidad propia, foco del análisis antropológico, situada en Indonesia Oriental.

Como veremos más adelante, esta perspectiva comparada es precisamente una de las posiciones teóricas que ha sobrevivido hasta la actualidad, que muchos autores que beben de la tradición antropológica de Leiden defienden, con los cambios propios de los avances teóricos habidos en el discurrir de la disciplina, hasta día de hoy.

Además de las de estos dos antropólogos, encontramos otras obras con un interés etnográfico claro para la antropología en Timor por haber desarrollado sus autores trabajo de campo entre distintos grupos lingüísticos de Timor Occidental (Indonesia). Es el caso de, entre otros, de Pieter Middlekoop (1950, 1958a, 1958b, 1959, 1960, 1963, 1969, 1971); o Herman Gerrit Schulte Nordholt (1971, 1980).

### 1.2.3. Antropología realizada durante la ocupación indonesia

---

La ocupación indonesia frenó la investigación extranjera en Timor. No obstante, se continuó realizando estudios sobre la cultura timorese, ahora promovidos por el Gobierno indonesio. Algunos ejemplos los tenemos en los análisis de las casas *lulik*, que fueron objeto de interés en varias publicaciones, tales como Susilo (1991) o Susilo et al. (1997). Especialmente durante los años noventa, se llevaron a cabo varios proyectos de investigación organizados desde el Ministerio de Educación y Cultura indonesio para inventariar y poner en valor diversos elementos de la sociedad tradicional timorese. Muchas de estas investigaciones estetizaban e incluso mercantilizaban las prácticas (Acciaioli 1985), el conocimiento local y las instituciones sociales timorenses para que pudiesen servir a los intereses del Estado indonesio. Este es el caso, entre otros, de los trabajos de Crus y Susilo (1991) sobre la artesanía; Hidayah et al. (1990) sobre las ceremonias; y Gusman et al. (1991) sobre la medicina tradicional. Igualmente, encontramos varios estudios de investigadores indonesios acerca de la ley consuetudinaria timorese, que entroncan claramente con la tradición neerlandesa de estudios sobre el *adatrecht*, continuados en este momento bajo el nombre de *hukum adat* (Acciaioli 2007). Es el caso de los trabajos de Sumardjono (1994), Sunario Susanto (1995) o

Susilo (1993). Muchas de estas investigaciones sobre la cultura y la sociedad timorenses estaban orientadas a su utilización con fines propagandísticos y el Gobierno de Indonesia se sirvió de ellas para legitimar su ocupación (Gunter 2007; McWilliam 2005b).<sup>148</sup>

Otro de los estudios que creo necesario señalar es el realizado por un equipo de investigación de la Universidad Gadjah Mada (Mubyarto et al. 1991) para el Gobierno provincial de Timor, en el cual, sin poner en tela de juicio la legitimidad de la ocupación, se examina el impacto que tuvo la integración indonesia sobre las sociedades y culturas timorenses. Una postura más crítica con el proceso de ocupación fue la adoptada por el sociólogo George Janus Aditjondro en su libro *In the Shadow of Mount Ramelau: The Impact of the Occupation of East Timor* (Aditjondro 1994), donde efectúa su propio análisis del impacto de la integración. En otros lugares estudia desde una perspectiva antropológica las herramientas utilizadas por el Gobierno indonesio para asegurar su presencia en Timor: de una parte, el uso del terror; y, de la otra, los programas de transmigración, que tenían el objetivo explícito de hacer que los timorenses se sumasen al credo oficial y oficialista del Estado indonesio (Aditjondro 2000, 2011).

Mención aparte merece el informe realizado –entre otros– por Barbara Martin-Schiller, contratada como consultora por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (United States Agency for International Development, USAID) para coordinar el equipo que evaluó el Proyecto de Desarrollo Agrícola de Timor-Leste (East Timor Agricultural Development Project, ETADEP). Dicho programa tenía como finalidad mejorar el desarrollo agrícola de la región de Asulau Saré en Ermera, y, entre otros lugares, también tuvo actividad en Faulara (Liquiçá). El informe, que recibió el título de *Review of the East Timor Agricultural Development Project (ETADEP)* (Martin-Schiller et al. 1987), eminentemente aplicado, es sin embargo de gran interés antropológico, pues permite analizar los cambios que se produjeron en el sistema económico local en el marco de las políticas desarrollistas del aparato estatal indonesio, y cómo éstos han podido afectar a la organización social.

---

<sup>148</sup> He trabajado sobre este tema para el caso concreto de las casas *lulik* en otro lugar. Véase Fidalgo Castro (2015).



Otro tipo de investigación que merece la pena mencionar, y que requeriría de un análisis más completo sobre la relación de los intelectuales con el poder (véase Foucault 1979: 77-86), es el que puso en marcha el conocido como “lobby indonesio” o “lobby de Jakarta” (Westmoreland 2009), que tenía en determinados académicos de la Universidad Nacional de Australia a sus mayores exponentes. Estos académicos, especialmente economistas, influyeron de manera sustancial en la política exterior australiana tocante a Indonesia y su anexión de Timor, al apoyar la invasión y la ocupación con base en argumentos surgidos del conocimiento autorizado de la academia. Uno de los argumentos que estos académicos emplearon, más allá de la necesidad de apoyar un escenario regional estable –de acuerdo con los discursos oficiales australiano-indonesios de la época–, era el de que Timor formaba parte del área cultural y étnica de Indonesia (Cotton 2001), lo cual justificaba su integración. En palabras de Aspinall (2012): “The ANU is generally identified as being a centre of such a tendency, in part because of the significant role played by economists in this institution, and their close connections with Indonesian economists, technocrats and policy-makers during the Suharto years”.

#### 1.2.4. Antropologías en la actualidad. Timor está de moda: la explosión de los estudios sobre Timor-Leste

---

La ocupación indonesia supuso para los estudios desarrollados sobre el país lo que Geoffrey C. Gunn ha denominado como *ethnographical gap* (McWilliam y Traube 2011b: 2); esto es, un tiempo durante el que Timor permaneció cerrado a la investigación extranjera y en el que se desconocen los cambios habidos en las sociedades y culturas timorenses. Tras la independencia, en 1999, el campo para el estudio de la isla se abrió nuevamente y se inició una llegada masiva de investigadores de distintas escuelas de pensamiento desde diversas partes del mundo.<sup>149</sup> En los primeros años de independencia la exploración antropológica estuvo muy vinculada a la necesidad de realizar políticas concretas para la construcción y el desarrollo del país, con lo que apenas se encuentran trabajos etnográficos en los que se traten temas antropológicos puros. En palabras de

---

<sup>149</sup> Dejo fuera del análisis la gran cantidad de literatura gris disponible que se elaboró desde las distintas misiones de la ONU, las agencias internacionales o las ONG. Para una revisión rápida de esta, véase Gunn (2007).

Gunn, “anthropology for anthropology’s sake is still a luxury in an environment where policy-related work is at a premium” (Gunn 2007: 107).

En ese momento, una buena parte de los estudios que se llevaron a cabo desde la academia centraron su atención en el proceso de construcción y reconstrucción nacional, igualmente desde la antropología. En este sentido, el papel de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en la construcción del Estado-Nación timorense ha sido analizado ampliamente por autores tales como Silva (2004, 2012) o Tanja Hohe (Hohe y Nixon 2003; Hohe 2001, 2002a, 2002b, 2003, 2004; Ospina y Hohe 2002). Las principales diferencias entre ambas autoras es que Silva realiza su aportación desde una perspectiva académica crítica, mientras que Hohe lo hace desde una perspectiva aplicada; por otra parte el momento en que tienen lugar sus contribuciones es también importante, ya que Hohe trabaja en un momento en que la reconstrucción posconflicto del país es más urgente. Asimismo, se realizaron investigaciones sobre la reconstrucción psicosocial de una población que, después de décadas de sufrimiento y lucha, se enfrentaba a un nuevo escenario pacificado (Askland 2007; Field 2004; Jolliffe 2008; Loch 2006, 2007; Rimmer 2007; Wise 2004). La articulación estado-sociedad tradicional, en tanto que formas de organización social encontradas, ha sido analizada desde las diversas instituciones y fenómenos sociales. Así, la encontramos presente –entre otros– en los análisis sobre la gobernabilidad y la hibridación estado-sociedad tradicional (Hicks 2013; Magno y Coa 2012; Nixon 2008, 2012; Trinidad 2008a); la justicia (Babo-Soares 2004, 2007; Hohe y Nixon 2003; Kovar y Harrington 2013; Kovar 2012; Nixon 2012; Simião 2005, 2011b, 2013, 2014); la gestión de los recursos naturales (Do Amaral de Carvalho y Coreia 2011; D’Andrea, Silva, y Yoder 2003; Nixon 2007; Yoder 2003b); el acceso y la propiedad de la tierra (Anderson 2008; Fitzpatrick, McWilliam, y Barnes 2012; Fitzpatrick 2005; McWilliam 2008; Mearns 2010; Thu 2012; Yoder 2003b, 2011); o la cultura local (Alonso Población y Pena Castro 2012; Correia 2013; Fidalgo Castro 2015; Fox 2011b; Gárate Castro 2010e; Hicks 2013; Pena Castro 2010c; Silva 2014b; Sousa 2011).

Considero que hacer una aproximación a la antropología que se ha desarrollado desde las diferentes naciones puede ayudarnos a presentar las investigaciones realizadas hasta la fecha sobre Timor-Leste. En adelante utilizaré esta perspectiva para exponer una revisión

rápida, sin que ello implique necesariamente que los autores citados compartan otra cosa que el país desde el que efectúan sus investigaciones.

Desde Brasil nos encontramos con tres autores que han realizado trabajo de campo en Timor para sus tesis doctorales. Es el caso de Kelly Silva (2004), Daniel Simião (2005) y Alessandro Boarccaech (2011).<sup>150</sup> Los dos primeros, profesores de la Universidad de Brasilia, han centrado sus análisis en el estudio de la formación del Estado-Nación de Timor-Leste y su articulación y relación con otras realidades del país.<sup>151</sup> Por su parte, Simião inició una interesante labor de antropología visual desde el Laboratorio de Imagen y Registro de Interacciones Sociales (Laboratório de Imagem e Registro de Interações Sociais, IRIS) que ha cristalizado hasta la fecha en un documental (Simião 2011a) y un ensayo fotográfico (Simião, Rocha, y Rodrigues 2015). En lo que respecta a Alessandro Boarccaech, ha llevado a cabo una etnografía resultado de su estancia entre la población humangili la isla de Atauro. Su estudio, publicado recientemente (Bica 2013), dirige su atención a la antropología de la religión y explora las relaciones entre los sistemas de creencias católico y de la religión tradicional.

También los antropólogos portugueses han dejado su huella en Timor. Entre ellos debe nombrarse a Lucio Sousa, de la Universidad Abierta (Universidade Aberta, UAb), que bajo la dirección de Claudine Friedberg ha realizado su tesis doctoral (Sousa 2010) acerca de la manera en que algunas poblaciones búnak reconstruyen su organización social y sus prácticas rituales en un contexto de cambio sociopolítico en una situación de posconflicto. También a Helena Borges, que ha llevado a cabo una relevante investigación tanto en su tesis de máster (Manuel 2007) como en su tesis doctoral (Manuel 2012). La segunda constituye un estudio comparativo sobre las creencias, actitudes y prácticas sobre salud

---

<sup>150</sup> Asimismo, Kelly Silva ha dirigido varias tesis de licenciatura y máster acerca de Timor-Leste, entre las cuales merece la pena destacar las de Alexandre Fernandes (2014), Bianca Parise (2013), Yu Zhiming (2013) y Fabiana de Oliveira (2013). Además, también ha iniciado en 2014 la dirección de las tesis de doctorado de Renata da Silva Nogueira (sobre los procesos de patrimonialización de las casas *lulik* de Timor); y de Carlos Andrés Ospina Oviedo (sobre la política agraria timorense).

<sup>151</sup> Véanse Silva y Simião (2012), Silvia y Sousa (2011a, 2011b, 2015), Silva (2015; 2004, 2007, 2008a, 2008b, 2011, 2012, 2014b), Simião y Silva (2007), Simião (2005, 2006a, 2011b, 2013, 2014, 2006b, 2006c, 2006d, 2006e, 2007a, 2007b, 2010, 2011a).

reproductiva en diez de los trece distritos timorenses; mientras que en la primera analiza los conocimientos, actitudes y prácticas de planeamiento familiar entre las mujeres timorenses residentes en Portugal.

Otra interesante labor es la realizada por el historiador y antropólogo Ricardo Roque, del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Técnica de Lisboa, quien ha trabajado sobre la historia de la antropología colonial del Timor portugués y el mimetismo colonial —en tanto que tecnología de poder— de la Administración colonial.<sup>152</sup> Igualmente, la de Paulo Castro Seixas, especializado en antropología urbana por la Universidad de Santiago de Compostela. Sus trabajos se han centrado en la antropología urbana del Dili poscolonial en un contexto de transición (Seixas y Van Engelenhoven 2006; Seixas 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008); y, posteriormente, ha analizado la cultura en tanto que traducción<sup>153</sup> (Seixas 2009, 2010b, 2010c, 2011a, 2011b, 2011c). Otras autoras portuguesas de interés son Vanda Narciso, que ha trabajado sobre la agricultura timorense desde una perspectiva de género (Narciso y de Sousa Henriques 2011; Narciso 2013; de Sousa Henriques, Narciso, y Branco 2012a, 2012b); Sofía Miranda y Teresa Cunha, que han escrito sobre la participación de las mujeres en la resistencia timorense, así como sobre su papel en el presente (Cunha 2010a, 2010b, 2012; Miranda 2010, 2011a, 2011b); o Madalena Barreto, que ha estudiado las interacciones culturales de los deportados a Timor durante la colonización portuguesa (Barreto 2014).

Uno de los epicentros de la investigación antropológica realizada sobre Timor se encuentra sin duda en Australia, más concretamente en la Universidad Nacional de Australia

---

<sup>152</sup> Algunas de sus publicaciones las hemos mencionado anteriormente en la revisión de la antropología colonial portuguesa; además de esas, véanse: Roque y Wagner (2012), y Roque (2010a, 2010b; 2012a, 2012b, 2014a, 2014b, 2015, 2006, 2007, 2008, 2011b, 2011c, 2011d, 2011e, 2011f). Sus investigaciones sobre mimetismo colonial parten de la idea de mimesis propuesta por Taussig (1993, 2002). En palabras de Roque (2015: 69): “I would like to extend Taussig’s insights into colonialism beyond the seemingly irrational extremes of terror and violence, to consider colonial mimesis as a productive set of ideas, political technologies, and knowledge forms for governing (rather than destroying) *others*—the “native,” the “primitive,” the “savage.” I approach mimesis as an art of government—the art of becoming something else, of becoming Other in the service of colonial administration”.

<sup>153</sup> Sobre el paradigma de la cultura como traducción dice Seixas (2010b: 11) que: “rejects the unilateral translation of the Other and changes it into a dialogue (dialogy), the very root of the paradigm. It implies a break away from culture to internal and external interpretation”.

(Australian National University, ANU) que, de acuerdo con Gunn, “has never been disinterested in East Timor” (2007: 99). Una figura clave en el desarrollo de los estudios antropológicos de Timor es James J. Fox, que hizo el trabajo de campo para su tesis doctoral en la isla de Roti (una isla cercana a Timor Occidental).<sup>154</sup> Fox llegó a Australia para trabajar en la ANU en 1975, con el objetivo específico de poner en marcha un programa de antropología de Indonesia (Fox 2013) en la Escuela de Investigación de Estudios del Pacífico (Research School of Pacific and Asian Studies, RSPAS), dándoles prioridad a los estudiantes de doctorado para ampliar el conocimiento sobre el país. De sus inicios en Australia existen varias publicaciones<sup>155</sup> que sirvieron para marcar la hoja de ruta de su investigación y que anunciaban lo que luego se convertiría en su “clúster”, es decir, el grupo de gente influenciada por Fox que efectuó estudios antropológicos sobre Indonesia Oriental (Fox 2013: 382). Ya en los años ochenta Fox fue una pieza clave del Proyecto Comparativo Austronesio (Comparative Austronesian Project) de la ANU, que veía el Sudeste Asiático insular como una parte diferenciada mundo austronesio-parlante (Fox 2013: 365). Fox dirigió su atención hacia el Timor portugués siendo profesor en Harvard ya durante los años setenta. Allí dirigiría la tesis de Elizabeth G. Traube, que posteriormente se publicó como libro en el ya clásico volumen *Cosmology and Social Change: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor* (1986).

Aunque son pocos los alumnos de Fox que han realizado trabajo de campo en el país debido al cierre de las fronteras durante la ocupación indonesia, muchos de ellos llevaron a cabo investigaciones en Timor Occidental y otras zonas de Indonesia Oriental, para posteriormente, una vez se alcanzó la independencia, hacer trabajo de campo en Timor-Leste. Este es el caso de Andrew McWilliam, que escribió su tesis en el Timor indonesio (McWilliam 2002) y que tras la independencia ha realizado estudios en Timor-Leste sobre los fataluku (2006a, 2007a, 2008b, 2011b, 2012); el acceso consuetudinario a la tierra (Fitzpatrick, McWilliam, y Barnes 2008; Fitzpatrick et al. 2012; Fitzpatrick y McWilliam 2005, 2013; McWilliam 2008) y otros muchos temas (McWilliam y Bexley 2008; McWilliam y

---

<sup>154</sup> Fox realizó su tesis en Oxford, bajo la dirección de Rodney Needham, con el título de *The Rotinese: A Study of the Social Organization of an Eastern Indonesian*.

<sup>155</sup> Entre ellas destacan Fox (1973, 1977a, 1980b, 1980e).

Traube 2011a; McWilliam 2001, 2003a, 2008a, 2009a, 2009b, 2010; McWilliam et al. 2012; McWilliam, Palmer, y Shepherd 2014; McWilliam 2003b, 2005a, 2005b, 2006a, 2006b; McWilliam 2007; McWilliam 2007b, 2007c; O'Connor et al. 2012; Shepherd y McWilliam 2013). Además ha trabajado como antropólogo desde una perspectiva aplicada en el proyecto Semillas de Vida (*Seeds of Life*) (McWilliam et al. 2015; Shepherd y McWilliam 2011). Otra alumna de Fox que desarrolló trabajo en Timor –en este caso después de preparar su tesis doctoral en la isla de Flores– fue Andrea K. Molnar (2000), quien hizo trabajo de campo entre las poblaciones kémak de Atsabe (Molnar 2004, 2006, 2011) y realizó varias publicaciones sobre la política, historia y cultura del país (Molnar 2010, 2015).

Una vez alcanzada la independencia, un alumno timorense de Fox, Dionisio Babo-Soares, presentó su tesis de doctorado en la ANU con el título *Branching from the Trunk: East Timorese Perceptions of Nationalism in Transition* (2003a); en ella que se abordan las percepciones que los timorenses tienen de su historia política. Babo-Soares, secretario general del Consejo Nacional de la Resistencia Timorense (Conselho Nacional da Resistência Timorense, CNRT), analizaría posteriormente la construcción política y jurídica del Estado timorense teniendo en cuenta las instituciones de la organización social tradicional (2001, 2002a; 2003; 2002b, 2003b, 2003c, 2003d, 2003e, 2004, 2007, 2011), y editaría junto a James J. Fox el volumen *Out of the Ashes Destruction and Reconstruction of East Timor* (2003). Fue nombrado ministro de Justicia en 2012, y en 2015, después de una reforma gubernamental, pasa a ser nombrado ministro de la Administración del Estado y coordinador de los Asuntos de la Administración del Estado y la Justicia.

Otra alumna de Fox, Angie Bexley, realizó su tesis (2009) sobre los mecanismos que la juventud timorense articula para expresar y crear nuevas identidades diferenciadas de la victimización y la politización de anteriores generaciones, lo cual ha analizado también en varios artículos (Bexley y Tchailoro 2013; Bexley 2007, 2015; Dale et al. 2010).

Además de los antropólogos australianos directamente asociados a James J. Fox, muchos otros han trabajado en Timor, sean asociados a la ANU o de otras instituciones académicas. Algunos de los más destacados son Chris Shepherd (2014; 2006; 2011; 2009); Susana Barnes (2011; 2008, 2012); Lisa Palmer (2002; 2012; 2014; 2008; 2007, 2010,

2011); Sandra Pannell (2011; 2006a, 2006b); Annette Marie Field (2008; 2004); Sara Niner (2002, 2007, 2008, 2009, 2012, 2013a, 2013b) y Rod Nixon (2007, 2008, 2012).

Judith Bovensiepen es otra de las antropólogas que han venido realizando un trabajo interesante. Alemana de nacimiento, se doctoró en la Escuela de Economía y Ciencia Política de Londres (London School of Economics and Political Science) en 2010, y posteriormente ha trabajado sobre temas específicamente antropológicos como la teoría de rey extranjero (*stranger King*)<sup>156</sup>, la precedencia, las oposiciones binarias o las sociedades de casas (Bovensiepen 2010, 2011, 2014a, 2014b, 2014c, 2014d). También desde el Reino Unido ha llevado a cabo sus investigaciones la noruega Hedda Askland, en este caso acerca de la identidad y las relaciones sociales entre los timorenses refugiados en la diáspora (Askland 2005, 2007, 2014a, 2014b, 2014c).

Es importante destacar que algunos de los antropólogos que habían realizado estudios sobre Timor-Leste cuando era una colonia portuguesa continúan desarrollando, aunque en menor medida, trabajo de campo en la isla y escribiendo sobre ella. Hablamos de Elizabeth Traube (McWilliam y Traube 2011a, 2011b; Traube 2001, 2007, 2011) y David Hicks (Hicks y Hicks 2001; Hicks 1997, 2006, 2012b, 2013, 2015, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2008, 2010, 2011, 2012a), cuyos trabajos tienen un interés especial por la perspectiva diacrónica que presentan en sus estudios.

El danés Henri Myrntinen ha escrito su tesis doctoral (Myrntinen 2010) sobre la relación entre la construcción de la identidad de género masculino entre los jóvenes timorenses y la violencia urbana. Cuenta, asimismo, con varios trabajos de antropología aplicada y trabaja como consultor en estudios sobre género y violencia en diferentes países (Farr, Myrntinen, y Schnabel 2009; Myrntinen 2007, 2009a, 2009b, 2011, 2013a, 2013b, s. f.). La también danesa Maj Nygaard-Christensen, que ha trabajado a menudo junto a Angie Bexley, ha realizado varias investigaciones sobre las intervenciones humanitarias, y los procesos de democratización e imaginarios políticos (Bexley y Nygaard-Christensen 2013; Nygaard-Christensen 2011, 2012a, 2012b, 2013).

---

<sup>156</sup> Formulada por Marshall Sahlins (1988, 2008, 2012a, 2012b).

También desde España se ha hecho investigación sobre Timor. Aparte de lo realizado por nosotros,<sup>157</sup> existen varios artículos desarrollados desde disciplinas ajenas a la antropología, que analizan el nacionalismo timorense desde una perspectiva histórica (Pena Rodríguez 1998; Rocamora 2003, 2005). Además, se ha presentado una tesis doctoral en historia sobre la implantación de la misión de las monjas carmelitas en el país (Pérez Guardiola 2012).

En cuanto a las aportaciones de interés antropológico de la mano de timorenses, sobresalen las de Benjamin de Araújo e Côrte-Real (Araújo e Côrte-Real y Hull 1998; Araújo e Côrte-Real 2003), un sociolingüista que ha tratado temas de la literatura oral mambai; Vicente Paulino, sobre comunicación y cultura (Paulino 2011a, 2011b, 2012a, 2012c, 2013a); Demetrio do Amaral, sobre la gestión de los recursos naturales desde lo local (Do Amaral de Carvalho y Palmer 2002; Do Amaral de Carvalho 2007a, 2008, 2011; Palmer y Do Amaral de Carvalho 2008; Pompeia et al. 2003); Josh Trinidad, sobre la hibridación de la organización social del Estado y la sociedad tradicional (Trinidad 2008a, 2008b, 2012a, 2012b, s. f.); Irta de Araújo, acerca de los aspectos sagrados de las matronas timorenses (Araújo 2013); y Valente de Araújo, sobre las narrativas orales acerca de un ritual de producción (Araújo 2010).

---

<sup>157</sup> Véase lo escrito por Luis Gárate (Gárate Castro y García Ferreiro 2011; Gárate Castro 2007, 2010a, 2010c, 2010d, 2010e, 2010f; Pena Castro 2010d); M.<sup>a</sup> Jesús Pena (Alonso Población y Pena Castro 2012; Pena Castro et al. 2010; Pena Castro 2010a, 2010b, 2010c, 2010d, 2010e); Enrique Alonso (Alonso Población y Fidalgo Castro 2014; Alonso Población y Pena Castro 2012; Alonso Población 2013; Alonso Población et al. 2012; Fidalgo Castro y Alonso Población 2013; Lentisco y Alonso Población 2012; Needham et al. 2013; Tsujimura et al. 2012) y Alberto Fidalgo (Alonso Población y Fidalgo Castro 2014; Fidalgo Castro y Legaspi Bouza 2012; Fidalgo Castro 2009, 2013, 2015, 2010a, 2010b, 2010c, 2010d, 2010e, 2012a, 2012b, 2012c; Pena Castro et al. 2010).



## 1.2.5. Legados epistemológicos y propuesta teórica

---

### 1.2.5.1. El legado colonial. Esencialismo eurocéntrico en la antropología desde el poder

---

Como hemos señalado, la etnografía y la antropología desarrolladas durante la colonización portuguesa han dejado un amplio número de obras que ofrecen una ventana al pasado de las culturas y sociedades de la isla. Hay que recordar, además, que muchos de los manuales que hemos mencionado anteriormente tenían la intención explícita de investigar las costumbres locales con ánimo de cambiarlas, pues buscaban el aportuguesamiento de la sociedad timorense (Schouten 2007: 34).

Las obras realizadas por los misioneros y los religiosos tenían el objetivo final de la evangelizar a la población local. Aunque este esfuerzo fue una constante durante toda la colonización, la aproximación de los religiosos a los sistemas de creencias locales pasó por diferentes sensibilidades, desde un ataque frontal en que cualquier tipo de elemento material o inmaterial es considerado como algo que debe ser destruido, a actitudes menos beligerantes que defienden la hibridación y la apropiación de elementos culturales de la religión local, los cuales son resignificados dentro de la liturgia católica (Delgado Rosa 2012; Fernandes 2014; Fidalgo Castro 2012a; Paulino 2011b; Rosa 2012). La mayoría de los textos de interés etnográfico son resultado de este último tipo de acercamiento.

En lo que se refiere a los textos de oficiales de la Administración y el Gobierno colonial, así como a buena parte de la antropología específicamente colonial que empezó a surgir a partir de la iniciativa de Mendes Correia, el avance de la Administración colonial y la implementación del ideal civilizador eran dos de los movilizados más importantes de la empresa etnográfica. Maria J. Schouten ha señalado que la “misión civilizadora” (Schouten 2001a) de la antropología colonial desarrollada durante el Estado Nuevo tenía un enfoque claramente etnocéntrico, ya que consideraba a los pueblos nativos como pobres e inferiores (Schouten 1999: 11). Esta idea de corte evolucionista, que defendía sin fisuras la superioridad de la cultura portuguesa sobre la timorense aparece sin cesar en la literatura

desde Affonso de Castro hasta António de Almeida,<sup>158</sup> y era habitual encontrar apelativos como *gentio* (Cabreira 1864; Pinto Correia 1935), *selvageria*,<sup>159</sup> “primitivos” o “atrasados” (Silva 1910: 6, *pássim*), para referirse a la población timorense.

Quizás el “programa” de estudio de los *usos e costumes* timorenses, iniciado por Affonso de Castro y continuado posteriormente por otros gobernadores, administradores coloniales y religiosos, es uno de los que mayor número de descripciones de las culturas locales timorenses nos ha legado. Dicho estudio consistía en la descripción de los ritos, las normas, las costumbres y las tradiciones de los timorenses; en definitiva, de aquellos elementos mediante los cuales conducían su vida en sociedad. La atención que se les prestó buscaba asegurar la implantación de un gobierno colonial mediante el control de la organización política y social de las autoridades locales (Roque 2011c), e hizo que apareciesen las primeras reseñas de instituciones, autoridades y elementos materiales e inmateriales de las culturas locales. Sin embargo, una vez identificados estos factores, el comportamiento nativo se analizaba desde una perspectiva etnocéntrica que le otorgaba a la cultura local unas propiedades esencializadas<sup>160</sup>, constantes y fijas, y que proyectaba sobre los timorenses la percepción que los europeos tenían de ellos.

Ricardo Roque ha analizado el estudio colonial de los *usos e costumes* desde mediados del siglo XIX y comienzos del XX –en que eran vistos como las prácticas locales o tradicionales de justicia y organización social (Silva y Simião 2013: 217)– como el mecanismo que el Gobierno portugués utilizó para apoyar la acción colonizadora de Timor (Roque 2011a, 2014a, 2015). Roque toma de Taussig la noción del Gobierno colonial como “mímesis de la

---

<sup>158</sup> Algunas obras de autores como Alberto Osório de Castro o Ruy Cinatti son dignas excepciones a esta consideración.

<sup>159</sup> La palabra *selvageria* se utilizó en muchas ocasiones para referirse a los timorenses (Roque 2014b). Véase por ejemplo este pasaje del *Boletim Oficial do Districto Autonomo de Timor* firmado (Sabbado 6 de Setembro de 1902, n.º 36, *Portaria* n.º 92 por Celestino da Silva: “[...] Considerando que os indigenas ao passo que vão aprendendo a nossa lingua vão desenvolvendo as suas facultades, e logo que bem nos chegam a comprehender, vão reconhecendo que só desejamos educal-os, ilustral-os, toranl-os uteis, credores do respeito de todos, e libertal-os da deploravel selvageria em que ainda vivem [...]”.

<sup>160</sup> Por esencialismo entiendo, siguiendo a Bari (2002: 162, nota 1), “aquellas propiedades particulares, inmovilizadas por la herencia cultural, atribuidas a individuos y por extensión a la comunidad de la cual forma parte, para caracterizarlos y con ello determinar formas de comportamiento y prácticas sociales de manera inmutable”.

mímesis” (1993: 63-69)<sup>161</sup>, extendiendo su examen del terror y la violencia coloniales (Taussig 2002) a todo el conjunto de saberes, prácticas y tecnologías del poder aplicadas en la gobernabilidad colonial (Roque 2015: 69); en sus propias palabras:

A minha hipótese é a de que o estudo de costumes indígenas advogado e praticado pela administração colonial neste momento histórico tomava a forma de tecnologia mimética de governo, isto é, de um saber em gestação destinado a apoiar instrumentalmente um modo de governo da justiça moldado à imagem do que se percebia ser a lei tradicional timorense. (Roque 2011a: 157)

El resultado de cientos de años de colonización y de relación de los portugueses con los timorenses se refleja en los estudios que se realizaron sobre las culturas locales. Como hemos dicho, las obras de los etnógrafos y antropólogos lusos tenían diversas intencionalidades. Considero que, incluso actualmente, existe un importante legado descriptivo de las culturas timorenses del que los investigadores –antropólogos u otro tipo de investigadores sociales– somos deudores debido a las traducciones que la literatura colonial realizó de diversos elementos de las culturas timorenses (instituciones, prácticas, autoridades locales, etcétera). Estas traducciones y descripciones influyen de manera relevante sobre los estudios presentes, ya que muestran aspectos y elementos de la cultura timorense de manera esencialista, sin dar cuenta de sus aspectos dinámicos. Este tipo de traducciones, en que se pone de manifiesto una lógica de relaciones europea bajo los conceptos locales, nublan más de lo que desvelan en cuanto a nuestra comprensión de la vida social timorense, e implican lo que Eduardo Restrepo ha apuntado acerca de la etnicidad al señalar que “antes que una esencia compartida o la expresión de características primordiales de un grupo determinado, es histórica y culturalmente producida en relaciones de poder específicas.” (Restrepo 2004: 229).<sup>162</sup> Algunos ejemplos de este tipo de

---

<sup>161</sup> Taussig, a su vez, tomó la idea de “mímesis de la mímesis” de los análisis acerca del mimetismo organizado realizados por Horkheimer y Adorno (1998) en el marco de su trabajo sobre el antisemitismo nazi. Taussig (1993: xiii) define la mímesis como “the nature that culture uses to create second nature, the faculty to copy, imitate, make models, explore difference, yield into and become Other. The wonder of mimesis lies in the copy drawing on the character and power of the original, to the point whereby the representation may even assume that character and that power”.

<sup>162</sup> Eduardo Restrepo (2004: 229) ha advertido de la relevancia que los estudios realizados durante los años ochenta y noventa del siglo XX tuvieron para llevar a cabo un análisis no esencialista en el estudio de las etnicidades. Se refiere a los trabajos de Said (2007 [1978]), sobre el orientalismo como régimen de verdad;

esencialismo son las traducciones de autoridades tradicionales como los *lia-na'in* en tanto que “señores de la palabra”, los *liurai* como “reyes” o “rajás” (véase sobre esto el artículo de Kammen 2009), o los *dato* como “nobles”, atribuyéndoles un papel fijo en la estructura social; más adelante hablaremos de esto con mayor detenimiento.<sup>163</sup>

Es mi intención en esta tesis describir y analizar algunos elementos de la sociedad timorense mediante una teoría no esencialista de la cultura. Este enfoque se me presenta como una perspectiva necesaria y pertinente tras haber tratado de enfrentar a mis informantes durante el trabajo de campo con informaciones tomadas de la literatura colonial, y experimentar la insatisfacción que me producía ver cómo no se reconocían en las descripciones que les presentaba tomadas de estos textos.

#### 1.2.5.2. Posestructuralismo y reificación. Pervivencia de la perspectiva estructural en la antropología regional

---

Fue Lévi-Strauss quien centró definitivamente la atención en el Sudeste Asiático y atrajo a múltiples investigadores a esta parte del mundo. Influenciado claramente por la Escuela Sociológica Francesa de Mauss y Durkheim, que también tuvo su peso en la Escuela de Leiden, tomó como referencia el *Ensayo sobre el don* (Mauss 1972b [1924 ]) y argumentó que algunos tipos de sistemas de parentesco pueden ser entendidos con base en las ideas de solidaridad, intercambio/reciprocidad y representaciones colectivas. Asimismo, aplicó la idea de Mauss al matrimonio, haciendo hincapié en la lógica de las relaciones que se establecían con el intercambio y la circulación de mujeres entre grupos de descendencia unlineal. Esto es lo que lo llevó a sentar las bases de la teoría de la alianza que expuso en *Las estructuras elementales del parentesco* (1998 [1948]), donde distingue entre dos clases básicas de sistemas: aquellos de estructuras elementales y los de estructuras complejas.<sup>164</sup>

---

de Hobsbawn y Ranger (2002 [1983]), sobre la invención de la tradición; y Benedict Anderson (1993 [1983]), sobre la nación como comunidad imaginada.

<sup>163</sup> Especialmente frustrante fue la persistente negativa de mis informantes acerca de la existencia de los *dato*, señalados como una autoridad importante de la estructura social timorense por parte de la literatura colonial etnográfica y antropológica, en tanto que figura similar a la de los nobles.

<sup>164</sup> “Entendemos por estructuras elementales del parentesco los sistemas cuya nomenclatura permite determinar en forma inmediata el círculo de los parientes y el de los allegados; vale decir, los sistemas que

A su vez, dividió las estructuras elementales en otras dos clases: las que realizan un intercambio restringido y las que realizan un intercambio generalizado. El análisis del segundo tipo de estructuras elementales, y más concretamente el de aquellas que aplican “reglas” para la elección entre los primos cruzados (Dumont 1975: 93-94), condujo a Lévi-Strauss a orientar su mirada al Sudeste Asiático, y es precisamente en Indonesia Oriental donde encuentra sus ejemplos etnográficos (Gillespie 2000b: 30).<sup>165</sup>

Lévi-Strauss intentó aplicar la teoría lingüística de Roman Jakobson a la antropología social. Así como Jakobson creía que la lengua se construye sobre unos átomos fundamentales significativos, Lévi-Strauss propuso que bajo los elementos explícitos de una cultura o sociedad (grupos sociales y símbolos culturales) lo que subyacen son esquemas conceptuales de la mente humana consistentes en elementos particulares vinculados por oposiciones binarias (Harris y Young 1979: 25-26).<sup>166</sup> No obstante, rompió con el determinismo social de Durkheim,<sup>167</sup> al entender que los símbolos no podían explicarse como un mero epifenómeno de la organización social, sino que existía una relación dialéctica entre ambos.<sup>168</sup>

Otra de las grandes aportaciones de Lévi-Strauss fue la del estudio de las casas. Mucho se ha escrito acerca de la casa como institución social desde que Lévi-Strauss formuló en *La vía de las máscaras* (1985 [1979]) que la *société à maison* era un tipo de organización social

---

prescriben el matrimonio con cierto tipo de parientes o, si se prefiere, aquellos sistemas que, al definir a todos los miembros del grupo como parientes, distinguen en ellos dos categorías: los cónyuges posibles y los cónyuges prohibidos. Reservamos la expresión «estructuras complejas» para aquellos sistemas que se limitan a definir el círculo de los parientes y dejan a otros mecanismos, económicos o psicológicos, la tarea de determinar el cónyuge” (Lévi-Strauss 1998: 11).

<sup>165</sup> En su búsqueda de ejemplos que pudiesen sostener su teoría, Lévi-Strauss empleó casos etnográficos de la región indo-birmana (los purum y los kachin estudiados posteriormente por Needham y Leach respectivamente); de algunas partes de China y –de especial interés para nuestro caso– de la periferia de Indonesia en Sumatra y las islas menores de Sonda.

<sup>166</sup> Esta idea será desarrollada más ampliamente en *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss 1997).

<sup>167</sup> Alonso Población ha analizado recientemente (2014) cómo Durkheim (1982: [1912]) dota a la sociedad de un estatus ontológico y plantea que “las creencias y las prácticas religiosas, como las categorías del entendimiento son una producción de la sociedad” (2014: 55).

<sup>168</sup> Cf. “Aunque existe indudablemente una relación dialéctica entre la estructura social y el sistema de categorías, el segundo no es un efecto, o un resultado de la primera” (Lévi-Strauss 1997: 312).

diferenciada, a la que se refirió como “personas morales”<sup>169</sup>. Lévi-Strauss consideraba que la alianza matrimonial era la relación más importante entre casas y buena parte de su teoría de la alianza se basaba en las conexiones entre dadores y tomadores de esposas y la creación de una alianza asimétrica entre ellos, que establecía una jerarquía. El estudio desde la antropología de las sociedades de casas conforma un importante corpus teórico y etnográfico, buena parte del cual se ha desarrollado en Indonesia Oriental. Más allá de las críticas que se puedan realizar acerca de la validez de la casa como concepto analítico tal y como lo planteó Lévi-Strauss, y de su aplicación a todo el Sudeste Asiático (véanse, por ejemplo, Carsten & Hugh-Jones 1995; Fox 1987), hay que reconocer que abrió todo un camino en un campo de investigación que hasta aquel momento se circunscribía –salvando algunas excepciones– a los elementos más materiales y folclóricos de las casas.

Lévi-Strauss proponía comparar las casas en un contexto de competición dinámico entre ellas (Gillespie 2000a: 9-11), lo cual no ha sido la perspectiva dominante en los análisis de las sociedades de casas debido a la gran influencia de Cunningham (1964b). La mayoría de los estudios sobre casas han tendido a considerarlas como ocupando una posición igualitaria entre sí dentro de una sociedad dada, y se han centrado en analizarlas en tanto que sistemas simbólicos, como contenedores en miniatura de cosmovisiones, que sirven a las personas para ordenar los fenómenos sociales. Recientemente, sin embargo, algunos trabajos han vuelto a prestar atención a la perspectiva propuesta por Lévi-Strauss (Gillespie 2000b, 2007; Vellinga 2003, 2004a, 2004b). No puede negarse que Lévi-Strauss creó escuela, también en este aspecto.<sup>170</sup>

El estructuralismo británico tuvo también un papel importante en el desarrollo de la antropología del Sudeste Asiático en general, y de Indonesia Oriental en particular. Una de las particularidades del estructuralismo británico, que lo diferencia del francés, es que deja un tanto de lado el debate de los universales culturales y los esquemas cognitivos de Lévi-

---

<sup>169</sup> Cf. “[...] estas casas, de las que Kroeber considera sólo la técnica de construcción y la función utilitaria [...] constituyen, de hecho, personas morales” (1985:149).

<sup>170</sup> El debate sobre las sociedades de casas ha continuado hasta hoy, y muy especialmente en el Sudeste Asiático encontramos múltiples estudios sobre ellas. Para ampliar la información sobre este tema véanse: Ellen (1986), Macdonald (1987), Carsten & Hugh-Jones (1995), Keane (1995) Joyce & Gillespie (2000), Fox (2006b), Vellinga (2004a), Schefold, Domenig, & Nas (2004, 2008), Waterson (2009).

Strauss para centrarse en el análisis estructural de sociedades y cosmologías concretas (Barnard 2004: 130; Ortner 1984). Se acepta normalmente que fueron Edmund Leach y Rodney Needham quienes introdujeron el estructuralismo de Lévi-Strauss en el Reino Unido, aunque tanto el uno como el otro tuvieron disputas teóricas con el maestro.<sup>171</sup> Para nuestro caso, es Rodney Needham quien presenta una mayor relevancia, ya que él mismo efectuó trabajo de campo en Indonesia Oriental y buena parte de sus discípulos son los iniciadores de la antropología en la región.

Needham se había formado en Leiden al comienzo de su carrera. Conocía igualmente la literatura etnográfica de los antropólogos holandeses sobre las Indias Orientales (Indonesia), con lo que estaba en una posición muy favorable para comenzar a investigar sobre la región. Realizó su tesis doctoral sobre la organización social penam de la isla de Borneo (Needham 1953). Posteriormente, también en los años cincuenta, llevó a cabo trabajo de campo entre los siwang de Malasia y en Sumba (Fox 2008b; Needham 1957, 1966, 1980) con el objetivo teórico de analizar el “connubio circular” (1998 [1948]), es decir, el intercambio generalizado entre primos cruzados matrilaterales. Aunque Needham apoyaba la teoría de Lévi-Strauss, sabía que muchas de sus propuestas sobre este tipo de matrimonio eran especulativas, formuladas con apenas datos etnográficos o con descripciones incompletas de fuentes poco fiables, por lo que consideraba necesario tener datos empíricos de primera mano que apoyasen o descartasen la teoría. Su estudio de este tipo de matrimonio fue comparativo, y se apoyó tanto en datos de producción propia como en informaciones tomadas de fuentes etnográficas ajenas. Además de las publicaciones que realizó sobre Sumba, también estudió mediante fuentes secundarias el parentesco de varios grupos y lugares de las islas de Flores y Pantar (la segunda más grande del archipiélago de Alor) en Indonesia Oriental.<sup>172</sup> La crítica de Needham a la teoría del parentesco de Lévi-Strauss será una de las que motiven su posterior preocupación por las clasificaciones simbólicas, entre las cuales dirigió su interés a las oposiciones binarias.

---

<sup>171</sup> En el caso de Needham la disputa se produjo por su intento de corregir el análisis que Lévi-Strauss hacía en *Las estructuras elementales* del parentesco en lo que se refiere al intercambio restringido o al generalizado, así como al matrimonio prescriptivo y preferencial.

<sup>172</sup> Sobre Flores véanse los casos de Ende (Needham 1968, 1970); Manggarai; Komodo (Needham 1986) y Rembong (Needham 1985). Con relación a Pantar, véase Needham (1956).

*Sigo a Lévi-Strauss en su búsqueda de los rasgos fundamentales de la mente humana como fundamentos de estos sistemas; pero no creo que estos rasgos sean meros puntos de partida, sino que contienen en sí mismos los principios mediante los cuales podemos explicar dichos sistemas. En concreto invertiría su proposición sobre oposición y reciprocidad. La noción de intercambio, por valiosa que sea en el análisis de los sistemas de alianza prescriptiva, es un concepto mediatizante. La reciprocidad es una modalidad de oposición; y ésta se manifiesta en muchas esferas ideológicas donde no se plantea la cuestión de transferencia o intercambio. Es por consiguiente, la noción de oposición la que requiere ahora nuestra atención. (Needham 1960a: 136-137)<sup>173</sup>*

Será en el artículo “A structural analysis of Aimol Society” (1960a) donde Needham llame la atención sobre la necesidad de focalizar las investigaciones en las oposiciones binarias, más allá del estudio del parentesco, y urja a centrarse en las clasificaciones simbólicas<sup>174</sup> de sociedades concretas mediante el estudio del dualismo: “Dualism is manifested in symbolic classifications throughout the world, and at all periods of history, with such constancy (though with varying degrees of elaboration) as to lead one to ascribe to it a natural and perhaps logically necessary character” (Needham 1960a: 103). Needham consideraba las clasificaciones dualistas como un caso paradigmático de clasificación por analogía (Forth 2010: 710), y, tal y como reconoce explícitamente *supra*, uno de sus objetivos era continuar la tarea propuesta por Lévi-Strauss de establecer aquellos rasgos de la mente humana que actúan como fundamentos de la vida social, cosa que, aunque no se diga de modo claro, forma parte del “inconsciente epistemológico del estructuralismo” (Bourdieu 2007: 51).

Siguiendo esta idea, Needham impulsó las investigaciones sobre las clasificaciones simbólicas (Needham 1973a), que han venido continuando algunos de sus discípulos hasta día de hoy.<sup>175</sup> Al respecto, destacan los trabajos de Clark Edward Cunningham (1963,

---

<sup>173</sup> Las cursivas son mías. Utilizo la traducción de *Introducción a dos teorías de la antropología social* (Dumont 1975: 136).

<sup>174</sup> El propio concepto de clasificación simbólica ha sido atribuido a Needham por Gregory L. Forth (2010), si bien reconociendo que su uso actual va más allá que las clasificaciones simbólicas binarias a las que Needham se refería con él.

<sup>175</sup> Ya en 1960 sostenía la necesidad de realizar más estudios en el Sudeste Asiático, concretamente en Timor, que creía uno de los lugares privilegiados para el examen de los tipos de matrimonio. Cf. “Nowhere else but on Timor is it possible to make such coordinated and crucial investigations, and it would be a scandal if this opportunity were lost. [...] For the modern social anthropologist practically the whole of Southeast Asia is an ethnographic blank, and there are a large number of other projects which I regard as important and



1964a, 1964b, 1965, 1966, 1967, 2007), que realizó su tesis doctoral, *People of the Dry Land: A Study of the Social Organization of an Indonesian People* (1963), en Timor Occidental. Su aportación más conocida es el ya clásico *Order in the Atoni house* (1964b), uno de los primeros trabajos en que se analizó la casa del Sudeste Asiático como sistema simbólico,<sup>176</sup> donde sugiere que la casa sirve a modo de modelo organizador de la cosmovisión de los atoni. Para Cunningham, la casa atoni supone un modelo maussiano de “fenómeno social total” (Mauss 1972a [1923]).<sup>177</sup>

Otros de los alumnos de Needham que han llevado a cabo su trabajo en Indonesia Oriental son Robert Harrison Barnes (Barnes 1974, 1996, 2013) o David Hicks (1971, 1972); este último, como hemos visto, es uno de los primeros antropólogos profesionales en realizar trabajo de campo en Timor-Leste. Sin embargo, el pupilo de Needham que más estudios han desarrollado y promovido en Indonesia Oriental es James J. Fox.

Fox considera que el dualismo es un elemento concomitante de la cultura austronesia, específicamente importante para el caso de Indonesia Oriental, pero a diferencia de los estructuralistas clásicos introduce el juego social de los individuos y la contingencia en las categorías. Esto es especialmente claro en el concepto de “precedencia” (Fox 1994), que trataremos más adelante. Este autor ha continuado con el estudio de las clasificaciones simbólicas, reformulándolas como categorías binarias metafóricas bajo lo que ha denominado “operadores simbólicos”, muy similares a los “factores primarios” propuestos por Needham (Fox 1989b). Si bien conecta con la tradición estructuralista, su propuesta se aparta de la herencia de Van Wouden y de Lévi-Strauss, cuyos modelos teóricos, según

---

which I would immediately initiate if I had enough good students and the relatively small amounts of money needed” (Needham 1960b).

<sup>176</sup> Años antes de que Lévi-Strauss hablase de las *société à maison* como un tipo de organización social diferenciada en *La vía de las máscaras* (Lévi-Strauss 1981 [1979]).

<sup>177</sup> De acuerdo con Cunningham, “the house – with its constituent parts, divisions, form, symbols, and prescriptions concerning order, arrangement, and the behavior of those included and excluded - may be like a mechanical model of the cosmos as conceived by a people. The Atoni are explicitly concerned with ‘order’ as expressed in the house, and so much in their social and political order is related in form and naming to it. However, the references extend beyond the social order: space and time, man and animals, man and plants, and man and supernatural are conceived to be ordered by principles related to those expressed in the house, and symbols involving all of these occur in the house” (Cunningham 1964b: 66-67).

dice, “focus primarily on the products of classification rather than the processes of classification. For this reason in particular, neither model now offers an appropriate starting point for the study of dyadic structures” (Fox 1989b: 35). Su análisis de los operadores simbólicos se ha venido centrando en el estudio del paralelismo semántico que, en palabras de Jakobson, era la “doble puerta” entre la lingüística y la antropología (Fox 2014: 7). Fox estima que el paralelismo se encuentra expresado en el lenguaje ritual, que afirma es parte del “patrimonio austronesio” (Fox 2004a). De la mano de sus alumnos ha llevado el análisis de este a toda la isla de Timor:

For Timor, the use of parallelism with critical attention to the cultural significance of key semantic pairs forms the basis of the ethnographies by Andrew McWilliam on the Atoni Pah Meto (2002), by G. Tom Therik on the southern Tetun at their ritual centre in Wehali (2004), and by Elizabeth Traube on the Mambai (1986), while Gregor Neonbasu’s ethnography (2011) is organised specifically around the oral traditions of the Atoni of Biboki. Herbert Jardner’s monograph *Die Kuan-Fatu-Chronik* (1999) records and examines parallelism in the narratives of the Atoni of Amanuban. The unpublished PhD thesis by Benjamin de Araujo Corte-Real (1999) on the verbal arts of the Mambai offers a further important contribution to the study of parallelism in Timor. (Fox 2014: 81).

Las tradiciones estructuralistas de Oxford y de Leiden han tenido su continuación de la mano del neoestructuralismo australiano (Allerton 2013: 7; Aragon y Russell 1999: xxxviii; Keurs 2006: 46), cuyo representante más sobresaliente es James J. Fox. Además de efectuar sus propias investigaciones, ha supervisado en la Universidad Nacional de Australia más de cincuenta tesis relacionadas con Indonesia, de entre las cuales una veintena se centran en Indonesia Oriental (Fox 2013: 373). Más adelante, en el apartado 1.2.5.3. La persistencia de la idea de área cultural: del estructuralismo al indigenismo sobre la pervivencia de las áreas culturales, veremos alguna de las contribuciones de Fox a la literatura antropológica de la región.

Las críticas al estructuralismo antropológico han puesto de relieve algunas de las limitaciones de la teoría principalmente en dos vertientes: en primer lugar, su carácter sincrónico, que dejaba fuera del análisis el impacto que sobre la estructura tienen los procesos históricos y la contextualidad de los acontecimientos; y, en segundo lugar, su exclusión de la agencia de los actores sociales en el proceso sociocultural (Ortner 1984: 137-138).

Ya Edmund Leach había criticado fuertemente estas asunciones del estructuralismo cuando realiza su propuesta estructural-procesualista (Barnard 2004: 95). Así, comienza a situar al individuo como variable del análisis antropológico, pues, en sus palabras, “la estructura social en las situaciones prácticas (en contraste con el modelo sociológico abstracto del sociólogo), consiste en un conjunto de ideas sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos de personas. Los individuos pueden sostener y sostienen ideas contradictorias e incoherentes debido a la forma en que se manifiestan sus ideas” (Leach 1976: [1964] 26)<sup>178</sup>. De igual forma, pone de relieve la necesidad de introducir la historia dentro del análisis, ya que “las sociedades reales existen en una dimensión de tiempo y espacio. [...] Cualquier sociedad es un proceso en tiempo” (*ibíd.*: 27), así como de considerar los acontecimientos históricos contingentes, ya que “existen cambios que reflejan alteraciones de la estructura formal” (*loc. cit.*).

Sahlins también aborda estas limitaciones del estructuralismo e intenta superarlas con su noción de “estructura de la coyuntura”, mediante la cual sitúa dentro del análisis antropológico a la historia, los sistemas y sus agentes: “Por «estructura de la coyuntura» entiendo la realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico, como se expresa en la acción interesada de los agentes históricos, incluida la microsociología de su interacción” (Sahlins 1988: [1977] 83). Este autor censura con dureza el concepto de estructura, en un intento de depurarlo de las inconvenientes que presenta en su uso dentro del paradigma estructuralista.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup>Véase también Leach (1975 [1962]: 205): “Postulo que los sistemas estructurales en los que todas las vías de acción social están estrechamente institucionalizadas son imposibles. En todos los sistemas viables debe haber una zona donde el individuo sea libre para adoptar sus decisiones de forma que pueda manipular el sistema en su propio beneficio. Desde mi punto de vista, por tanto, un análisis estructural antropológico que parezca global, porque defina entre límites estrechos todas las relaciones posibles, está equivocado en algún aspecto fundamental”.

<sup>179</sup>Véase Sahlins (1988 [1977]: 83): “[...] el concepto de estructura no rinde al máximo de utilidad cuando se lo representa, al estilo de Saussure, como un conjunto estático de oposiciones y correspondencias simbólicas. En su representación global y más vigorosa, la estructura es un proceso: un desarrollo dinámico de las categorías culturales y sus relaciones que equivalen a un sistema mundial de generación y regeneración. En su carácter de programa del proceso de la vida cultural, el sistema tiene una diacronía interna (estructural), temporal y cambiante por naturaleza. La estructura es la vida cultural de las formas elementales. No obstante, precisamente por ser esta diacronía estructural y reiterativa, entabla un diálogo con el tiempo histórico, como un proyecto cosmológico para abarcar el acontecimiento contingente”.

Con todo, para el mundo anglosajón es probablemente la traducción al inglés de la *Esquisse d'une théorie de la pratique* de Pierre Bourdieu (1972) en 1977 lo que supuso un empuje definitivo de cara a remodelar el concepto de estructura para orientarlo más a la práctica (Ortner 1984: 145). Ya en su libro *Cosmology and Social Life. Ritual Exchange among the Mambai of East Timor* (1986) la alumna de Fox Elizabeth G. Traube reconoce que su lenguaje analítico es estructuralista y, aunque comienza a introducir –tomado de Bourdieu– el concepto de *praxis* frente a una noción estática de estructura cuando indaga sobre los rituales entre los mambai, el estructuralismo continúa siendo el paradigma que teórico que domina su obra (Traube 1986: 133).

Como ha señalado Bourdieu (2007: 13), una de las grandes aportaciones del estructuralismo fue la de romper con el pensamiento sustancialista e introducir el modo de pensamiento relacional, que “conduce a caracterizar todo elemento por las relaciones que lo unen a los otros en un sistema, y de las que obtiene su sentido y su función.” (Bourdieu 2007: 13). De hecho, muchos de los antropólogos que investigaron en la región se dedicaron al estudio de cosmologías particulares, al mapeado de las relaciones lógicas que los pueblos estudiados establecían en su vida social, incidiendo mucho menos en sus “condiciones sociales de producción, reproducción y utilización” (Bourdieu 2007: 67). De este modo se ha producido una cierta reificación, una objetivación de la cultura o de algunos de sus elementos (en forma de regla, patrón, norma, etcétera), que se expresa en abundantes ocasiones mediante la construcción de la cosmología subyacente a las prácticas y los fenómenos sociales que durante los períodos de investigación etnográfica se presentan.<sup>180</sup>

La tradición estructuralista es en buena medida parte concomitante de los estudios del Sudeste Asiático. Condiciona nuestra manera de aproximarnos al escenario etnográfico, es parte de la “historia efectual” (Gadamer 1999) de la disciplina. El énfasis que se pone en el

---

<sup>180</sup> Tomo esta idea de Bourdieu (2007: 62-63): “El discurso objetivista tiende a construir el modelo construido para explicar las prácticas como un poder realmente capaz de determinarlas: al reificar abstracciones (en frases tales como «la cultura determina la edad del destete»), trata sus construcciones, «cultura», «estructuras», «clases sociales» o «modos de producción» como a realidades dotadas de eficacia social, capaz de constreñir directamente las prácticas; o bien, al otorgar a los conceptos el poder de actuar en la historia como actúan, en las frases del discurso histórico, las palabras que los designan, personifica los colectivos y hace de ellos sujetos responsables de acciones históricas”.

descubrimiento de cosmologías subyacentes, entendidas como la interconexión entre el simbolismo y la estructura social siguiendo a la escuela de Leiden y los estudios de Needham y sus alumnos, continúa siendo un enfoque muy vivo en la antropología actual de Indonesia Oriental. Roy Ellen ha mencionado recientemente como estos trabajos “has tended to emphasize an ‘all-embracing classification’, ‘an essential interconnection’, a ‘discussion of categories and relations’ [...], an ‘order of a “total” kind’ [...], or what Lévi-Strauss has called an ‘orde des ordres’.” (2012: 3-4). Frente a esta visión homeostática de la cultura, no pretendo desvelar una cosmología que en mi caso sería la de los tokodede, sino acercarme a la comprensión de los fenómenos, las prácticas e interacciones que he registrado y vivido, circunscribiéndolos al espacio, al tiempo y a las circunstancias en que se han producido.

#### 1.2.5.3. La persistencia de la idea de área cultural: del estructuralismo al indigenismo

---

La investigación antropológica en el Sudeste Asiático ha venido reconociendo a Timor-Leste como parte de lo que se ha considerado el área cultural de Indonesia Oriental (*Eastern Indonesia*), concepto que empezó a desarrollarse durante el estructuralismo *avant-la-lettre* de la Escuela Antropológica de Leiden. Su propuesta, tal y como hemos visto anteriormente, presentaba una derivación del concepto de las áreas culturales bajo el nombre de campo de estudio etnológico (*ethnologisch studievelden*), caracterizado por una serie de aspectos culturales comunes que constituyen un modelo formal compuesto por: (1) un intercambio matrimonial asimétrico (connubio asimétrico); (2) un dualismo socio-cósmico; y (3) una descendencia bilineal. Aunque los estudiosos de esta escuela anticiparon en buena medida lo que posteriormente expondría Lévi-Strauss, muchos de sus trabajos fueron poco conocidos fuera de los Países Bajos por estar escritos en holandés (Needham 1962b: 7). La relevancia del estructuralismo holandés para la antropología de Timor, que luego asimilaría en buena medida el planteamiento estructuralista de Lévi-Strauss de la mano de P.E. Josselin de Jong, radica en la especial atención que prestó a Indonesia como un área de estudio diferenciada.

Uno de los elementos en que se puede apreciar la continuidad con la tradición estructuralista de Leiden se encuentra en la reinterpretación que Fox realiza a finales de los años setenta y principios de los ochenta (Fox 2004b: 13-14) del concepto de campo de

estudio antropológico (Josselin de Jong 1984b), el cual orienta hacia una dimensión más lingüística que cultural,. Algunas de las críticas que había recibido el estructuralismo durante esa época hacen que proponga pasar de la utilización del “núcleo formal” como base de la comparación y el análisis de la organización social, tal y como lo proponía Van Wouden, para enfocar la comparación desde las “metáforas de vida”<sup>181</sup> (Fox 1980d). Estas, en tanto que clasificaciones simbólicas que orientan y jerarquizan la vida social, serían categorizaciones particulares que cada sociedad establecería desde su etnoepistemología (Aragon y Russell 1999; Fox 1980d).<sup>182</sup>

Este cambio se registra en el ya clásico volumen *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* (Fox 1980e), dedicado a F. A. W van Wouden, que continúa dedicado al estudio de la organización social y de las clasificaciones simbólicas de las sociedades estudiadas. Estas categorizaciones, en el caso de Indonesia Oriental, se expresan bajo la forma de oposiciones binarias (Fox 1989b; Needham 1973b), metáforas recurrentes que se dan en las categorías de parentesco, categorías sobre el cuerpo, terminología para las casas, categorías de colores, lenguaje ritual, categorías de espacio, orientación y muchas otras (Fox 2004b). Fox ha escrito ampliamente sobre esta cuestión,<sup>183</sup> que considera uno de los rasgos compartidos por muchas de las sociedades de Indonesia Oriental, lo cual en su parecer posibilita la comparación al tiempo que mantiene la especificidad de cada una de ellas, sin necesidad de crear una homogeneización artificial fruto del uso de modelos formales preestablecidos.

El cambio introducido por Fox para seguir realizando comparaciones tuvo su máxima expresión en el seno del Proyecto Comparativo Austronesio (*Comparative Austronesian*

---

<sup>181</sup> Traduzco la expresión *metaphors for living* por “metáforas de vida” en lugar de “metáforas de la vida cotidiana” –siguiendo el clásico de Lakoff y Johnson (1986)– porque el análisis que Fox y sus discípulos realizan sobre esta expresión se basa en aspectos no cotidianos de la vida social tomados de especialistas (Allerton 2013: 7): autoridades tradicionales, oradores, etcétera.

<sup>182</sup> Véase Fox (1980c: 330-331): “Research on the social categories of particular societies has tended not to dispel the notion of a structural core but rather to reinterpret it. Instead of relying on a formal model consisting of predefined elements, researchers have begun gradually to redefine a structural core in terms of a common set of shared social categories”.

<sup>183</sup> Véanse Fox (1971, 1973, 1974, 1977b, 1989b, 2004a, 2006c, 2007, 2009a, 2014).

*Project*)<sup>184</sup>, cuyo objetivo era analizar las transformaciones históricas de las poblaciones austronesias con base en datos lingüísticos, prehistóricos y antropológicos, y que tenía la intención mantener una perspectiva regional de investigación, reinterpretando el “núcleo” comparativo con relación a las lenguas austronesias.<sup>185</sup> En un primer momento, Fox circunscribe el área cultural al espacio geográfico del este de Indonesia, para pasar luego a explorar la idea del área cultural como un espacio lingüístico común, más tarde ampliado de Indonesia Oriental al mundo de las lenguas austronesias.

Es precisamente esta perspectiva comparada la que ha sobrevivido hasta la actualidad, y también aquella que muchos autores que beben de la tradición antropológica de Leiden defienden –con los cambios propios de los avances teóricos– hasta día de hoy. Tal es el caso de autores como Reimar Schefold o Plantenkamp (Berger 2009: 11). Algunos autores consideran que la tradición antropológica de Leiden ha tenido continuidad en la Escuela de Investigación de Estudios del Pacífico (Research School of Pacific and Asian Studies, RSPAS) de la Universidad Nacional Australiana (Australian National University, ANU), y James J. Fox ha sido la figura clave en este proceso (Keurs 2006: 42). El propio Fox escribió un libro, *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* (1980e), que partiendo de las ideas de Van Wouden propone nuevas vías para continuar con el análisis comparativo en el área cultural de Indonesia Oriental. Posteriormente estos esfuerzos de una antropología comparada de Indonesia Oriental se ampliaron al estudio comparativo del mundo austronesio, moviéndose de una concepción geográfico-material de área cultural a otra eminentemente lingüística. El neoestructuralismo australiano no ha dejado, sin embargo, de enfrentarse a críticas. Una de ellas atañe precisamente a establecer si aquellas categorías metafóricas que sirven como base de la comparación son elementos válidos para fundamentar una unidad apropiada para el análisis comparativo (Aragon y Russell 1999: xxix).

---

<sup>184</sup> Este proyecto tuvo como resultado la publicación de seis libros en que se analizan diversos aspectos compartidos entre las sociedades austronesias, en la línea de las “metáforas de vida” anteriormente citadas, con un importante énfasis en Indonesia Oriental. Véase Bellwood, Fox y Tyron (2006b [1995]); Fox (2006a: [1993]); Fox y Sather (2006 [1996]); Fox (2006e [1997]), Reuter (2006), y Vischer (2009b).

<sup>185</sup> Cf. “More explicitly in relation to the study of Indonesian societies, however, both Fox (1980, 1988) and Blust (1984) argued that to preserve the notion of an Ethnological Field of Study required reinterpreting it in relation to, and as part of, the comparative study of Austronesian languages” (Bellwood et al. 2006a: 6)



Andrew McWilliam (2007a: 358) menciona nueve características o “ideas culturales”, previamente perfiladas por Fox (1988a), cuya presencia en diversos grados en un área geográfica define la pertenencia al “mundo austronesio”,<sup>186</sup> algunas de las cuales suponen un continuismo claro con el proyecto estructuralista. No obstante, la noción de que existen ideas culturales y características sociales que definen los elementos comunes que conforman el mundo austronesio, más allá de la pertenencia a una familia lingüística, es problemática. Varias de estas ideas o *cultural features* que conforman lo que se ha denominado “patrimonio austronesio” son, cuando menos, dudosamente clasificables como tales. En este sentido, alguna de las críticas a este argumento puede verse en los análisis de la teoría del rey extranjero (*stranger King*) formulada por Marshall Sahlins (1988, 2008, 2012a, 2012b), que Fox y algunos otros (McWilliam y Traube 2011b: 5) han afirmado que es una idea cultural de las sociedades austronesias, queriendo ver en ella un reflejo de algunos operadores simbólicos binarios.<sup>187</sup> Sahlins, en cambio, ha señalado que es probable que la noción del “rey extranjero” sea una mucho más universal, y no esté

---

<sup>186</sup> Estas son: “1) A concern –indeed an obsession– with the specific knowledge of origins, which establishes not only personal and social identity but they very foundation of life; 2) An elaborate register of dual symbolic categories, focusing on complementary categories of gender, symbolic space and relative relation; 3) An analogic identification of life processes in a botanic idiom; 4) A conception symbolically developed in various ways of the person composed of opposing elements of blood and flesh and/or semen and bone; 5) A variety of patterns of symbolic diarchy predicated on the delegation or usurpation of authority; 6) A social organisation based on the House as a primary descent group and on a variable clan system as an intermediate structure in the formation of larger political or ceremonial groupings; 7) A reliance on marriage alliance as means of linking Houses through the intermediation of the clan system; 8) A conceptualisation of alliance as part of a continuing ‘flow of life’; 9) An elaboration of life-enhancing rituals initiated by the conjoining of male and female and continued in an extended series of ceremonies joining predecessor to descendant in cyclical translation of life” (McWilliam 2007a: 358)

<sup>187</sup> Cf. “The full variety and diversity of these Austronesian narratives has barely begun to be delineated. The effort, however, to consider these narratives offers an opportunity to understand, from a comparative perspective, the rich heritage of the local transformations of a particular Austronesian conceptual theme. *The existence of this themes reflects Austronesian ideas of rule and the dialectical relationship of political authority and spiritual power to the categories of ‘inside’ and ‘outside’.* It would appear that from the comparative Austronesian perspective that this represents, it is as difficult to conceive of a political order constructed entirely from ‘within’ as it is to imagine a society based entirely on the category of either male or female. Origins are both of the inside and of the outside.” (Fox 2008a: 216, *la cursiva es mía*).



exclusivamente circunscrita al mundo austronesio, rompiendo la validez de su especificidad austronesia.<sup>188</sup>

Otro problema que implica el uso del concepto de área cultural radica en la utilización de la familia lingüística –lenguas austronesias– como marcador de pertenencia. Dentro del territorio en que se ha venido delimitando el mundo austronesio aparecen lenguas de origen diferente al austronesio. En Timor, este es el caso de las lenguas de la hipotética familia trans-neoguineana, como son el búnak, el makasae, el makalero y el fataluku (Berthe 1963a; Campagnolo 1972, 1979; Correia 2011; Huber 2011; Schapper 2009). Estas lenguas, cuyos hablantes habitaron en algunos casos la isla antes que los austronesios, suponen un problema para clasificar a Timor dentro del mundo austronesio y ponen en tela de juicio el concepto mismo de área cultural austronesia. Sin embargo, algunos estudios recientes han querido disminuir el peso de estas lenguas y de sus particularidades sociales atendiendo a la hipótesis de su hibridación cultural o asimilación al mundo austronesio (McWilliam 2007a; Schapper 2011).

Otro de los elementos problemáticos del uso del lenguaje como marcador de área cultural aparece en las críticas que se han realizado acerca de su empleo en la investigación como si se corresponde de manera casi mecánica a lo que la vida social real de la gente. Maurice Bloch (1991) ha llamado la atención sobre este asunto y ha criticado la noción de clasificación simbólica, de base lingüística, como ordenadora de la cosmovisión nativa: “Bloch (1991, 1992b) has argued that most anthropologists ground their representations in a false theory of cognition, which assumes that everyday thought is 'language-like'.” (Allerton 2001: 33). Su crítica incide en el hecho de que algunos tipos de antropología se han basado en las construcciones lógicas del lenguaje para explicar la cultura y sostiene que determinados aspectos no lingüísticos de la cultura también afectan a la manera en que las personas ordenan su vida. Menciona específicamente los aspectos prácticos que,

---

<sup>188</sup> Cf. “Marshall Sahlins [...] went even further, suggesting that the stranger-king phenomenon may not only be a common theme of legend and history but actually a universal one of transmission of power. This is not unknown in European traditions: as recently as the nineteenth century, as Felipe Fernandez-Arnesto reminded his listeners, monarchs were imported for some Western states from afar, as was the case in Belgium, Greece, and a number of other countries” (Heidhues 2007: 3).

mediante la observación participante, pueden ser analizados orientándose a la vida cotidiana en especial.<sup>189</sup>

Catherine Allerton (2001, 2004, 2013) ha profundizado sobre este asunto en su trabajo entre las poblaciones manggarai de la isla de Flores, en Indonesia Oriental. En él analiza fenomenológicamente tanto los aspectos de la vida cotidiana como las interpretaciones ofrecidas por los “expertos” nativos (Allerton 2013: 5), ya que considera que dar preeminencia al examen de los eventos formales de la cultura estudiada (rituales, lenguaje ritual, explicaciones verbales, etcétera) supondría un sesgo grave a la hora de comprenderla; esto es, dejaría fuera la manera en que las personas están-en-el-mundo<sup>190</sup> en la cultura, olvidándose en buena medida de sus aspectos no lingüísticos (Allerton 2013: 8). Critica especialmente a Fox, a quien juzga más preocupado por las representaciones metafóricas, lo normativo, que por la práctica misma (Allerton 2013: 75).

Hay otras críticas, originadas desde una perspectiva posestructuralista y posmoderna, que analizan la delimitación de las áreas culturales como fruto de una relación entre el poder político y la producción de conocimiento. En Estados Unidos, por ejemplo, la necesidad de obtener un conocimiento instrumental para el desarrollo de la política internacional del país después de la Segunda Guerra Mundial llevó a la fundación de un programa de investigación que dividió el mundo en grandes áreas geográficas entre las que se encontraba el Sudeste Asiático (Gupta y Ferguson 1997: 9; N. Smith 2010: 24).<sup>191</sup> Este programa de estudios fue determinante para la carrera de muchos académicos, lo cual los ha convertido en buena medida en defensores de dicha división (Aragon y Russell 1999: xxxiii-xxxiv). El argumento aquí desarrollado lleva, en última instancia, a identificar algunos tipos de antropología como conocimiento instrumental del poder, es decir, como una tecnología de poder neocolonial (Gupta y Ferguson 1997: 105). Las críticas a los estudios

---

<sup>189</sup> Cf. “Some concept of culture is [...] essential to all social and cultural anthropologists. However, a further assumption of anthropology, sometimes stated and sometimes unstated, is that this culture is inseparably linked to language, on the grounds either that culture is thought and transmitted as a text through language, or that culture is ultimately 'language like', consisting of linked linear propositions” (Bloch 1991: 184).

<sup>190</sup> Tomo la idea de estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) de Heidegger (2009 [1927]).

<sup>191</sup> Para una revisión del desarrollo de los estudios del Sudeste Asiático en Estados Unidos véanse Bowden (2003) y Rafael (2008).

de áreas han dado lugar a un largo debate que continúa en la actualidad,<sup>192</sup> y han conducido a una revisión de los conceptos de lugar, espacio y paisaje, así como de la experiencia personal de estos elementos por parte de los actores sociales.<sup>193</sup>

El tipo de comparación propuesta por Fox y sus alumnos toma “categorías sociales compartidas”<sup>194</sup> (Fox 1980d: 331) que se entienden bajo la noción de cosmología como un sistema coherente en sí mismo, pero al hacer esta comparación repiten a mi juicio el error que cometía el estructuralismo –señalado por Bourdieu–, y al hacer aparecer una lógica inmanente hacen desaparecer las condiciones sociales de producción, de reproducción y de utilización de los objetos simbólicos (Bourdieu 2007: 67). Siguiendo en esta línea, en muchas ocasiones los elementos tomados para la comparación, en su mayoría de naturaleza lingüística, se presentan como equivalentes cuasi-mecánicos de elementos concretos existentes en las distintas culturas analizadas.

Por otra parte, al centrarse en la comparación dentro del área austronesia, los antropólogos han ido derivando sus investigaciones a una suerte de indigenismo bajo el estudio de las terminologías lingüísticas (de parentesco, metáforas de vida), las instituciones y la organización social (entre otros factores), lo que en cierta medida cierra las puertas a comparaciones que vayan más allá del mundo austronesio. El interés de los antropólogos en delimitar la cultura originaria de la cual derivan las presentes culturas de “mundo austronesio” los ha llevado a poner el acento en elementos que se han definido como propios de dicha área cultural, los cuales se refieren como “ideas austronesias”, “características austronesias”, “temas culturales austronesios” o “modelos cosmológicos austronesios” (McWilliam y Traube 2011b: *pássim*). Incluso se ha intentado dibujar una organización social austronesia originaria infiriéndola desde la lingüística comparada (Blust et al. 1980; Fox 1988c, 2011a). Como hemos dicho, algunas de estas ideas asociadas al

---

<sup>192</sup> Véanse Wesley-Smith y Gross (2010), Gupta y Ferguson (1997) y Szanto (2003). Para el caso del Sudeste Asiático, véanse Goh (2011), Van Schendel (2002), Steedly (1999) y Fox (2013).

<sup>193</sup> Véanse Appadurai (1988a, 1988b), Marcus (1988), Rosaldo (1988) y Strathern (1988).

<sup>194</sup> Nótese aquí la influencia de la definición de cultura de Clifford Geertz (2006) como códigos de significado compartidos.

mundo austronesio no son exclusivas de él (véase el caso del rey extranjero, mencionado anteriormente).

La perspectiva comparativa del mundo austronesio iniciada por Fox continúa siendo una de las corrientes de análisis dominante de la antropología realizada en la región, incluido Timor-Leste. Esto queda visible en el libro de Andrew Mc William y Elizabeth G. Traube *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays* (2011a), uno de cuyos puntos de partida es analizar las condiciones materiales de la vida social (McWilliam y Traube 2011b: 5) en Timor tal y como Fox había adelantado en la década de los ochenta (Fox 1980c). Este proyecto, sin embargo, no ha permanecido invariable a lo largo de los años y ha ido dando cabida a las críticas y los avances teóricos producidos en el campo de la antropología. Si bien las aportaciones realizadas desde la perspectiva analítica del área cultural austronesia han sido mayúsculas, especialmente en lo que se refiere a las riquezas de las etnografías elaboradas, la comparación cultural dentro de esta supuesta área cultural no deja de enfrentarse a grandes problemas de base.

#### 1.2.5.4. Discusión y perspectiva teórica

---

Lo que he pretendido en los anteriores apartados es poner de relieve una serie de legados teóricos y estilos etnográficos que, en mi opinión, imprimen diferentes maneras de hacer antropología en Timor-Leste en la actualidad. El primero de ellos es el legado de las antropologías y etnografías coloniales, que, como hemos señalado siguiendo los estudios de Schouten (1999, 2001a, 2011), Ricardo Roque (2006, 2011a, 2011c) y otros (Delgado Rosa 2011a, 2012; Fernandes 2014), configuran una visión esencialista y eurocéntrica del “otro” que reifica su cultura por motivos políticos (Silva 2014b). Por otra parte, he dejado constancia de la importancia que el estructuralismo ha tenido en los estudios antropológicos realizados en la región, pues aún la conserva en la práctica antropológica actual. La escuela de Leiden; la antropología de Oxford encabezada por Needham y seguida por sus alumnos; y la escuela australiana de la Universidad Nacional de Australia (Australian National University, ANU), en especial en lo referente al Proyecto Comparativa Austronesia (Comparative Austronesians Project), han dejado una importante huella en las aproximaciones teóricas y etnográficas más habituales en Indonesia Oriental y Timor.

Este tipo de antropología adolece de una gran influencia de la lingüística estructural, y, como ha señalado Tim Ingold (2000), presenta una visión logocéntrica, al entender la práctica como el mecanismo de expresión de las clasificaciones simbólicas. Needham, por ejemplo, partía de la idea de la cultura como un sistema de clasificación simbólica (Needham 1962b, 1972) formado por operadores primarios. Fox denominó a estos operadores primarios “operadores simbólicos”, y los definió como “organizing elements for the classification of other categories and qualities” (1989b: 45). Estas nociones se encuentran muy vinculadas al concepto durkheimiano de las representaciones colectivas, que para este autor suponían la posibilidad de acceder a la comprensión del comportamiento de las personas mediante conceptos establecidos por convención verbal en una comunidad de hablantes; en la antropología social británica tal posibilidad tomó la forma de investigaciones acerca de la estructura social y las cosmologías (Ingold 2000: 158).<sup>195</sup> Tanto Needham como Fox consideran que se puede tener un acceso privilegiado a una cultura mediante el estudio de estos operadores que, por ser empleados recurrentemente en el discurso nativo, desvelan significados sobre diferentes aspectos la vida social. De igual manera, creen que el estudio de las clasificaciones simbólicas revela una estructura que consiste en un “fixed pattern of values and beliefs inherent to a culture and stable for centuries if not millennia” (Gibson 1989: 46). En este sentido, la aproximación estructuralista británica se aproxima bastante al concepto de cultura de la antropología simbólica americana.

En buena medida las clasificaciones simbólicas se han comprendido como conceptos que proyectan y aplican en la práctica un significado, mas su lógica de aplicación ha sido muy a menudo la de los investigadores y no la de los investigados. Aunque estoy de acuerdo en que investigar la cultura desde las clasificaciones simbólicas puede ser interesante con el objetivo de acotar el escenario normativo (ideal) en el que se mueven los actores, estimo que entenderla como un todo coherente y unificado sin tener en cuenta su radical despliegue contextual y génesis práctica, que nos llevan inextricablemente a los agentes

---

<sup>195</sup> Bien es cierto que a diferencia de Durkheim, que dota a la sociedad de estatus ontológico (Alonso Población 2014: 55), no consideran que las representaciones colectivas sean un producto de la sociedad.

que en su quehacer cotidiano ponen juego tales normas mediante diferentes estrategias, es incorrecto.

Considero, pues, que una comprensión más dinámica de los fenómenos sociales se hace perentoria en el estudio de las sociedades, especialmente en el caso de aquellas que han sido mayoritariamente abordadas desde los homeostáticos presupuestos estructural-funcionalistas. De acuerdo con tal formulación, en este trabajo busco tratar los fenómenos desde una perspectiva de la acción –la práctica o praxis– en sentido amplio (Ortner 1984). Para ello me valdré de algunos de los conceptos analíticos propuestos por Pierre Bourdieu (1977, 1997, 2007), ya que creo que una aproximación desde la óptica de la práctica nos permitirá aproximarnos al análisis de la sociedad timorese de una manera más dinámica que la perspectiva australiana, heredera de la tradición de Leiden y Oxford. En este sentido, planteo que tratar los rituales o las narrativas de origen (mitos, leyendas, etcétera) a modo de campos en el sentido que les da Bourdieu (2002) permite aprehender la práctica de una manera más acertada que los enfoques anteriores, en que los agentes quedaban en no pocas ocasiones relegados a la condición de continentes a través de los cuales se expresaba la cultura. Asimismo, la definición del *habitus*<sup>196</sup> de Bourdieu posibilita acercarse a las clasificaciones simbólicas desde la acción, como ha señalado Ingold:

For thinking and feeling, in Bourdieu's account, do not go on in an interior subjective (or intersubjective) space of images and representations but in the space of people's actual engagement in the settings of practical activity. Whereas cultural models are supposed to exist independently of, and prior to, their application in particular situations of use –such as in doing things or making things, or in the interpretation of experience– the habitus exists only as it is instantiated in the activity itself. In other words, the habitus is not expressed in practice, it rather subsists in it. (Ingold 2000: 162)

---

<sup>196</sup> Tomo la definición que hace en *El sentido práctico*: “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu 2007: 86).

Mi manera de entender la cultura timorense intenta, de este modo, alejarse de un visión hipercoherente similar a la realizada por buena parte de la antropología estructural de Needham y sus alumnos, así como por la antropología simbólica americana (Gibson 1989; Ortner 1984). Por tanto, deseo circunscribir este trabajo en el estudio de la vida cotidiana, tal y como Marianne Gullestad lo ha propuesto:

Many anthropologists now turn to the notion of everyday life in their studies of different peoples around the world. In anthropology, studying everyday life means studying the apparently trivial and the humdrum rather than the solemn and the sacred, the thoughts and words of ordinary people rather than the interpretations of local experts. *The popularity of the notion of everyday life can thus be linked to a shift in the study of culture. We now recognize more clearly than we once did that some elements of what we usually call culture are negotiated, contested, and (sometimes) resisted.* (Gullestad 1991: 480, la cursiva es mía)

Siguiendo a Allerton (2013), he evitado centrarme en el mapeado de la cosmología mediante el acceso exclusivo o el privilegiado acercamiento a los “expertos” locales (autoridades tradicionales como los *lia-na'in* o los *lulik-na'in*) como objetivo de mi investigación, y he procurado darle el mismo peso al discurso y la práctica del día a día que al de aquellos. Aunque una tarea de esa índole podría ser interesante, Traube (1986) ya ha realizado de manera muy satisfactoria un trabajo en esta línea entre los mambai de Timor-Leste, además de existir varias obras en esta dirección en la región de Indonesia Oriental (véanse, por ejemplo, Aragon 1992; Hoskins 1993; Molnar 2000).

Dicha renuncia a mapear la cosmología se debe a varios motivos. El primero de ellos es que los expertos del tipo mencionado parecían no ser reconocidos de manera generalizada como tales y eran frecuentemente contestados en el lugar en que llevé a cabo la mayor parte de mi trabajo de campo (Faulara). Por otra parte, uno de mis intereses era aproximarme a la vida cotidiana de los timorenses, comprender cómo era su actividad diaria y no centrarme exclusivamente en los elementos más formales (rituales, ceremonias) de su cultura, para de ese modo intentar no presentarlos desde lo exótico o, en palabras de Said (2007 [1978]), “orientalizar” mi objeto de estudio, y evitar una “mala práctica recurrente de la antropología” (Bloch 2004: 11). En este sentido, hago mías las siguientes palabras de Maurice Bloch, que condensan en buena medida el acercamiento que realizo:

[...] many anthropologists, fascinated as usual by the exotic, have only paid attention to the world as seen in ritual, forgetting the other conceptualization of the world which their informants also hold, and which is denied by ritual communication. They have presented as cultural variation what are in fact differences between the ritual communication view of the world of the people they study and *our* everyday practical one. In doing this [...] they have confounded the systems by which we know the world with the systems by which we hide it. (Bloch 2004: 18)

Poner el foco en la vida cotidiana no implica, en ningún caso, dejar de lado el análisis de los rituales y las ceremonias timorenses, que son, a mi juicio, de importancia capital para comprender la cultura del país. Sin embargo, considero que el enfoque que utilicé, que coloca todas las actividades de la vida de los timorenses en un mismo nivel de relevancia, supone un avance para la comprensión cultural frente a algunos de los legados antropológicos comentados anteriormente.

Finalmente, me alejé del uso de las nociones del área cultural del mundo austronesio y de Indonesia Oriental en tanto que espacio coherente y unitario. La investigación realizada dentro de esas áreas en el presente tiene una orientación mayoritariamente lingüística, y parte de la pertenencia a una familia de lenguas austronesias y/o del análisis de metáforas nativas (que, en la práctica, funcionan como equivalente de las oposiciones binarias del estructuralismo).

En el caso de Indonesia Oriental, el enfoque neoestructuralista es dominante debido a la presencia de “principios dualistas de clasificación social” (Aragon y Russell 1999: xxviii). Estos han sido ampliamente estudiados por medio de las narrativas de origen, los rituales, la estructura social, el parentesco y la religión en numerosas publicaciones.<sup>197</sup> Además, el énfasis comparativo dentro de estas regiones ha sido uno de los elementos comunes entre sus conceptualizaciones actuales y anteriores, sea la comparación a partir de un “núcleo formal” de características que definían la región, tal y como la hacía Van Wouden (1968); o sea mediante el análisis comparativo de las metáforas de vida tal y como lo propuso James J. Fox. Si bien es cierto que las categorías lingüísticas que forman las oposiciones binarias tienen una presencia muy marcada en Timor-Leste, no creo que las oposiciones

---

<sup>197</sup> Véanse, entre otros, los siguientes trabajos Fox (1988d), Hicks (1984, 1990), Lazarowitz (1980), McWilliam (1994), Neonbasu (2011), Therik (2004), Traube (1986), Van Wouden (1968).



binarias sean una característica definitoria del área cultural, ya que se encuentran en muchas otras culturas.<sup>198</sup> Tampoco considero la noción de “símbolos primarios” u “operadores simbólicos” de Needham (1962a, 1972) y Fox (1989b: 45), que ellos juzgaban como elementos base de la etnoepistemología,<sup>199</sup> desde una perspectiva cuasi-cognitiva<sup>200</sup> que afecte a la “mente” y, por extensión, a la vida social de los timorenses, sino como parte del *habitus*.<sup>201</sup> La tomo como parte de ese conjunto de disposiciones que adquieren sentido cuando los agentes sociales las ponen en juego en la práctica, y que funcionan más como “códigos analógicos” (Hviding 2001: 199) cuyo significado contextual y contingente se aleja bastante de la manera en que han sido abordadas por la mayoría de los estudios antropológicos de las tradiciones teóricas mencionadas.

---

<sup>198</sup> En palabras de Descola (2010: 87), “las oposiciones binarias no son un mal en sí mismas, [...] son ampliamente utilizadas por todos los pueblos en numerosas situaciones y que es entonces menos su forma la que debe ser puesta en cuestión que la universalidad eventual de su contenido”.

<sup>199</sup> Véase la entrevista que James J. Fox le hizo a Rodney Needham en Canberra en 1979. En ella, ambos reflexionan acerca de la importancia de las oposiciones binarias para el análisis antropológico, que según consideran debe ser más una epistemología comparada que una sociología comparada. <<https://youtu.be/RRfBoUjf9mE?t=2037>> (a partir del minuto 34:00). Needham afirma, además, que mediante las “dual symbolic classifications” (esto es, las oposiciones binarias) se accede al conocimiento de “the essential impulsions of forms of social organization and [...] what are the constrains under which any form of social life has to operate”.

<sup>200</sup> Cf. “In advancing the investigation of binary categories, we might be able to broach a speculative question posed by Mauss and Durkheim, implied in Lévi-Strauss’s *Mythologiques* and directly formulated by Needham: whether there exist ‘certain things in nature [that] seem to exert an effect on the human mind, conducing to symbolic forms of the most general and, even universal, kind’ (Needham 1964a: 147). This is to ask whether certain instruments of the natural world offer themselves as a prevalent means to conceptualisation and thereby form the material basis for the primary symbols of man” (Fox 2014: 180).

<sup>201</sup> El considerar los operadores simbólicos como parte del *habitus* tiene la intención específica de “demolish the oppositions between mind and world, and between knowledge and practice, upon which the whole programme of cognitive anthropology is founded” (Ingold 2000: 427, nota 3).

## 2. Conceptos básicos en el estudio regional de Timor y discusión crítica sobre el escenario de investigación (rituales)

---

### 2.1. Notas y conceptos básicos sobre la cultura y la sociedad timorense

---

#### 2.1.1. Precedencia y estatus

---

El concepto de precedencia es una herramienta teórica que nos ofrece un modelo de competición por el estatus y distribución de este, que fue creado específicamente para el análisis de la diferenciación social en el estudio comparativo de las sociedades austronesias (Vischer 2009) —emanando de la evidencia etnográfica de la región. Su desarrollo se debe a James J. Fox (1988b, 1994, 1995, 2009b), junto con algunos de sus discípulos en la Australian National University (Universidad Nacional de Australia, ANU). De ellos, E. D. Lewis sería el primero en utilizar el concepto sistemáticamente en su tesis doctoral, publicada posteriormente como libro en el volumen *People of the Source: The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores* (1988). Otras investigaciones realizadas por alumnos de Fox fueron las de Andrew McWilliam (2002) y Tom Therik (2004) en Timor Occidental; Andrea K. Molnar en la isla de Flores (2000); y Thomas Reuter (2002) en Bali.

En sus análisis, la mayoría de los autores se han ocupado de las raíces categoriales del sistema de autoridad (Fox 1989b, 1994, 1995, 2008a, 2009a), sus dimensiones conceptuales (Fox 1994, 1995) o sus expresiones normativas (Fox 2009c). Otros autores se han dedicado a las dimensiones metafóricas de este modelo (McWilliam 2009c) o a los vínculos entre el conocimiento social, las narrativas locales y los dominios espaciales (Fox 2006d; Molnar 2011). Asimismo, algunos autores han centrado su atención en las transformaciones históricas de las formas en que se establece la precedencia (Bovensiepen 2014a; Molnar 2006) y sus vínculos con otros sistemas de estatus (Lewis 2009).

La precedencia fue definida frente al concepto de jerarquía desarrollado por Louis Dumont en su clásica obra *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas* (1967), en que este término se utiliza en ocasiones como un sinónimo de jerarquía:

En nuestros días, la mayor parte de las veces la jerarquía, o más bien la existencia de un orden de precedencia, de una gradación de status, se impone, pero se considera solo exteriormente (“estratificación social”), quedando un residuo irreducible a las nociones de poder y riqueza estimadas como fundamentales y claras. (Dumont 1967: 97)

La precedencia, tal y como se ha venido entendiendo en la literatura del mundo austronesio, se distingue de la jerarquía dumontiana en varios aspectos que ha señalado Greg Acciaioli (2009). El concepto dumontiano de jerarquía realiza una revisión del mecanismo estructuralista de las oposiciones binarias, pasando a considerarlas como oposiciones jerárquicas, las cuales prestan mayor atención a la escala unitaria de valores que constituye (Acciaioli 2009: 57). Robert Parkin ha señalado sobre esto que:

[...] significados y significantes son sustituidos por valores, y la jerarquía ocupa el lugar del estructuralismo «simple» –por decirlo de algún modo– que practicaba Lévi-Strauss: en resumen, las oposiciones jerárquicas relacionadas con el englobamiento, y la inversión de papeles entre niveles diferentemente contruidos, sustituyen a las oposiciones binarias simples, que pueden ser asimétricas o no, y cuya inversión depende únicamente de una diferencia de contextos. (Parkin 2006: 46)

La teoría de Dumont considera la jerarquía no solo en tanto que estratificación social, sino que también lleva implícita una teoría del valor, esto es, de la manera en que se asignan valores a diferentes cosas, mediante los que se establece un orden de precedencia entre ellas (Dumont 1967: 97; Parkin 2006: 27). Esta asignación de valores está, para Dumont, basada en última instancia en un solo principio matriz: el de la pureza o impureza (Acciaioli 2009: 57; Fox 1994) que el sistema de creencias hindú asigna a cada casta. Por otra parte, el concepto de jerarquía de Dumont aplica una lógica de exclusiones sucesivas y graduales (Acciaioli 2009: 58) mediante la que se crean las identidades de las castas. De este modo, para mantener una igualdad dentro de la frontera de cada una de las castas existentes, cada grupo social “sólo puede hacerlo por medio de un proceso de exclusión, es decir, definiendo al objeto de discriminación como totalmente diferente en términos sustanciales” (Parkin 2006: 30); en este caso con base en las nociones de pureza e impureza.

Tal y como se maneja aquí, el concepto de precedencia se diferencia del de jerarquía en los dos elementos anteriormente señalados: el de asignación de valor y la exclusión como objetivo. Al igual que la jerarquía, la precedencia se fundamentaría en la asignación de valor en el seno de oposiciones jerárquicas; sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en

la propuesta de Dumont, el valor no se asigna de acuerdo con un solo principio generador (el binomio pureza/impureza), sino a partir de múltiples oposiciones asimétricas que Fox ha denominado “valencias”, las cuales son “culturally-given linguistic categories” en forma de oposiciones (Fox 1994: 96) que funcionan a modo de marcadores de estatus o rango y que las personas o grupos ponen en juego para afirmarse como superiores a otros miembros o grupos de una sociedad. Esta multiplicidad de valencias que propone el concepto de precedencia permite un mayor juego de construcción y contestación de los estatus sociales existentes que la jerarquía basada en una sola oposición no permitiría. Asimismo, algunas de las oposiciones que forman este amplio conjunto de valencias son mucho más fáciles de revertir para con ello contestar una superioridad de estatus dada:

Fox does emphasize as distinctive of precedence is the complex operation of a number of valent oppositions, rather than simply the continued operation of one privileged (meta-) opposition. This multiplicity or diversity of relevant oppositions facilitates the possibility of categorical reversals of valency of any categorical asymmetry. Precedence is thus subject to greater possibilities of social contention or contestation than hierarchy. (Fox 1994: 96-98)

Una de las características fundamentales de la precedencia en las consideradas sociedades austronesias, que la diferencia también de la jerarquía, es la necesidad de lo que Fox ha llamado “punto de inepción” (Fox 1994: 98), el cual se expresa mediante las nociones de origen o procedencia inicial. Así, los agentes sociales afirman su precedencia, temporal o espacial, con relación a un punto de origen iniciático midiendo la superioridad de cada uno en función de la distancia que se tiene a ese origen. En Timor-Leste, así como en otros lugares de Indonesia Oriental, esta relación de distancia con un punto de origen se expresa como metáforas básicas (Fox 1980d) de muy diversa naturaleza. Algunas de las formas que toman estas metáforas, y que más adelante analizaremos, se inspiran en la botánica, siendo el origen el tronco (*hun* en tetun) y las derivaciones las ramas (*sanak*); o en la anatomía (cabeza y extremidades). En cualquier caso, la importancia del foco del origen como elemento central de la construcción del estatus de una persona o grupo reside en que:

What constitutes a common point of derivation or origin might be the subject of considerable debate and is frequently contested, reversed or reordered. Claims to ‘origin’ group status can be established by diverse means. Most commonly, these include oral histories recounting ancestral connections to the land, the possession of sacred artefacts

connected to the ancestral past, and the presence of symbolic structures such as sacred houses or particular sites including ancestral burial groups and settlements of origin. (Barnes 2011: 24)

En palabras de Fox:

Precedence is an oppositional notion based on the assertion of a relational asymmetry. It is thus a socially-asserted claim to difference that generally involves an affirmation of some form of “superiority” and/or “priority”. As a relational assertion, it is invariably applied recursively to create a concatenation of relationships. Recognizable concatenations of such relationships may be distinguished as “lines” or “orders” of precedence (Fox 1994). The study of precedence requires that attention be focused on: 1) the categorical bases for the assertion of precedence; 2) alternative, competing claims to precedence among groups and individuals; and 3) the consequence of the social competition for precedence. (Fox 2006f: 134)

Pese a que esta definición pueda presentarse como una adecuada herramienta de trabajo como punto de partida, para los objetivos de esta tesis, y hasta el capítulo que trata “las políticas de la narrativa” –en que se trata este tema desde un punto de vista etnográfico y teórico–, la idea de precedencia se tratará como un principio de diferenciación social basado en el origen, y por ende en específicas narrativas. Más adelante, me aproximaré de una manera más dinámica al fenómeno de la precedencia, que trataré como un campo en sentido de Bourdieu (2002). Sin negar la vinculación entre el principio de precedencia como principio de diferenciación social y la región austronesia –al fin y al cabo los autores que han tratado el tema basan su teoría en un amplio espectro etnográfico (veáanse los volúmenes editados por Fox 2006e y; Vischer 2009a), algo que supera los objetivos de esta tesis–, describo y analizo la operación de las formas sociales y la acumulación de poder y autoridad a nivel local desde sus dinámicas particulares, pero también globales, cuestionando implícitamente el recurso unificador de la particularidad lingüístico-geográfica. Al fin y al cabo, propongo que fuera de la especificidad regional, la dinámica social local presenta visos de globalidad, al permitirnos analizar, ello no sin particularidades que emanan de la radical contextualidad de la práctica y sus matizadas dinámicas y formas culturales, las complejas vinculaciones entre poder y narratividad.

### 2.1.2. *Lulik*

---

Uno de los conceptos *emic* clave para comprender las dinámicas locales es el de *lulik*. Esta palabra, que normalmente se traduce como “prohibido”, “sagrado” o “tabú”, tiene una presencia constante en la vida social la isla de Timor, no solo en Timor-Leste, sino también en el Timor indonesio. Como tal, *lulik* es una palabra en lengua tetun,<sup>202</sup> si bien la idea de lo *lulik* se encuentra presente en otras lenguas timorenses, como ha sido estudiado por distintos autores. Lo encontramos bajo la forma *luli* en lenguas de origen austronesio como el mambai (De Almeida e Carmo 1965; Alwi 1997; Araújo e Côrte-Real 2003; Traube 1986), el tokodede (Lekede’e Study Group 2006a) y el *kémak* (Mandaru, Haan, y Liufeto 1998; Molnar 2004, 2006, 2010, 2011; Renard-Clamagirand 1982; Sadnyana et al. 1999). También en otras lenguas de origen no austronesio como el búnak, donde se lo denomina *poʔ’; po’* (Schapper 2011; Sousa 2010); el fataluku, donde se lo conoce como *tei* (Delgado Rosa 2012; Gomes 1972b; Lameiras-Campagnolo 1975); el makasae, en que es llamado *falú* o *phalun* (Guterres 2001; Trinidad 2011), o el makalero, donde es conocido como *falun* (Huber 2011).

No obstante, aunque se ha tendido a efectuar una equivalencia mecánica entre significados, usos y campo semántico de la palabra *lulik* en tetun con sus equivalentes en otras lenguas locales, está por demostrar que tal cosa sea efectivamente así. En este sentido, es interesante la distinción que indica Schulte Nordholdt entre los conceptos *le’u* y *nuni* usados por los *atoni* del Timor indonesio, y su consideración de que en tetun sólo existe la palabra *luli* para expresar ambos:

*Le’u* means “holy”, “sacred”, “awe-inspiring”. The sacredness denoted by this word is objective, that is, uninfluenced by man. It is a force which can be dangerous on the one hand, or beneficial on the other. High cliffs are called *fatú le’u* (there are numerous examples of mountains which are *le’u*). And in the text quoted above Uis Neno, the sun and the moon are described as *le’u*. Whatever is *le’u* is also *nuni* (taboo). An altar pole is *le’u* and it is therefore taboo to soil it. *Le’u*, and *nuni* are two very closely connected concepts. In Tetun there exists only the *luli* concept, the word being etymologically

---

<sup>202</sup>Originalmente se trataba de una más de las lenguas locales, y hoy en día se conserva bajo el nombre de tetun térik. Por motivos histórico-políticos el tetun se impuso como lengua de comunicación en una variante simplificada conocida como tetun Dili o tetun *praça* (‘tetun plaza’), que se ha convertido en la verdadera lengua franca del país. De hecho, ha sido consagrado como lengua nacional por la Constitución timorensa (RDTL 2002).

equivalent to *nuni*. In the Tetun language area the *uma luli*, analogous to the *ume le'u* in Timorese, adjoins the ruler's residential quarters. Anything may become *le'u* as a result of some act of consecration. For example, a tree may be designated *le'u* consequent upon a dream. It will then be *nuni* to pick its fruits. Or a *le'u musu* (hostility *le'u*) may be found as a result of a dream. And the leaves and roots of a *le'u musu* should be sought anew each time.

The Atoni distinguishes between the following kinds of *le'u*: *le'u nono* or fertility *le'u*, and its complement, the *le'u musu* (hostility *le'u*); *le'u fenu* a medicine used during pregnancy and childbirth; *le'u abanat*, another medicine, used for taming buffaloes, and *le'u kinat*, applied in conjunction with the manufacture of dyes for weaving (*kinat*). (Schulte Nordholt 1971: 147)

Con el objetivo de evitar una traducción mecánica, que no registraría la riqueza semántica de la palabra, en este apartado realizo un recorrido que nos aproxime al concepto en su uso presente, evitando la descontextualización y el empleo simplificador que se han venido dando en algunos estudios sociales acerca de Timor.

El *Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisiál* (Hull et al. 2005) define *lulik* como: “Adjetivo 1. Aquello que no se puede tocar y que hacer temer por causa de Dios, los santos o los espíritus de los muertos. Sin. Sagrado. 2. Aquello que Dios, la religión o la tradición sacralizan o prohíben. Sustantivo. Algo sagrado”.<sup>203</sup> Por su parte, el *Dicionário de Tétum-Português* de Luis Costa (2000) registra tres entradas acerca de la idea de *lulik*: (1) “LULI. v. Proibir; ser proibido, ser vedado (pelos ritos ou leis); *ema luli malu*: pessoas de relações cortadas, que não se falam. Cf. *Bandu, hakahik*”. (2). “LULIK. s. Cerimónia; rito animista. \\ Em sentido lato: o que é sagrado, venerado, intocável; em sentido restrito: feitiço, ídolo”. (3) “LULIK. *adj.* Proibido, vedado; temido; misterioso; sagrado; santo; *buat lulik*: ídolo (*lit*: coisa sagrada)”. Estas definiciones y traducciones, aunque válidas, no dan cabida a los usos lingüísticos y las consecuencias en la vida práctica que la crucial idea de lo *lulik* tiene para los timorenses. Además, como puede apreciarse, el diccionario oficial consagra la hibridación de este concepto con la idea católica de lo sagrado, algo que necesitaría de mayor explicación y análisis.

---

<sup>203</sup> Esta es mi traducción de la siguiente entrada del diccionario citado: “Lulik. ADJETIVU 1. Ne'ebé ita la bele kaer no sei hamta'uk tanba Maromak, santu ka atebian ninian. SIN. sagradu 2. Ne'ebé Maromak, relijiaun ka tradisaun maka luli ka bandu. SUBSTANTIVU Buat luli ka sagradu”.

Ya a finales del siglo XIX, Henry Ogg Forbes<sup>204</sup> da cuenta en su artículo “On Some of the Tribes of the Island of Timor” (Forbes 1884a) de la importancia de lo *lulik* entre algunas poblaciones tetun térik. Él lo traduce como “tabú” y considera que es el objeto de adoración de los timorenses. Hace, asimismo, referencia a la *uma-lulik*, término que traduce como “pomali<sup>205</sup> house”, probablemente influido por el trabajo previo de Alfred Russel Wallace<sup>206</sup>. Además de lo *lulik*, menciona algunas figuras como el *dato-lulik* o *rai-lulik*, que señala como “sacerdote jefe”.

El diccionario de Raphael das Dores (1907) contiene abundantes entradas sobre el concepto de *lulik* y otros relacionados con él. Así, registra la palabra *luli* en dos entradas, en tanto que verbo y sustantivo: (1) “Luli, v. abster-se. cohibir-se, reprimir-se, ser prohibido”. (2). “Luli, s. abstenção, abstinencia, represão”. El término *lulik* también lo define en dos ocasiones, en tanto que sustantivo y adjetivo: (1) “Lúlik, s. feitiço, pomal”. (2) “Lúlik, a. divino, intacto, sacro, sagrado, santo”. De igual forma, recoge palabras compuestas que incluyen el concepto de *lulik*, como es el caso de “Halo-lúlik, v. sagrar”.<sup>207</sup> La parte quizás más interesante del diccionario con relación a esto sería la que se refiere a las autoridades “tradicionales” timorenses. Una de estas autoridades que señala –y sobre la que más adelante se volverá a hablar– es la del *makailúlik*, que se define así: “Makailúlik,

---

<sup>204</sup> Forbes fue un naturalista escocés (1851-1932) que permaneció en el Timor portugués desde diciembre de 1882 a junio de 1883 (Hicks 2011: 33). Puede leerse una valoración de las aportaciones de Forbes a la etnografía de Indonesia y Timor en un interesante artículo de Roy F. Ellen (1978). Dichas aportaciones están registradas en un libro (Forbes 1885) y en varios artículos (Forbes 1884a, 1884b).

<sup>205</sup> Forbes traduce el significado de *lulik* a otro concepto *émic*, en este caso de origen malayo (Caillois 1984: 30), que es el de *pomali*. También escrito *pamali*, suele considerarse sinónimo del *tapú* (tabú) polinesio. El uso de la palabra *pomali* o *pamali* para traducir lo *lulik*, tanto en portugués (Dores 1907) como en inglés (caso de Forbes), o en alemán (Wortelboer 1955), se encuentra documentado en los estudios y diccionarios de misioneros y académicos hasta mediados del siglo XX, principalmente durante el siglo XIX.

<sup>206</sup> Alfred Russell Wallace, quien visitó Timor en 1861 durante cinco meses, fue el primero en mencionar el uso que los locales le daban al término *pomali* en su conocida obra *The Malay Archipelago*: “A prevalent custom is the «pomali», exactly equivalent to the «taboo» of the Pacific islanders, and equally respected. It is used on the commonest occasions, and a few palm leaves stuck outside a garden as a sign of the «pomali» will preserve its produce from thieves as effectually as the threatening notice of man-traps, spring guns, or a savage dog would do with us” (Wallace 1869: 203). Es posible que el uso de *pomali* fuese debido a la utilización del malayo como lengua franca para las actividades comerciales en Timor. Hoy en día, al menos en mi propia experiencia, se ha perdido totalmente.

<sup>207</sup> *Halo*: verbo cuyo significado es ‘hacer’. La traducción literal sería “hacer *lulik*”.



s. guarda. Dão os indigenas este nome ao individuo que cuida do pomal<sup>208</sup> e serve de guarda”. Y especialmente interesante es el caso del concepto de *nailulik*, que el propio autor reconoce como una creación a partir de significados indígenas. Se trataría de una trasposición de significados de elementos pertenecientes al régimen de creencias local dentro del católico, cuyo objetivo final era la evangelización de la población local. Lo define Das Dores como:

Nailulik, s. abbade, clerigo, cura, ecclesiastico, padre, presbytero, sacerdote. Este termo foi formado de lulik que os indigenas empregam para designar o homem que trata do pomal, o qual para os gentios é sagrado, e portanto a sua unica e primitiva religião, e os que já entraram no gremio da igreja igualmente o empregam antepondo-lhe o termo nai “senhor”, ficando a sua significação mais exacta “senhor sagrado”.

Otro diccionario de misioneros portugueses que vuelve a tratar el concepto de *lulik* es el *Dicionário Tétum-Português* (1935) del canónigo Manuel Patricio Mendes, basado en el trabajo previo del reverendo Manuel Mendes Laranjeira. En él se registran dos entradas relacionadas con el término, en tanto que verbo: (1) “lúli, v. Ser proibido [sic], ser vedado (pelos ritos ou leis); *ema luli malu*, pessoas de relações cortadas, que não se falam”; y en tanto que adjetivo: (2) “lúlic, lúli, *adj.* Defeso<sup>209</sup>, proibido, vedado, sagrado, santo; *uma lulic*, casa onde se guardam objectos considerados *lulic*; s. ídolo, feitiço; estilos, cerimoniais (feitas em sua honra); *macair lúlic* (*ema cair lúlic*), pessoa que trata dos objectos *lulic* e desempenha certas cerimoniais relativas ao seu culto (diz-se também *lulic na'in*); *na'i lulic* ou *am'lulic*, padre, sacerdote”.

Aún otra mención al concepto de *lulik* la hace el sacerdote Ezequiel Enes Pascoal<sup>210</sup> en su libro *A Alma de Timor vista na sua Fantasia. Lendas, fábulas e contos*: “Lúlic- Todo o objecto ou lugar em que, por qualquer motivo, os nativos crêem que habita um ou mais espíritos ou que estão íntimamente relacionados com esses espíritos. Só certos indivíduos, a que chaman *lúlic ná'in*, podem tocar nesses objectos ou penetrar nesses lugares. Por isso *lúlic* também significa intangível, interdito, sagrado. *Lúlics* são ainda esses mesmos

---

<sup>208</sup> *Pomal* (de *pomali*) se refiere a la casa sagrada (*uma-lulik*).

<sup>209</sup> Cerrado, en portugués.

<sup>210</sup> Sobre la vida de Ezequiel Pascoal, misionero portugués nacido en las Azores y primer director de la revista de la diócesis de Dili *Seara*, véase lo escrito por Vicente Paulino (2011d).

espíritos, considerados vagamente sem ligação com qualquer objecto ou lugar”. También nos habla Pascoal de una autoridad tradicional, que más adelante veremos, como es el *lulik-na'in*: “*Lúlic ná'in*- Guardiã de *lúlics*. Também desempenha funções de sacerdote” (Pascoal 1967: 11)<sup>211</sup>. Para el sacerdote, los *lúlics* son el epicentro de la religión timorense, y considera que su adoración se trata de un culto (Pascoal 1949j):

Toda a sua religião gira, sobretudo, à volta dos “lúlic”. Eles são a sua obsessão continua. A sua ideia impregna-lhe a vida dum modo paradoxal, inacessível à mentalidade europeia.

Os “lúlic” são uma sombra que o persegue e, ao mesmo tempo, uma defesa a que se acolhe. São um pesadelo que o atormenta mas são pretexto, ao mesmo tempo, para as suas maiores orgias, para as suas clamorosas bacanais onde, durante dias seguidos, espinotea em monótonos batuques, se embriaga, solta a rédea a toda a espécie de praieiras ao seu alcance.

É dupla a significação da palavra “lúlic”. Em sentido lato, quer dizer venerando, intangível, aquilo em que só certas pessoas, em virtude duma função especial, podem tocar.

Em sentido estrito, significa seres cuja definição é difícil de dar, que o próprio timorense não sabe bem o que são mas que existem por toda a parte, que têm a mais directa das interferências na sua vida, que dispõem a seu belprazer do seu corpo e da sua alma, que tanto dão doenças como as curam, que se lhes dá na gana devoram a alma dum mortal qualquer mas; se lhes apetece, a tornan a restituir.

São invisíveis mas há certos objectos que, por qualquer motivo, os representam, os incarnam –ou a que eles de preferência se acolhem. Tais são, por exemplo, uma espada, uma azagaia, um dente de crocodilo ou giboia, dum avô ou avó, qualquer objecto que pertenceu aos antepassados, mas a que está ligada uma recordação, a cuja volta se teceu uma lenda, a que se prende um facto memorável, que pertenceu a um guerreiro ou até mesmo a um europeu. Peças de louça, bastões, bandeiras, até mesmo uma lâmpada do sacrário, um castiçal, uma estátua, podem, ser “lúlic”. Desde que caíram na posse do indígena em virtude duma guerra ou por outro motivo, serão guardados com a máxima veneração e, com o andar do tempo, passarão a ser considerados pura e simplesmente como “lúlic”.

Para David Hicks, sin embargo, juzgar lo *lulik* como la religión o incluso como un culto de los timorenses es ir demasiado lejos, pues cree que se correspondería más con la noción de *sacré* de Durkheim (Hicks 2004: 26). De acuerdo con Hicks:

---

<sup>211</sup> Otra reflexión sobre el concepto de *lulik* del sacerdote, a mi juicio más interesante, la podemos encontrar en un texto suyo relacionado con la isla de Atauro. Véase Enes Pascoal (1967: 46-47).

*Lulik* can be translated as “to prohibit,” “to be prohibited,” “to be impeded (by rites or laws),” “ceremony,” “animistic rite,” “that which is sacred, venerated, untouchable,” “prohibited,” “impeded,” and “holy” and is used in innumerable verbal constructs such as *buat lulik*, “sacred thing.” Some dictionaries even translate the term as “witchcraft,” “magic power,” “enchantment,” and “pagan idol,” although these are misleading referents. The Tetum language has various ways for suggesting the notion of prohibition, such as *hakahik* or *bandu*, but these tend to be applied in what might be called secular or profane contexts rather than where the sense of the spiritual or supernatural is being evoked. (Hicks 2004: 25-26)

Entre los *kémak* de Marobo (distrito de Bobonaro), Brigitte Renard-Clamagirand (1982: 302) traduce el término *lulik* apenas como “prohibido” o “sagrado”, además de apuntar algunas palabras compuestas que se refieren a acciones *luli*: “Luli sacré, interdit; luli api «l’interdit d’allumer le fer» (pendant la fête «chanter l’eau»); tau lulin «s’occuper du sacré»: accomplir un rite; gini lulin «garder le sacré» (tâche dévolue à la maison Lolo Ubun fondée par l’aîné des trois frères qui sont à l’origine des chefferies à Marobo)”.

También Andrea K. Molnar hace referencia al concepto de *lulik* entre los *kémak*, en este caso de Atsabe (distrito de Ermera), y lo define de la siguiente forma:

The concept of *lulik* in the local Kemak culture of the Atsabe subdistrict is not simply “magic,” as much of the Portuguese colonial literature has glossed it. Potent spiritual force or power associated with certain places, objects, or persons is a more accurate definition. Thus, even places, persons, and objects associated with the Catholic Church are viewed in this sense; they are *lulik*. (Molnar 2004: 371)

Asimismo, en otro artículo (Molnar 2006) en el que explora las fuentes de legitimación del poder dentro de las comunidades *kémak*, esta autora considera que la posesión y la acumulación de lo *lulik* en tanto que “spiritual potency” es precisamente una de las fuentes tradicionales de legitimación. En su libro introductorio a Timor-Leste, define esta autora *lulik* como:

The concept of *luli* in the local Kemak culture of the Atsabe sub-district refers to a potent spiritual force or power associated with certain places, objects or persons [...] Thus, even places, persons, and objects associated with the Catholic Church are viewed in this sense; they are *luli* (sacred or imbued with spiritual potency). (Molnar 2010: 14-15)

De igual manera, Tom Therik, en el libro *Wehali: The Female Land. Traditions of a Timorese ritual centre* (2004: 185-188) analiza el uso del término *lulik* en una comunidad tetun del Timor indonesio (*kabupaten* Belu, *kecamatan* Malaka Tengah)<sup>212</sup>. En su estudio, Therik concibe las creencias tetun como una suerte de sistema de reglas o procedimientos, y un sistema de prohibiciones que se expresa claramente, en su opinión, bajo el concepto de *lulik*. En consonancia, analiza la consideración *lulik* del lenguaje ritual y de ciertos lugares *lulik*, así como las “reglas” del comportamiento adecuado cuando una persona tiene contacto con ese tipo de lugares, para finalmente examinar la condición *lulik* de antepasados, nobles, ancianos y gente respetable.

Con todo, probablemente sea Elizabeth G. Traube quien haya realizado el más certero análisis hasta el momento acerca del concepto de *lulik* y su relevancia en la sociedad timorense, en este caso en algunas comunidades hablantes de mambai del distrito de Aileu. Si bien en un comienzo lo traduce de manera provisional como “sagrado” o “prohibido”, tras analizar algunos usos que el término recibe entre las comunidades estudiadas, llega a la conclusión de que:

*Luli* does not signify an essence, but a relationship. An object that is called *luli* possesses no inherent quality or intrinsic force. Nothing is *luli* in and of itself but may become so by virtue of its separation from something else. In all its contexts, *luli* signifies a relation of distance, a boundary between things, created out of gestures of avoidance. This structural relation subsumes a set of disparate attitudes which range from mild respect to awe. (Traube 1986: 142-143)

Muchas de las definiciones que hemos visto, principalmente aquellas confeccionadas durante el colonialismo portugués, han sido objeto de estudio como producto en sí. Recientemente, de hecho, entre otros, algunos autores del proyecto *The Sciences of Anthropological Classification in 'Portuguese Timor', c. 1894-1975*<sup>213</sup> han venido estudiando parte de la producción escrita de los oficiales del ejército y la administración colonial

---

<sup>212</sup>*Kabupaten* y *kecamatan* son divisiones administrativas del Timor indonesio, equivalentes, respectivamente a los actuales distrito y subdistrito de Timor-Leste.

<sup>213</sup>Este proyecto de investigación ofrece en acceso abierto muchos de los materiales que el personal investigador involucrado ha ido produciendo en la página web. <<http://www.historyanthropologytimor.org>>.

portuguesa, así como de los misioneros, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX.<sup>214</sup> Algunas de las definiciones del concepto de *lulik* que se han señalado anteriormente fueron creadas por curas y misioneros católicos que se interesaron por la cultura timorense. Estas fuentes, no obstante, aunque sean de una utilidad capital para obtener una perspectiva diacrónica acerca de la cultura timorense, no deben dejar de examinarse con precaución. Al fin y al cabo, son producto del interés de los misioneros por conocer más profundamente la cultura timorense con el objeto, entre otras cosas, de evangelizar con una eficacia mayor. Aunque en ocasiones pretendan mantener la distancia o el mayor grado de objetividad posible, incluso los más sensibles de entre ellos –caso del padre Ezequiel Enes Pascoal, como ha señalado Frederico Delgado Rosa (2012)– no han dejado de expresar juicios de valor y hasta su frontal rechazo en cuanto a las creencias y prácticas rituales locales.

Por otra parte, como ya se ha notado de manera repetida, es común traducir *lulik*, en ocasiones demasiado mecánicamente, como “sagrado”, “tabú” o “prohibido”; sin embargo, en pocas ocasiones vemos cómo la gente utiliza o manipula el término *lulik* en su vida cotidiana, cuáles son los usos que recibe y las actitudes que se presentan ante esa idea. En esta línea, ha tendido a señalarse que lo *lulik* es uno de los epicentros de la religión tradicional timorense. Yo pienso, en cambio, que aunque sí está muy imbricado dentro del sistema de creencias timorense, su uso no es exclusivo del mundo religioso entendido de un modo restrictivo, sino que es una noción consustancial a la cosmovisión timorense. Dicho de otro modo, la idea de lo *lulik* está por encima de aquellas prácticas y creencias que se estiman parte de la religión tradicional<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> Véanse, por ejemplo, Delgado Rosa (2011a, 2011b, 2012; 2012), Vicente Paulino (2011b, 2011d, 2011e, 2012b, 2013b) o Ricardo Roque (2010a, 2010b; 2011c, 2011e, 2012a, 2012b, 2014b).

<sup>215</sup> El concepto de religión tradicional, tal y como lo utilizo, se refiere al conjunto de prácticas y creencias localmente definido en oposición al católico, esto es, aquello que mis informantes entienden como perteneciente a la esfera de creencias y prácticas denominadas *jentiu* (gentiles) y que en ocasiones también se me ha referido como *adat*, *lisan*, *kultura* o *kultura adat*. Es, en última instancia, el otro-propio que se construye frente a la iglesia católica. He decidido utilizar tradicional en lugar de otros términos como “nativa”, porque muchos nativos timorenses se consideran católicos y profesan al mismo tiempo la religión tradicional. Aunque con una fuerte base animista, prefiero no usar este término dado que la religión tradicional incluye un heterogéneo conjunto de prácticas y creencias susceptibles de no ser clasificadas de esa manera, tal y como Friedberg (2007: 175-176, 2014) ha señalado. Otras categorías como “pagana” o

Para apoyar esta tesis, y considerando que nos permitirán aproximarnos mejor a la comprensión del concepto de *lulik*, presento cinco casos extraídos de mi trabajo de campo en los que muestro cómo se pone en juego la noción de lo *lulik* dentro de la esfera de la vida cotidiana, como reacción a una acción concreta. La elección de estos casos, como hago notar, no es inocente, sino que pretende seguir la idea marcada por Catherine Allerton (2013) en su crítica a la centralidad que ocupan los aspectos más formales de la cultura en las descripciones antropológicas de los estudios realizados en Indonesia Oriental. Allerton reprueba que la mayoría de dichos trabajos antropológicos haya tendido a olvidarse de los elementos cotidianos de la cultura para centrarse en sus eventos formales, principalmente las narrativas de origen, el lenguaje ritual o los rituales. Para ella, muchos de los antropólogos que estudiaron estas sociedades lo hicieron con la intención de cartografiar sus cosmologías, para lo cual se acercaron a los “expertos” que podían hablar en representación de la sociedad (autoridades rituales, etcétera), descuidando el análisis de la vida cotidiana.<sup>216</sup>

La mención de la palabra *lulik* es una constante por parte de muchos timorenses en sus vidas, especialmente cuando convive junto a ellos un lego en su cultura (como un antropólogo, por ejemplo). Éste fue el caso cuando realizaba trabajo de campo en Faulara (Liquiçá). Algunos de los momentos más interesantes de este período, en los que comencé a formarme una idea de qué implicaba el concepto de *lulik* en la práctica, sucedieron mientras, dejando la libreta y la grabadora aparte, descansaba para conversar con mi familia timorense o, sencillamente, participaba con ellos de los quehaceres diarios. En muchas ocasiones, mi manera de estar-en-el-mundo era chocante para los timorenses. Les llamaba la atención mi torpeza y recuerdo muy vívidamente el hecho de sentirme como un niño pequeño que recibe una regañina sin entender qué ha hecho mal. La mayor parte de estos episodios los viví socializando en la cocina de una de las casas en las que viví en Faulara.

---

“aborigen”, usadas en ocasiones por técnicos y analistas, las he rechazado por las connotaciones negativas que les dan los timorenses.

<sup>216</sup> Un ejemplo de esto en Timor es el caso de Elizabeth G. Traube, quien obtuvo buena parte de su información sobre la cosmología mambai mediante dos especialistas que le sirvieron de asistentes de investigación: Mau-Bere y Mau-Balen (véase Traube 1986: ix-xxi).

## Caso 1

Uno de estos momentos ocurrió un día por la mañana temprano, durante el desayuno. Solíamos tomar café, y a veces teníamos algo de yuca cocida con *ai-manas* (salsa de chili) o galletas que yo compraba de cuando en cuando en una tienda de la aldea. El viernes y el sábado, día de mercado, desayunábamos pan o algún *dosi* (dulces fritos), o bien *pisang goreng* (dulces fritos rellenos de banana) que la señora Losita hacía para ir a vender. Un jueves cualquiera, mientras estaba tomando el café del desayuno en la cocina, como no encontraba una cuchara me puse a remover el azúcar que le había echado con un cuchillo (*tudik*) que había sobre la mesa. La señora Losita me vio y, escandalizada, me pidió que dejase de hacer aquello, al tiempo que ordenó a Sonistansio (Losita's yS<sup>217</sup>) que fuese a buscar una cuchara para el *siñor*. Yo, que tenía la obsesión de no causar ninguna molestia ni ser una carga mayor de lo que ya era, le dije a la señora Losita intentando mostrar mi adaptabilidad: *Ah!... Lalika ida... tudik ne'e mos di'ak ona* (“Ah!... No es necesario... con el cuchillo me apaño”). La señora Losita, sorprendida con mi respuesta, me explicó que no se podía remover (*baku*) con un cuchillo porque, en sus palabras: *Lulik, ne'e fuan moras!* (“Es *lulik*, se enferma del corazón”). Yo paré inmediatamente y, casi al instante, llegó Sonistansio con la cuchara.

## Caso 2

En otra ocasión viví otra anécdota relacionada con un utensilio llamado *lesun*, un mortero grande que se utiliza en las tareas domésticas. Se usa para quitarle la cáscara al arroz<sup>218</sup>— acción que se denomina *fai*— antes de cocinarlo, de modo que pase de *hare* (arroz con cáscara) a *foos* (arroz sin cáscara). También se usa para machacar el maíz que se va a cocinar (*fai batar*), machacar granos de café torrefactados hasta convertirlos en polvo para

---

<sup>217</sup> yS (younger Son). Utilizo en todo el texto la letra inicial mayúscula de los términos de parentesco equivalentes en inglés, siguiendo la propuesta de Aranzadi (2008: 53, nota 9): “Husband (H, marido), Wife (W, esposa), Father (F, padre); Mother (M, madre); Son (S, hijo); Daughter (D, hija); Brother (B, hermano); Sister (hermana) se simboliza como Z para evitar la coincidencia con Son (S, hijo)”.

<sup>218</sup> Hoy en día existe la posibilidad de descascarillar mecánicamente el arroz, lo cual se denomina *dulas hare*. Sin embargo, muchas familias continúan realizando el *fai* como método de descascarillado porque no quieren, no pueden o bien prefieren no pagar por el uso de la maquinaria, ya que es de pago.



su posterior preparación, o preparar salsa de chili, entre otras cosas. El mortero se utiliza junto con un palo de madera llamado *alu* (véase la Fotografía 2).



Fotografía 2. Descascarillando arroz (*fai hare*) en el mortero (*lesun* y *alu*).

Una mañana, entré en la cocina y busqué un lugar para sentarme y ponerme a hablar con la gente que allí se encontraba. Vi lo que me pareció una cepa de madera y me senté en ella sin darme cuenta de que se trataba del *lesun*. En cuanto me senté en él, una de las mujeres que estaba en la casa me dijo *Labele tuur, lulik! Lae orsida kidun tomak!* (“¡No te puedes sentar, es *lulik!* ¡Sino luego tienes el «culo completo»!”). Yo no entendía la expresión ni que querían decir, así que pregunté qué era eso del *kidun tomak*, provocando la hilaridad general y cierto aturdimiento ante mi pregunta. Tras mucho insistir, me explicaron que eso quería decir que uno se quedaba sin ano, no podía defecar y se moría a consecuencia de ello.



### Caso 3

Hubo un caso similar al anterior, relacionado con la mesa de la cocina. Tras realizar una serie de entrevistas, volví a la casa a la hora de comer (alrededor de las 12:30 h). Fui directamente a la cocina, ya que todo el mundo estaba allí. Saludé y me preguntaron<sup>219</sup> qué tal me había ido la mañana, a lo que les contesté que había ido bien, pero que estaba muy cansado (*kolen*). Dicho esto, eché medio cuerpo sobre la mesa. Fue entonces cuando me dijeron: *Kole, ba toba iha kama. Toba iha meza ne'e lulik* ("Si estás cansado, ve a dormir en la cama. Dormir en la mesa es *lulik*"). Me incorporé inmediatamente y pregunté por qué era *lulik* dormir sobre la mesa. Me contestaron: *Ema mate mak toba iha meza... Ita ema moris, toba iha kama* ("Son los muertos quienes se acuestan en la mesa. Los vivos, nos acostamos en la cama").<sup>220</sup>

### Caso 4

Otro episodio, en esta ocasión presenciado por mí, ocurrió cuando mantenía una conversación con la señora de otra de las casas en que también viví en Faulara en 2009. Era casi mediodía (12:00 h) y la señora Madalena se encontraba limpiando el arroz (*tahek foos*) descascarillado con el *lafatik*<sup>221</sup>, antes de lavarlo y cocinarlo. Yo me encontraba sentado cerca de ella, a un lado, mientras hablábamos. Uno de los jóvenes de la casa, Jerónimo, de 13 años de edad, se sentó frente a ella, y en cuanto se sentó ella le dijo: *Ó hakarak kaben ho buan karik?* (¿Acaso quieres casarte con una *buan*?). El muchacho se levantó al momento. Cuando le pregunté acerca de este asunto, la señora Madalena me comentó que cuando una persona *tuur iha lafatik nia oin* (se sienta frente al *lafatik*) corre

---

<sup>219</sup> Utilizo el plural para facilitar la narración. Las conversaciones, más complejas, se producían entre varias personas que intervenían todas para hablar, explicar, etcétera.

<sup>220</sup> Es una práctica común que una de las mesas de la casa se utilice en los ritos funerarios para exponer el cuerpo de la persona difunta durante el tiempo que dure su velatorio.

<sup>221</sup> El *lafatik* es una cesta hecha con hoja de palma trenzada (de *acadiro* y otros tipos) que se utiliza en múltiples tareas domésticas. La limpieza de las suciedades que se encuentran en el arroz es uno de sus principales usos (véase la Fotografía 3).

el peligro de que un o una *buan*<sup>222</sup> se case con o se enamore de ella, por lo cual esa acción se considera *lulik*.



Fotografía 3. Mujer limpiando arroz en un *lafatik*.

## Caso 5

Una vez, en la casa de Faulara en la que vivía, sucedió que me senté en una piedra. No me había dado cuenta de que se trataba de una de las tres piedras que formaba uno de los hogares de la cocina. En el caso de esta cocina, había dos fogones, pero uno de ellos se utilizaba solo ocasionalmente en caso de necesidad o durante la celebración de algún ritual, y fue en este en el que me senté. Estaban presentes la dueña de la casa (la señora Losita) y una de sus hijas, que se había trasladado a Faulara (matrilocalmente) de manera

---

<sup>222</sup> La categoría *buan* hace referencia a personas reales y concretas que se describen esencialmente como causantes de penurias, enfermedades y muertes, y se ha venido traduciendo como “bruja”. El *Disionáriu Nasionál ba Tétun Ofisiál* (2005) la define como “una persona, generalmente mujer, que puede poseer un poder mágico y puede utilizar tal poder para efectuar algo bueno o malo” (la traducción es mía).

temporal para ayudar con el cultivo del arroz y el maíz (residía patrilocalmente en el área montañosa del *suku* Dato, también en el distrito de Liquiçá). Casi al mismo instante de haberme sentado, la señora Losita me dijo: *Labele tuur, lulik. Samea bobar ita!* (“¡No te sientes, es *lulik*! ¡Podría estrangularte una serpiente!”). Tras ella, su hija añadió que si no se observaba la prohibición de sentarse en las piedras del hogar, otra de las cosas que podría ocurrirte es que *la’o ain-kalen moras* (te doliese o enfermase el gemelo al caminar).

Los cinco casos presentados sancionan negativamente cinco acciones que se pueden dividir a su vez en otras dos: emplear inapropiadamente un utensilio de cocina (un cuchillo) y sentarse o descansar donde no se debe (en un *lesun*, en una mesa, frente a una mujer limpiando arroz con un *lafatik* y en una piedra de un fogón). Estas acciones, sancionadas como incorrectas, son reprendidas mediante la alusión a su carácter *lulik*. En este caso, la apelación al carácter *lulik* de tales acciones constituye la activación de una normal ritualidad que regula las prácticas cotidianas. Se trata de acciones o actitudes que repetidas una y otra vez se tornan estandarizadas (ritualizadas); “ortopraxis” que crean un horizonte de referencia moral y sentido común (Couceiro Domínguez 2003) al que se ajusta el comportamiento. Así, la noción de *lulik* se asemeja mucho a lo que Victor Turner sostenía sobre los símbolos rituales:

[...] un único símbolo representa muchas cosas a la vez: es multivocal, no univocal. Sus referentes no son todos del mismo orden lógico, sino que proceden de muy diversos dominios de la experiencia social y la evaluación ética y tienden a agruparse en torno a polos semánticos opuestos. (Turner 1988: 62)

De los casos presentados, podemos extraer una conclusión importante. Buena parte de la literatura antropológica realizada en Timor-Leste y en otros lugares de Indonesia Oriental ha tendido a presentar la idea de lo *lulik* como perteneciente mayoritariamente al mundo de lo religioso, de lo ceremonial, de lo sagrado. La selección de estos cinco breves casos ha tenido también como objetivo mostrar cómo la idea defendida por algunos antropólogos<sup>223</sup>, ya implícita o explícitamente, según la cual lo *lulik* forma parte de la esfera de lo sagrado frente a una esfera profana de la realidad social de los timorenses, es fruto de una aproximación teórica y metodológica cartesiana que la condiciona, y que los propios timorenses no

---

<sup>223</sup> Véase, por ejemplo, Hicks 2004.

establecen por sí mismos (Descola y Pálsson 2001; Sahlins 2011). Como se refleja en estos ejemplos etnográficos, existe una transversalidad y permeabilidad en la noción de *lulik* en el *continuum* de la vida de los timorenses, y tal división entre lo sagrado o lo profano no se da sino en la visión del propio científico social que la estudia. Por ello, la muestra de cinco casos en que la noción de *lulik* se invoca desde actividades que pueden ser consideradas *a priori* como profanas evidencia lo erróneo de tal afirmación.<sup>224</sup>

Decir que no existe una división clara entre lo profano y lo sagrado nos lleva, no obstante, a abordar el problema de la amplitud del campo semántico del concepto de *lulik*. Hemos visto en los estudios de caso cómo lo *lulik* entra en juego en aspectos cotidianos de la vida social timorense, pero creo que sería incorrecto considerar lo *lulik* exclusivamente en esta línea. Así, propongo la utilización de una escala de grados de lo *lulik* que tomo de la crítica que Leach, cuya aproximación encuentro más útil, realiza a Durkheim:

Por mi parte, encuentro que el énfasis de Durkheim en la dicotomía absoluta entre lo sagrado y lo profano es insostenible. Más bien ocurre que las acciones ocupan un lugar dentro de una escala continua. En un extremo tenemos las acciones que son completamente profanas, completamente funcionales, pura y simplemente técnicas; en el otro extremo tenemos las acciones completamente sagradas, estrictamente estéticas, técnicamente no funcionales. Entre estos dos extremos tenemos la mayor parte de las acciones sociales que participan en parte de una esfera y en parte de la otra. (Leach 1976: 34-35)

La consideración de una escala de grados se me antoja más próxima a la vivencia de lo *lulik* por parte de los timorenses. En mi experiencia de campo era común que esa gradación fuese aplicada por ellos mismos cuando se les preguntaba, por ejemplo, acerca de si tal o

---

<sup>224</sup> Con arreglo a lo que dice Keith Hart en su presentación al ensayo *Ritual y religión en la formación de la humanidad* de Roy Rappaport: “La concepción dual de Émile Durkheim, que considera la vida religiosa como un puente de unión entre mundos separados, lo sagrado y lo profano, lo colectivo y lo individual, reflejaba la creencia de que la sociedad continuaría definiéndose por las instituciones impersonales del estado y por una división del trabajo impulsada por el mercado. En semejante mundo, lo personal y lo cotidiano no tienen una conexión significativa con la sociedad y la historia, así que se reserva para los expertos, sociólogos y antropólogos, el descubrir cómo se reproducen en el ritual religioso los principios abstractos según los que vivimos. El planteamiento de Rappaport es sorprendentemente distinto. Su definición del ritual no establece una gran separación entre lo sagrado y lo cotidiano, entre el individuo y la sociedad o, en este sentido, entre la cultura y la naturaleza. Y es precisamente esto lo que refleja el cambio de circunstancias que se ha producido en el mundo del siglo XX, donde la fe en las estructuras anónimas ha sufrido cierta derrota en los últimos años” (Rappaport 2001: 14-15).

cual acción era considerada *lulik*, si tal o cual casa era *lulik*, o si tal o cual montaña era *lulik*. El abanico de respuestas que me daban variaba, entre otras muchas expresiones, desde el *la lulik ida* (“no es nada *lulik*”) al *ladún lulik* (“no muy *lulik*”), *lulik lahalimar* (“extremadamente *lulik*”), *lulik manas* (“*lulik* caliente”) o *lulik maka’as* (“*lulik* fuerte”).

Estas primeras aproximaciones, tomadas de ejemplos del trabajo de campo, perfilan cómo se vive lo *lulik* en la cultura de Timor-Leste. Y aunque creo que Elizabeth G. Traube es la académica que mejor ha captado el *geist* del concepto (*luli* entre los mambai), considero que lo *lulik* no se trataría tanto de “[...] a relation of distance, a boundary between things, created out of gestures of avoidance” como de uno de los mecanismos reguladores –a su vez regulado– mediante los cuales se gobiernan las relaciones entre todas las entidades<sup>225</sup> definidas ontológicamente dentro de la cultura local (sean otras personas, elementos inmateriales, antepasados, espíritus, montañas, ríos, casas *lulik*, etcétera). Lo que implica lo *lulik* no sería una relación de “distancia”, como señala Elizabeth Traube, sino más bien la codificación del modo apropiado (o inapropiado) de relacionarse con otras entidades que un agente concreto interpreta con base en un conjunto de creencias y unas prácticas canónicas (aquello que es *lulik*) en un contexto y condiciones dados. Reclamar que la relación entre dos entidades es *lulik*, en una situación práctica, supone la articulación retórica de la ortopraxis (Couceiro Domínguez 2005), reclamar una práctica canónica, que regula el comportamiento.

Sí estoy de acuerdo con Elizabeth Traube en que lo *lulik* crea una frontera entre cosas. Los cinco ejemplos etnográficos presentados no fueron seleccionados arbitrariamente, sino que hacen referencia al dominio de lo doméstico y de lo femenino. Fueron mujeres las que me informaron acerca de qué era *lulik* en esos ejemplos, porque interactuaba en su

---

<sup>225</sup> Uso el concepto de entidad, en este caso, de acuerdo con Michel Callon, quien dice: “The observer must abandon all a priori distinctions between natural and social events. He must reject the hypothesis of a definite boundary which separates the two. These divisions are considered to be conflictual, for they are the result of analysis rather than its point of departure. Further, the observer must consider that the repertoire of categories which he uses, the entities which are mobilized, and the relationships between these are all topics for actors’ discussions. Instead of imposing a pre-established grid of analysis upon these, the observer follows the actors in order to identify the manner in which these define and associate the different elements by which they build and explain their world, whether it be social or natural.” (Callon 1986).



dominio y porque se trataba de herramientas, utensilios o acciones que son considerados propios de mujeres.

Recapitulemos: (1) remover el café con un cuchillo; (2) sentarse en un mortero (*lensun*); (3) recostarse sobre una mesa de la cocina; (4) sentarse frente a una mujer que limpia arroz en un *lafatik*; y (5) sentarse en las piedras del hogar en la cocina de la casa. Todas estas acciones participan de la modificación del comportamiento canónico, del gobierno de uno mismo, cuando se aproxima a la esfera de lo femenino; en definitiva, de la codificación del modo de interacción apropiado en la esfera de lo femenino. En estos casos se trata de cómo un hombre (yo) y un adolescente (el niño que se sienta frente al *lafatik*) son reprendidos por sus acciones al no tener en cuenta el correcto modo de interacción que ha de ser observado. De este modo, la alusión al carácter *lulik* de determinados gestos, acciones, expresiones, etcétera, crea las fronteras ontológicas (Descola 2001) entre dominios diferentes de la vida social. En los cinco casos presentados anteriormente, el dominio que se crea es el de lo doméstico y lo femenino frente a otros dominios (masculino, público, etcétera).

Recientemente el concepto de *lulik* ha sido de nuevo objeto de escrutinio en varios artículos. El primero de ellos fue de Josh Trindade, autor timorense que ha dicho de él:

*Lulik* refers to the spiritual cosmos that contains the divine creator, the spirits of the ancestors, and the spiritual root of life including sacred rules and regulations that dictate relationships between people and people and nature.

In people to people relationships, *Lulik* determines how Timorese should behave in social interactions within the society. *Lulik* in this case acts as the moral standard. As an example: *Lulik* regulates the relationship and the rights and the obligations of younger and older brothers, husbands and wives, *fetosan-umane* (wife giver-taker), children and parents, brothers and sisters, etc. *Lulik* creates social contracts between the Timorese.

In people and nature relationships, *Lulik* regulates how people should interact with nature (especially land) to support their life. In this case, *Lulik* demands that nature (such as land, water, trees/forest, rocks/stone) must be respected. That is the reason why Timorese always have ceremonies and/or rituals after harvests and before they plant seeds. This to show gratitude and to value the fertility of the land which gives them good harvest seasons, and to hope for better results in the coming seasons. The *Sau batar* ceremony before the corn harvests is an example and is one of the most important rituals for the Timorese.

The main objective of *Lulik* as a philosophy is to ensure peace and tranquillity for society as a whole, in which it can be achieved through the proper balance between differing and opposing elements. (Trinidad 2012a)

Por mi parte, si bien estoy de acuerdo en considerar lo *lulik* como un orientador moral, en consonancia con la idea de los axiomas cosmológicos propuesta por Rappaport (2001), creo que la visión de este autor “agencifica” y lleva aparejada una visión sustancialista de la noción de *lulik*. Convengo con Trinidad que lo *lulik* se puede considerar apenas la expresión por medio de la que se orienta la manera en que la gente debe conducir su vida en sociedad: tanto las relaciones entre personas como las relaciones con la “naturaleza” y con las entidades inanimadas. Sin embargo, el autor, agencifica en cierto modo lo *lulik*, proveyéndolo de un estatus ontológico del que creo que carece; por ejemplo cuando afirma sin dilaciones que es el núcleo de los valores timorenses, que émicamente es la raíz de la vida o que refiere a un topos (“área”) donde reside lo divino: “Lulik is believed to be the root of life. In other words, life is coming from the underworld, the creator, and/or the divine, which resides in the Lulik area - the core” (Trinidad 2012a). No obstante, su definición es especialmente interesante por ser un producto cultural y una forma de reclamo político-ideológico en una línea indigenista hoy muy viva entre ciertas élites intelectuales locales”.

Bovensiepen (2014b) ha insistido en esta visión y considera que la propuesta de Traube en cuanto a definir lo *lulik* como relación de distancia (Traube 1986: 146-147) es la mejor que se ha realizado hasta el momento. Para ambas, el hecho de establecer una distancia o una evitación es lo que hace que algo pase a ser considerado *lulik*. Yo, en cambio, sostengo que lo que hace que algo se considere *lulik* no es una relación de distancia propiamente dicha, sino una relación canónica predeterminada que puede ser de distancia o de cercanía y que varía en función del contexto, las condiciones y los agentes que participen en esa relación. Lo *lulik* no es unitario e igual para todos los miembros de la sociedad timorense, sino que algunos tienen un acceso privilegiado a ello (tal es el caso de los *lulik-na'in*, como se verá más adelante). Es decir, lo *lulik* remite a una tipificación, una codificación indexada de relaciones entre entidades, pero extremadamente variada y condicionada a muchas otras variables meramente contextuales. De cualquier forma, su ejecución práctica y reiterada hace que se constituya en una convención (Rappaport 2001: 193-200).

A diferencia de la propuesta de Bovensiepen y de Traube, considero que lo *lulik* no es necesariamente una relación de evitación o de establecimiento de distancia, sino apenas la noción de que un determinado tipo de relación debe seguir una ortodoxia preestablecida. Pienso que el error que cometen estas autoras es asociar lo *lulik* a los aspectos más formales de la cultura timorense: el culto a los antepasados y el análisis de los objetos, casas y lugares *lulik*. Una visión como la que he presentado en los estudios de caso no implica una relación de distancia, sino una correcta relación; tampoco remite a una esfera de lo ritual o lo sacro, sino a la más cotidiana de las acciones. Podemos ejemplificarlo volviendo al estudio de caso del café: no es necesario que mantengamos una relación de distancia con el cuchillo, como podría seguirse del razonamiento de Traube y Bovensiepen, sino que debemos utilizarlo apropiadamente. El cuchillo no se usa para remover el café, sino para cortar. Para remover el café están las cucharas. Del mismo modo, una casa es *lulik*, una tierra es *lulik*, un objeto es *lulik* o una relación entre personas y grupos es *lulik* no porque participen de una esencia o sustancia reificada (Descola 2012: 64), sino porque la relación con este tipo de entidades está orientado por un canon práctico –contextualmente heterogéneo, y dependiente de los variados matices de la vida cotidiana, es cierto– preestablecido.

#### 2.1.2.1. Los objetos *lulik*: *sasán-lulik*

---

Una de las utilidades más interesantes del concepto de *lulik* es su uso adjetivo para referirse a un tipo particular de objetos conocidos en tetun como *sasán-lulik*. Estos objetos tienen como característica esencial el hecho de ser *lulik*, es decir, que la interacción con ellos está regida por unas normas específicas y preestablecidas que los diferencian claramente de objetos considerados como pertenecientes al dominio del ritual o cotidianos. Frecuentemente se trata de reliquias familiares que son atesoradas por autoridades intralinaje (el *lulik-na'in*) en casas (*uma-lulik*). Su tipología es muy variada y cualquier objeto es potencialmente susceptible de convertirse en *lulik*.

Normalmente, los objetos considerados *lulik* por parte de determinados grupos y personas lo son en función de su relación con ellos. El principal mecanismo que convierte un objeto en *lulik*, aunque no el único, consiste en que esté asociado con un antepasado de un linaje concreto. En este sentido, hay que decir que no se interpreta el objeto como una



representación de la persona, sino que el objeto es el antepasado en sí mismo; se entiende que el objeto y el ancestro asociados son, ontológicamente, la misma cosa. Estos antepasados no tienen por qué ser los fundadores míticos o reales del linaje, pues también se encuentran muchos otros objetos *lulik* pertenecientes a diversas generaciones de antepasados, tanto femeninos como masculinos. No todos los objetos tienen, es cierto, la misma consideración de *lulik*, y algunos de ellos se estiman extremadamente *lulik* mientras que otros no lo son tanto.

En 2009, mientras junto con otros investigadores realizaba el trabajo de campo de un proyecto de cooperación sobre las *uma-lulik* del distrito de Ainaro,<sup>226</sup> encontramos muchas dificultades para abordar este tema. Muchos de los objetos sagrados que nos mostraron fueron exhibidos ante nosotros tras largas negociaciones con sus detentores. Además, solía ser común que se llevase a cabo algún tipo de adivinación mediante rituales de lectura de vísceras (*halo urat*) con el objetivo de aprobar –o desaprobar– nuestro acceso a aquellos. Por otra parte, este acceso solía acompañarse de diversas ofrendas que nunca se conceptualizaban como una mera transacción económica en dólares americanos, pues estaban altamente estilizadas como ofrendas a los antepasados de *osan-mutin* (plata) y *osan-mean* (oro) que se traducían en monedas de color dorado y plateado. Las monedas, generalmente de escaso valor (50 centavos, 10 centavos, etcétera), iban acompañadas por billetes de mayor valor que constituían una ofrenda mucho más sustancial. Acceder a los objetos sagrados se nos conceptualizó muchas veces como *fanun matebian* (“despertar a los antepasados”), lo cual implicaba una comunicación del mundo de los vivos con el de los muertos. Tal comunicación suele realizarse en ocasiones rituales, y por ello la manipulación de dichos objetos está prohibida en un tiempo cotidiano que no entra dentro del tiempo

---

<sup>226</sup> Este proyecto estuvo financiado, entre otras, por la Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo (AECID) en colaboración con la Secretaría de Estado de la Cultura. La iniciativa incluía el levantamiento de datos y la publicación de dos libros acerca de las *uma-lulik* de dos distritos de Timor. Finalmente, por falta de financiación para el segundo estudio, sólo vio la luz uno de los dos libros previstos, *Património cultural de Timor-Leste. As uma lulik do distrito de Ainaro* (Gárate Castro 2010e).

ritual. El desarrollo de esta comunicación requiere de un canal cuyo establecimiento está mediado por ofrendas y comunicadores simbólicos (como, por ejemplo, el *bua-malus*<sup>227</sup>).



Fotografía 4. Espada curva con la fecha 1274<sup>228</sup> inscrita en la empuñadura.

Uno de los objetos *lulik* más habituales son las espadas (*surik*), de las que existe una gran variedad de ellas, fruto de los contactos timorenses con otras culturas. A mi parecer, las más interesantes son las espadas curvas (véase la Fotografía 4) obtenidas por los

---

<sup>227</sup> El *bua-malus*, denominado buyo en español, consiste en una mezcla de nuez de betel, hoja de areca y cal que se masca habitualmente en el sudeste asiático. Mascar *bua-malus* es un hábito ubicuo de la vida social timorense, y forma parte de la etiqueta local ofrecer a las visititas *bua-malus* a su llegada a la casa de alguien. Además de esto, se emplea en los rituales como elemento de apertura que, colocado en maneras formales predeterminadas, funciona a modo de comunicador simbólico para establecer un canal de comunicación entre esferas definidas ontológicamente como separadas, generalmente el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Así, me ha sido definido en diversas ocasiones como *hostia jentiu* (la hostia de la religión tradicional), en una apropiación timorense realmente aguda del comunicador simbólico católico. Para un interesante análisis sobre la visión de diferentes agentes timorenses acerca del *bua-malus* véase Sousa 2010.

<sup>228</sup> La fecha inscrita en la empuñadura es muy probablemente la del calendario musulmán, que se corresponde aproximadamente con el año 1856 del calendario gregoriano.

timorenses de los mercaderes malayos y musulmanes que, como hemos visto en la introducción histórica, frecuentaron incluso antes de la colonización portuguesa la isla de Timor. Su objetivo era principalmente el comercio de sándalo, cera y miel, y las espadas se trocaron con autoridades locales de Timor por estos bienes asiduamente.

Otro de los objetos que, según me glosaron varios informantes, se suponen resultado de este tipo de comercio es el *lensu Makassar* (“pañó de Makassar”, véase la Fotografía 6), cuyo apelativo se deriva del comercio mantenido entre los reinos timorenses con el sultanato de Makassar del sur de las islas Célebes, que se convirtió en uno de los ejes comerciales con la región de Indonesia Oriental desde el siglo XVI. Además de espadas malayas, también se encuentran espadas portuguesas y de fabricación timorense. Algunos informantes me han hablado acerca de la existencia de catanas japonesas que, tras la Segunda Guerra Mundial, quedaron en territorio timorense y que hoy en día han pasado a convertirse en objetos *lulik*, pero no las he visto personalmente.



Fotografía 5. Mujer con vestido tradicional.

Al igual que en el caso del *lensu Makassar*, que visten autoridades como los *lia-na'in* y que sirve para identificarlos, muchos otros objetos *lulik* forman parte de la vestimenta tradicional timorense, tanto masculina como femenina. Este es el caso de los *belak* (discos



pectorales) o de los *kaibauk* (coronas metálicas), el *morteen* (collar de cuentas de coral), y los *keke* y *kelu* (brazaletes metálicos y pulseras).<sup>229</sup>



Fotografía 6. Hombre con vestido tradicional.

---

<sup>229</sup> He tratado los aspectos relacionados con la cultura material timorese con mayor profundidad en otros lugares. Para ampliar esta información véase Fidalgo Castro 2010a, 2010b, 2010c.

Mención aparte merecen los *tais*, de los cuales existen modelos tanto femeninos (*tais feto*: *tais* de mujer) como masculinos (*tais mane*: *tais* de hombre). Son tejidos manualmente por las mujeres en un proceso artesanal laborioso (véase la Fotografía 7). Aunque en el pasado se usaban tintes naturales, actualmente la mayoría se realiza con tintes industriales, debido a lo laborioso que resultaría conseguir los colores de la manera tradicional. Su variedad es muy amplia, tanto cromática como ornamentalmente hablando, y las combinaciones de colores y el tipo de diseño permiten identificar tanto el origen de un grupo o una persona como su estatus social; así, por ejemplo, el *tais liurai* permite identificar a un grupo o una persona como *liurai* por el hecho de vestir o poseer tal tejido. Muchos de estos *tais* han pasado a incorporarse a los objetos *lulik* de un linaje, asociados a sus antepasados. Su presencia en la vida social timorense es una constante, y forman parte de los intercambios ceremoniales como uno de elementos que se utilizan a modo de dones y contradones que circulan entre dadores y tomadores de esposas en ceremonias de todo tipo. Es uno de los elementos de la cultura material timorense que mayor número de significados condensan.<sup>230</sup>

Otro objeto de interés son las llamadas *rota*, varas o bastones de mando militares tanto de origen portugués como nativos. Las *rota* están asociadas al poder político y, en este sentido, la expresión *kaer rota*, que literalmente significa ‘coger la *rota* en la mano’, sirve a modo de metáfora referida al gobierno (por ello porta la *rota*). Se usa de manera habitual para hablar de las antiguas –y presentes– autoridades tradicionales que desempeñaban el gobierno en un territorio determinado: los *liurai*. En otro lugar (Fidalgo Castro 2010c) he hipotetizado sobre la *rota* como un préstamo cultural portugués, derivado de los bastones de mando militares. Es muy posible, mas desconozco si efectivamente ocurrió de ese modo, que la existencia de los bastones de mando (*rota*) sea completamente foránea y

---

<sup>230</sup> Hay varios estudios que han comenzado a analizar los *tais* como uno de los elementos más importantes de la cultura material del país (Barrkman 2014; De Fátima Sarmento Ximenes 2012; Fonseca 2011; Kaixin y Xiaobin 2007; Timor Aid 2010, 2011). Por su parte, los estudios sobre la elaboración de textiles en el sudeste asiático, especialmente en el caso de Indonesia Oriental, han prestado mucha atención a este tipo de cultura material, como atestigua el amplio número de publicaciones sobre el tema. Véanse, entre otros, Adams 1972; Allerton 2007; Coury 2004; van Engelenhoven 2012; Forshee 2001; Fox 1980a; Geirnaert-Martin 1992; Hamilton 1994; Howard 2008, 2010; Schneider 1987.

que a raíz de la concesión portuguesa de cargos militares a algunas autoridades timorenses se haya mimetizado el uso de este artefacto entre la población local.



Fotografía 7. Mujer tejiendo un *tais*.

En cualquier caso, sí hay que decir que algunos informantes dividen las *rota* en aquellas entregadas por las autoridades portuguesas, a las cuales se refieren en ocasiones como *lulik tasi* (“*lulik* proveniente del mar”, es decir, de fuera de Timor) frente a otras que se consideran “nativas” (glosadas en indonesio como *asli* o en tetun como *rai-na’in*) (véase la Fotografía 8). Otra expresión de interés con relación a las *rota* es la de *fahe rota* (“distribuir *rota*”), que se utiliza para referirse a la concesión de poder político por parte de las autoridades portuguesas a aquellas personas o grupos que fueron aliados suyos durante el proceso de colonización de Timor. En cualquier caso, sea de origen nativo o extranjero, la *rota* como artefacto ha sido reinterpretado –al igual que otros símbolos de culturas externas introducidos en Timor (Traube 1986: 263, nota 5)– desde la cosmovisión timorense, y su significado no refleja una equivalencia mecánica con las *bengalas* (bastones de mando) portuguesas.





Fotografía 8. El antropólogo sujetando una *rota* “nativa”. (Fotografía de Rafael Estévez Saavedra)

Otros elementos que se consideran *lulik*, estos sí claramente extranjeros, son la bandera portuguesa, algunos trajes militares portugueses y otros artefactos o documentos similares. Al respecto, cabe notar que algunos autores han tratado la importancia de la bandera como objeto *lulik* de cara a la vida social y política de Timor. Así, por ejemplo, Helen Hill menciona el descontento generado entre los timorenses cuando se produjo el cambio de la bandera monárquica a la republicana en 1910, ya que se entendía como un objeto *lulik* (Hill, 2002: 45). Un interesante relato de la sacralidad de la bandera portuguesa lo encontramos en el libro *Eden to Paradise* de la etnomusicóloga australiana Margaret King (1963), cuando habla de su visita a Luro (actual distrito de Los Palos, en el extremo oriental de la isla):

While working in the vicinity of Luro the chief of one area offered to show us the strongest lulic of his family. [...]

From the dim recesses of his house the chief brought to us a small and carefully wrapped bundle which he recently unwrapped before us. Enclosed within the wrapping was a stained and tattered cloth which, as it was unfolded to the light, proved to be a flag. The linen, discoloured with age, bore at its centre a large red cross of a coarsely woven cloth, such as sailors might use, and it was sewn to the finer white linen with large, masculine, stitches. Printed beneath the cross, in ink now faded to reddish brown were the words:

Dada por Valentý Correã figa TENENTE DEHES BEILOS a Phoupiçao de Luz, Jurdiçao de Same dada em Luro em 20 a Julio de 1693 annos.

This flag had been wrapped round a small book, hand-bound in calf, the edges of the pages yellowed and split with age, though the print was still legible, for the depredations of mildew and white ants had not penetrated beyond the battered covers. It was an abbreviated Missal published in 1660 in Prague.

The Chief of the Suco did not himself understand the full significance nor the history behind the possession of these relics. All he could tell us was that they were the strongest family *lulik* and had never before been shown to any but senior male members of the family. We both felt honoured and proud of the confident trust he placed in us and it seemed as if the Portuguese Fidalgo, Valentý Correã, also stretched out a hand of friendship from the mists of the past.

Ha sido Elizabeth G. Traube quien ha analizado el significado de la bandera en la cultura timorense con mayor profundidad (Traube 1986, 2011). Antes nos referíamos a las *rota* como un objeto extranjero que los timorenses denominan metafóricamente *lulik tasi* (“*lulik* del mar”). Traube realiza una interesante reflexión acerca del significado del mar para los mambai, según la cual: “To Mambai, the sea is a distant, mysterious realm, governed by laws of its own. Many people never see it in their lifetimes, and most profess an ignorance concerning its nature. Like its new spirit denizens, the sea is apprehended as something «wild and different» In mythological tradition it is the source of a strange, new, and «heavy» law, embodied in the Portuguese flag” (Traube 1986: 234). La bandera portuguesa ejemplifica en buena medida algo sobre lo que Igor Kopytoff ha llamado la atención en su análisis biográfico de las cosas:

Las biografías de las cosas pueden destacar aquello que de otro modo permanecería oscuro. Por ejemplo, en situaciones de contacto cultural, pueden mostrar lo que los antropólogos han enfatizado con frecuencia: lo significativo de la adopción de objetos –y de conceptos– extranjeros no es el hecho de que sean adoptados, sino la forma en que son redefinidos culturalmente y puestos en uso. (Kopytoff 1986: 93)

Los objetos *lulik*, a diferencia de los objetos valiosos que forman parte de la circulación mercantil o de la circulación en los rituales, se consideran “posesiones inalienables” (Weiner 1985, 1992) de linajes y personas concretas cuya transmisión es hereditaria, por lo que –en el modelo ideal– pueden obtenerse exclusivamente de manera agnaticia. La mayoría de estos objetos tiene biografías concretas y nombres, y está asociada a narrativas de origen de linajes (*uma-lisan*). En tanto que forman parte de las narrativas de origen, su



presencia condensa los elementos narrativos que se ponen en juego para legitimar la precedencia de determinados grupos y/o personas sobre otros.

Godelier, en su análisis sobre los objetos *kwaimatnié* de los baruya de Papúa Nueva Guinea (1998, 2005), ha expuesto algunas reflexiones que creo que pueden ser aplicables también al caso de los objetos *lulik* de Timor-Leste. Para Godelier (1998: 197): “[...] los objetos *sagrados producen la síntesis de lo real y de lo imaginario, que son los componentes del ser social del hombre*”.<sup>231</sup> Son objetos, dice, que llevan asociados mitos y conocimientos secretos (como el propio nombre), y que, al formar parte de las posesiones en principio inalienables de los clanes baruya (Godelier 2005), sirven para distinguirlos entre sí (1998: 172), funcionando como marcadores simbólicos de diferencia que son la base para la constitución de una jerarquía:

Los mitos de fundación constituyen un elemento esencial de la parte ideal de lo real, uno de los componentes imaginarios de la realidad social. Es precisamente este elemento ideal, este núcleo imaginario del poder, el que se halla constantemente presente en los objetos sagrados que, a su vez, lo representan constantemente ante la conciencia, personal o colectiva, de los individuos. Los objetos sagrados son pues objetos rebosantes de sentido, del sentido mismo del origen de las cosas, de los objetos que no son bellos y que no tienen necesidad de serlo o que, cuando se perciben como tales, encarnan una belleza sublime, una belleza que rebasa lo bello. Así son los *kwaimatnié* para los baruya. (Godelier 1998: 193)

También Rappaport ha señalado que los objetos sagrados forman parte de los órdenes litúrgicos, y que transmiten dos tipos de información diferenciada: una autorreferencial y otra canónica. Recordemos que por canónico Rappaport se refería al tipo de comunicación que se centra en “los aspectos duraderos de la naturaleza, la sociedad o el cosmos, y está codificada en aspectos aparentemente invariables de los órdenes litúrgicos” (2001: 104); mientras que lo autorreferencial trata sobre “los actuales estados físicos, psíquicos, o sociales de los individuos participantes, o del conjunto de participantes como un todo” (2001: 97).

---

<sup>231</sup> La cursiva es del autor.

Para Rappaport, la presencia o existencia misma de objetos sagrados demuestra un código canónico concreto (2001: 216). Esto, llevado al caso de los objetos *lulik*, sería como decir que la existencia de un objeto *lulik*, su presencia física, demostraría una narrativa de origen (o varias) dentro de una cosmología particular. Por otra parte, un objeto *lulik* en posesión de una determinada persona o cierto grupo nos trasladaría una información concreta sobre ellos. Así, si alguien tiene en su poder un objeto cuya narrativa de origen asociada dice que es el *liurai* de una región concreta del país, tal persona está, en principio, legitimada para ser *liurai*. En el caso de las *bandeira sira* (banderas) o sobre las *rota*, su posesión por parte de un linaje (*uma-lisan*) concreto determina que este es el grupo – aunque habrá una persona que tenga acceso preferente a dicho objeto– que está legitimado para designar un *liurai*. La posesión de objetos *lulik*, junto a sus “historias asociadas” (Joyce 2000), forma parte de la competición de status y diferenciación social, es decir, del juego de la precedencia entre los grupos de una sociedad determinada.

#### 2.1.2.2. Las casas de Timor-Leste: *uma-lulik*, *uma-lisan*, *uma-adat* y *uma-fukun*

Tradicionalmente, desde que fue propuesto por Lévi-Strauss en *La vía de las máscaras* (1981), se ha incluido a Timor-Leste dentro de las sociedades conocidas como *société à maison*; y aunque el modelo formal propuesto por Lévi-Strauss ha sido muy contestado, el énfasis en el análisis del papel de la casas (*uma* en lengua tetun) continúa siendo muy importante en las sociedades del sudeste asiático.<sup>232</sup>

El análisis de las casas timorenses ha tendido a prestarles atención en dos direcciones: en su aspecto material, en tanto que construcción física con unas especificidades arquitectónicas determinadas; y en sus aspectos simbólicos. No es nuestro objetivo aquí entrar en una descripción extensa de la morfología de las casas timorenses, cosa que ya se ha realizado en otros lugares.<sup>233</sup> En cuanto a su vertiente simbólica, ha sido frecuente concebirlas como receptáculos en miniatura de cosmovisiones concretas que sirven a las personas para

<sup>232</sup> Sin embargo, la centralidad simbólica de las casas no es ni mucho menos exclusiva del Sudeste Asiático, siendo el caso de Galicia y otros pueblos del norte de España un ejemplo de ello. Sobre esto, véanse las aportaciones de Carmelo Lisón (1987, 1991, 2004) o J. A. Fernández de Rota y Monter (1987)

<sup>233</sup> Véanse Cinatti, Almeida, y Mendes 1987; Gárate Castro y Assís 2010; Lameiras-Campagnolo 1975; Renard-Clamagirand 1975.

ordenar la vida social, siguiendo el camino iniciado por Clark E. Cunningham en su *Order in the Atoni House* (1964b). Es decir, se ha tendido a analizar las casas y las narrativas de origen en torno a ellas (contadas por personas concretas) como “resúmenes” de la cultura timorense, como “átomos básicos” de la socialidad. Así, David Hicks, a lo largo de su amplia obra (Hicks 2004, 2008, 2013), ha reflexionado sobre el papel en la sociedad timorense de las *uma-lulik*, a las que ha definido como “the ritual house of a descent group, a repository for the group’s sacred emblems” (Hicks 2004: 26). Elizabeth G. Traube, por su parte, ha visto las *fad lisa* y *fad luli* de los *mambai* de Aileu como la unidad social básica (Traube 1980a: 294-295, 1989: 322-323), y el sistema de casas como un aspecto de su vida ritual (Traube 1986). Por último, Forman (Forman 1980a: 154) ha entendido las *oma bese* como las casas *lulik* de un grupo de descendencia (linaje) entre los *makassae* de Baucau.

Aunque estoy de acuerdo en que las casas ocupan un lugar central en la vida de los timorenses, considerarlas de ese modo reduce en cierta medida su complejidad en la práctica y vivencia cotidiana. Con el objetivo de delimitar el concepto de *uma-lulik*, me parece necesario retomar brevemente la distinción conceptual establecida por Gárate Castro (2010b) entre los términos usados localmente para diferenciar los distintos tipos de construcciones tradicionales, esto es, *uma-lulik*, *uma-adat*,<sup>234</sup> *uma-lisan* y *uma-fukun*.<sup>235</sup> Estos conceptos apuntan a casas que se consideran *lulik* en cualquier caso, pero con diferencias que radican en el alcance y grado de la consideración *lulik* entre unas y otras.

En el caso de las *uma-lisan* y las *uma-adat* su consideración como *lulik* tiene el alcance de los miembros que las componen, es decir, de un grupo de descendencia. Al igual que ocurre con las *uma-lulik*, es normal que se guarden en ellas objetos *lulik* y que tengan asociadas narrativas de origen; sin embargo, generalmente suelen reconocer ser parte de otra casa de origen de la cual derivan y a la que consideran original. Retrotrayéndonos a la gradación de lo *lulik* anteriormente mencionada, estas casas suelen ser consideradas

---

<sup>234</sup> *Adat* es una palabra de origen árabe que se traduce habitualmente como “costumbre” (Cribb y Kahin 2004: 6). Englobo dentro del término *adat* otra serie de conceptos que podrían resultar sinónimos en determinados contextos, como *lisan* (tradición en lengua tetun) o *kultura* (del portugués ‘cultura’).

<sup>235</sup> Más adelante se tratará el término *fukun* con mayor detenimiento. Por el momento bastará decir que *fukun* es el concepto que denota la unión, la conexión, entre dos entidades conceptualmente distintas, que, unidas mediante el *fukun*, se comunican entre sí.

menos *lulik* que sus casas de origen. Los conceptos de *adat* (“costumbre”) y *lisan* (“tradición”) hacen referencia a que son unas casas que participan –en grado variable– de la cultura “tradicional” o de la “costumbre”. La traducción heurística que yo hago de estos conceptos es el de linaje. También el término *uma-fukun* alude a este tipo de casa en una de las acepciones que he registrado, y la palabra *fukun* se utiliza para referirse al tipo de casas que, formando parte de un linaje, se consideran derivadas de una casa tenida como superior y que, normalmente pero no siempre, se reconoce como la casa de origen (*uma-lulik*) (Gárate Castro 2010b: 93).



Fotografía 9. *Uma-lulik* en construcción.

Al preguntarles a los miembros de diferentes casas sobre el estatus social concreto de éstas, era muy habitual que empleasen distintos tipos de metáforas para dar cuenta del tipo de relación que existía entre las casas que se estimaban derivadas de otra matriz y aquella. Este tipo de metáforas eran, por lo corriente, de tres tipos: (1) basadas en términos de parentesco: las casas de origen se mencionan como padre y/o madre (*uma katuas* y *uma ferik*) y las casas derivadas como hijas (*oan*) (Pena Castro 2010d); (2) botánicas: la casa de

origen es expresada en tanto que raíz (*abut*) o tronco (*hun*) y las casas derivadas como sus ramas (*sanak*); y (3) metáforas corporales en las que la casa de origen es citada como la cabeza (*ulun*) y las derivadas como brazos (*liman*), piernas (*ain*) o también, utilizando metáforas no antropomórficas sino animales, alas (*liras*).

El concepto de *uma-fukun* en la segunda de las acepciones en que lo he registrado y que se utiliza con mayor frecuencia entre la población local, se usa de un modo similar al de *uma-lulik*, es decir, entendiendo que la *fukun* es aquella casa que tiene un tipo de relación de precedencia sobre otras dentro de un territorio dado. Esta precedencia se basa en una narrativa de origen que considera a un linaje (*uma-lisan*) como superior a los otros que habitan en el lugar por haber establecido una relación con los “espíritus de la tierra” (*rainain*) del lugar (un *fukun*). Generalmente, esta narrativa de origen relata cómo los antepasados establecieron ese *fukun*, ese nexo que les da una relación privilegiada con los espíritus de la tierra, sea porque nacieron directamente de la tierra o porque fueron los pioneros en el asentamiento.

David Hicks ha concebido las *uma-lulik* principalmente como el repositorio de las reliquias (objetos *lulik*) de un grupo de descendencia (Hicks 1971, 2008). Yo, en cambio, considero que este no es –al menos no en donde realicé trabajo de campo– el elemento diferencial de las *uma-lulik* con relación a las *uma-adat*, *lisan* y *fukun*. Como he dicho anteriormente, todas ellas son *lulik* en distinto grado, si bien su sacralidad se reconoce en ámbitos de actuación diferentes. Así, mientras que una *uma-lisan*, su narrativa de origen y sus reliquias son *lulik* para sus miembros, no lo son para otros miembros de diferentes casas, que tienen diferentes narrativas de origen y objetos. Cuando una *uma-lisan* –esto es: un linaje concreto– es aceptada como *lulik* por gente que pertenece a diferentes *uma-lisan* establecidas en un área concreta es porque se le reconoce una precedencia sobre las demás con base en su narrativa de origen, tal y como hemos mencionado en la segunda acepción de las *uma-fukun*. Mediante una o varias narrativas se establece una distinción entre casas que las ordena entre sí. Este tipo de orden social, más o menos estable, no es, no obstante, inmóvil, sino que está en continua competencia.



Además de ser un lugar de celebración de rituales y de ordenación de la vida social en el que se dirimen cuestiones prácticas, su mera presencia supone un recordatorio y una demostración del mensaje que condensa. Como bien ha dicho Rappaport (2001: 215), la existencia de un tipo de construcción como la catedral hace algo más que transmitir la existencia de un orden litúrgico: demuestra la existencia de ese orden al transmitir un mensaje canónico. De ese modo, la presencia de una *uma-lulik* pone en juego todo el orden litúrgico que gira alrededor de una casa concreta. Por este motivo, en la actualidad, la reconstrucción de *uma-lulik* que fueron destruidas durante los períodos de guerra se ha convertido en una verdadera competición de estatus en que los diferentes linajes procuran transmitir un mensaje autorreferencial para demostrar un lugar precedente en el estatus social (Vellinga 2004b).

### 2.1.3. *Lia*

---

El concepto de *lia* es extremadamente polisémico y complejo, como ya muestra el registro realizado por Raphael das Dores en su *...s* (1907): “s. assunto, boato, dito, fala, gorjeio, idioma, lábia, língua, linguagem, litígio, locução, loquela, motim, noticia, palavra, pendência, proposta, questão, rumor, sedio, som, vocábulo, voz”. El diccionario oficial (Hull et al. 2005) lo define como: “Sustantivo. 1. Efecto de hablar. 2. Usar la palabra como compromiso o promesa. 3. Cuestión o problema que hay que tratar o solucionar. Sin: asunto, cuestión. 4. Aquello que hace a la gente quejarse o reclamar. Sin: causa. Nota: no confundir *lia* con *lian*”.<sup>236</sup> Luis Costa (2000) recoge algunos usos combinados de la palabra, la cual define como: “s. Palavra; língua, dialecto; questão; conversa; *fo lialós* prometer; *futu lia*: fazer combinações; *hakotu lia*: dar a última palavra (sobre um assunto); *lia basu*: historias ou questões passadas; *lia dahir*: conversa demorada; pegajosa; *liafuan ida*: urna palavra, um termo; urna expressáo; *tesi lia*: resolver urna questão”.

Estas definiciones apuntan hacia un aspecto común dentro de la polisemia del concepto, el de la comunicación, tal y como han señalado Alonso Población y Pena Castro (2012). En

---

<sup>236</sup> Mi traducción de: “SUBSTANTIVU 1. Efeito dale ka ko’alia nian. 2. Liafuan nu’udar kompromisu ka promesa. 3. Buat ka problema ne’ebé ita tenke tetu ho hetan solusaun bá. SIN. asuntu, kestaun. 4. Buat ne’ebé halo ema halerik ka reklama. SIN. Kauza. NOTA: Keta konfunde liafuan lia no lian”.

tanto que referida a ceremonias o rituales, la palabra *lia* implica un acto de comunicación no sólo por su carácter ilocutivo (Rappaport 2001: 92) sino porque toda ceremonia conceptualizada como *lia* implica comunicación y diálogo entre las partes. Semánticamente, su uso como raíz de otras palabras como *ko'alia* ("hablar"), *liafuan* ("palabra"), *lia-menon* ("mensaje") o *lia-anin* ("rumor"), así como su presencia en la palabra *lian* ("sonido", "idioma"), refuerzan esta idea.

Respecto a las ceremonias o rituales, alude específicamente a aquellas ceremonias o rituales de reciprocidad e intercambio que movilizan grupos sociales y personas, con una presencia muy fuerte de aquellos derivados de las alianzas matrimoniales y de descendencia. En este sentido, encontramos el término *lia* utilizado junto a las palabras *mate/moris* (muerte/vida) y *metan/mutin* (negro/blanco) para referirse al objeto de la ceremonia. Las *lia mate* o *metan* son los diversos tipos de rituales funerarios, mientras que las *lia moris* o *mutin* se trata de las ceremonias sociales no mortuorias (Traube 1986).

Por otra parte, Elizabeth G. Traube (1986: 155) ha señalado que los rituales "blancos" de los mambai incluían varios subtipos: (1) el ciclo anual de rituales agrícolas; (2) los rituales de cosecha del arroz, y (3) los rituales de construcción y reparación de las casas (*uma-lisan* o *uma-lulik*). Durante mi trabajo de campo en Liquiçá, sin embargo, no he encontrado el uso de *lia moris* ni de *lia mutin* asociados a los ritos de producción agrícola. En su lugar, éstos se denominaban habitualmente *halo lulik* ("hacer lo *lulik*"), *fó-han bá rai-lulik* ("darle de comer a la tierra *lulik*") o *fó-han bá rai-fukun* ("darle de comer a la tierra *fukun*"). Sí se consideraba que los rituales de construcción o reparación de una *uma-lisan* formaban parte del conjunto de rituales asociados al *lia moris* o *lia mutin*. Además de éstos, se incluían dentro de la categoría *lia mutin/moris* aquellas ceremonias relacionadas con nacimientos o matrimonios.

La celebración de ceremonias y rituales de este tipo se denomina *halo lia* ("hacer *lia*"), y tiene lugar durante un intervalo de meses dentro del año que recibe el nombre de *tempu lia* ("tiempo de *lia*"). Dicho intervalo viene determinado en buena medida por el calendario agrícola y la recogida de las cosechas, que varía considerablemente de un lugar de Timor a otro, en función de las características ambientales y los tipos de cultivo. En el caso de Faulara, en la aldea de Liquiçá en que realicé la mayor parte de mi trabajo de campo, las

ceremonias se desarrollan preferentemente entre abril y agosto, una vez finalizada la temporada de lluvias y después de recoger las cosechas de maíz. Esto no se aplicaba al caso de una muerte repentina, en que, por razones obvias, se efectuaba en el acto. La lógica de la celebración de los rituales en estas fechas es compleja, pues está influida por elementos tanto sociales como económicos y ambientales.

Finalmente cabe señalar que cuando se celebra un *lia*, las personas que lo organizan, conocidas como *uma na'in* (“los de la casa”) o *lia nia na'in* (“los del *lia*”), envían generalmente una “embajada” a aquellas otras casas con las que tienen relaciones de *umane* y de *fetosaa*, y también a los *maun-alin* (miembros de la casa, literalmente “hermanos mayores y hermanos menores”). A la persona que se encarga de transmitir la información de la celebración de la ceremonia (lugar, fecha y dones que se debe llevar) se la califica de *manu-ain* (“pies de pájaro”) y la acción de informar se llama *kasu lia*.<sup>237</sup> Aunque en la actualidad para anunciar muchas de las ceremonias se utilizan teléfonos móviles, especialmente para las más pequeñas y para avisar a los familiares más próximos, la costumbre continúa existiendo en particular en las zonas rurales. Algunos informantes me han hablado de la necesidad de proceder de este modo aun a pesar de existir la posibilidad de avisar por teléfono, ya que puede suceder que aquellas personas que no son avisadas presencialmente no se den por convocadas, sobre todo si se trata de rituales muy ceremoniosos y costosos.

#### 2.1.4. Filiación unilineal (*uma-lisan*) y relaciones de afinidad *fetosaa* y *umane*

Las personas en Timor trazan su descendencia de manera unilineal mediante la pertenencia a una *uma-lisan*, que es uno de los elementos de organización social e identitaria más relevantes de las sociedades y culturas de la región (Carsten y Hugh-Jones 1995; Joyce y Gillespie 2000). Algunas de las sociedades presentes en el país trazan su filiación de manera matrilineal, como en el caso de los búnak (Friedberg 1989; Narciso 2013; Sousa 2010: 156) o de algunas poblaciones tetun térik del distrito de Viqueque (Hicks 1971, 1976, 1990). Sin embargo, la mayoría presentan una filiación patrilineal (Forman 1981b; Guterres 2001; Lazarowitz 1980; Marques da Silva 2003; Renard-

<sup>237</sup> *Kasu* significa “sacar”, “hacer salir” o “soltar”.



Clamagirand 1982; Traube 1980a, 1986). El caso de las poblaciones tokodede de Liquiçá, donde llevé a cabo la mayor parte del trabajo de campo, es también patrilineal. Son, por tanto, los hombres quienes transmiten la filiación. Las mujeres nacidas dentro de la *uma-lisan* permanecen dentro de ella hasta que se produce el *barlake*, la fase final de un complejo conjunto de ceremonias matrimoniales mediante el cual la mujer casada deja de formar parte de la *uma-lisan* en que ha nacido para entrar en la de su esposo. La palabra *barlake* se utiliza en ocasiones de forma metonímica para referirse al precio de la novia (*brideprice*), esto es: el resultado del gasto total realizado en el conjunto de ceremonias matrimoniales y algunas funerarias (muerte de ego's WH y WM, entre ellas).

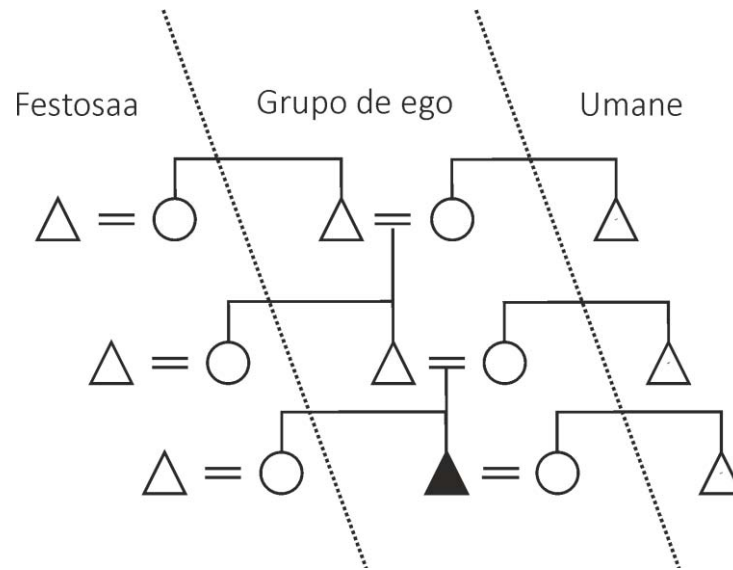
Los conceptos de *fetosaa* (o *mane-foun*) y *umane* (o *uma mane*) tienen que ver con las relaciones de afinidad entre *uma-lisan*, las cuales son de dos tipos básicos: las relaciones con aquellas *uma-lisan* de las que el grupo de ego toma esposas, sus dadores de esposas, que se denominan *umane* o *uma mane*; y con aquellas a las cuales el grupo de ego entrega esposas, sus tomadores de esposas, que se denominan *fetosaa* o *mane-foun*.<sup>238</sup> Este tipo de relaciones son uno de los pilares de la organización social timorense, y tienen una presencia constante tanto en la vida cotidiana como durante los eventos más formales de la vida social.

Las relaciones *fetosaa/umane* podrían clasificarse dentro de los modelos de “sistemas abstractos de parentesco” (Aranzadi Martínez 2008: 139) como un ejemplo de intercambio generalizado (Lévi-Strauss 1998), una alianza asimétrica de matrimonio entre primos cruzados matrilaterales.<sup>239</sup> Es decir, la *uma-lisan* de ego no entrega esposas a la misma *uma-lisan* de quien las recibe, sino que es a su vez dadora de esposas de una tercera *uma-lisan*. Las posibles alianzas son potencialmente ilimitadas, ya que se establecerían por cada matrimonio, pero aparece también el modelo ideal del matrimonio prescriptivo con la prima cruzada matrilateral, cuya relación con *ego* es denominada *tuananga* (véase el Diagrama 1).

---

<sup>238</sup> *Fetosaa/umane* se conocen en tokodede como *inamal/mane heu*.

<sup>239</sup> Como hemos visto anteriormente, el análisis del connubio asimétrico holandés (Van Wouden 1968) o la alianza prescriptiva (Needham 1964b) de la antropología británica fue uno de los aspectos que llevó a la antropología a mirar hacia Indonesia Oriental en busca de ejemplos etnográficos de esta teoría.

Diagrama 1. Relaciones *fetosaa/umane* de ego.

Si bien está cayendo en desuso y las alianzas se establecen más frecuentemente *ex nihilo*,<sup>240</sup> el modelo continúa siendo un referente ideal en muchas áreas –especialmente rurales– de Timor. Asimismo, en el caso de que alguno de los pretendientes que son *tuananga* entre sí no quiera continuar con la alianza establecida entre las *uma-lisan*, es común que la familia del pretendiente que no va a hacer honor a la costumbre entregue una compensación económica a la otra *uma-lisan*. Esta preferencia matrimonial, que condiciona la circulación de mujeres, se expresa bajo la metáfora del camino (*dalan*). La categoría *tuananga* se refiere a aquellas alianzas que siguen un camino preestablecido (*tuir dalan*: “seguir el camino”), en particular aquellas que se consideran “originales”, primeras o de antiguo; es decir, aquellas relaciones *fetosaa/umane* que la *uma-lisan* entiende como las inaugurales en las narrativas de origen, denominadas *umane hun* y *mane-foun kai*.<sup>241</sup> Cuando se establece un matrimonio

<sup>240</sup> Judith Bovensiepen (2014c) atestigua este mismo fenómeno entre las poblaciones hablantes de idaté de Manatuto, si bien es algo que ya habían constatado otros autores durante los años previos a la invasión indonesia. Forman, por ejemplo, menciona que: “An ideology of MBD marriage for the eldest son –«in order not to destroy the origins»–is said to have been supported in the past by a system of stiff fines for violators. More recently, however, the imposition of a Christian ethic by Catholic missionaries and the widening compass of choice in an increasingly open socioeconomic system have reduced the number of these marriages to statistical insignificance” (Forman 1980a: 156).

<sup>241</sup> Ambas expresadas en metáforas botánicas: *umane hun* significa ‘*umane* tronco/original’; y *mane-foun kai* (*mane heu kai* en tokodede) significa ‘rama *mane-foun*’. El concepto de *hun*, además de referirse al tronco del árbol en la metáfora botánica, también alude a las nociones de origen, comienzo y base (Cf. Hull et al. 2005).

nuevo que no tiene un precedente en la historia marital de la *uma-lisan*, se produce un ritual previo que se denomina *lere dalan* (“abrir el camino”).

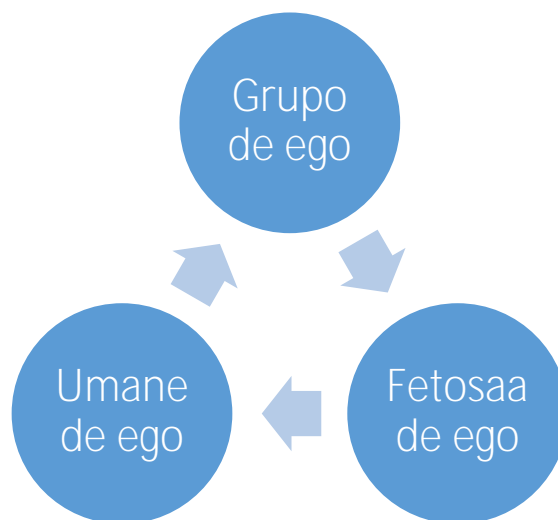


Diagrama 2. Grupos mínimos necesarios para el intercambio generalizado.

Como bien ha señalado Lévi-Strauss, las relaciones entre grupos dadores y tomadores de esposas en un sistema de intercambio generalizado establecen una jerarquía entre ambos. En el caso de las relaciones *fetosaa-umane* de Timor, esta relación de asimetría sigue la dirección de las entregas de mujeres de un grupo a otro. De ese modo, el grupo de ego considera a su linaje dador de esposas (*umane* o *uma mane*) superior en estatus; y a su tomador de esposas (*fetosaa* o *mane-foun*), inferior. Esta asimetría presente en las relaciones de alianza, forma parte de una “ideología de intercambio” (Forman 1980a, 1981b) más amplia que se ha venido conociendo para el caso de Timor como “flow of life” (Fox 1980e),<sup>242</sup> y que es uno de los elementos habitualmente usados para establecer la precedencia de un linaje sobre otro.

La expresión de la asimetría entre los diferentes grupos relacionados por matrimonio está en constante afirmación y puede rastrearse en varios aspectos de la vida social. En el lenguaje, por ejemplo, un tomador de esposas puede referirse a su dador como *na’i*, que por el momento traduciremos solamente como “señor” o, más complejamente, como el que es superior a uno mismo. En sentido estricto, el *na’i* se refiere personas concretas

---

<sup>242</sup> Otros autores se han referido a este tipo de ideología de intercambio en otros lugares del mundo austronesio como “stream of blessings” (Bloch 1986; Schefold 1994).

dentro del grupo *umane* de ego: MBW, WM; MB, WF (Traube 1986: 92). La relevancia de este término es que reconoce en el uso lingüístico la precedencia que el dador de esposas tiene sobre el grupo de ego.<sup>243</sup> También se utiliza la expresión *lulik* para referirse al tipo de relación que un tomador de esposas tiene con algunas personas pertenecientes a su grupo dador de esposas. Así, en tokodede se emplean los términos *inaluli* (*madre lulik*: ego's WM o WMZ) o *amanluli* (*padre lulik*: ego's WF o WFB) (Lekede'e Study Group 2006b).

Esta asimetría se expresa, de igual manera, en los intercambios ceremoniales que se efectúan en los diferentes tipos de rituales. Cuando un grupo de ego (*uma-lisan*) realiza un ritual, debe entregar a sus tomadores de esposas *tais* y cerdos; y a sus dadores de esposas *belak*, *surik*, búfalos o cabras. La sangre de los animales se clasifica simbólicamente como caliente (*manas*) o fría (*malirin*), y mientras la sangre caliente está asociada a la esfera de lo masculino, la fría lo está a lo femenino (Traube 1986: 93-95). Esto sirve también como metáfora para expresar la circulación de mujeres en las relaciones de alianza, al entregar los dadores de esposa (*umane*) sangre fría –dadora de vida y de fertilidad– a los tomadores de esposas (*mane-foun*), de sangre caliente.

#### 2.1.5. Los “señores” de muchas cosas: el campo semántico del sufijo *-na'in*<sup>244</sup>

La traducción del sufijo *-na'in* es complicada, ya que su significado varía contextualmente. El *Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisiál* (2005) lo define como “sufijo que se usa para expresar aquellas personas que desarrollan una acción o actividad”<sup>245</sup>. Esto se ve en los siguientes ejemplos: *hakerek-na'in* (“escritor”), *uma-na'in* (“grupo de personas que reconoce una casa como suya o dueño de una casa”), *toos-na'in* (“dueño de un campo o agricultor”), etcétera. Señala también el diccionario que uno de los sinónimos del sufijo -

<sup>243</sup> La utilización de *na'i* es mucho se ha ido perdiendo, aunque aún se utiliza en algunas ocasiones rituales.

<sup>244</sup> Mi intento de delimitar el significado del sufijo *-na'in* es deudor de muchos interlocutores, y ha sido fruto de un constante debate durante los últimos años. Al respecto, debo mencionar los análisis de Luis Gárate, María Jesús Pena y Enrique Alonso, así como las fructíferas conversaciones que he mantenido con Rui Miguel Pinto y Eugenio Sarmiento, cuyos conocimientos de la cultura timorense me han proporcionado una profunda mirada sobre este concepto. Me resulta difícil establecer dónde comienzan y dónde terminan mis aportaciones y las suyas, por lo que vaya por delante mi reconocimiento y mi agradecimiento.

<sup>245</sup> Mi traducción de “*Sufiksu hodi hatudu ema ne'ebé hala'o asaun ka atividade ida*”.

*na'in* es el prefijo *mak-* (y las variaciones *mah-* y *ma-*), definido como “prefijo agentivo que se une a un verbo básico para poder expresar quién hace alguna cosa”<sup>246</sup>. Así, *liurai* (un tipo de autoridad tradicional) se me ha explicado como *nia mak kaer [makaer] ukun* (“es él quien ejerce el gobierno”); o también *rai-na'in* en uno de sus varios significados, como *nia mak kaer [makaer] bua ho malus* (“es él quien porta la areca y el betel”).

En la literatura etnográfica se encuentra a menudo el ejemplo del término *makaer* (escrito en ocasiones como *macair* o *makair*). *Kaer* es un verbo que significa, entre otras cosas, “1. Depositar en la mano. 2. Guardar en la mano” (Hull et al. 2005)<sup>247</sup>, y *makaer* significaría literalmente “quien deposita o guarda en la mano” (Hull et al. 2005), por lo que funciona como metáfora de la persona que desempeña un cargo, o es custodio o encargado de algo. Así *-na'in* y *makaer* funcionan en este caso como aclaradores de lo que es alguna persona o ente<sup>248</sup> que desarrolla una actividad. De este modo, la persona que es *-na'in* de algo es quien *kaer* ese algo. Hay ejemplos actuales relacionados con la palabra *ukun* (‘gobierno’): *ukun-na'in* y *kaer ukun*. Del mismo modo, *makaer lulik* (literalmente: “el que guarda lo *lulik* en su mano”) es lo mismo que *lulik-na'in*. En este caso, considero que el sufijo *-na'in* hace hincapié sobre una cualidad que define a un ente; es decir, aquello por lo que se lo reconoce socialmente. Además de esto, como quedará de manifiesto a continuación, *-na'in* o *makaer* expresan un acceso privilegiado a un elemento dado.

#### 2.1.5.1. *Rai-na'in*

El concepto de *rai-na'in* es también de difícil traducción. *Rai* significa ‘tierra’, pero el campo semántico de la palabra va más allá del concepto de tierra física y, en la cosmovisión del grupo estudiado –tokodede en su mayoría aunque con mucha gente de origen búnak y mambai–, se considera a la tierra como una deidad (Madre Tierra) que es la proveedora de vida y fertilidad (*buras*). La traducción del sufijo *-na'in* es realmente ardua, como he indicado antes, ya que su significado varía contextualmente. En el caso del término *rai-na'in*, he registrado los siguientes significados en el uso lingüístico: (1) espíritu

---

<sup>246</sup> Mi traducción de: “Prefiksu ajentivu ne'ebé liga ba verbu báziku atubele hatudu sé mak halo buat ruma”.

<sup>247</sup> Mi traducción de: “1. Tau iha liman laran. 2. Rai iha liman laran”.

<sup>248</sup> La palabra *Maromak* es ejemplo de ello.

de la tierra; (2) propietario de la tierra; (3) linaje con precedencia con base en una narrativa de origen narrativa en un lugar determinado; (4) nativo; (5) oriundo de un lugar; (6) espíritu de mujer de nacionalidad australiana y piel blanca;<sup>249</sup> (7) autoridad tradicional; (8) antepasado, o (9) diablo. Estos son solo algunos de los significados, pero es probable que existan muchos más y que muchos de ellos se creen, pierdan o varíen en momentos y lugares distintos.

A veces el concepto de *rai-na'in* en su significado primero se me ha presentado con el concepto de *rai-fukun*. Aprender el significado del concepto de *fukun* me resulta especialmente huido en este caso. Revisando la literatura científica he encontrado este término referido como “matriclan” entre los tetun-térik del Timor indonesio (Francillon 1980: 248), unidad administrativa formada por varias aldeas, equiparándolo al *suku*, de manera que serían sinónimos (Hicks 1973: 13). El diccionario oficial (Hull et al. 2005) define *fukun* como: “(Sustantivo) 1. Extremo de una cuerda o hilo, atado para fijar alguna cosa. 2. parte de la mano o pierna en la que se unen dos huesos. [...] 3. Parte de un árbol de la que nace una rama”<sup>250</sup>. En otras circunstancias *fukun* sirve como metáfora para referirse a la causa de un problema. Este es el caso de la consulta de oráculos mediante la lectura de vísceras (*halo urat*). En el caso del sacrificio de un gallo, se consulta su intestino y aquellas protuberancias que aparecen a lo largo de él son interpretadas como adversidades –de gravedad variada– cuyas causas se denominan *fukun* y también *hun* (por ejemplo: *problema nia hun*: “el tronco del problema”).

Cuando se utiliza como parte de una palabra compuesta, creo que Hicks acierta al decir que *fukun* denota “el enlace que conecta dos cosas que de otro modo estarían separadas”

---

<sup>249</sup> Registré esta acepción de *rai-na'in* en una conversación informal con un adolescente de Faulara, en el contexto de una explicación local acerca de las causas por las cuales un helicóptero de combate realizaba maniobras por la zona. Me contó cómo el helicóptero venía en busca de una mujer australiana que era un *rai-na'in* [espíritu custodio de la tierra] del lugar, que vivía junto a sus dos hijas en unos bambúes que crecían del lado opuesto del río a Faulara. Me contó cómo, en una ocasión, la gente del helicóptero la había capturado y se la había llevado de vuelta a Australia pero ella consiguió escapar y volver junto a sus hijas, habían sido olvidadas en el lugar.

<sup>250</sup> Esta es mi traducción de la siguiente entrada del diccionario citado: “SUBSTANTIVU 1. Tali ka fita nia rohan, kesi hamutuk atu hametin buat ruma. 2. Parte hosi ita-nia liman ka ain ho ruin rua hasoru malu. [...] 3. Parte hosi ai ne'ebé sanak atu moris bá”.

(Hicks 1973: 14). *Fukun* sería de ese modo el elemento de unión, es decir, la conexión entre dos entidades conceptualmente distintas y que son unidas mediante el *fukun*. Un ejemplo de ello lo tenemos en el término *uma-fukun*, el cual, como se veía anteriormente, designa a las casas que, dentro de un linaje, se consideran subalternas a otra tenida como superior y que, generalmente pero no siempre, se reconoce como la casa de origen (*uma-lulik*). En el caso de *rai-fukun* en su empleo como equivalente de *rai-na'in*, opino que se refiere precisamente al lazo de unión entre la gente y la tierra (que se personifica por medio de un *rai-na'in*, en su primer significado). Este lazo de unión se legitima mediante una narrativa de origen reconocida y tenida como verdadera en un momento y en un lugar dados.

En cuanto al término *rai-na'in* aplicado a una persona concreta, se refiere a aquella que, dentro de un linaje identificado del mismo modo, ejerce ese cargo de especialista ritual. Es decir, una o varias personas que dentro de un linaje –o sublinaje– son reconocidas como representantes o portavoces de tal linaje. En este sentido, el de *rai-na'in* no es un cargo excluyente, sino que hace referencia al desarrollo de una actividad pública, pudiendo esa misma persona ocupar otros cargos como autoridad ritual en distintos contextos rituales. Así, ser *rai-na'in* no impide que eventualmente se pueda actuar como *lia-na'in* en una ceremonia privada (un matrimonio o la construcción de una casa sagrada, por ejemplo). *Rai-na'in* sería, en definitiva, una posición jerárquica intralinaje que desempeña un cargo público consistente en comunicarse con los espíritus guardianes o ser el guía de un territorio dado.

#### 2.1.5.2. *Lia-na'in*

---

Los *lia-na'in* son un tipo de autoridad tradicional intralinaje, esto es, se trata de una persona concreta de una *uma-lisan* que desarrolla una actividad muy asociada al contexto ritual y que normalmente es un *katuas* (varón mayor o anciano). Existe una cierta diversidad de *lia-na'in*, con arreglo a las funciones rituales que desarrollan. Hemos visto ya, por el ejemplo, el caso del *rai-na'in*, que en tanto que persona concreta no es más que un *lia-na'in* de un linaje que se considera precedente sobre los demás en un territorio dado, y que cumple una serie de funciones determinadas por la relación privilegiada que tiene con



los espíritus de la tierra de ese lugar. Existen otro tipo de *lia-na'in* que se encarga de impartir justicia de acuerdo con el sistema local, denominado *tesi lia-na'in* (*tesi* significa literalmente 'cortar', y en un sentido amplio se interpreta como justicia).<sup>251</sup> Lo común de estos *lia-na'in* es que llevan a cabo una actividad pública, es decir, que además de ser una autoridad dentro de su propio linaje son reconocidos también por otros linajes que habitan en un territorio dado como las personas que tienen la legitimidad para realizar esas funciones. Son las personas a quienes hay que acudir en caso de que se desarrolle algún tipo de ritual productivo que requiera un sacrificio a los espíritus de la tierra (caso del *rai-na'in*) o se necesite resolver algún problema entre linajes (*tesi lia-na'in*).

Con todo, el papel más común que desempeñan es el de ser portavoces de las distintas *uma-lisan* cuando se desarrolla algún tipo de ritual entre ellas. De ese modo, por ejemplo, cuando se produce un matrimonio, son los *lia-na'in* quienes representan a los distintos linajes en las negociaciones sobre los intercambios que se producen en los rituales. Cuando un *lia-na'in* ejerce esta función de portavoz, se le denomina *ibun ho nanal* ("boca y lengua"). Otro tipo de *lia-na'in* es el llamado en tokodede *ahu api* (Lekede'e Study Group 2006b), la persona encargada de guardar una *uma-lulik*. El término se deriva de las palabras *ahu* (la cal utilizada en la mezcla de buyo)<sup>252</sup> y *api* (el hogar de la casa).

El concepto de *lia-na'in* se ha traducido en muchas ocasiones como "señor de la palabra", cuando creo que sería más bien "el que habla", "el que sabe hablar", "el que puede hablar", "guardián de la palabra", "el que tiene el derecho de hablar", "orador", "el custodio de la palabra", etcétera. Pero también el "señor de los rituales" u "organizador de un ritual" (de tipos particulares de ritual, cuya amplitud trataremos en el siguiente apartado del presente capítulo), porque *lia* significa además, entre otras muchas cosas, 'ritual' (*halo-lia* = "hacer" + "ritual"). En definitiva, los *lia-na'in* son ese conjunto de varones que, identificados físicamente por el uso del *lensu makasar* ("pañó de Makasar") envuelto en su cabeza, tienen un papel prominente en la esfera ritual.

---

<sup>251</sup> Al igual que en muchos otros casos, la Iglesia católica ha tomado el concepto de *tesi-lia* para referirse a elementos de los textos sagrados, en este caso para al mito del Juicio Final (*Loron Tesi-Lia*) en el Apocalipsis.

<sup>252</sup> Antiguamente se obtenía el *ahu* mediante la incineración prolongada de corales en el hogar, que posteriormente eran machacados con el objeto de utilizar el polvo para mascararlo junto con el betel y la areca.

### 2.1.5.3. Lulik-na'in

---

El *lulik-na'in* es otro tipo de *lia-na'in*. En su caso, se trata de la persona que se ocupa de la custodia de los objetos *lulik*. También se le ha denominado en la literatura como *makaer lulik* (literalmente: “el que guarda lo *lulik* en su mano”). Son ellos los que custodian las narrativas de origen, así como quienes, en las ocasiones rituales, se encargan de realizar la comunicación con los antepasados, invocándolos mediante la manipulación de comunicadores simbólicos: los objetos *lulik* en su posesión (*sasán-lulik*) y el *bua-malus* (que es un elemento genérico de establecimiento de comunicación).

## 2.2. Constelación de rituales

---

En este apartado ofrezco algunas descripciones generales basadas en mis experiencias en varios lugares de Timor-Leste en los que he realizado estancias de campo (Baucau, Liquiçá, Maubise, Ainaro, Aileu, Ermera, Dili y Bobonaro), aunque sobre todo me centro en mi trabajo de campo de Faulara (Liquiçá). El objetivo que se persigue es el de proveer a los lectores de una visión general del calendario ritual y de los tipos de ceremonias que se celebran, con el fin de proporcionarles una visión de conjunto de la amplitud y relevancia que estos fenómenos tienen en la vida social timorense. Por tanto, no se pretende formular descripciones exhaustivas, sino una introducción a algunas características de las prácticas que posteriormente se analizarán con profundidad y matiz en los siguientes capítulos.

### 2.2.1. Rituales funerarios

---

Antes de entrar a describir los rituales funerarios existentes, conocidos en su conjunto con el nombre de *lia mate* o *lia metan* (véase el apartado 2.3.3.), quisiera hacer algunas anotaciones sobre la manera en que los timorenses conceptualizan la muerte y las familias afrontan el fallecimiento de uno de sus miembros.

En primer lugar, debo decir que en Timor-Leste la muerte no se entiende como un evento que acontezca en el acto biológico de la vida, sino como un proceso durante el cual el espíritu de una persona va cambiando de estatus ontológico. Este cambio de estatus se produce mediante la celebración de los rituales funerarios, que suponen verdaderos ritos de paso post mórtem. Por otra parte, en tanto que acontecimiento sobrevenido, el óbito puede ocurrir en momentos en que la situación económica de las familias es precaria, lo que generalmente se corresponde con la estación de lluvias. Así, si la muerte se produce fuera del *tempu lia* –esto es, de los meses que, como he señalado antes, son preferentes para la celebración de los rituales, los cuales forman parte de la estación seca–, es común que el enterramiento sea menos ceremonioso y que se posponga buena parte del intercambio ritual que los funerales implican hasta que tenga lugar el *kore metan* (el aniversario de la muerte). Ante esta situación también se puede recurrir al préstamo, aunque es algo que trata de evitarse debido a que en algunos casos se aplican intereses cercanos a la usura, especialmente si hablamos de las personas con menor capital social.

Cuando ocurre la muerte física de una persona, se la trata como *mate foun* (“muerto nuevo”) y se procede a realizar el sepelio correspondiente, llamado *hakoí mate*. Durante el año que transcurre tras el fallecimiento, se guarda luto por el difunto (*kesi metan*), así como también se efectúan diversos rituales que veremos más adelante; finalmente, llegado el aniversario de la muerte, se ejecuta la ceremonia en que se retira el luto, el *kore metan*. Durante ese primer año se considera que el espíritu del finado, al que se denomina *mate bian* o *mate klamar*, permanece cerca de sus familiares, y es común que se lleven a cabo pequeñas ofrendas diarias de alimento en su tumba, o en un altar similar a un larario romano que se coloca en el interior de la casa y en el que suelen acomodarse –si se tienen– algunas fotografías de los familiares fallecidos.

Esto último guarda asimismo relación con el hecho de que los timorenses creen que los muertos se comunican con los vivos de diversas maneras, de forma especial aunque no exclusivamente,<sup>253</sup> durante el primer año después del deceso, bien mediante posesiones de personas (*matebian sa’e*), sueños (*mehi*) o apariciones (*mate klamar*). En el primer y en el segundo caso, el difunto suele contactar con los vivos por algún motivo que le aflige, lo que es común cuando el espíritu considera que los vivos no están observando las obligaciones rituales que tienen para con él (un enterramiento apropiado, la realización de ofrendas, etcétera). Este tipo de comunicación, muy asociada a muertes violentas (*mate mean*, “muerte roja”), se me refirió en incontables ocasiones con relación a las personas que habían fallecido en la jungla mientras formaban parte de la guerrilla, tras la invasión indonesia, cuyos cuerpos no se habían encontrado ni, en consecuencia, recibido sepultura.<sup>254</sup>

Además, el tratamiento dado a un fallecido varía en buena medida en función de factores como la edad y el estado civil. Así, la consideración que se le da a la muerte de un niño

---

<sup>253</sup> Por ejemplo, el dos de noviembre, fecha en que se celebra el rito católico del Día de Difuntos (el *loron matebian*, que trataremos en profundidad en el tercer capítulo), se cree que los muertos visitan a los vivos y que estos deben recibirlos como si de unos invitados ilustres se tratara.

<sup>254</sup> A las personas fallecidas durante la ocupación indonesia—especialmente durante el período 1975-1979—se las denomina en Likiçá *mate iha ai-laran* (“muertos en la jungla”).

(*labarik*), de un joven (*foin sa'e*),<sup>255</sup> de un adulto (*ema boot*) o de un anciano (*ferik/katuas*: anciana/o)<sup>256</sup> es muy diferente según el caso: el número de ceremonias, el gasto que en ellas se realiza y el número de asistentes son mucho menores cuando se trata de niños, mientras que si aludimos a los ancianos tienen mayor relevancia; por su parte, la muerte de una mujer embarazada (*feto isin rua*), merece una especial observancia ritual. Otras variables como el estatus social de la familia y la persona son también muy importantes. Por ejemplo, los *kore metan* celebrados en honor de personas notables a nivel nacional, entre las cuales destacan los héroes de la resistencia contra la ocupación, son extremadamente complejos y costosos.

Los rituales que describo a continuación suponen un modelo normativo, es decir, ideal. En la práctica, muchos de ellos se ofician simultáneamente, dándose por celebrados en la misma ocasión, y el lapso de tiempo que transcurre entre algunos puede contarse por décadas. La sucesión de rituales que aquí se expone consiste, por tanto, en ese tipo ideal, que se inicia con la primera ceremonia que se produce cuando una persona fallece, el *hakoi mate*, esto es, el enterramiento.

En el momento en que ocurre cualquier óbito, se avisa (*hasai liafuan* o *kasu lia*) a los miembros de la casa (los *maun-alin* de la *uma-lisan*) y a los tomadores y dadores de esposas (*fetosaa/umane*) para que asistan y traigan los dones que les corresponde ofrecer, respectivamente, en calidad de miembros de la casa o de acuerdo con lo establecido en los rituales de alianza celebrados con anterioridad entre los linajes. A los *umane* se los considera los *na'in* del muerto, es decir, aquellos que tienen un papel precedente<sup>257</sup> con

---

<sup>255</sup> El matrimonio es el rito que marca el tránsito de la juventud (*foin sa'e*) a la vida adulta (*ema boot*). Esta circunstancia, que me costaba comprender durante mis primeros contactos con la sociedad timorese, se reflejaba en las preguntas que me hacían muchos informantes para saber mi estado civil. La que mejor expresaba esta circunstancia era esta: *Siñor kaben ona ka sei jovem/menino?* (“¿Está usted casado o aún es joven/niño?”).

<sup>256</sup> Para los timorenses tener el cabello lleno de canas (*fuk mutin*, “pelo blanco”) es un indicador de senectud, así como denotan una extrema senectud la falta de dientes que impide comer con normalidad (*han la bele ona*, “ya no puede comer”) o la pérdida de movilidad (*la'o la di'ak ona*, “ya no puede caminar”).

<sup>257</sup> Esta posición de precedencia de los *umane* se expresa de diversas maneras durante el ritual, una de las cuales se refiere a la acción de cavar la tumba. Es el *umane* quien tiene el derecho de cavar la tumba y recibir por ello un pago al finalizar la ceremonia.

relación al difunto, y, aunque tienen la obligación de aportar dones para la celebración de la ceremonia (principalmente cerdos y *tais*), en virtud de la relación asimétrica que mantienen los tomadores y los dadores de esposas, los contradones que recibirán a cambio deben superar el valor global de lo entregado por ellos. De esta forma, el mayor peso del gasto realizado en estas ceremonias recae sobre los tomadores de esposas, cuya entrega de dones (búfalos, cabras, alcohol de distintos tipos, dinero) es mucho más cuantiosa que la que se les hace en contraprestación. Es habitual que se diga que los *umane* van a las ceremonias a recibir (*simu*), mientras que los *fetosaa* van a las ceremonias a entregar (*fó*). Esta lógica se repite a lo largo de todos los rituales funerarios, en mayor o menor medida.

El cuerpo del muerto suele colocarse sobre una mesa engalanada para la ocasión que se sitúa en el vestíbulo, donde se le vela durante al menos un día completo. En el pasado, según han indicado algunos antropólogos (Traube 1986: 201), era común esperar a que el cuerpo comenzase a heder para proceder al entierro. En la actualidad, sin embargo, incluso se le inyectan productos químicos para evitar el olor. En esa misma mesa se reciben algunos donativos de los vecinos, los tomadores y los dadores de esposas, que se anotan para que quede constancia y devolverlos en mayor cuantía —en la medida de lo posible—, salvo en el caso de los tomadores de esposas, cuando los donantes lleven a cabo este mismo ritual. Durante el velatorio se desarrolla un plañido altamente estilizado (*halerik*) por medio del que los presentes, especialmente las mujeres,<sup>258</sup> lloran la partida del fallecido, y al terminarlo se procede al sacrificio de los animales, cuya carne recibe el nombre específico de *sismate* (es la carne sacrificada en las ceremonias funerarias). Posteriormente se cocinará durante todo el tiempo que dure el ritual, y se dará de comer a los asistentes. Es muy frecuente que, además de la propia familia, muchos vecinos ayuden a los que celebran el entierro en las tareas de la organización.

Hoy en día los muertos se sepultan en un ataúd; no obstante, algunas descripciones etnográficas afirman que en el pasado se enterraban envueltos en *tais* o en una malla vegetal —en función del estatus y la capacidad económica de la familia—, de manera que el

---

<sup>258</sup> Existe aún hoy la figura de las mujeres que son contratadas como plañideras para llorar en los funerales.

cuerpo quedase en contacto con la tierra, ya que se creía que el cadáver de la persona fallecida formaba parte del intercambio ceremonial entre los humanos y la Tierra Madre (*Rai Inan*), siendo el don final que aquellos le entregaban para restituir el cansancio (*kole*) que le habían supuesto durante su vida.<sup>259</sup> De hecho, aunque en Faulara existen cementerios comunes para la gente de la aldea, las familias prefieren enterrar a sus muertos en los terrenos de las propias casas, o bien se devuelve al fallecido a su *uma-lulik* de origen para que sea enterrado cerca de ella.



Fotografía 10. Fallecido sobre una mesa mientras dos personas toman nota de las ofrendas.

Una vez se ha dado sepultura al finado, se vuelve a la casa para comer nuevamente y se redistribuyen bienes, dinero y alimentos entre los tomadores y dadores de esposas, así como entre los miembros de la casa, según los dones que cada uno ha entregado y la posición que ocupan en el orden de precedencia. Los bienes retornados son tenidos como antitéticos de

---

<sup>259</sup> Cf. "Mambai do not forget that the continuity of human life is premised on human consumption of plants. Human beings can only nurse form Mother Earth's breast by devouring the produce of the soil, and so, in the end, "they eat their elder kin" (*ro mu ni kakan*). What is most characteristic of Mambai thought is a tendency to conceive of these interactions with the plant world as reciprocal obligations that unfold over the course of a total system of ritual activities" (Traube 1986: 195).



los entregados y, de ese modo, si el *umane* ha entregado cerdos, arroz y *tais* recibirá búfalos y/o cabras, dinero y alcohol; sucede a la inversa con los tomadores de esposas.

Cuando la ceremonia finaliza y las personas regresan a sus hogares, existe la costumbre de lavarse las manos con agua y hojas de árbol, que sirven para purificar a las persona tras su contacto con la muerte.



Fotografía 11. Gente colocando flores y velas tras el entierro de un anciano.

En Faulara, pasados siete días desde el entierro se da comienzo a una nueva serie de ceremonias denominadas *hadeer ai-funan* (“velar” + “flores”), entre las cuales las más conocidas son el *ai-funan moruk* (“flores amargas”) y el *ai-funan midar* (“flores dulces”). La primera de ellas tiene lugar una semana exacta después del sepelio, y la segunda quince días después, si bien ambas consisten en velar al muerto y preparar ofrendas florales, junto con nuevos sacrificios de animales y actos de comensalidad. Estas ceremonias están muy asociadas a la liturgia católica y suelen ir acompañadas de misas de difuntos (*husu misa*, “pedir una misa”; o *selu misa*, “pagar una misa”). Es común que aquellas personas de

la familia que se han desplazado desde lejos para asistir al entierro se queden durante el tiempo en que se llevan a cabo estas nuevas ceremonias. Algunos informantes me han hablado de una tercera ceremonia de este tipo, llamada *ai-funan rahun* (“flores rotas”), que se celebra siete meses después del funeral y que coincide en el tiempo con el ritual que Elisabeth G. Traube describe como *lifting of the dead* entre los mambai (Traube 1986: 200-201). Con todo, la descripción que hace esta autora me lleva a pensar que las actividades realizadas durante esta ceremonia han pasado a efectuarse en la actualidad en el aniversario de la muerte (*kore metan*).

Durante el tiempo en que se celebran estos rituales, en el modelo ideal que he observado, se producen otros tipos de ritos funerarios relacionados con la construcción de la tumba en sí (*halo rate*). Aunque no he visto que hasta la fecha ningún antropólogo los haya considerado como parte del ciclo de rituales funerarios, mayoritariamente los informantes que he consultado han juzgado que el vertido del cemento que sirve como base para la tumba (*riba fatuk ain*) y la colocación de una cruz (*hasai krus*) y otros elementos ornamentales<sup>260</sup> forman parte de este conjunto de ceremonias clasificado como *lia metan*. Desde mi punto de vista, dicho tipo de actividades son prácticas sociales ritualizadas que actualizan, desde la creatividad, las experiencias públicas y personales de los diversos órdenes cosmovisivos y sociales (Couceiro Domínguez 2007: 424).

La siguiente ceremonia del ciclo funerario es el *kore metan* (“soltar o desatar lo negro”), también llamado *sunu metan* (“quemar lo negro”) en algunos lugares, por el cual aquellas personas que guardan luto por una persona (*kesi metan*, “atar lo negro”) dejan de observar esta obligación. La práctica del luto fue seguramente introducida con el catolicismo y estriba en vestir de negro o llevar algún tipo de elemento negro en la vestimenta diaria durante un período determinado. La relación de una persona con el difunto es la que determina el tiempo que debe observarse, de manera que el luto es menor por un hijo que por un padre, y mayor por un abuelo que por un pariente lejano.

---

<sup>260</sup> Por ejemplo, fotografías, inscripciones y azulejos que se colocan en las tumbas y sirven como marcadores del estatus social de las familias.

Generalmente se deja de llevar luto por los parientes lejanos después de tres meses, por los niños a los seis meses y por el cónyuge y los abuelos al año de la muerte.

En el *kore metan* actualmente se realiza en primer término una misa funeraria por el fallecido. En caso de que no exista la posibilidad de que un párroco oficie la misa –lo que resulta corriente en lugares aislados–, algún religioso o alguna persona que desarrolle cualquier tipo de actividad relacionada con la Iglesia (catequistas o monjas, por ejemplo) se encarga de recitar oraciones por los difuntos. En el *kore metan* se verifica nuevamente todo el proceso de avisar a los familiares directos, a los dadores y los tomadores de esposas, así como a los vecinos. La ceremonia puede durar varios días, y es común que se monten refugios provisionales (*soba*) con bambú y hojas de palma para dar cobijo a los asistentes, que pueden contarse por centenares. Asimismo, se producen nuevos intercambios de dones con los dadores y los tomadores de esposas, en que aquellos entregan cerdos, *tais* y arroz, y estos búfalos o cabras, dinero, alcohol y objetos como *surik* o *belak*; al finalizar la ceremonia unos y otros reciben contradones antitéticos a los que han ofrecido, que son redistribuidos por el grupo que celebra el ritual. Tanto en el otorgamiento de dones como en la recepción de contradones se producen largas negociaciones entre los *lia-na'in* de cada uno de los grupos, en ocasiones muy tensas, hasta que finalmente se llega un acuerdo sobre aquello de que ha de disponerse. En estas negociaciones es habitual posponer la entrega de algunos dones a futuros rituales, lo cual genera el bien conocido efecto de mantener las relaciones de alianza política entre linajes.<sup>261</sup>

Una vez los *umane* y los *mane-foun* han acabado el intercambio ceremonial, se da inicio al sacrificio de animales<sup>262</sup> (*sismate*) y se realizan ofrendas al fallecido (*fó-han matebian*, “dar de comer al espíritu de los muertos”). Las ofrendas están mediadas por la recitación de las genealogías de los linajes, conocida como *temi naran* (“pronunciar los nombres”), que

---

<sup>261</sup> El *kula* estudiado por Malinowski (1922) es el ejemplo clásico que se emplea para el análisis de la reciprocidad diferida.

<sup>262</sup> En el pasado, y aún en la actualidad, en aquellos lugares donde el grupo que celebraba el ritual tenía además su *uma lulik* construida se guardaban las cornamentas de los búfalos y/o las vacas sacrificados, así como las mandíbulas de los cerdos. Las primeras se colocaban, al menos en el caso de los tokodede de Liquiçá y los mambai de Ainaro (Traube 1986), en un poste que se iba cubriendo con los años. Dicho poste es uno de los elementos centrales utilizados posteriormente en el *toli mate*.

forma parte del lenguaje ritual. Según mis informantes, esto servía para que el difunto se encontrara con los miembros de su linaje ya fallecidos a su llegada al “otro mundo” (*mundo seluk*). Después de los banquetes y las ofrendas a los muertos se produce una gran fiesta en la que se baila hasta el amanecer. Antiguamente esta fiesta incluía danzas tradicionales como el *bidu* o el *tebe* (Barreto 1985, 1987), pero ahora consiste en música y danza modernas.<sup>263</sup>

El último de los rituales relacionados con la muerte de una persona se llama en Faulara *toli mate*<sup>264</sup> o *hameno mate* (“despedida de los muertos”).<sup>265</sup> Si bien no he asistido a ninguno, sí he tenido noticias de su celebración en el presente. En algunas tradiciones de Timor se considera que los espíritus de los muertos viajan al monte Tata-Mai-Lau,<sup>266</sup> el más alto de la isla, donde esperan hasta que se realiza este ritual final mediante el que los vivos rompen su relación (*hakotu*) con ellos.<sup>267</sup> En ese proceso final, los vivos dejan de reconocer a los espíritus de los muertos, dejan de tener familiaridad con ellos, y estos pasan a ser catalogados como *bei'ala* o *bizavón* (ancestros) (Pena Castro 2010b).<sup>268</sup> Sus nombres, guardados en la memoria de las narrativas de origen de cada linaje, se convierten en *lulik* y se pronuncian (*temi*) en raras ocasiones, ya que se considera que despertarlos (*fanun*) puede ser peligroso.<sup>269</sup> Uno de los elementos que se utiliza en esta ceremonia es un poste

---

<sup>263</sup> Durante el año de luto la asistencia a fiestas o bailes está prohibida para aquellas personas que lo observan.

<sup>264</sup> No he encontrado ninguna definición de la palabra *toli* ni la he registrado en cualquier uso independiente de la construcción lingüística *toli mate*. Quizás tenga que ver con el verbo *tatoli*, que significa “dar un mensaje por medio de alguien”.

<sup>265</sup> En el caso de los mambai, la ceremonia se denomina *toil maeta* (Traube 1986: 200).

<sup>266</sup> Tata-Mai-Lau es otro de los nombres con que se conoce al monte Ramelau.

<sup>267</sup> En algunas de las versiones que he registrado, se dice que los espíritus de los muertos salen de la isla por mar para reencarnarse en personas extranjeras.

<sup>268</sup> Traube (1986: 202-203) ha analizado el lenguaje ritual asociado a esta ceremonia entre los mambai: “When such a performance is carried to its final conclusion, the buffalo horns from long-past sacrifices are laid upon the «ship of the dead» and dispatched (*toil*) to the sea. There the dead take on «different ears/different faces» (*kika selun/ahe selun*). «We do not know you anymore/you do not know us anymore», goes the final chant. The horn-hung post is dismantled, and as the material token of their presence vanishes, so too does the memory of the dead fade. «Then we no longer feel for them,» Mambai say”.

<sup>269</sup> Sus nombres se pronuncian, entre otros momentos, cuando se les quiere solicitar ayuda ante alguna dificultad, cuando se le otorga un nombre a un recién nacido o cuando se recitan las narrativas de origen. La

en el que se han ido colocando las cornamentas de los búfalos sacrificados en los *kore metan*, y que varios informantes me han glosado como el *roo* (“barco”) en el que los espíritus de los muertos salen de la isla mediante la frase *Abó sira sai roo bá ona* (“Los «abuelos» montan en el barco para marcharse”).

### 2.2.2. Rituales de alianza

---

Las ceremonias relacionadas con la alianza entre grupos de descendencia forman parte, como se ha señalado en la sección dedicada al *lia* (2.3.3.), de lo que los timorenses denominan *lia mutin* o *lia moris*. En este apartado describiremos someramente aquellas vinculadas al matrimonio. Antes de eso, debemos recordar que en Timor-Leste se dan tanto la filiación patrilineal como la matrilineal, y que me centraré solo en el primer tipo, pues los escenarios etnográficos en que he realizado la investigación eran mayoritariamente patrilineales y patrilocales. Por ello, me ocuparé a seguir de la descripción del tipo de rituales que se celebran específicamente en lo que los timorenses denominan *kaben-sai* o *hafolin*, y que consiste en el pago del “precio de la novia” (*brideprice*), más conocido como *barlake*.<sup>270</sup>

El concepto de *barlake* se refiere al conjunto de pagos que se efectúan en el marco del proceso matrimonial, todos ellos diferenciados. El pago del *barlake* se justifica como una compensación por la pérdida de una hija en el linaje (*lakon ema*) y el “cansancio” o “esfuerzo” que sus cuidados les han supuesto a los padres de la mujer (*selu inan-aman nia kole*, “pagar el cansancio de la madre y el padre”). Tras completar el pago final de las contraprestaciones matrimoniales, la mujer deja de pertenecer al linaje de sus progenitores y pasa a formar parte de iure del linaje de su marido. Por otra parte, aunque no es infrecuente la coexistencia de este tipo de matrimonio con una contingente pauta de residencia uxorilocal causada por determinados aspectos sociológicos del pretendiente y su familia (la capacidad económica, el estatus social o el momento del ciclo vital de la persona

---

mención de los antropónimos de los ancestros debe ir acompañada de algún sacrificio animal por haber invocado su presencia en el mundo de los vivos.

<sup>270</sup> Para ampliar la información sobre el *barlake* véanse, entre otros, Barros Duarte (1964, 1979); Hicks (2010, 2012a); Niner (2012) o Silva (2009, 2014a). Al *barlake* también se le llama en ocasiones *belis*, nombre por el que se conoce el precio de la novia en buena parte de Indonesia Oriental (Rodemeier 2010:188).

y/o familia), en aquellos casos en que resulta posible, la preferencia es la de establecer patrilocalmente la residencia en el mismo momento del matrimonio. En aquellos otros casos en que no se puede alcanzar este ideal, aparece la servidumbre del pretendiente.<sup>271</sup>

El proceso matrimonial está compuesto por diversos episodios rituales y se conoce como *hola feto* (“obtener una mujer”); una vez terminado, se considera que la pareja, ya casada, constituye una unidad doméstica (*hari’i uma-kain*).<sup>272</sup> Los términos para referirse al marido son *la’en* (“esposo”) o *katuas-oan* (“pequeño viejo” o “hijo viejo”); mientras que los relativos a la mujer son *feen* (“esposa”) o *ferik-oan* (“pequeña vieja” o “hija vieja”). Referirse a alguien como la *feen* o el *la’en* de alguien es, sin embargo, de mal gusto. Comúnmente se utilizan los vocablos *ferik-oan* y *katuas-oan* respectivamente, o bien el término *kaben* (“esposo”, “esposa”) de manera indistinta, siempre y cuando la pareja se haya casado también por el rito católico. Todas las ceremonias relacionadas con el matrimonio implican el desplazamiento del grupo de los tomadores de esposas (*fetosaa* o *mane-foun*) al lugar de residencia de los dadores (*umane*). También es recurrente que tengan lugar sucesivos episodios de intercambios ceremoniales en los que el tomador entrega dinero, búfalos, cabras, alcohol (vino, licores, cerveza...) y objetos valiosos para, posteriormente, recibir de su dador –además de la mujer que se entrega en matrimonio– cerdos y *tais*. Cabe señalar que, de manera ideal, en todas las ceremonias diferentes que están ligadas al matrimonio se produce este tipo de intercambios en mayor o menor cuantía. Por evitar la reiteración, los obviaré en las descripciones que hago a continuación.

Durante el proceso matrimonial se dan dos fases básicas dentro de las que se incluyen distintos rituales. En la primera, que denomino fase de negociación, existe una ceremonia previa al matrimonio que se conoce como *bulu* en tokodede, y que me han mencionado

---

<sup>271</sup> Existía, sin embargo, una costumbre en Liquiçá según la cual el dador de esposas (*inama* [tk]/*umane* [tet]) entregaba tierras a su tomador de esposas (*mane heu* [tk]/*mane-foun* [tet]) una vez había recibido el “valor de la novia”. Esta costumbre, conocida como *sabai deri* (Lekede’e Study Group 2006b), aún se mantiene hoy en día en algunos lugares y ha servido para que muchos tomadores de esposas establezcan uxori-localmente su residencia habitual definitiva.

<sup>272</sup> Literalmente se traduciría como “levantar una casa-rama”, utilizando las metáforas botánicas que hemos mencionado en el apartado 2.1.2.2. Las casas de Timor-Leste: *uma-lulik*, *uma-lisan*, *uma-adat* y *uma-fukun*.



como *tara bandu*<sup>273</sup> (“colgar una prohibición”) en tetun. No he asistido a ninguna ceremonia de este tipo, pero me han explicado que tiene por finalidad reunir a las familias de los pretendientes para negociar su futuro matrimonio, y con ello dar a conocer su compromiso matrimonial públicamente. Es posible que en el pasado estuviese muy asociada al matrimonio prescriptivo con la prima cruzada matrilateral (*tuananga*), pero actualmente también se realiza entre jóvenes que han decidido prometerse una vez los padres han sancionado el compromiso positivamente.

Dentro de esa fase de negociación se efectúa, asimismo, la primera de las ceremonias del matrimonio conocidas como *lere dalan* [tet] (“abrir el camino”), llamada *terlete pair tali* en tokodede. En ella se reúnen las familias de los pretendientes para “inspeccionar las generaciones [anteriores]” (*dada jersaun*), es decir, para buscar la existencia de antecedentes matrimoniales entre los linajes a los que pertenecen, con el objeto de establecer si el casamiento puede llevarse a cabo y en qué condiciones. Son los *lia-na'in* de ambos linajes quienes inspeccionan la dirección del intercambio matrimonial entre sus genealogías, es decir, si el matrimonio presente continúa el mismo *flow of life* (Fox 1980e) que los anteriores, debido a que el tomador de esposas de matrimonios anteriores no podría, normativamente hablando, volverse dador en el presente. Lo que se hace realmente es representar la toma de decisiones, pues este tipo de cuestiones ya han sido negociadas de manera informal durante los meses previos a la realización del ritual. A este respecto, debe notarse que la existencia previa de relaciones matrimoniales hace que los gastos rituales por parte del dador de esposas sean menores, mientras que si no se constatan tales relaciones previas el gasto aumenta considerablemente.<sup>274</sup>

Tras la celebración del *lere dalan* se entra en la segunda fase, la de lo que se llama *fui tua* (“servir vino/licor”). La primera de las ceremonias que forman esta fase se denomina *bua-malus* –aunque también se me ha referido como *prenda*– y supone el inicio del pago de prestaciones abonadas al grupo dador de esposas. Como veremos en el estudio de caso

---

<sup>273</sup> Más adelante trataremos brevemente el *tara bandu*.

<sup>274</sup> En uno de los matrimonios sin relación previa entre linajes que registré, el dador de esposas pedía a su linaje tomador 500 dólares americanos y un búfalo, lo cual fue considerado por varios informantes una cantidad muy elevada para esta etapa de las ceremonias matrimoniales.



que se presentará en el capítulo 3.1. *Economías del ritual*, si bien en esta ceremonia lo que se hace es fijar o acordar el precio de la novia y las fechas límite en que deben abordarse los reembolsos, también se incluye una serie de pagos que pasan a completar el precio final de la novia. En esta ceremonia el papel de los padrinos católicos de la mujer es relevante, y se le da el nombre a menudo de ceremonia “de la madrina y el padrino” (*inan ho aman sarani ninian*).



Fotografía 12. Celebración de un *kasamento* (boda católica) de una familia de emigrados en Irlanda.<sup>275</sup>

Después del *buamalus* se producen los subsiguientes pagos que se consideran en sentido estricto el precio de la novia, que son el *tuku odamatan* (“llamar a la puerta”), el *beemanas/ai-tukan* (“agua caliente y leña para quemar”) y, finalmente, el *hasai fetu* (“ir a sacar [de un linaje] a una mujer”). Se trata de ceremonias que forman parte de una sucesión, pero, no obstante, son susceptibles de ejecutarse simultáneamente, dependiendo de la capacidad económica tanto de los tomadores (que tienen que afrontar el gasto del precio de la novia) como de los dadores de esposas (que deben adelantar animales y gasto para poder llevar a cabo la recepción de los dadores).<sup>276</sup> El *tuku odamatan* entraña la formalización y puesta en

---

<sup>275</sup> La pareja, que residía en Irlanda, había aprovechado sus vacaciones laborales para ir a Timor a casarse.

<sup>276</sup> Lo común, en cambio, es que sea difícil abordar el pago de todo el precio de la novia de una sola vez, ya que el matrimonio es solo uno de los muchos rituales –los cuales causan constantes fluctuaciones (en forma de

escena de la petición de mano –que suele haberse acordado de manera informal con anterioridad–<sup>277</sup> por parte de los *lia-na'in* del grupo tomador de esposas.

El *bee-manas ai-tukan* se conceptualiza como la compensación a los padres de la mujer por el esfuerzo (*kole*) de haber criado a la mujer que se casa, y acarrea el más importante gasto del proceso matrimonial. Este cansancio se expresa mediante las expresiones metafóricas “agua caliente” y “madera para el hogar” (Hicks 2010; Silva 2009), que hacen referencia a las costumbres locales relacionadas con el parto (*tuur ahi*, “sentarse en el fuego”), según las cuales las mujeres deben evitar el contacto con el frío (*malirin*) durante el alumbramiento y el posparto. Para eso, tradicionalmente las mujeres en Faulara se reclusían en la casa durante al menos cuarenta días una vez sus hijos habían nacido,<sup>278</sup> en los que solo podían lavarse con agua caliente y se encontraban en una atmósfera calurosa que se conseguía introduciendo brasas (*ahi-klá'ak*) de madera de *ai-tukan* (un tipo de madera concreto que no conseguí identificar); las tareas de calentar el agua y preparar el *ai-tukan* le correspondían al marido.

La última de las etapas del proceso matrimonial es el *hasai fetó*, en que la familia tomadora de esposas lleva a cabo el pago final del *barlake*; acto seguido, la mujer deja de incluirse en el linaje (*uma-lisan*) de sus padres y pasa a integrarse de iure en el linaje de su marido. Esta etapa suele ser la que tiene un reembolso más demorado, que es frecuente realizar años o décadas después del matrimonio.<sup>279</sup> Es interesante indicar que el ciclo de vida de la unidad doméstica es un elemento importante a la hora de que se efectúe el pago del *hasai fetó*, ya que, cuando las hijas de una unidad doméstica están en edad de casarse, el *barlake* que se puede recibir por ellas se calcula en función del que se ha entregado por su propia madre;

---

dinero, animales y objetos valiosos) en la capacidad económica de las unidades domésticas– que una familia tiene que observar durante su ciclo vital.

<sup>277</sup> Es habitual que ambos miembros de la futura pareja “visiten” junto con otras personas de sus unidades domésticas las casas de los futuros parientes políticos antes de la celebración del matrimonio. Estas visitas, que se entienden como contactos informales, pueden durar semanas o incluso meses y sirven para que las familias se conozcan mejor (también para que las personas que se han desplazado evalúen el trato recibido).

<sup>278</sup> Es posible que esta reclusión posparto de cuarenta días sea una práctica tomada del catolicismo. Véase Douglas (1973: 86).

<sup>279</sup> El caso de mayor aplazamiento que registré fue el de una persona que pagó el matrimonio con su esposa más de treinta años después de casado.

así si no se han completado los pagos por una esposa, se devalúa también el posible pago que se recibiría por una hija.

Además de estas ceremonias, existe la posibilidad de que los matrimonios se casen mediante el rito católico, lo cual normalmente tiene lugar una vez finalizadas las ceremonias locales antes relatadas. Esta ceremonia suele ser un indicador del estatus social de la pareja y las familias, y aquellos linajes o unidades domésticas menos pudientes (especialmente los que residen en zonas rurales o de montaña) pueden no celebrarla.

### 2.2.3. Ciclo ritual y calendario agrícola. El *sau batar*

---

Como he mencionado anteriormente, la celebración de rituales está en buena medida determinada por el ciclo productivo. En Faulara, donde existen pocos empleos formales, la mayor parte de las personas depende de la actividad agroganadera para la obtención de los rendimientos económicos necesarios para afrontar los gastos ceremoniales. Aquí, los cultivos que son considerados de rendimiento y que afectan en mayor medida a las economías de las distintas unidades de producción son principalmente el maíz y el arroz, cuyas cosechas se realizan por lo general en los meses de marzo (el “maíz grande”, *batar boot*)<sup>280</sup> y junio-julio (el arroz). Esta temporalidad viene marcada por la climatología de la isla, que divide el año en dos estaciones: el *tempu udan* o estación de lluvias, que en Faulara abarca los meses de noviembre a marzo; y el *tempu bailoron* o estación seca, que en Faulara va de abril a octubre.<sup>281</sup> Al igual que ocurre en otros lugares de Timor (Traube 1986: 146), la estación de lluvias es percibida como un tiempo de carestía e incluso de hambre (*hamlaha*) (Costa et al. 2012), mientras que la estación seca, cuando se obtienen las cosechas de los distintos cultivos, se entiende como una época de abundancia. En este apartado nos centraremos en las actividades relacionadas con el maíz, que es, en mayor medida que el

---

<sup>280</sup> Existe una cosecha de maíz denominado *batar lais* (“maíz rápido”), que se cultiva en el terreno de las casas y se recoge durante el mes de enero, pero que se usa para el consumo doméstico (Seeds of Life 2007).

<sup>281</sup> Tomo las divisiones estacionales de Liquiçá de Seeds for Life (2007: 10).

arroz, el cultivo que la gente de Faulara tomaba como referencia para organizar la sucesión temporal.<sup>282</sup>

Tabla 2. Ciclo agrícola de Faulara

Mes	Actividades	Estación
Enero	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Limpieza de los campos de maíz cultivados (<i>hamos batar du'ut</i>).</li> <li>• Se comienza a cosechar el maíz cultivado en los terrenos de las casas (<i>silu batar lais</i>).</li> <li>• Se cultiva yuca en los terrenos de las casas y en los huertos después de que el maíz haya crecido hasta la altura de una zancada (<i>hakat ida</i>). La yuca puede ser productiva durante un par de años.</li> <li>• Siembra de bananos (empiezan a ser productivos tras dos años).</li> <li>• Se siembran productos de huerta (<i>modo</i>).</li> <li>• Siembra de cacahuete (<i>fore rai</i>).</li> </ul>	Lluvias
Febrero	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se limpian las hierbas de los campos de maíz cultivados (<i>hamos batar du'ut</i>).</li> <li>• Algunas unidades de producción que han sembrado temprano comienzan a cosechar el maíz (<i>batar boot</i>) a finales de mes.</li> <li>• Cultivo de productos de la huerta (<i>modo</i>).</li> <li>• Limpieza de los arrozales.</li> </ul>	Lluvias
Marzo	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cosecha del maíz (<i>batar boot</i>).</li> <li>• Cosecha de cacahuets y legumbres.</li> <li>• Limpieza de los arrozales.</li> </ul>	Lluvias
Abril	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se finaliza la cosecha del maíz.</li> <li>• Trabajos en los arrozales.</li> </ul>	Seca
Mayo	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Trabajos en los arrozales.</li> </ul>	Seca
Junio	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cosecha del arroz.</li> </ul>	Seca
Julio	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cosecha del arroz.</li> </ul>	Seca
Agosto	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Final de la cosecha del arroz.</li> <li>• Se prepara la tierra para la siembra: desbrozado del terreno.</li> </ul>	Seca
Septiembre	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se prepara la tierra para la siembra: desbrozado del terreno.</li> </ul>	Seca
Octubre	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se prepara la tierra para la siembra: desbrozado del terreno</li> <li>• Quema del terreno.</li> </ul>	Seca
Noviembre	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se espera a que empiecen las lluvias para comenzar a sembrar. Cultivos que se siembran: maíz, cacahuets, hortalizas.</li> </ul>	Lluvias
Diciembre	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se comienza a sembrar (mujeres). En aquellos lugares en que el maíz se ha sembrado, ya se procede a cortar la hierba del maizal.</li> </ul>	Lluvias

<sup>282</sup> En el apartado 5.1. Caso 1: *nahe biti* trataremos más detenidamente la producción de arroz y los rituales asociados a ella mediante el análisis del *nahe biti*.

Aunque el calendario que se usa actualmente en Timor es el gregoriano, las sociedades timorenses mantienen sus propias maneras de sistematizar el transcurso del tiempo y de organizar cronológicamente sus actividades. No he podido, con todo, registrar la existencia de un calendario local en Faulara, y quizás si lo hubo en algún momento ha desaparecido, pues algunas personas recordaban que siendo pequeñas “sus mayores” (*katuas ho ferik sira*) utilizaban, en sus lugares de origen,<sup>283</sup> divisiones temporales distintas a las del calendario gregoriano.<sup>284</sup> Al realizar el registro del calendario agrícola, constaté empero la existencia de expresiones relacionadas con el cultivo del maíz que apuntaban a una sistematización local del tiempo, tales como *tinan fó ninian* (“el año ya ha dado lo suyo [la cosecha]”) y *tinan foun* (“año nuevo”). La primera de ellas expresa la idea de que el año “entrega” (*fó*) la cosecha y se termina para dar paso al nuevo año (*tinan foun*), marcado por la realización de una ceremonia conocida en Faulara como *sau batar*,<sup>285</sup> que luego veremos.

Otro elemento interesante que nos muestra cómo la gente de Faulara se relaciona con su medio y organiza cronológicamente sus actividades en torno a él lo encontramos en los significados que se atribuyen a algunos cantos de pájaros (*manu lian*) con relación al proceso de cultivo del maíz. Así, algunas aves, al cantar dentro de un período concreto del año, son interpretadas como señales que llaman la atención (*fó-atensaun*) o avisan (*fó-hatene*) a los humanos para que inicien determinados pasos del proceso productivo. Estos pájaros, cuyos nombres se forman por onomatopeya, son los siguientes: (1) el *manu-totihí* o *manu kero-kero*, cuyo canto se escucha en los meses de agosto, septiembre y octubre e indica que hay que comenzar a desbrozar (*lere rai*) los campos de cultivo; (2) el *manu-dobá* o *manu huru-huru* (véase la Fotografía 13), que se escucha entre noviembre, diciembre e

---

<sup>283</sup> Faulara es una comunidad de migrantes, como veremos más adelante.

<sup>284</sup> Incluso dentro de la literatura antropológica apenas he encontrado referencias acerca de los calendarios timorenses. La excepción ha resultado el caso de Forbes (1884a), que registró el calendario de dos zonas tetun-térik (Bibisusu y Samoro) en el siglo XIX. No obstante, hay noticias de calendarios similares en otras islas cercanas a Timor, como es el caso de los calendarios lunares de Savu (Fox 1977a: 35) y Sumba (Hoskins 1993).

<sup>285</sup> Eugenio Sarmiento, *lia-na'in* nacido en el distrito de Manatuto (Samoro) y trabajador de la Secretaría de Estado de Cultura, me comentó en una larga entrevista que le hice en 2009 que en el pasado existía una ceremonia que marcaba el cambio anual, a la que se refirió como “ano novo gentil”. Dicha ceremonia se producía entre finales de mayo y principios de junio. Según me refirió, la Iglesia había incorporado esta fecha a su liturgia, celebrando la festividad del Sagrado Corazón de Jesús en su lugar (en el último domingo del mes de junio).



inicios de enero y advierten a la gente de que las lluvias están a punto de empezar, por lo que se debe quemar los terrenos, preparar la semilla y cultivar el maíz; y (3) los pájaros *kurahako* y *kihito* o pájaros *kúa-kúa*, que cantan durante los meses de enero y febrero y avisan de que es necesario limpiar la hierba de los campos de maíz (*hamoos batar du'ut*). El propio *manu-dobá* realiza un canto al final de la cosecha del maíz (generalmente en marzo) que me transcribieron como *dobá dato dobá – dotada ura loos lelo* en tokodede, el cual que se interpreta como un recordatorio a las personas de que deben seguir los pasos que les señalan los pájaros cada año, si quieren tener una buena cosecha de maíz.



Fotografía 13. Una cría de *manu-dobá* o *manu huru-huru*.

El *sau batar* es 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* en 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).<sup>286</sup> Las fechas en que tiene lugar varían en función de los distintos ecosistemas que se encuentran en la isla, así como debido a irregularidades climáticas,<sup>287</sup> pero la referencia para su celebración en Faulara son los meses de marzo y abril.

El *rai-na'in kaer bua-malus* de la comunidad realiza la ceremonia en un lugar que los residentes consideran *lulik*. Este tipo de lugares varía en cada territorio, pero suelen ser sitios a los que se les concede relevancia por la especial relación que la *uma-lisan*, el linaje precedente de la zona, tiene con ellos con base en una narrativa. En Faulara este lugar se llamaba Maukuruslindo, y se estimaba *lulik* debido a que era el sitio en que había nacido uno de los ancestros del linaje *rai-na'in*; estaba marcado por un árbol de tamarindo (*sukaer hun*).

Una vez se ha levantado la prohibición en este lugar general asociado a los linajes precedentes, la ceremonia del *sau batar* pasa a cada una de las distintas casas asentadas en la zona, muchos de cuyos habitantes acuden también a sus propias *uma lulik* de origen para presentar la cosecha a sus propios antepasados. En el pasado, la prohibición de alimentarse de la nueva cosecha de maíz hasta la celebración del ritual era observada, según mis informantes, por todos los miembros de las distintas unidades domésticas; pero actualmente suele designarse a una persona como representante del resto de los miembros del linaje (*uma-lisan*) para que cumpla este veto (suele ser la misma persona que cuida las casas *lulik* del linaje).

---

<sup>286</sup> Traube (1986: 195) ha tratado este mismo asunto entre los mambai: "Mambai do not forget that the continuity of human life is premised on human consumption of plants. Human beings can only nurse from Mother Earth's breast by devouring the produce of the soil, and so, in the end, «they eat their elder kin» (*ro mu ni kakan*). What is most characteristic of Mambai thought is a tendency to conceive of these interactions with the plant world as reciprocal obligations that unfold over the course of a total system of ritual activities".

<sup>287</sup> Estas irregularidades climáticas, que probablemente se refieren a los ciclos de la oscilación sur del Niño y de la Niña (Seeds of Life 2012), se conceptualizaban en Faulara mediante las denominaciones *tinan feto* ("año mujer") y *tinan mane* ("año hombre"), que hacen mención a la llegada temprana o tardía de las lluvias, respectivamente.



#### 2.2.4. Rituales de construcción de las *uma-lulik*

---

Durante la ocupación indonesia se produjo un desmantelamiento sistemático de muchas de las casas *lulik* que no habían resultado quemadas o destruidas durante la invasión, y cuyas localizaciones de origen fueron abandonadas o descuidadas debido al control que los indonesios aplicaron sobre los asentamientos y movimientos de la población. Los últimos años, sin embargo, se ha vivido un renacer de la reconstrucción de estas casas, si bien el largo hiato temporal transcurrido sin que recibiesen ningún cuidado ha hecho que muchas de ellas continúen sin restaurarse hoy.

La renovación de este tipo de casas es una tarea costosa tanto económica como temporalmente. Construir una casa de acuerdo con los convencionalismos de la “tradición” requiere una amplia movilización de fuerza de trabajo y una gran cantidad de recursos económicos, los cuales no solo competen a la *uma-lisan*, sino también a las demás casas con las que esta mantiene relaciones de parentesco (*umane-fetosaa*). Este mecanismo para la movilización de personas hace que la reconstrucción de las casas sea una difícil tarea, dada la necesidad de coordinar un gran número de personas y de *uma-lisan*. Por este motivo, con frecuencia encontramos que las viviendas habituales son utilizadas de forma provisional como *uma lulik* cuando se celebran algunas ceremonias, reservando algunos espacios para la ejecución de rituales. Asimismo, se construyen muchas casas *lulik* nuevas consideradas provisionales con materiales y técnicas modernas (véase la Fotografía 14).

La construcción de las *uma-lulik* es dirigida por especialistas rituales de varios tipos, entre los cuales habitualmente los *lulik-na'in* de cada linaje son quienes determinan qué especificidades tendrá la casa, mientras que un *badaen* (“constructor”)<sup>288</sup> está a cargo de la supervisión del proceso constructivo normalmente; además, todo el proceso de construcción se divide en fases que implican la celebración de rituales. Una descripción completa del amplísimo número de rituales que forman parte de este proceso constructivo

---

<sup>288</sup> Es posible que en el pasado el oficio de constructor (*badaen*) lo hayan desempeñado en exclusiva algunas familias o linajes, debido a la alta especialización que deriva del saber técnico experto y de los conocimientos rituales que requiere la construcción de una *uma lulik*, tal como sugiere Barros Duarte (1975: 2).

queda fuera del objetivo de nuestra investigación; no obstante, debido a la influencia que tales ceremonias tienen sobre la vida de los timorenses, se hace necesario mencionar al menos algunas de ellas.<sup>289</sup> Al igual que en el caso de los rituales matrimoniales, ya tratados, los sacrificios de animales son una constante de todas las etapas ceremoniales, por lo que para evitar las repeticiones no incidiré en este aspecto.



Fotografía 14. *Uma-lulik* construida mediante un diseño “moderno”.

Los materiales y las técnicas que deben emplearse durante la construcción de las *uma-lulik*, así como secuencias rituales que deben observarse durante este proceso, por lo general son indicados mediante la expresión *tuir avó bei'ala sira* (“siguiendo la manera en que hacían los antepasados”). En particular, los materiales representan uno de los elementos más relevantes a la hora de levantar una *uma-lulik*, y su obtención y

---

<sup>289</sup> Hemos tratado con más detalle las ceremonias y la complejidad relacionadas con la *uma lulik* en otros lugares. Véanse, entre otros, los resultados del grupo dirigido por Luis Gárate (Fidalgo Castro 2010b, 2010c, 2010d, 2010e; Gárate Castro y García Ferreiro 2011; Gárate Castro 2010b, 2010c, 2010d, 2010e, 2010f; Pena Castro 2010a, 2010e).



manipulación están altamente ritualizadas. Así, una de las primeras ceremonias que tienen lugar, llamada *tesí ai-riin lulik*, viene marcada por la tala de los árboles que servirán como pilares de la casa. En ella se realizan sacrificios de animales para “calmar” a los árboles, así como para proteger a las personas de los posibles peligros (accidentes, enfermedades) que su tala conlleva.



Fotografía 15. Colocación del techado (*suku uma*).

La ceremonia *suku uma* (“coser la casa”, véase Fotografía 15) consiste en el cierre de la techumbre de la *uma-lulik* con paja. En ella, los miembros de la casa, los dadores y los tomadores de esposas trabajan conjuntamente para preparar los haces de paja necesarios, así como los elementos para que los sostendrán a la urdimbre del tejado. Al final de esta ceremonia la *uma-lulik* se inaugura con un ritual denominado *uma been*, por el que los objetos *lulik* (*sasán lulik*) del linaje que habían estado bajo la custodia de los *lulik-na'in* en la antigua casa *lulik* –o en la propia residencia de los *lulik-na'in*, si hablamos de la construcción de una *uma-lulik* nueva– pasan a introducirse en la casa; en ese momento se da por finalizada la ceremonia.

### 2.2.5. Rituales de cooperación y de hermanamiento

---

Entre los muchos tipos de rituales que llenan la vida social timorense, los más recurrentes son los que he designado como de ayuda mutua o cooperación, que se celebran de modo habitual como puente entre otros rituales. Estos rituales se conocen como *halibur maun-alin* (“juntar a los hermanos mayores y a los hermanos menores”), aunque a veces también son referidos como *kumpul* (“juntos”, en indonesio) o *hamanas kafé* (“calentar el café”), y su finalidad es recabar el apoyo de vecinos, familiares y amigos de cara a acumular una cierta cuantía económica para llevar a cabo y/o asistir a otros rituales más costosos (principalmente matrimoniales o funerarios). Por tanto, en ellos el capital social de las familias y personas organizadoras es una variable diferencial, ya que se persigue el reclutamiento del mayor número de participantes posible para obtener, asimismo, unos aportes más sustanciosos.

La persona que va a celebrar o asistir a un ritual de cierta entidad —en especial lo hace como tomadora de esposas— suele organizar una pequeña ceremonia en que la comensalidad es el elemento central y se sacrifica un número variable de animales para ofrecer comida a los asistentes. Estos, por su parte, realizan donativos monetarios o materiales (objetos valiosos) que son cuidadosamente anotados con vistas a devolverlos en el futuro, cuando el donador efectúe a su vez una ceremonia de este tipo. Este intercambio monetario se conceptualiza como *matak* (“crudo”) o *tasak* (“cocinado”), una clasificación en que “crudo” es el primero de los donativos, mientras que “cocinado” alude al donativo que se devuelve a cambio del que uno ha entregado. Se espera que la devolución monetaria, denominada *osan funan* (“flores del dinero”), sea superior al dinero recibido (generalmente el doble). El ciclo de reciprocidad descrito es reiniciado cada vez que se completa.

Otra ceremonia cuya realización conlleva una responsabilidad mutua entre las personas involucradas es el *halo koran*, el hermanamiento de sangre. Las noticias que tengo de ella, pues nunca la he presenciado, es que consiste en la mezcla de unas gotas de sangre de los intervinientes en un vaso de *tuak* (“licor”, “vino”) del que beben para quedar hermanados, esto es, para convertirse virtualmente en *maun-alin* (“hermanos de sangre”). También se sacrifica un gallo y se reza (*hamulak*) a los respectivos antepasados para darles a conocer

tal hermanamiento. Hasta donde he tenido noticias, se trata de un ritual exclusivo de los varones (no he registrado ningún testimonio de mujeres que lo llevarsen a cabo).

## 2.2.6. Otros rituales

---

### 2.2.6.1. *Tara bandu*

---

No es mi intención analizar de manera exhaustiva este complicado ritual, si bien creo indispensable mencionar siquiera muy someramente en qué consiste.<sup>290</sup> La expresión *tara bandu* (“colgar” + “prohibición”) hace referencia al acto físico de colocar señales (*horok*)<sup>291</sup> cuya codificación simbólica representa la regulación de relaciones, tanto entre humanos como entre humanos y entidades no humanas (Población, Rodrigues, y Lee 2013: 8). Este ritual también se conoce como *horok* en tetun, por el nombre de las señales que se cuelgan; y *disi gero* en tokodede (Do Amaral de Carvalho y Coreia 2011; Do Amaral de Carvalho 2007b; Lekede’e Study Group 2006b).



Fotografía 16. Un tipo *horok* (señal de *tara bandu*). (Fotografía de Rafael Estévez Saavedra)

---

<sup>290</sup> El *tara bandu* ha sido estudiado en profundidad por diversos autores, entre quienes cabe destacar a Laura Yoder (2003a, 2003b, 2007, 2010).

<sup>291</sup> *Horok* se refiere al objeto que se cuelga y que indica la prohibición (Población et al. 2013).

En su sentido más conocido el *tara bandu* tiene que ver con la restricción de las actividades productivas, especialmente las relacionadas con la recolección y el uso de recursos naturales,<sup>292</sup> en una zona concreta durante un período de tiempo variable. En el caso de Faulara, las únicas personas que pueden realizar un *tara bandu* son los *rai-na'in kaer bua-malus*, por la naturaleza de su conexión con los espíritus de la tierra (más adelante analizaremos en mayor profundidad en qué consiste esta conexión); con todo, en caso de que al *rai-na'in* no le fuese posible hacerse cargo de esta ceremonia, podría designar a otra persona como delegada para “llevar su boca” (*lori nia ibun*) y establecer la prohibición.

Una vez colocados los *horok*, que informan de la existencia de un tipo de restricción, se organiza un grupo de personas de la zona que se encargarán de garantizar el cumplimiento de esta, denominados *kabuleha* y *kaburoda*. Estos últimos se ocupan de vigilar que las personas observen la restricción y, en caso de que no lo hagan, las denuncian ante el *kabuleha*, quien establece la sanción pertinente (normalmente, dinero). Una parte de lo recaudado con cada sanción se redistribuye entre el *kabuleha* y los *kaburoda* como compensación por su cansancio (*kolen*); y otra se reserva para realizar una ceremonia cuyo objeto es liberar al sancionado de los peligros que los espíritus de la tierra (*rai-na'in*) pudieran ocasionarle.

#### 2.2.6.2. *Bolu udan*

El ritual *bolu udan* (“llamar a la lluvia”), también conocido como *kero udan*, se desarrolla con el objetivo de provocar o parar la lluvia. Es un rito susceptible de hacerse en cualquier fecha, y se utiliza en todas aquellas ocasiones en que la falta o el exceso de lluvia puedan resultar inconvenientes para las actividades que se pretende realizar. Así, es común que se ejecute en ocasiones especiales en que las personas van a llevar a cabo otro tipo de

---

<sup>292</sup> Es decir, especialmente relacionadas con la agricultura, aunque también se establece este tipo de prohibición para otras actividades, como la pesca (Cinatti 1965a; Silvestre y Barreto 2011). En la actualidad, sin embargo, el *tara bandu* se usa para multitud de propósitos (ver Población et al. 2013) DEBE PONER “véase” y ha sido potenciado por ONG, organizaciones de la sociedad civil, instituciones del Estado y agencias de desarrollo para diversos fines, como la resolución de conflictos (ver Brandão, Notaras, y Wassel 2013) DEBE PONER “véase”, la gestión de los recursos naturales (Do Amaral de Carvalho y Coreia 2011; Do Amaral de Carvalho 2007b; Población et al. 2013; Pompeia et al. 2003) u otros como transformaciones en los patrones agrícolas (Shepherd 2009).



rituales (por construcción de una *uma-lulik*,<sup>293</sup> la celebración de matrimonios, etcétera), o, también, cuando las lluvias se retrasan más allá de lo esperado para dar inicio a la siembra de los cultivos. Asimismo, en el presente es común que se efectúe para facilitar las tareas de construcción o reparación de obras públicas (principalmente carreteras).<sup>294</sup>



Fotografía 17. Lugar *lulik* donde se realiza el *bolu udan*.

---

<sup>293</sup> La lluvia resulta especialmente inoportuna cuando está colocándose el techado de las *uma-lulik*, ya que la hierba seca que se usa podría pudrirse.

<sup>294</sup> Mientras realizaba trabajo de campo en el distrito de Ainaro en el mes de noviembre (en el que las lluvias se esperan de manera inminente) de 2009, varios informantes me contaron que estaba tardando en llover mucho más de lo habitual debido a que el Gobierno había hecho una ceremonia *keru udan* en la cima del monte Ramelau (la montaña más alta de Timor, considerada *lulik*), en que se había sacrificado un *foho-rai lulik* (una serpiente *lulik*) para facilitar las obras de construcción de carreteras que se estaban llevando a cabo. Según ellos, la elección del lugar y el sacrificio, ambos considerados “muy *lulik*”, habían causado este gran retraso.



Este tipo de ceremonias son oficiadas en lugares considerados *lulik* (véase la Fotografía 17) por personas específicas; en Faulara, por los *rai-na'in kaer bua-malus*. El rito consiste en llevar agua dentro de troncos de bambú (*au*), betel y areca y animales para el sacrificio (normalmente un gallo, aunque también he registrado el sacrificio de cabras) que son asados in situ. La persona que realiza el ritual, una vez han se presentado las ofrendas a los espíritus custodios, (*rai-na'in*), pronuncia un rezo tradicional (*hamulak*) y sacrifica a los animales. Se espera que el efecto sobre las lluvias sea inmediato al finalizar el ritual.

### 2.2.6.3. Ritos relacionados con el nacimiento

---

Los ritos de nacimiento, en tanto que ritos de paso, suponen un momento importante del ciclo vital de las personas. En este tipo de ceremonias juegan un papel central las parteras locales, *daia* (aunque también las he oído nombrar como *dukun*<sup>295</sup>), que también supervisan la gestación y asisten en el parto. Durante mi estancia en Faulara, pude registrar dos de estos rituales, que describo sucintamente a continuación.

#### 2.2.6.3.1. *Ko'a husar*

---

El denominado *ko'a husar* “cortar el cordón umbilical”<sup>296</sup> es un rito de paso que tiene lugar tras el nacimiento del bebé.<sup>297</sup> Tradicionalmente se utilizaba un cuchillo de madera de bambú afilado para realizar el corte del cordón umbilical, pero actualmente se emplea otro tipo de utensilios, como hojas de afeitar, cuchillos o tijeras (Manuel 2012: 464, 474). Esto se hace cuando ya ha descendido la placenta, pues se cree que si se corta antes la placenta podría no salir, lo que supondría un peligro de muerte para madre. En Faulara, la mayoría de las familias guardan el ombligo seco del bebé en un recipiente durante tiempo

---

<sup>295</sup> *Dukun* es un préstamo indonesio de significado complejo que se refiere a aquellas personas cuya actividad ritual suele circunscribirse a lo que Victor Turner (1975) ha denominado “rituales de aflicción”. Para más información véase el capítulo titulado “The Dukun: Curer, Sorcerer, and Ceremonial Specialist” en Geertz (1976).

<sup>296</sup> Esta ceremonia es muy común en las sociedades del Pacífico, y de hecho fue ya documentada por los pioneros de la antropología en la región. Véanse, por ejemplo, los casos descritos en las islas Trobiand por Malinowski (1986: 162); o en la vecina isla de Alor por Cora du Bois (1944: 30).

<sup>297</sup> Esta ceremonia ha sido también registrada por otros autores. Véanse, entre otros, Hicks (1976, 2004) y Helena Isabel Borges Manuel (2007, 2012, 2014).

indeterminado (véase la Fotografía 18); los *rai-na'in*, en cambio, los cuelgan de árboles considerados *lulik*, lo cual se entiende que establece una unión entre el niño y su tierra de origen (que es también la de sus antepasados).

#### 2.2.6.3.2. *Tula avón*

Otro ritual relacionado con el nacimiento de un niño tiene que ver con el trato que se le da a la placenta (*labarik nia ka'an*), que en Faulara denominaban *avon* y que se considera como el “hermano menor del bebé” (en concordancia con lo registrado por Manuel 2012: 523). Para los timorenses, la placenta y el niño mantienen una conexión más allá de la estrictamente biológica, tanto durante del el embarazo como después de él. Así, se dice que la placenta “juega” (*halimar*) con el nonato mientras está en el vientre materno durante la gestación, y que una vez ha nacido “hace rabiar” (*habosok*) al bebé, provocándole la risa o el llanto. Es en virtud de esta conexión que se explica la necesidad de someter a la placenta a un trato especializado mediante un ritual que se llama *tula avon* (“subir la placenta”). En caso de no dársele este cuidadoso trato a la placenta, se cree que el bebé podría enfermar, no dormir o incluso llegar a morir.



Fotografía 18. Tratamiento que reciben el cordón umbilical (izquierda) y la placenta (derecha).

Aunque he sabido de lugares en Timor en los que la placenta se entierra<sup>298</sup> o se suelta en un río para que se vaya con la corriente (Eugenio Sarmiento, Com. Pers.), las familias de Faulara procedían de otra manera. Allí subían la placenta a un árbol cercano a la casa

---

<sup>298</sup> Registrado también en Alola (2009: 23).

(véase la Fotografía 18), y cuando caía la depositaban en un recipiente (actualmente se utiliza uno de plástico), la cubrían de tierra o cenizas (*ahu kdesan*) y la tapaban con un paño. Una vez pasados tres o cuatro días, una persona seleccionada por los padres – generalmente el propio padre– subía el recipiente con la placenta al árbol. Este era un paso al que se le concedía una importancia capital, pues se cree que mediante esta acción se transmiten los atributos de la persona que sube la placenta al árbol, los cuales se irán revelando en el niño conforme comience a mostrar su carácter.



### 3. Economías del ritual

---

Ya desde las primeras etnografías realizadas sobre Timor (Forbes 1884a), y particularmente en aquellas desarrolladas durante el final del período colonial con base en trabajos de campo, los antropólogos han mostrado un gran interés por los intercambios rituales ligados a las alianzas matrimoniales (Barros Duarte 1979; Friedberg 1989; Hicks 1984; Traube 1980a, 1986) y a los rituales mortuorios (Barros Duarte 1975; Forman 1981b; Hicks 1976, 1984; Traube 1980b, 1986). Y mi interés también se focalizaba en este tema, que Forman había definido como “the idiom of life, symbolically, ideologically and pragmatically” (Forman 1980a: 153), cuando llegué por primera vez a Timor para hacer trabajo de campo; quizá porque me parecía una cuestión exótica, aunque no se hallase poco explorada.

En un principio, los intercambios rituales se me presentaban discursivamente de forma algo estática y normalizada, sin mención a los detalles, las desviaciones y la dinamicidad de que el régimen de intercambio de dones y contradones está dotado; de hecho, de alguna manera, esa estaticidad se percibe en muchas de las etnografías que se han dedicado este asunto en Timor, que presentan los intercambios rituales como un flujo invariable de regalos entre las tres partes involucradas: el grupo de ego, los dadores de esposas y los tomadores de esposas. Sin embargo, lo que en un principio se me antojaba como un patrón de reciprocidades fijo, fue revelándoseme con el tiempo como una economía dinámica ligada al ritual.

Recientemente, el tema del intercambio de dones y contradones en el ámbito ritual se ha convertido de nuevo en el foco de atención de las ciencias sociales en Timor. Después de un período inicial en que los investigadores llamaron la atención sobre la aparente revitalización de este tipo de prácticas (MacWilliam 2011, Palmer y De Carvalho 2009, Bovensiepen 2014), un nuevo discurso en torno al régimen del intercambio ritual, que lo presenta como una “carga” para las familias, parece haberse instaurado entre ciertos grupos sociales (Alonso Población y Pena Castro, 2013). En un artículo reciente, Alonso y Pena (2013) hacen un repaso de las ambiguas posiciones que los diferentes actores (la Iglesia católica, las agencias de cooperación, el estado, etcétera) han adoptado respecto a las prácticas tradicionales, y llaman la atención sobre el peso que en este tipo de

representaciones está teniendo la emergente “aspiring consumer class”. Entre los actores que forman parte del juego de las representaciones, destacan las agencias de desarrollo, que según Silva y Simião (2012) han tenido un papel relevante en la amplificación de tal tipo de discursos. En este sentido se pronuncia explícitamente un informe de política (*policy brief*) recientemente publicado por la ONG local Belum y el Centro para la Resolución de Conflictos Internacionales (Center for International Conflict Resolution, CIRC) de la Universidad de Columbia, cuyos autores dotan de autoridad la representación de la “carga” (Brandao et al. 2011).

En este capítulo me centro en el estudio de la dinámica de las prácticas rituales, y en él presento los resultados del estudio de la movilización<sup>299</sup> de recursos rituales de una unidad doméstica que llevé a cabo durante los años 2009-2011. El objetivo del estudio de caso es ofrecer a los lectores una descripción detallada de la vida ritual de una familia durante un segmento temporal de su ciclo vital, así como un análisis de carácter longitudinal que muestre la dinamicidad de los intercambios rituales en función de un conjunto de variables tanto contingentes como regladas.

En su informe de política, Brandao et al. (2011) expresan de forma tajante que la *culture* supone un gasto para las familias que las priva de recursos básicos como el acceso a la educación; no obstante, aquí bajo el rubro de *culture* no caben más que aquellos rituales en los que se hacen efectivas las relaciones *umane-manefoun*, con especial énfasis en las ceremonias de alianza (*barlake*) y de muerte. Precisamente tanto la antropología colonial como la antropología efectuada desde la independencia en Timor parecen, sobre todo, haberse enfocado en los rituales de mortuorios y de alianza (Bovensiepen 2014c; Hicks 2010, 2012a; Niner 2012; Silva 2014a), aunque también se ha ocupado de aquellos ligados a la producción y la gestión de recursos (Palmer y Do Amaral de Carvalho 2008; Palmer 2010, 2011; Thu, Scott, y Niel 2007) o la resolución de conflictos (Babo-Soares 2004; Trinidad 2008b, 2014b). Por mi parte, en este capítulo plantearé que las ceremonias estructuradas en torno al lazo *umane-manefoun* constituyen solamente una parte de la actividad ritual en Faulara, y que, visto en perspectiva, el intercambio ritual puede

---

<sup>299</sup> Registrada en diversas localizaciones en el terreno.

representar asimismo una unión de crédito y ahorro, además de una red de seguridad y solidaridad que sobrepasa la relación *umane-manefoun*. Uso este caso para discutir algunas de las hipótesis que la antropología actual ha formulado sobre la revitalización de los rituales en el Timor independiente.

### 3.1. Una mirada a las *serimonias sira*<sup>300</sup> en Faulara

---

Con el fin de obtener una visión algo más amplia de la actividad ritual en Faulara, en el año 2011 me dispuse a hacer una pequeña encuesta en que figuraban algunos de los aspectos de esta que me resultaban más relevantes (véase el Anexo 01). Primeramente me interesaba conocer la cantidad de ceremonias a las que una persona podía haber asistido, y cuántas podía haber celebrado, durante el período comprendido entre enero de 2010 y junio de 2011.<sup>301</sup> Este cuestionario, realizado aleatoriamente entre sesenta y siete de las ciento cincuenta y nueve unidades domésticas que forman parte de Faulara,<sup>302</sup> no pretendía constituir un análisis cuantitativo profundo, sino simplemente ayudarme a comprender el alcance de la movilización de recursos rituales, y complementar la amplia masa de datos etnográficos con los que por entonces ya contaba.

El primer problema que me encontré fue de carácter semántico y tuvo que ver con la traducción e interpretación de conceptos, pues en la encuesta decidí usar la palabra *serimonia*. Localmente cada ritual es tratado de forma separada, solo algunas clasificaciones como *lia mutin* y *lia metan*<sup>303</sup> sirven para agrupar los rituales de alguna forma en la lengua local. La palabra *serimonia* (del portugués *ceremonia*) era la que abarcaba un espectro más amplio de celebraciones públicas. Sin embargo, su uso hizo que

---

<sup>300</sup> En la gramática del tetun las palabras no tienen flexión de número, para indicar el plural se emplea la partícula *sira*.

<sup>301</sup> Consideré que un período de un año y medio era un intervalo de tiempo correcto para contar con una buena muestra. Además, un lapso de tiempo mayor podría motivar errores en la información, por los olvidos de los encuestados.

<sup>302</sup> Los datos del número de unidades domésticas están tomados del libro de *aldeia* de Faulara, el único registro oficial de su población, al que tuve acceso durante mi estancia en el lugar. Se trata de un registro manuscrito realizado por el jefe de esta *aldeia*.

<sup>303</sup> Véase el apartado 2.1.3. *Lia*.



algunos rituales quedasen fuera de la muestra: entre otros, aquellos marcados por el calendario, como las ceremonias católicas (el Día de Todos los Santos, al que me refiero más adelante, por ejemplo); o los rituales de producción (algunos como el *nahe biti* y el *sau batar* son analizados más adelante)<sup>304</sup>.

De igual forma, hay que mencionar que quitados el dinero, los animales, la comida, las bebidas y otros elementos que son comunes en los intercambios rituales, algunos recursos resultan difícilmente cuantificables<sup>305</sup> (recursos humanos) o son intangibles<sup>306</sup>. Otro tipo de estos elementos son considerados menores por los propios entrevistados y debido a ello suelen obviarlos en sus recuentos, aunque en la práctica formen parte de la circulación de bienes.

Los datos obtenidos en la encuesta forman parte de un trabajo más amplio aún sin finalizar y, aunque los datos no son rigurosos en términos estadísticos, sirven para apuntar tendencias y contrastar la información obtenida cualitativamente. Por eso, no usaré los datos de esta encuesta para extraer conclusiones, sino más bien para identificar algunas características del ciclo ritual en Faulara. Como se puede apreciar en el cuestionario (véase el Anexo 1), se trató de preguntas abiertas que requirieron

---

<sup>304</sup> Véanse los capítulos 3.2. y 3.3.

<sup>305</sup> *Bimoli* ("aceite"), *ai-farina* ("yuca"), *liis* ("ajos"), *bua* ("areca"), *masin-midar* ("azúcar"), *batar* ("maíz"), *belak* (véase el epígrafe 2.3.2.1.), *bolus* ("bizcochos"), *karau-timur* ("búfalos"), *kuda* ("caballos"), *bibi* ("cabras"), *kafé* ("café"), *ahu* ("cal", que se usa mezclada con la areca y el betel), *semente* ("cemento"), *fahi* ("cerdos"), *ahi-kose* ("cerillas"), *sigarru* ("cigarrillos"), *dosi* ("repostería"), *faru* ("camisetas"), *fehuk* ("batata dulce"), *fehuk-ropa* ("patatas"), *foos* ("arroz"), *ai-fuan* ("frutas"), *biscuit* ("galletas"), *manu* ("gallos"), *kabaia* ("blusa"), *kainbatik* ("pareo"), *katupa* (arroz cocinado envuelto en hojas de coco tejidas), *korente* ("collares"), *lilin* ("velas"), *lipa* (pareo similar al *kainbatik*, pero de menos calidad), *mama-fatin* (cesto para colocar el betel y la areca), *osan* ("dinero"), *paun* ("pan"), *pataka* (moneda mexicana), *manu-lalar* ("pollo asado"), *masako* (pequeñas bolsas de glutamato monosódico), *morteen* ("collar de cuentas"), *manu-rade* ("patos"), *asu* ("perros"), *rinso* ("detergente"), *saia* ("falda"), *masin* ("sal"), *senoria* ("zanahorias"), *serveja* ("cervezas"), *supermi* (fideos indonesios), *sutati* ("salsa de soja"), *tais*, *tali-metan* (fibras vegetales utilizadas para hacer cuerda), *tiuoan* (recipiente portátil empleado para guardar betel y areca), *tomati* ("tomate"), *trigu* ("harina de trigo"), *tuak* ("licor"/"vino"), *ulsuku* ("horquillas de pelo") y *karau-vaka* ("vacas"). Muchos de los objetos y recursos entregados y recibidos en el intercambio ritual han sido descritos previamente en la sección 2.3.2.1. Véase también Fidalgo Castro (2010a) para otra revisión de alguno de los objetos mencionados en esta enumeración.

<sup>306</sup> Un ejemplo lo tenemos en la entrega de "fertilidad" por parte de los dadores de esposas a los tomadores, como se ha visto anteriormente.

posteriormente tratamiento y codificación. Lo primero que se hizo necesario pues, fue la codificación de los rituales en tipos. La Tabla 3 ofrece esta tipificación.

Tabla 3. Denominación y tipo de rituales registrados en el cuestionario.

Nombre del ritual en tetun	Tipo	Tipo de ritual
Ai-funan midar/moruk/rahan	4/1	1. Funerario
Barlake	2	2. Matrimonio
Kasamento	4/2	3. Uma lulik
Krisma <sup>307</sup>	4	4. Específicamente católicos
Eskola	5	5. Escuela <sup>308</sup>
Halibur maun-alin/Kumpul	7	6. Otros
Halo rate	1	7. Cooperación
Hasai feto	2	
Hasai krus	4/1	
Hatun fatuk-ain	1	
Husu misa/Selu misa	4/1	
Kore metan	1	
Lere dalan	2	
Asiste mate	1	
Mate ruin	1	
Prenda/bua malus/Ko'alia feto foun	2	
Raut fatuk rahun	1	
Riba fatuk ain	1	
Sarani <sup>309</sup>	4	
Sunu metan	1	
Uma lulik	3	
Halo koran	7	
Otros	6	

<sup>307</sup> Confirmación católica.

<sup>308</sup> Los gastos relacionados con la escolarización (compras de ropa y pago de matrículas principalmente), en especial aquellos relacionados con los estudios secundarios y superiores, fueron conceptualizados como parte del intercambio ritual por tres de los sesenta y siete encuestados.

<sup>309</sup> Bautismo católico.

Lo primero que llama la atención al analizar las frecuencias es que tan solo tres tipos de rituales representan el 86,16% (N = 450) del total de los 524 casos registrados. Por otro lado, como puede observarse en el Gráfico 1, la mayor parte del conjunto de los movimientos realizados por los entrevistados (47,8%, N = 249) son a rituales de cooperación de los llamados *halibur maun-alin*; estos, como hemos mencionado en el apartado 2.2.5. Rituales de cooperación y de hermanamiento, se celebran con el objetivo de buscar el apoyo de los vecinos y amigos de cara a abordar un gasto ritual más importante. Los otros dos rituales más relevantes en cuanto a la frecuencia se refiere, son ambos funerarios: un 26,53% del total corresponde al *asiste mate*; mientras un 11,83% son asistencias a rituales *kore metan*.

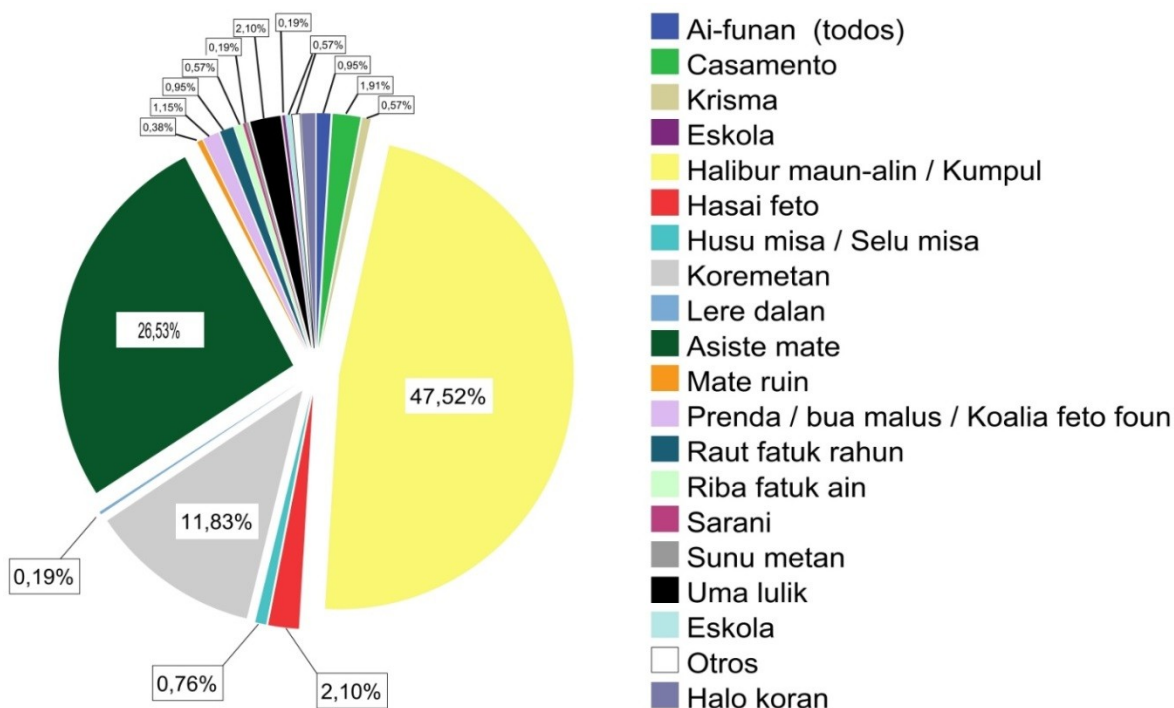


Gráfico 1. Porcentajes del total de movimientos rituales (nombres en tetun).

Una vez tipificados, encontramos que algo más del 50% son rituales funerarios, y el 41% mortuorios.

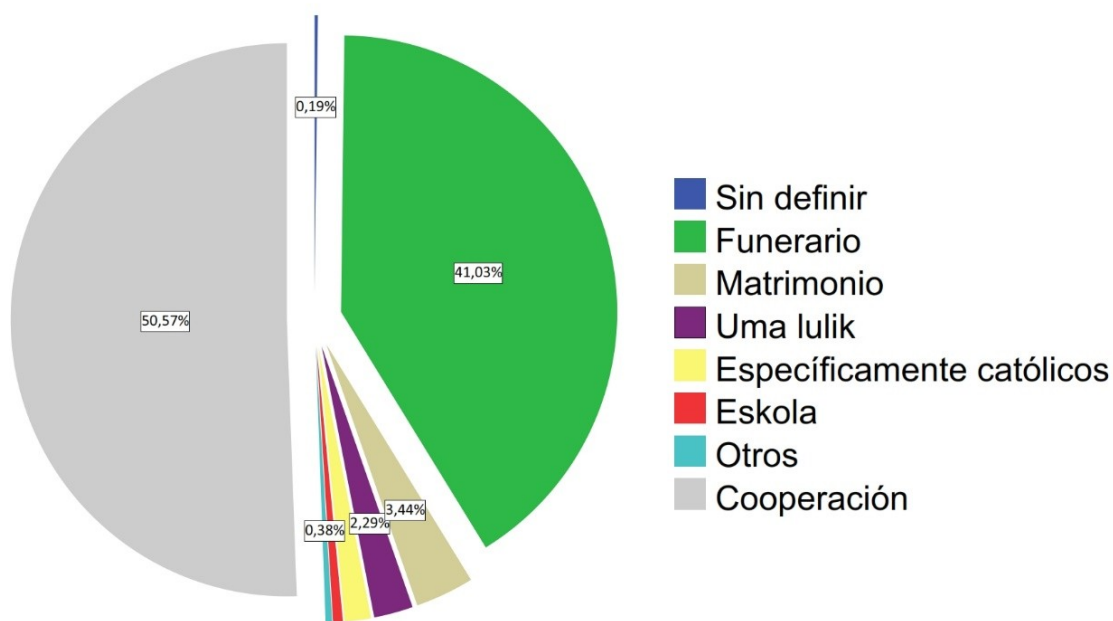


Gráfico 2. Porcentaje de movimientos rituales por tipo (según la Tabla 3).

Los datos apuntan a que la mayoría de los movimientos se produce dentro del propio distrito de Liquiçá: 473 de los 554, un 90,3% del total. Asimismo, los subdistritos que registran más actividad son el propio subdistrito de Liquiçá (75,6%, N = 396) y el subdistrito vecino Maubara (dentro del distrito Liquiçá, con un 13,4%, N = 70). El análisis de frecuencias por *suku* y *aldeia* muestra que el 64,4% (N = 327) de los movimientos se realiza en el propio *suku*, y es la misma *aldeia* Lepa (Faulara) la que registra las mayores frecuencias (57,3%, N = 300) (véase Gráfico 3). Si tenemos en cuenta solamente los rituales que se celebran en el seno de la aldea de Lepa (Faulara), encontramos que los rituales de cooperación suman más del 60%.

Pese al relieve que los rituales de cooperación –y dentro de ellos los *halibur maun-alin*– tienen en el contexto local, pocas etnografías se han centrado en ellos y en el rol crucial que desempeñan en su imbricación con los rituales de alianza y muerte. Seguidamente, y con el fin de analizar la inexorable relación entre los rituales que han recibido la atención de antropólogos y etnógrafos y el *halibur maun-alin*, expongo un estudio de caso de la actividad ritual de una unidad doméstica de Faulara. Si bien en él únicamente trato de forma tangencial un *halibur maun-alin*, los datos de esta pequeña encuesta nos servirán

para poner de manifiesto la importancia no solo del *halibur maun-alin* en particular, sino de la idea de cooperación como elemento fundamental de la vida ritual. En el apartado de discusión volveré sobre esta idea.

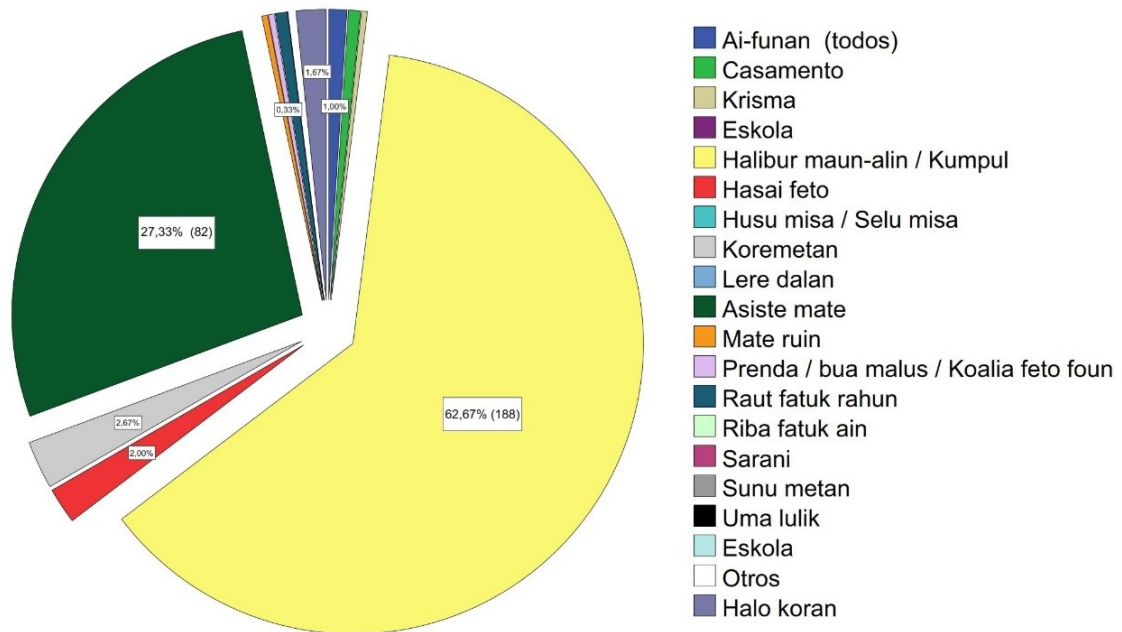


Gráfico 3. Porcentaje de ceremonias realizadas en la *aldeia* Lepa (Faulara) (N = 300).

## 3.2. Estudio de caso. La vida ritual de una unidad doméstica durante 2009-2011

### 3.2.1. Contextualización de la unidad doméstica

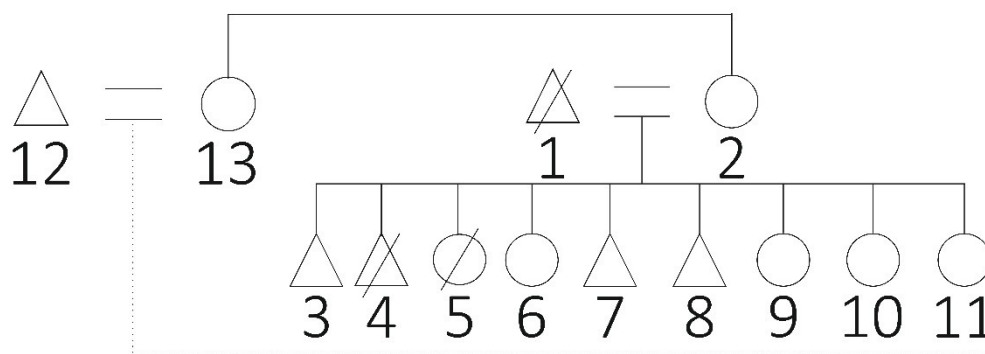


Diagrama 3. Unidad doméstica del estudio de caso a comienzos de 2009.

- |                                |                              |
|--------------------------------|------------------------------|
| 1. Juliao Tinto <sup>310</sup> | 8. Alsino de Moisés Tinto    |
| 2. Mariana de Moisés           | 9. Rigoberta de Moisés Tinto |
| 3. Juanito de Moisés Tinto     | 10. Folga de Moisés Tinto    |
| 4. Pepito de Moisés Tinto      | 11. Juliana dos Santos       |
| 5. Benedita de Moisés Tinto    | 12. José Larreto             |
| 6. Leomar de Moisés Tinto      | 13. Berta dos Santos         |
| 7. Juanito de Moisés Tinto     |                              |

La unidad doméstica en que se centra el estudio de caso proviene del *suku* Asumanu, aunque su linaje, llamado Mau-Megi Mau-Blaho, tiene su casa *lulik* de origen en el *suku* Hatuquessi; ambos *suku* son fronterizos con el *suku* Leotelá, en el cual se encuentra la aldea de Faulara.

El número 1 nació en Asumanu, donde sus padres habían establecido su residencia matrilocalmente después de casarse; el número 2, a su vez, había nacido en Hatuquessi.

<sup>310</sup> Todos los nombres de personas que aparecen a lo largo de la presente investigación, han sido modificados para proteger la identidad de sus verdaderos protagonistas.

Ambos se casaron después de la invasión indonesia de 1975 y establecieron temporalmente su residencia en la villa de Liquiçá,<sup>311</sup> en la que nacieron sus hijos con los números 3, 4, 5, 6 y 7 (4 y 5 murieron debido a una enfermedad siendo aún pequeños). Posteriormente volvieron a trasladarse a Asumanu, donde construyeron una casa en unas tierras que les habían entregado los padres de 1. Allí nacieron sus hijos con los números 8, 9, 10 y 11.<sup>312</sup> Cuando se anunció que se iba a abrir un programa de transmigración en Faulara en 1997,<sup>313</sup> el matrimonio decidió establecer allí su residencia. El número 1 se trasladó primero junto con sus hijos 3 y 8, pero al poco tiempo de llegar 1 fue asesinado y los niños fueron llevados de regreso a Asumanu. En 1998, sin embargo, 2 decidió trasladarse definitivamente a Faulara con todos sus hijos excepto 11, que había sido adoptada (*oan-hakiak*) con dos años por el matrimonio formado por los números 12 (eZH) y 13 (eZ), poco después de la muerte de 1.

En 2009, cuando tuve mi primer contacto con esta familia, en la casa (véase Fotografía aérea 2) residían de forma permanente los números 2, 3, 6, 7 y 10; mientras que los números 8 y 9 vivían con el matrimonio 12 y 13 en el *suku* Lauhata, cercano a la villa de Liquiçá, en la cual realizaban sus estudios de “secundaria sénior” y “secundaria júnior” respectivamente.<sup>314</sup> El número 3 no tenía estudios y se dedicaba a los trabajos agrogranaderos de la unidad doméstica junto con su madre. Se le consideraba *beik* (“estúpido”) debido a que “no sabía contar dinero” (*konta osan la hatene*), leer o escribir. El número 6 había terminado la escuela secundaria y estaba a punto de casarse, como veremos más adelante. En cuanto al número 7, había acabado en 2008 sus estudios en la Escuela Técnica Agrícola de Maliana (distrito de

---

<sup>311</sup> Durante los años posteriores a la invasión y hasta 1985, año en que finalizaron las “campañas de pacificación”, los movimientos forzados de población a zonas controladas por los militares indonesios fueron una constante. El distrito de Liquiçá fue “pacificado” alrededor de 1979.

<sup>312</sup> Para hacerse una idea acerca de los movimientos de un lugar a otro véase el mapa en el Anexo II. Asistencia a rituales por *suku*..

<sup>313</sup> Me he referido a las transmigraciones durante la ocupación indonesia en el apartado 1.1.10. Independencia de 1975, invasión y ocupación de Indonesia e independencia definitiva de 1999 Trato con más detalle la transmigración de Faulara en el último estudio de caso del capítulo cinco, (5.3. Caso 3: sacando la ropa sobre políticas de la ontología.

<sup>314</sup> Conocidos por sus acrónimos en indonesio SMA (*Sekolah Menengah Atas*) y SMP (*Sekolah Menengah Pertama*).



Bobonaro), donde había residido en una vivienda del Estado (*asarama*, en indonesio) por que la que pagaba 12 dólares americanos mensuales. A su vuelta había trabajado pasando cuestionarios para la elaboración del censo nacional en la propia *aldeia* de Faulara y, posteriormente, trabajaría como mi asistente de campo en 2010-2011. La número 10 estaba finalizando sus estudios primarios en Faulara.

La familia tenía una única propiedad en Faulara, la del terreno anexo a la casa en que vivían (véase Fotografía aérea 2). No poseían arrozales, pero solían obtener arroz ora por medio de acuerdos de colaboración para cultivar los arrozales propiedad de otras familias (*lisuk*), ora gracias a trabajos por los que reciben una contraprestación en especie.<sup>315</sup> En el terreno contiguo a la casa cultivaban anualmente yuca<sup>316</sup> y maíz<sup>317</sup> para autoconsumo, si bien la yuca era objeto de venta ocasional por su parte.

Algunos comerciantes de Dili se desplazan habitualmente a Faulara en pequeños camiones (*angguna*) para abastecerse de productos que luego venden en el mercado más importante de la capital, llamado Hali-Laran. La unidad doméstica tenía un acuerdo con dos mujeres que le compraban su producción de bananas (*hudi*), naranjas (*sabraka*), yuca<sup>318</sup> (*kulu*), papaya (*ai-dila*), mango (*haas*), piñas (*ai-nanás*) y guayabas (*ai-ata*). Aunque habían tenido un par de búfalos, ambos habían muerto antes de mi llegada a la zona; en 2009 los únicos animales con que contaban eran dos cerdos (un macho y una hembra) y una cantidad indeterminada –pero abundante según sus propios estándares– de gallinas.

Ninguno de los miembros de la unidad doméstica tenía un empleo formal, y conseguían dinero en metálico mediante los productos de repostería (*dosi*) que la número 2 vendía los días de mercado en Faulara,<sup>319</sup> así como también de los trabajos ocasionales llevados a cabo

---

<sup>315</sup> En la cosecha de 2010 obtuvieron ocho sacos, cada uno de 50 kg, de *hare* (arroz sin descascarillar) mediante un *lisuk* con una casa vecina.

<sup>316</sup> A diferencia de otros lugares de Timor-Leste en que la altitud afecta negativamente al tiempo en que la yuca logra desarrollarse, en Faulara puede comenzar a cosecharse seis meses después de su siembra.

<sup>317</sup> En la cosecha de maíz de 2010 obtuvieron cinco sacos, de 35 kg cada uno, de maíz desgranado.

<sup>318</sup> También conocido como “fruto de pan” o guanábano.

<sup>319</sup> La venta de *dosi* producía un beneficio bruto variable, pero el número 2 me dijo que la cifra aproximada era de siete-ocho dólares americanos semanales (había mercado todos los sábados).

por los hombres de la familia en pequeños proyectos de mantenimiento de infraestructuras.<sup>320</sup> Asimismo, la número 6 era la tesorera de una cooperativa agrícola para el cultivo de arrozales. A pesar de haberse trasladado a Faulara, la familia continuaba manteniendo las propiedades que del número 1 en Asumanu. El *kintal* de la antigua casa estaba ahora vacío y no les suponía ningún rendimiento económico alguno, pero poseían tres terrenos con café (que sumaban dos hectáreas en conjunto) que les servían para obtener algún dinero en metálico al vender la cosecha (que se recogía entre mayo y agosto).



Fotografía aérea 2. Residencia y *kintal* de la unidad doméstica (área de 0,45 ha). (Fuente: Google Earth).

---

<sup>320</sup> En aquel momento estaba en marcha un programa conocido como *serbisu dólar tolu* (“trabajo de tres dólares”), promovido por el Gobierno y varias agencias de cooperación internacional (entre ellas la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, AECID), a través del cual se contrataba a algunos hombres por tres dólares al día para llevar a cabo el mantenimiento de la carretera y el canal de regadío de los arrozales del lugar.

### 3.2.2. Celebración de un ritual de matrimonio como dador de esposas. El casamiento del número 6 en 2009: *prenda*

El primer contacto que tuve con la familia del estudio de caso ocurrió en 2009, cuando fui invitado a asistir a una ceremonia de matrimonio que se iba a celebrar en su casa durante los días ocho y nueve de agosto, la *prenda*; como he mencionado en el apartado 2.2.2. Rituales de alianza, es una de las primeras etapas del proceso de alianza. La mujer que se casaba, del linaje Mau-Megi Mau-Blaho, era la número 6 del Diagrama 3; y su ya marido, un hombre del linaje Betrema, originario del *suku* Darulete y residente en él.

Llegué a la ceremonia a las cuatro de la tarde del día ocho, y fui invitado a sentarme junto con los anfitriones de la casa (*uma-na'in*), que eran el grupo dador de esposas (*umane*). Los participantes del grupo tomador de esposas (*mane-foun*) ya se encontraban en Faulara desde el día anterior (habían dormido en varias casas de familiares suyos asentados en el lugar), pero aún no habían llegado a la casa. Aunque en el lugar había mucha gente, entre ella muchos vecinos, las personas que desempeñaban un papel central por parte de los *umane* eran las que se consignan en el siguiente diagrama:

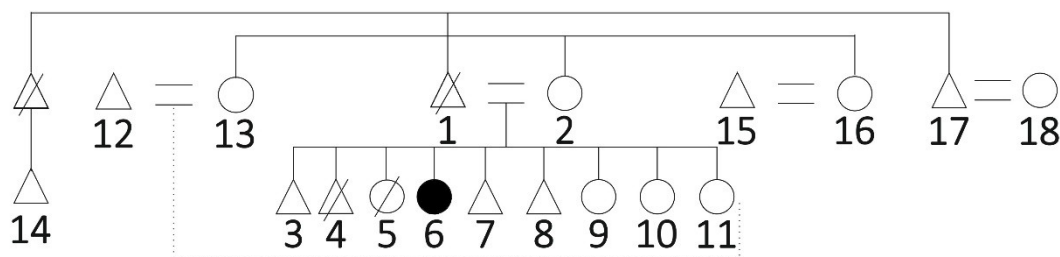


Diagrama 4. Personas que formaban el grupo de dadores de esposas.

- |                                  |                                |
|----------------------------------|--------------------------------|
| 1. Juliano Tinto. (F)            | 10. Folga de Moisés Tinto (yZ) |
| 2. Mariana de Moisés (M)         | 11. Juliana dos Santos (yZ)    |
| 3. Juanito de Moisés Tinto (eB)  | 12. José Larreto (MeZH)        |
| 4. Pepito de Moisés Tinto (eB)   | 13. Berta dos Santos (MeZ)     |
| 5. Benedita de Moisés Tinto (eZ) | 14. Sr. Antonio (FeBS)         |

- |                                   |  |
|-----------------------------------|--|
| 6. Leomar de Moisés Tinto (EGO)   | 15. Sr. Lorenço da Silva <sup>321</sup> (MyZH) |
| 7. Juanito de Moisés Tinto (yB)   | 16. Sra. Amelia dos Santos (MeZ)               |
| 8. Alsino de Moisés Tinto (yB)    | 17. Sr. Domingos (FyB)                         |
| 9. Rigoberta de Moisés Tinto (yZ) | 18. Sra. Teresinha (FyBW)                      |

Los *lia-na'in* del grupo dador de esposas eran los números 12, 14, 15 y 17. De entre ellos, los números 12 y 15 no formaban parte del linaje Mau-Megi Mau-Blaho (aunque están casados con mujeres nacidas en él), sino que eran miembros de otras casas a los que habían solicitado su ayuda porque en la casa eran todavía “jóvenes” (*labarik*). El número 12 ejercía de *ibo boa* (“boca y lengua”), que me glosaron como el “maestro de ceremonias” y portavoz de la casa. El número 17 era el *ahu api* de la casa *lulik* del linaje en Hatuquessi. Los números 14 y 15 ejercían de *sekretariu* y eran los encargados de escribir y registrar los acuerdos entre los dadores y tomadores de esposas.<sup>322</sup>

Además de las personas que aparecen en el diagrama, hubo otras que también tuvieron un papel relevante en el ritual. Entre ellos destacan los padrinos de boda, un matrimonio que vivía en la villa de Liquiçá. La mujer había nacido en Hatuquessi y decía ser descendiente de *liurai* (“rey”), mientras que el marido era un empresario nacido en Maubara que importaba arroz. Ambos llegaron a la casa en un coche todoterreno de su propiedad poco antes que los *mane-foun*. Otra pareja que también ejerció una función importante en la ceremonia fue la formada por el jefe de *aldeia* y su esposa. El primero acompañó todo el proceso de negociación matrimonial entre los dadores y tomadores de esposas lo cual, según él mismo comentó, era su tarea en tanto que representante del *Estadu*. Su esposa, por su parte, junto con varias mujeres vecinas, ayudó en las tareas de la cocina y organización del banquete a las mujeres del grupo *umane*.

---

<sup>321</sup> Es de Loes, Vatuboro.

<sup>322</sup> Sobre las denominaciones y funciones que reciben los distintos *lia-na'in* durante la ejecución de rituales, véase el apartado 2.3.5.

### 3.2.2.1. El desarrollo de la ceremonia<sup>323</sup>

La llegada del grupo de tomadores de esposas (*mane-foun*) se produjo a las seis de la tarde; al verlos, la gente se metió en el interior de la casa o en la cocina. Los *mane-foun* entraron en el *kintal*, y desde allí intercambiaron saludos en lenguaje ritual (en tokodede) con los dadores esposas (*umane*) y solicitaron el permiso de estos para entrar en la casa. Una vez se les concedió permiso, fueron invitados a pasar una caseta que se había construido ex profeso para la ocasión en el patio frontal, donde había preparado un tentempié a base de café y repostería a su disposición.

Al poco tiempo de tomar el refrigerio, los representantes varones del grupo *mane-foun* se dirigieron al interior de la casa, una de cuyas habitaciones se había dispuesto para que los *lia-na'in* de ambos linajes celebrasen la negociación del precio de la novia. Este primer contacto entre *lia-na'in* tenía como finalidad mostrar respeto a los antepasados del linaje dador de esposas (*hasé matebian*) para solicitar su beneplácito de cara a continuar con la ceremonia. Así, los *lia-na'in* del grupo *mane-foun* entregaron una ofrenda de cuarenta dólares americanos y una botella de *tuak* (“vino”/“licor”), e inmediatamente después de esto el grupo *mane-foun* entregó una cabra (*bibi*) junto con ciento diez dólares y dos nuevas botellas de *tuak*, que los *umane* reciprocaron con un *tais* y un cerdo (*fahi*). También se pronunciaron (*temi*) los nombres de los antepasados originales de los dos linajes, pues existía un enlace matrimonial previo entre ellos que se consideraba el evento fundador de la relación tomador/dador entre ambos. A continuación, los *umane* informaron a los *mane-foun* de que debían retirarse a cenar, tras lo cual se los convocaría nuevamente para dar comienzo al *biti ho mama*<sup>324</sup>. A este primer contacto entre ambos linajes se me refirieron como *tuku odamatan* (“llamar a la puerta”) y ni el novio ni la novia participaron activamente en él, manteniéndose en un segundo plano.

<sup>323</sup> Buena parte de la celebración se llevó a cabo de noche y, dado que en aquel momento no había suministro eléctrico Faulara, la familia tuvo que alquilar un generador para la iluminación.

<sup>324</sup> *Biti ho mama* es una expresión metafórica que se refiere al acto de las negociaciones matrimoniales (realizadas sobre un *biti* y mediadas por el acto de mascar buyo o *mama*).



Finalizada esta primera parte, la novia (número 6) salió de la casa con ofrendas de betel y areca (*buá-malus*) para los *mane-foun*, a los que presentó asimismo sus respetos besándoles la mano (*hola bensa*). Una vez hecho esto, la pareja entró en el cuarto de los *lia-na'in* y presentó sus respetos a la familia de la novia. Entonces el grupo dador de esposas se encargó de servir la cena –un banquete– a los *mane-foun*, que consistió en arroz, carne de cerdo, fideos, hortalizas y patatas fritas, acompañados de cervezas, refrescos y agua embotellada. Al terminar la cena se produjo lo que lo que llamaron *kaben* (“casamiento”), en el cual el número 15 ejerció de maestro de ceremonias y recitó unos rezos católicos, a lo siguió el corte de la tarta nupcial. En esta segunda parte fueron los padrinos de boda (*inan no aman sarani*) quienes acompañaron a los novios; el novio le dio a la novia un collar (*korrente*) y ambos abrieron la sesión de baile, que se alargó hasta la mañana.



Fotografía 19. Corte de la tarta nupcial.

Mientras la gente –especialmente los jóvenes– bailaba en el exterior de la casa, los *umane* llamaron a los *mane-foun* para continuar con la negociación del precio de la novia y proceder al *bee-manas ai-tukan* (2.2.2. Rituales de alianza). Aunque en el acuerdo previo a la ceremonia se había estipulado que en este nuevo intercambio los tomadores de esposas tenían que entregar quinientos dólares americanos en metálico, estos solo brindaron cuatrocientos treinta dólares, junto con betel y areca, dos *belak* (discos pectorales) y una *pataka* (moneda mexicana), por lo que los *lia-na'in* del grupo dador no aceptaron en primera instancia la dádiva. Los tomadores tuvieron que ofrecer además un *ulsuku* (una horquilla de pelo hecha con una moneda holandesa) para que el *bee-manas ai-tukan* se diese por entregado y aceptado.

En ese momento, los dadores de esposas pidieron al número 2 –quien había estado siguiendo todo el proceso desde la puerta del cuarto– que trajese el hígado de un cerdo que se había sacrificado al inicio de la ceremonia para realizar una lectura de la víscera (*halo urat*), cuyo resultado fue positivo.



Fotografía 20. Entrega del *bee-manas ai-tukan* de los tomadores (izquierda) a los dadores (derecha).



Los *mane-foun* se retiraron nuevamente y se sirvió la cena de los *lia-na'in* del grupo dador de esposas.<sup>325</sup> Cuando estos acabaron de cenar, hubo una nueva reunión entre ambos grupos, en el marco de la cual se redactó un documento que fue firmado por sus respectivos portavoces (*ibo boa*). En este documento, que registré tal y como me lo mostraron (véase la Tabla 4), se recogían dos nuevas entregas del *barlake* (precio de la novia) que el linaje *mane-foun* tendría que entregar antes de que finalizase el año 2011. En la primera, llamada *bagi* en tokodede (*banin* en tetun)<sup>326</sup>, el tomador se comprometía a proveer doscientos cincuenta dólares americanos, un *belak*, una cabra y una caja de vino (que contiene ocho botellas). En la segunda, llamada *hine heu* en tokodede (*feto foun* en tetun)<sup>327</sup>, debía proporcionar dos mil quinientos dólares, cinco cabras, un búfalo (o vaca) y cinco cajas de vino.

Una vez escrito y firmado dicho acuerdo por los representantes de los linajes, el grupo de dadores solicitó que los tomadores entregasen aparte un dólar como símbolo de su voluntad de cumplirlo, al término de lo cual se dio por finalizada la negociación entre los representantes de los linajes y se continuó el baile hasta el amanecer.

Tabla 4. Acuerdo entre las *uma lisan* para los siguientes pagos por el precio de la novia.

Data 08/08/2009

KI'I O BAGI BETREMA SAKA RÓ O INA LOS AMA MAU-MEGI MAU-BLAHO

[“Acuerdo entre Betrema para encontrarse con su “padre y madre” Mau-Megi-Mau-Blaho””]

1	BAGI [“ego’s WFZ <sup>328</sup> ”]		
	OSAN [“Dinero (US \$)”]	250 \$	
	BELAK [“Disco pectoral”]	1	
	ASCROA/BIBI [“Cabras”]	1	
	TUA CAIXA [“Caja de botellas de licor”]	1	

<sup>325</sup> Esta consistió en un plato denominado *tee-metan* (“intestino negro”), de su consumo exclusivo por ser *na’an-lulik* (“carne *lulik*”); se trataba de intestino de cabra cocido junto con hoja de papaya sin ningún tipo de aderezo, con un sabor muy amargo. El número 17 fue la última de las personas a quienes se sirvió la comida, y a él le entregaron la lengua cocida de la cabra (carne *lulik* que solo él podía comer). Después de esto no se distribuyó ningún otro alimento hasta la mañana.

<sup>326</sup> Este pago se realizaba en honor de la hermana del padre de la novia (número 6’s FZ), en reconocimiento por ser la persona que había establecido la relación entre los dos linajes.

<sup>327</sup> El *hine heu* es el precio de la novia de la mujer cuyo matrimonio se celebra.

<sup>328</sup> Siendo *ego* la persona que se casa y, por extensión, su linaje.

2	HINE HEU ["Mujer nueva"]		
	OSAN ["Dinero (US \$)"]	2500 \$	
	BIBI ["Cabras"]	5	
	KARAU ["Búfalos/vacas"]	1	
	TUA CAIXA ["Traducción"]	5	
3	DATA		PRAZO
	["Fecha"].....2011		

.....DATA 08/08/2009

BETUREMA MAUMEGI MAUBLAHO

[Rubricado][Rubricado]

NICOLAU DOS SANTOS JOSE BARRETO

### 3.2.2.2. Redistribución y partida

Por la mañana se sirvió el desayuno alrededor de las siete, y algunos de los asistentes a la ceremonia hicieron saber su intención de marcharse. Los padrinos de la boda fueron los primeros en anunciar que querían irse, después de lo cual el número 2 comenzó a llamar a una serie de personas para redistribuir lo que los tomadores de esposas les habían entregado durante la noche, que fue dividido del siguiente modo:

Tabla 5. Redistribución de lo entregado por los *mane-foun*.

Persona	Recibe
Madrina de la ceremonia matrimonial	150 \$
Madrina de bautismo	40 \$
Número 2	100 \$ + 1 <i>belak</i>
Número 3	14 \$
Número 7	30 \$
Número 12	1 <i>pataka</i>
Número 13	50 \$
Número 14	20 \$ + 1 <i>belak</i>
Número 15	40 \$
Número 17	20 \$
Número 18	1 <i>ulsuku</i>
Jefe de <i>aldeia</i>	10 \$
Esposa del jefe de <i>aldeia</i>	20 \$
<b>TOTAL</b>	<b>494 dólares, 2 <i>belak</i>, 1 <i>pataka</i> y 1 <i>ulsuku</i></b>

La entrega de parte del precio de la novia a las mujeres de la familia se me explicó como una manera de retribuirles por el “cansancio” (*kolen*) que el “amamantamiento” (*fó-susun*) de la número 6 les había supuesto, mientras que en el caso del jefe de *aldeia* se justificó por “el cansancio de gobernar sobre nuestra hija” (*kole tanba Ita-nia oan feton nia mak ukun*).

El total del dinero que recibieron los *umane*, además de las cantidades arriba consignadas, fue repartido entre los vecinos y familiares que habían ayudado en la organización de la ceremonia en cuantías variables de diez, cinco y hasta un dólar. También yo, que me mostraba reacio a aceptar nada, me vi obligado a coger cinco dólares y dos latas de cerveza antes de irme, ya que me explicaron que no sería correcto que alguien se fuese “con las manos vacías” (*labela bá ho liman-mamuk*).

### 3.2.3. Celebración de un ritual de matrimonio como tomador de esposas. El matrimonio del número 3 en 2010: *hamanas kafé y lere dalan*

---

#### 3.2.3.1. *Hamanas kafé*. Problemas con la entrega del precio de la novia en diferido

---

A mi regreso a Faulara para continuar mi trabajo de campo en septiembre de 2010 contraté como asistente de campo al hermano menor (número 7 del Diagrama 3) de la mujer (número 6) cuya ceremonia de matrimonio he tratado en el apartado anterior. En este momento la unidad doméstica estaba preparándose para un nuevo enlace matrimonial, y en esta ocasión era el número 3 (hermano mayor de ambos) quien iba a casarse.

El número 3 y su futura mujer llevaban algunos meses cohabitando, y estaban residiendo matrilocal y patrilocalmente de manera itinerante, pues se trasladaban a menudo de la casa de uno a la del otro en función de los trabajos que se realizasen en cada lugar.<sup>329</sup> Las familias de ambos ya habían llegado a un entendimiento con relación al precio total de la novia, un *barlake* de cuatro mil quinientos dólares americanos; y permitirían que la mujer estableciese su residencia (*hasai feton*) definitiva patrilocalmente a partir del mes de

---

<sup>329</sup> Como se puede observar en la Fotografía aérea 3, las casas de ambos contrayentes estaban separadas por el río y pertenecían a diferentes distritos (Liquiçá y Ermera). Sin embargo, el bajo nivel de las aguas durante la estación seca hacía que fuese fácil y rápido desplazarse de una casa a la otra debido a la poca distancia que las separaba (3,5 km).

diciembre, después de la entrega de un *lere dalan* por valor de quinientos dólares americanos y un *karau* (en este caso, una vaca).

Con la intención de obtener el apoyo económico de los vecinos (*maun-alin vijiño*) y de sus tomadores de esposas (*mane-foun*), los miembros de la unidad doméstica organizaron un ritual de cooperación llamado *hamanas kafé* (véase el apartado 2.4.5.). Así, enviaron mediante mensajero (*manu-ain*) un aviso (*kasu lia*) a sus tomadores de esposas en el que les pedían una aportación económica concreta; la solicitada al linaje Betrema era la de mayor cuantía, se correspondía con el pago consignado como *bagi* en el documento que se reproduce en la Tabla 4).

La ceremonia se llevó a cabo el sábado treinta de octubre de 2010,<sup>330</sup> y durante la semana anterior comenzaron los preparativos. En el momento en que tuvo lugar la celebración, el número 6 y su marido estaban residiendo temporalmente en Faulara en la casa del número 2, donde se habían establecido para que 6 diese a luz a su primer hijo y recibiese los cuidados de la partera (*daia*) de su elección, que era una vecina de la casa de su madre. El gasto que la unidad doméstica asumió con vistas a realizar el *hamanas kafé* consistió en el sacrificio de un cerdo (que habían criado ellos mismos) y veinte dólares que utilizaron para comprar cervezas, refrescos y garrafas de vino de palma (*tua-mutin*).<sup>331</sup>

Al dar inicio la ceremonia, las personas que iban llegando entraban en un cuarto de la casa en que dos *lia-na'in* (un hermano mayor del número 1 que no había participado en la ceremonia de 2009, y el número 15 del Diagrama 4) recibían las ofrendas que les hacían, mientras el número 7 las apuntaba (véase la Fotografía 21). Las realizadas por los vecinos se consignan en la Tabla 6.

---

<sup>330</sup> La época en que se celebró la ceremonia es relevante, puesto que estaba a punto de empezar la estación de lluvias (*tempu udan*), que como hemos mencionado anteriormente se considera un tiempo de carestía.

<sup>331</sup> En la ceremonia del año anterior habían alquilado un generador para la celebración del matrimonio, pero en esta ocasión yo les presté uno pequeño que había comprado, así como también me hice cargo del consumo de gasolina necesario para la iluminación.

Tabla 6. Aportaciones de los *maun-alin* (vecinos).

Nombre	Entrega	Obs.	Nombre	Entrega	Obs.
1. Avelina da Costa	10 \$		22. Jorge Pereira Pinto	10 \$	
2. Armando Alvis	5 \$		23. Olandino da Costa	5 \$	
3. Raimundo Serrão	5 \$		24. Julião Martins	5 \$	
4. Umberto da Costa	5 \$		25. Sezario Alberto	8 \$	
5. Albino Manekas	5 \$		26. Tomas Pereira	9 \$	
6. Domingos da Costa	5 \$		27. Valentin da Silva Martins	10 \$	<i>Tasak</i> 4 EE. UU. \$ <i>Matak</i> 5 EE. UU. \$ (véase la nota al pie 332)
7. Antonio Alves	5f		28. Calistro José Marçal	5 \$	<i>Tasak</i> (véase la nota al pie 332)
8. Sonsitanção da Silva	5 \$		29. Martinho Sampaio	5 \$	
9. Domingos Babo	10 \$		30. Alcina da Silva	5 \$	
10. Moises	20 \$		31. Julio Soares	5 \$	
11. Duarte da Silva	5 \$		32. Carlos Nunes Correia	5 \$	
12. Gilberto Pereira	5 \$		33. Manuel José Manus Marçal	5 \$	
13. Joanico Aniceto	10 \$	<i>Tasak</i> <sup>332</sup>	34. Alberto Fidalgo	10 \$	
14. Saturnino da Silva	1 <i>belak</i>		35. Egido da Costa	10 \$	
15. Martinho da Costa	10 \$		36. Agostino Marçal	5 \$	
16. Francisco da Silva	5 \$		37. Nelson da Costa	10 \$	
17. Victor Berrão	4 \$		38. Gaspar de Jesus	5 \$	
18. Alberto da Silva	5 \$		39. Angelino dos Santos	10 \$	
19. Andino Pereira	5 \$		40. Loreça da Silva	5 \$	
20. Manuel Barros	5 \$		41. Rafael da Silva	5 \$	
21. Napolião da Silva	5 \$		42. Julito Alves Ataide	10 \$	
<b>TOTAL</b>			<b>281 dólares y 1 <i>belak</i></b>		

<sup>332</sup> Sobre las nociones de *matak/tasak* (“crudo”/“cocinado” o “verde”/“maduro”), véase el apartado 2.4.5.

Las aportaciones proporcionadas por los cuatro linajes tomadores de esposas de la *uma lisan* Mau-Megi Mau-Blaho se consignaron de manera independiente en una nueva lista distinta a la de los vecinos (véase la Tabla 6). En cualquier caso, pese a haber sido requerido por sus *umane*, ninguno de los linajes que mantenían una relación de *mane-foun* con el linaje que celebraba la ceremonia de cooperación entregó lo que se le había pedido mediante mensajero; todos donaron apenas una pequeña parte de las ofrendas estipuladas durante el día de la celebración de la ceremonia, y se comprometieron a entregar el resto en la estación seca (*bailoron*). Entre las negociaciones con las casas tomadoras de esposas, la del linaje Betrema (esposo del número 6) fue la que más tiempo se demoró.<sup>333</sup>



Fotografía 21. El número 7 toma nota de las ofrendas recibidas.

---

<sup>333</sup> Esta casa era la única que tenía una relación de tomadora de esposas directa con la unidad doméstica, mientras que los otros linajes *mane-foun* eran los tomadores de esposas “originales” del linaje, los primeros en establecer alianzas matrimoniales con ellos en la “época de los antepasados”.



Cuando llegó la hora de hacer su ofrenda, el portavoz de la casa Betrema –que era el propio marido de 6– entregó veinticinco dólares, una cabra y cuatro botellas de vino de palma (*tua*). Los *lia-na'in* de la casa dadora no los aceptaron e insistieron en que ellos habían indicado que debían traer doscientos cincuenta dólares, una cabra y cuatro botellas de *tua*. El marido de 6 les respondió que el mensajero (*manu-ain*) les había informado de que tenían que entregar *dua puluh dolar* (“veinticinco dólares”, en indonesio), ante lo cual hicieron llamar al mensajero para preguntarle qué les había solicitado. Este dijo que había señalado la cifra de *duaratus lima puluh dolar* (“doscientos cincuenta dólares”, en indonesio). Tras esto, uno de los *lia-na'in* hizo el comentario de que el grupo de tomadores de esposas podría haber entendido que la cifra era en rupias y no en dólares, ya que no era infrecuente que algunas personas se refiriesen a diez centavos de dólar (mil rupias indonesias) como *seribu dolar* (mil dólares), por lo que podría haber ocurrido un malentendido similar en este caso. Este comentario sirvió para aliviar la tensión y provocó la hilaridad de los presentes, tanto de los *mane-foun* como de los *umane*.

Sin embargo, el grupo *umane* reiteró que tenían que entregar los doscientos cincuenta dólares. El marido de 6 entonces apeló a la comprensión de los *lia-na'in*, aludiendo a que la situación económica de la gente en la montaña (*foho*) era muy complicada en ese momento, y a que si acaso hubiesen realizado la ceremonia dos meses antes (cuando habían obtenido los réditos económicos de la cosecha de café) no habrían tenido tantos problemas para efectuar su aportación. Con todo, la respuesta de los dadores fue tajante: cuando un *umane* llamaba a su *mane-foun* para que diese lo establecido, había que cumplir con ello se estuviese o no preparado. Uno de los *lia-na'in* se dirigió a él y le dijo: *Ne'e mutin, sei di'ak oituan... Metan, ita la prepara, derepente deit* (“Esto [ritual] blanco, es más fácil... En el caso de lo [ritual] negro, ocurre de repente, no te puedes preparar”).<sup>334</sup> Los *umane* le repetían que la cuantía de la ofrenda era inamovible y le hacían advertencias acerca de los peligros derivados de que no entregase lo fijado y fuese “rechazado por los dadores” (*umane la simu*): *Bele akontese azar oin-oin, ita bele halai soke kareta, dala ruma*

---

<sup>334</sup> La dicotomía *mutin/metan* se refiere a la división que se realiza en los rituales de alianza (entre otros) y los rituales funerarios, como hemos señalado en el apartado 2.1.3. *Lia*.



*trabaun la di'ak* (“Puede ocurrir cualquier cosa, puede haber un accidente de coche, puede que el freno no funcione”).

Ante esto, el marido de 6 guardaba largos silencios. Después de un rato dijo que el cerdo que los *umane* les habían entregado el año anterior en la ceremonia de matrimonio había muerto en el camino de vuelta a su casa, sugiriendo que les habían dado un animal en malas condiciones. Le contestaron que era cierto que el asunto del cerdo era algo de lo que había que hablar, pero no en aquella ocasión, ya que, en sus palabras: *Buat ne'e iha nia dalan. Ida ohin dalan ida, fahi nian ketak fali* (“Esto tiene su propio camino. Lo de hoy es un camino, lo del cerdo es otro distinto”). Sin embargo, acto seguido le propusieron una nueva aportación distinta de la que habían estipulado: podría donar doscientos dólares y una vaca en lugar de doscientos cincuenta dólares y una cabra. Él no lo aceptó y se produjo una dilatada pausa durante la cual no hubo conversación entre ambos grupos; el mutismo solamente era interrumpido por los propios *lia-na'in* del grupo dador de esposas para hacer comentarios graciosos y chistes.

Pasado un tiempo, uno de los *lia-na'in* pidió que le trajesen una botella de *anggur merah* (“vino rojo”, en indonesio). Los *umane* la abrieron y ofrecieron su contenido a los presentes (a mí en primer lugar), así como también llamaron a muchas personas que estaban fuera de la casa para que viniesen a beber; pero no invitaron a beber a los *mane-foun* a pesar de ser ellos los que estaban dentro de la casa negociando. Al cabo de dos horas de haberse iniciado la negociación, se avisó a la gente para que fuese a comer, si bien a los representantes de los dos linajes les sirvieron aparte en el propio lugar en que se encontraban negociando. El marido de 6 se negaba a comer, pero los *umane* le dijeron que comiese, que no se trataba de carne *lulik* sino que era un tentempié (*matabixu*).<sup>335</sup> Tras hacerse mucho de rogar, aceptó comer.

Esta negociación continuó hasta bien entrada la noche, pero yo me retiré antes de que consiguiesen llegar a un acuerdo. Al día siguiente por la mañana regresé a la casa para

---

<sup>335</sup> La conceptualización de carne *lulik*, en este caso, hace referencia a la carne que solo puede ser consumida por los dadores (carne de cabra) o tomadores de esposas (carne de cerdo) una vez finalizado de manera satisfactoria el intercambio ritual.

preguntar cómo se había resuelto finalmente, y me informaron de que habían convenido que los *mane-foun* entregasen setenta dólares, una cabra y cuatro botellas de vino, comprometiéndose a entregar más adelante, en la estación seca, otros ciento cincuenta dólares.

Tabla 7. Aportaciones de los tomadores de esposas (*mane-foun*).

Nombre linaje tomador	Entregado (EE. UU. \$)	Por entregar (EE. UU. \$)	Cabras	Belak	Vino
1. Talibela	10	40	-	-	-
2. Craeleki Bercoli	5	45	-	-	2
3. Mau-Meta	5	45	-	1	1
4. Betrema	50	150	1	-	4
<b>TOTAL</b>	<b>70</b>	<b>280</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>7</b>

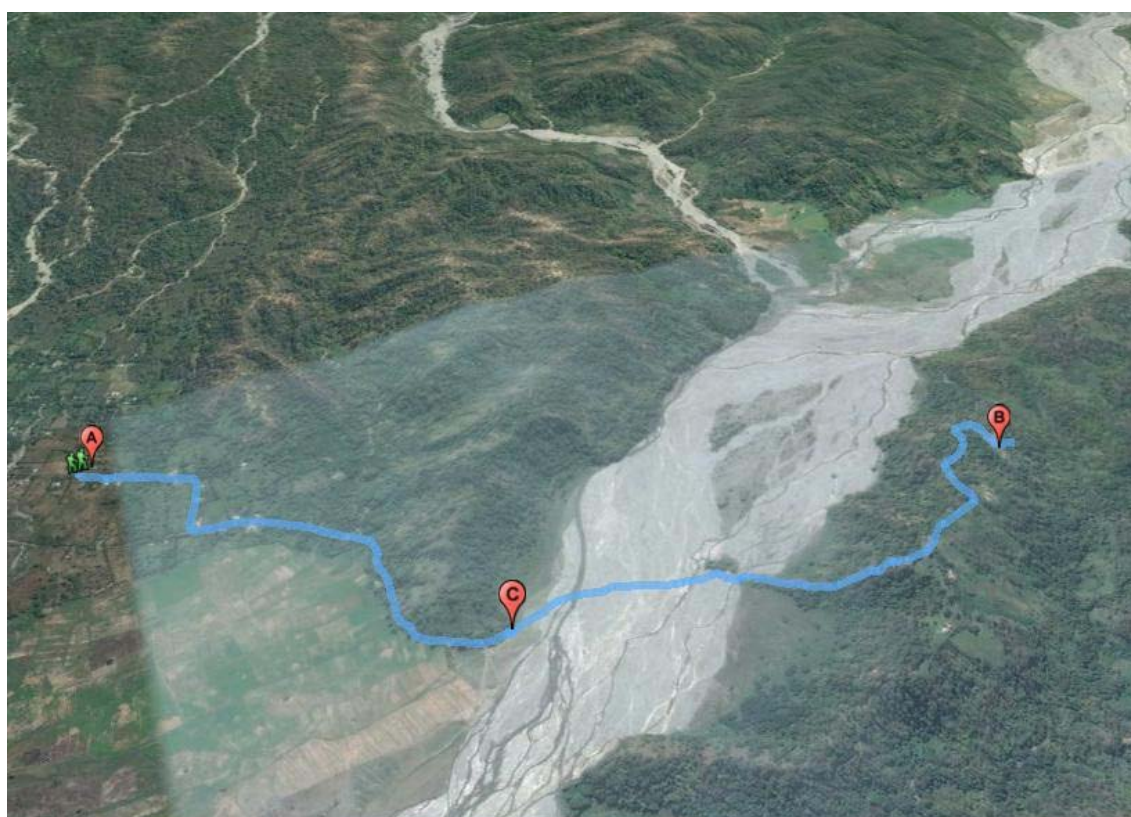
Al finalizar el *hamanas kafé*, la unidad doméstica había conseguido una aportación bruta de trescientos cincuenta y un dólares (doscientos ochenta y uno de vecinos y amigos, y setenta de sus cuatro *mane-foun*), una cabra, dos *belak* y siete botellas de *tua* para abordar los pagos del *lere dalan* del número 3; de ella que había que detraer los gastos realizados para la celebración del ritual.

### 3.2.3.2. *Lere dalan*. Problemas con las siguientes entregas del precio de la novia

El *lere dalan* en el que la unidad doméstica debía entregar a su propio dador de esposas, un linaje llamado Banirlema, parte del precio de la novia que habían acordado se celebró los días once y doce de diciembre; esto es, casi un mes y medio después de que hubiesen realizado el ritual de cooperación.

Una semana antes yo me había desplazado junto con el número 7 hasta el distrito de Aileu, para acompañar un ritual de construcción de una *uma lulik* al que me había invitado a asistir un vecino de la *aldeia* cuyo linaje de origen era de allí. Llegamos in extremis el día once, apenas unas horas antes de que partiese la comitiva que iba a la casa de los dadores de esposas, al otro lado del río. Era después de mediodía y se había servido ya la comida, si bien nos habían reservado a nosotros una parte para que almorzásemos antes de salir.

El número 2 había mandado a su hijo 8 (véase el Diagrama 3) a la casa de un vecino con el objeto de comprar un macho cabrío (*bibi aman boot*) para dárselo a los dadores de esposas, ya que no habían conseguido una vaca, que era lo que habían estipulado. Al no llegar a un acuerdo sobre el precio, la familia acudió a otro vecino para que les vendiese a crédito una cabra. Una vez estuvo todo preparado, alrededor de las cuatro de la tarde, partimos (punto A de la Fotografía aérea 3) hacia la casa de los dadores de esposas (punto B), a la que arribamos una hora y media después, tras cruzar el río y luego de que algunas personas se cambiaran de ropa.<sup>336</sup>



Fotografía aérea 3. Ruta del *lere dalan*. (Fuente: Google Earth).

Cuando llegamos a la casa, tras pedir permiso a los dadores de esposas para entrar, lo primero que se hizo fue entregarles el macho cabrío. Después nos condujeron a una de las varias construcciones que había para que aguardásemos allí a ser llamados por los *lia-na'in* con el fin de dar comienzo a la ceremonia. El proceso inicial que siguió fue similar al de la

---

<sup>336</sup> Aunque el río no iba crecido debido a que no había llovido los días anteriores, llevaba un nivel de agua más alto que durante la estación seca y tuvimos que cruzarlo por una zona donde el curso discurría con menos peligro y nivel.

ceremonia matrimonial consignada anteriormente. Mientras esperábamos, dos mujeres del grupo dador nos obsequiaron (*look tiha*) con ofrendas de betel, areca y tabaco, siguiendo la etiqueta local (véase la Fotografía 22); y más adelante, la mujer que se iba a casar con el número 3, la *feto foun* (“mujer nueva”), se presentó ante su familia política y le mostró sus respetos besando la mano de cada miembro (*hola bensa*). Tras esto tuvo lugar el primer intercambio ceremonial, en el que los *lia-na'in* de ambos grupos realizaron el *hasé matebian* (“pedir licencia a los antepasados”); el tomador de esposas entregó cincuenta dólares, una botella de *tua* y betel y areca, y fue reciprocado con un *tais* por parte del dador.



Fotografía 22. Presentación de ofrendas de betel, areca y tabaco.

Una vez efectuado el primer intercambio ceremonial, fuimos conducidos a un espacio en el que se había preparado un refrigerio que constaba de repostería, café, refrescos y *tua*, los cuales se consumieron después de que un maestro de ceremonias realizase unos rezos católicos (entre ellos el Ave María y el Padre Nuestro) y los novios cortasen la tarta nupcial e iniciasen el baile, que se prolongaría toda la noche.



Terminada esta fase, se pasó al *biti ho mama* (véase la nota al pie 324), al que el grupo tomador de esposas debía llevar la parte del precio de la novia correspondiente al *lere dalan*. Los *mane-foun* entregaron en ese momento quinientos dólares, un *belak*, dos botellas de *tua*, betel y areca, que los dadores de esposas no aceptaron (*la simu*) debido a que se había fijado que los tomadores debían proporcionar una vaca (*karau*) y no la cabra que habían traído. Esto llevó a que se produjera una negociación de más de una hora acerca de lo que se iba a entregar finalmente, en la que el dador de esposas expuso que si los *mane-foun* no traían una vaca debían aumentar en cincuenta dólares la cantidad de dinero marcada. Tras esto, se ordenó que los *mane-foun* se retirasen de la habitación en que estaban los *umane* y volviesen al espacio que se les había reservado, advirtiéndoles de que solo serían recibidos en caso de que trajesen los cincuenta dólares solicitados.

La madre del joven que se casaba (el número 2) se enfadó y comentó: *Umane ne'e explora ita* (“Estos dadores de esposas abusan de nosotros”). Con todo, los miembros del grupo de los *mane-foun* decidieron entonces hacer una nueva colecta entre los vecinos de Faulara que les habían acompañado en el *hasai feto* –más de treinta personas–, cuyo resultado se consigna en la Tabla 7, en que obtuvieron la cifra que solicitaban los dadores de esposas. Les entregarían estos cincuenta dólares posteriormente en un nuevo episodio negociador.

Tabla 8. Colecta realizada durante la negociación del precio de la novia en Ermera.

Nombre	Dólares americanos
1. Alberto Fidalgo <sup>337</sup>	10
2. Mãe Meri	5
3. M. Izak	1
4. B [incomprensible]	2
5. T. Delfina	2
6. Ama Ensa	4
7. Amatoni	1

<sup>337</sup> Como extranjero y “jefe” del número 7 de la unidad doméstica se esperaba de mí un apoyo económico, por lo que mi aportación fue la más cuantiosa. Dado que en Faulara vivía en las casas con la gente, una de las maneras en que mostraba mi agradecimiento por su hospitalidad era la colaboración sistemática *como si* fuese un miembro más de la *aldeia*.

8. Azinha	1
9. Ama Teza	2
10. Elvis	1
11. Nona Britis	1
12. T. Dulce	2
13. T. Zito	1
14. T. Samu	1
15. T. Rozita	2
16. Sonistancio	1
17. Pai Joy	5
18. M Maku	2
19. Kera Bel	1
20. Tio Mario	5
<b>TOTAL</b>	<b>50</b>

Cuando el *umane* aceptó la entrega del *lere dalan*, el grupo tomador de esposas se retiró nuevamente y le sirvieron la cena, tras la cual se desarrolló un nuevo encuentro para intentar acordar la fecha en que los *mane-foun* deberían entregar el *bee-manas ai-tukan* de la novia; esta negociación se prolongó durante casi dos horas más. La pretensión de los dadores de esposas era establecer el día concreto (*loron ho data*) del mes de agosto del año siguiente en que los tomadores tendrían que llevar los ítems estipulados para el pago de esa porción del precio de la novia (que aún no habían fijado). Los tomadores se negaban a ello, alegando que si se marcaba una fecha determinada y la cosecha era mala o surgía algún imprevisto que les impidiese abordar los pagos acordados habría un problema entre las dos familias. Esta negociación se realizó en términos metafóricos, en que la entrega de esta parte del precio de la novia era expresada como la entrega de *isin ho been*.<sup>338</sup> Una vez el *umane* mostró su intención de establecer un día determinado del mes de agosto para el pago, y los *lia-na'in* del grupo de los *mane-foun* mostraron dudas acerca

---

<sup>338</sup> Dicha expresión alude a dos actividades productivas de las cuales se obtenían los ítems entregados en el precio de la novia. *Isin* significa “cuerpo”, tanto animal como de cultivos (en el caso del maíz, por ejemplo, la mazorca se denomina *batar-isin*), y se refiere a las cosechas y la cría de animales. En el caso de *been*, se refiere a la actividad de producir vino de palma (*ko'a tua*, “cortar *tua*”), cuyo *been* (“líquido”) es lo que se consume.

de su capacidad para poder hacer frente al *bee-manas ai-tukan* en un plazo tan exacto, se guardó un largo lapso de silencio en el que no hubo negociación. Entonces intervino la número 2 (véase el Diagrama 3) para decir lo siguiente:

Cuadro de transcripción 1

Original	Traducción
<p><b>2:</b> La to'ó, ami mak entrega labarik mane mai serbisu iha ne'e... Tiun sira dehan mane-foun mai hela ho ami ne'e ladi'ak, feto-foun mak imi lori bá, bailoron mak ita hasoru malu.[...] Iha mak ami lori mai.</p>	<p><b>2:</b> Si no llega, dijimos que [el] número 3 residiría aquí para trabajar... Pero fuisteis vosotros los que dijisteis que no querías que [el] número 3 viniese con vosotros, que era mejor que nosotros nos llevásemos a la mujer y que nos encontraríamos [para negociar] en la estación seca. [...] Traeremos cuando tengamos [<i>isin ho been</i>].</p>

Con ello, el número 2 enfatizó que el grupo tomador de esposas estaba dispuesto a que el número 3 residiese matrilocalmente –con su *umane*– en una forma de servidumbre de pretendiente mientras no se realizaban los pagos del precio de la novia, y que los dadores de esposas habían acordado posponer la negociación hasta el año siguiente a la celebración del matrimonio. Su intervención fue respondida casi al instante por una anciana (*ferik*) del grupo tomador de esposas, que le contestó:

Cuadro de transcripción 2

Original	Traducción
<p><b>Mujer umane:</b> Toos ne'e isin kleur, tua ne'e been kleur... Hanesan ne'e umane la simu duni.</p>	<p><b>Mujer umane:</b> Si el <i>isin</i> tarda, y el <i>been</i> del <i>tua</i> tarda... Así nosotros los dadores seguro que no aceptaremos.</p>

Este cruce de declaraciones hizo subir la tensión entre tomadores y dadores de esposas, que uno de los *lia-na'in* del grupo de los *umane* alivió realizando un comentario que provocó la hilaridad de todos los presentes:



Cuadro de transcripción 3

Original	Traducción
<p><b>Lia-na'in umane:</b> Tua... Bá mak imi halo kleur, ami sai mate, ne'e ami la hemu. Imi lori mai, kleur, ami mate ona... Oi... ne'e mate been ne'e mak ne'e. Ne'e bá tula fatuk ho ai ona.</p>	<p><b>Lia-na'in dador:</b> El <i>tua</i>... Si tardáis mucho en traerlo, puede que mientras tanto nos muramos, entonces no lo beberemos. [Risas de todos.] Si cuando lo traigáis, tarde, ya hemos muerto... Oh... entonces este es ya el <i>been</i> para los muertos. Este hay que llevarlo a la piedra y la madera [<i>fatuk ho ai</i>].<sup>339</sup> [Más risas.]</p>

Una vez terminaron las risas, se volvió a la negociación. Una de las mujeres del grupo tomador de esposas (el número 13 del Diagrama 3) intervino entonces y dijo:

Cuadro de transcripción 4

Original	Traducción
<p><b>13:</b> Feto ho mane hamutuk kaer to'os la isin, ko'a tuak la been... [...] Se Agostu ami la mai, tiun sira dehan ami mak bosok-teen. Ne'ebé... iha mak ami lori mai.</p> <p>Agostu mai... Tua ne'e atu to la to'o, isin ne'e atu to'o la to'o, ami mai ona. Ah! Ami mai ona. Ah! Ne'e bele!</p>	<p><b>13:</b> Si el hombre y la mujer cultivan la huerta y no hay cosecha [<i>la isin</i>], cortan <i>tua</i> pero no sale líquido [<i>la been</i>]... [...] Si en agosto no venimos, los dadores diréis que somos unos mentirosos. Por eso... cuando haya, traeremos.</p> <p>Cuando llegue agosto... sea o no suficiente el <i>tua</i>, sea o no suficiente el <i>isin</i>, venimos. ¡Ah! Si venimos así ¡Ah! ¡Así puede ser!</p>

Su propuesta fue ampliamente debatida durante más una hora por los *lia-na'in* de ambos grupos, que al final acordaron que se encontrarían en agosto, pero que no se especificaría cuáles eran los ítems que tenían que entregar en esa fecha. El *ibun ho nanal* ("boca y lengua", portavoz) de los dadores de esposas dijo:

Cuadro de transcripción 5

---

<sup>339</sup> La expresión *fatuk ho ai* alude a un altar situado en las proximidades de las casas *lulik* cuyos elementos centrales son las piedras (*fatuk*) y madera, plantas o árboles (*ai*), en el cual se realizan ofrendas (de betel, areca, *tua*, carne y productos del campo) a los muertos de los linajes (tanto antepasados como recientemente fallecidos). He tratado este asunto en mayor detalle en otro lugar, véase Fidalgo Castro (2010d).

### Original

**Lia-na'in umane:** La fuik, la leet, mesak umane-mane-foun kedas.

Atu to'o la to'o, aban-bainrua nia sei to'o iha ne'e.

Atu isin la isin, aban-bainrua nia sei isin iha ne'e.

Atu been la been, aban-bainrua nia sei been iha ne'e.

To'o isin ona, isin.

Been bá mak been.

### Traducción

**Lia-na'in dador:** Ni salvajes ni desconocidos, ya somos *umane-manefoun*.

Sea o no suficiente, el día de mañana vendrá aquí.

Haya o no haya *isin*, el día de mañana vendrá a traerlo aquí

Haya o no haya *been*, el día de mañana vendrá a traerlo aquí.

Cuando haya *isin*, lo habrá.

Cuando salga *been*, lo habrá.

Según me explicaron más adelante, esta última intervención puso fin a la negociación, en la que se alcanzó como acuerdo posponer la entrega del *bee-manas ai-tukan* hasta que se estipulase, ya en agosto del año siguiente (2011), cómo y qué se entregaría en esa fase del pago del precio de la novia.



Fotografía 23. Matrimonio vestido de gala antes de retornar a Faulara.

Por la mañana, los miembros del grupo tomador de esposas comenzaron a prepararse para volver a Faulara, acompañados ya por la mujer cuyo matrimonio se había celebrado. Los novios se vistieron de gala con ropas y abalorios considerados tradicionales (véase la Fotografía 23). Antes de partir, los *mane-foun* se encontraron por última vez con los *lianain* del grupo dador y les entregaron cinco dólares a los que se refirieron como *hiit umane nia ain* (“levantar el pie del *umane*”). Tras esto, las mujeres de la casa tomadora encabezadas por la número 2 dejaron en la cocina dos ofrendas de cinco dólares –una por cada fogón utilizado– para las mujeres del grupo dador que habían cocinado durante la ceremonia, a cambio de las cuales recibieron medio saco de arroz y un *bornal* (“morral”) con carne de cerdo sin cocinar.

Al terminar estos últimos intercambios, la comitiva de Faulara partió de nuevo hacia la aldea haciendo el mismo recorrido especificado en la Fotografía aérea 3. Al salir del patio de la casa, las mujeres *umane* entonaron un *halerik* –un llanto estilizado– en el que lamentaban la partida de su hija (*Sira hanoin tanba sira-nia oan bá tiha*, “Están tristes porque su hija se marcha”, me contaron). Durante el camino que llevaba hasta el río la gente iba aclamando al número 3 y a Faulara constantemente, a voz de “¡Viva Marquito!, ¡Viva Faulara!”. Cuando llegamos a la ribera fluvial, los novios se cambiaron las ropas de gala por otras corrientes para cruzar el río sin estropearlas. Una vez cruzamos al otro lado del río, se hizo una parada en el punto C de la Fotografía aérea 3, donde se encuentra la compuerta mecánica del canal de regadío de los arrozales. Allí, una de las personas que había acompañado a la comitiva y que pertenecía a la élite local de la *aldeia* realizó un discurso en el que felicitó a Marquito y se congratuló por el hecho de que Faulara hubiese “ganado” (*manan*) una nueva mujer. Esto se siguió de nuevos vítores en honor a Marquito y a Faulara. Tras ellos se reinició la marcha y las personas comenzaron a dispersarse cada una en dirección a su casa, dándose por concluida la ceremonia.

### 3.3. Discusión

---

Debido a la densidad de la descripción, considero necesario proceder a una breve recapitulación de lo plasmado en el estudio de caso, en el cual, centrándome en un segmento temporal de dos años (agosto de 2009-agosto de 2011), analizo dos eventos matrimoniales ocurridos dentro de la unidad doméstica de referencia (Diagrama 3).

El primero de estos episodios, que tuvo lugar en 2009, corresponde al matrimonio de una mujer de esta casa con un varón de un linaje que no tenía antecedentes matrimoniales con el suyo. En el estudio se describe la entrega simultánea de dos partes del precio de la novia en los rituales del *lere dalan* y el *bee-manas ai-tukan* (mencionados en el apartado 2.2.2. Rituales de alianza), y se establecen el tiempo y la forma en que los sucesivos pagos del *barlake* o precio de la novia tienen que ser abordados por parte del tomador de esposas.

En el segundo de los episodios matrimoniales, acontecido en 2011, trato el proceso llevado a cabo por la casa para acometer el matrimonio de uno de los varones que la componen. Así, reseño dos rituales del proceso matrimonial realizados, respectivamente, en octubre de 2010 y en diciembre de 2010. El primero de ellos es un ritual de cooperación denominado *hamanas kafé* –un tipo específico de *halibur maun-alin*– que la unidad doméstica celebra con el objetivo de poder afrontar los gastos que le supone el pago de parte del precio de la novia mediante la ayuda de sus vecinos, así como mediante la reciprocidad asimétrica con sus tomadores de esposas; en él dirijo mi atención a la relación con el tomador de esposas cuyo matrimonio se había producido el año anterior. El segundo de los rituales que describo es el propio evento matrimonial, en el que el linaje acude ante su dador de esposas para entregar el *lere dalan* y concretar la manera en que se efectuarán los siguientes pagos por el precio de la novia.

El objetivo de analizar dos eventos matrimoniales de una misma unidad doméstica es ilustrar cómo se ejecuta un ritual matrimonial desde distintas posiciones de poder. En el primero de ellos la casa desempeña el papel de dadora de esposas (*umane*), y expongo la manera en que los recursos entregados por su tomador son recibidos y redistribuidos. En el segundo, muestro cómo la casa, en el rol de tomadora de esposas, moviliza tanto a sus

vecinos como a sus propios tomadores de esposas con el objetivo de poder abordar el precio de la novia que su *umane* le reclama.

En la actualidad, el régimen de intercambios ligado a la actividad ritual ha despertado de nuevo el interés de muchos de los científicos sociales que hemos realizado trabajo de campo en el Timor-Leste independiente (véanse, entre otros, Alonso Población y Pena Castro 2012; Alonso Población 2013; Bovensiepen 2009, 2014c; Guterres 2001; McWilliam 2005b, 2011a; Silva 2009, 2011, 2014a). Este renovado interés, por otro lado, talvez no ha dejado de tener que ver con la revitalización que dicho régimen parece haber experimentado tras la independencia (McWilliam 2011a), de acuerdo con la poca información disponible sobre el período de la ocupación indonesia (véanse Aditjondro 1994; Mubyarto et al. 1991).<sup>340</sup>

Sea como fuere, en el Timor-Leste contemporáneo los intercambios rituales están muy presentes en la vida económica de las poblaciones rurales, si bien, como hemos visto en el estudio de caso, no se encuentran libres de cuestionamientos y contestaciones. Esta polémica, de hecho, trasciende el nivel local y resulta tema de debate entre muchos sectores de la población. Así, en un informe de política reciente fruto de una amplia investigación cualitativa llevada a cabo en todo el país, Brandao et al. (2011) afirman respecto a la controversia actual sobre la “*kultura*”, y en especial los intercambios rituales, lo siguiente:

[...] the adverse socio-economic impact of ceremonial costs borne by families, which are mostly spent on purchasing consumable goods such as food and alcohol rather than on funding children’s education or investing in the start-up of a family business, has been identified as a source of tension and cause of conflict [...] In other words there may already be a consensus in many communities that cultural practices should not deprive individuals and families of opportunities for a better future. (Brandao et al. 2011: 26)

Personalmente, creo que esta conceptualización del régimen de intercambios como una “carga” deriva de una aproximación eminentemente discursiva al fenómeno de análisis

---

<sup>340</sup> Durante mi trabajo de campo, no obstante, no he conseguido evidencias empíricas que me permitan afirmar que el período posterior a la independencia haya llevado aparejada una revitalización de los rituales. Véase el apartado 2.1.10.

(el estudio se basa principalmente en entrevistas y grupos de discusión), y desemboca en una comprensión muy reduccionista de los procesos de intercambio y su primordial importancia económica y social. Como hemos visto en el estudio de caso, la actividad ritual puede ser efectivamente una carga cuando la familia tiene el papel de tomadora de esposas o *mane-foun*; pero también puede reportar ganancias, si la familia concurre como dadora de esposas. Asimismo, supone una redistribución de las ganancias obtenidas, como en el caso del reparto que describo en el apartado 3.2.2. *Celebración de un ritual de matrimonio como dador de esposas. El casamiento del número 6 en 2009: prenda*; y de los gastos rituales, cuando se pide ayuda para afrontarlos a vecinos y *mane-foun*, como se refleja en el apartado 3.2.3. *Celebración de un ritual de matrimonio como tomador de esposas. El matrimonio del número 3 en 2010: hamanas kafé y lere dalan*.

De ese modo, una aproximación más rigurosa a las prácticas rituales y, como he hecho aquí, un análisis longitudinal llevarían quizá a concebir los rituales menos como una “carga” y más como un fondo de ahorro sujeto a los vaivenes del ciclo de vida de la unidad de parentesco y productiva. En todo caso, de acuerdo con lo escrito por Alonso Población y Pena Castro (2012), considero que la conceptualización del intercambio ritual como una carga, no atiende sino al interés de ciertos grupos sociales –una “aspiring consumer class” en palabras de estos autores– en poner en cuestión las bases mismas de las formas de adquisición de poder en el nuevo contexto del Timor independiente. Como he mostrado en este capítulo, incluso considerando una posible “carga” derivada de los costes rituales en ceremonias de alianza y mortuorias, esta se vería notablemente aliviada por la celebración de los rituales que he conceptualizado como de cooperación, que son a la postre los más importantes en términos porcentuales.

En lo que respecta a las explicaciones causales de esta revitalización de los rituales, Alonso y Pena (2012) llaman la atención sobre tres clases de hipótesis que figuran en los estudios dedicados al tema en las islas del Pacífico, Europa e Indonesia: las que explican la revitalización de los rituales como efecto de cambios en los regímenes políticos o religiosos; las que enfocadas en las luchas de poder o clase; y, por último, las que se centran en los cambios económicos. Este tipo de hipótesis pueden encontrarse también



en la obra de los antropólogos de Timor, y las dos primeras se hallan en los estudios de Kelly Silva (2013), Silva y Simião (2012), Judith Bovensiepen (2014c), Lucio da Sousa (2009), Palmer y De Carvalho (2008) o los propios Alonso y Pena (2012). En un trabajo reciente, Kelly Silva (2013) analiza el tema de los rituales desde una perspectiva de clase, mientras Alonso y Pena (2012) proponen una interpretación alternativa ligada a la definición del poder.

En cuanto a quienes han focalizado sus investigaciones en las dimensiones económicas del régimen de intercambios, destaca el trabajo de Andrew McWilliam (2011a). Este autor argumenta que, en el marco del Timor posconflicto, la revitalización de la actividad ritual entre las comunidades fataluku del este de la isla no es sino una estrategia de mitigación de las incertidumbres económicas y de búsqueda de seguridad humana que ha surgido como resultado del colapso de la economía de mercado que acompañó al final de la ocupación indonesia de Timor. Su hipótesis, por otro lado, pone el acento sobre un elemento fundamental del intercambio ritual: su carácter redistributivo, algo sobre lo que Traube (1980b, 1986) ya había incidido previamente.

Por mi parte, convengo con McWilliam en su identificación de las causas. Sin embargo, pasados diez años del contexto de colapso que menciona, y con Timor-Leste totalmente inmerso en la economía de mercado, los rituales continúan teniendo una fuerte presencia en el entorno local (a pesar de las continuas contestaciones y polémicas, que no tienen por qué ser un fenómeno reciente). Al fin y al cabo, como ya he manifestado y se pone de relieve en el estudio de caso precedente, el ritual puede a veces suponer un gasto (en el momento en que la unidad doméstica asiste como *mane-foun*), pero también una ganancia y una inversión futura (si interviene como *umane*). De este modo, cuando la unidad necesita pagar a sus dadores de esposas o tiene que afrontar alguna contingencia, y moviliza a sus vecinos y a sus tomadores de esposas, el ritual hace las funciones de un banco; de igual manera, al redistribuir las cargas de la unidad tanto dentro como fuera de esta, actúa como una red de seguridad social.

En un contexto donde el acceso al crédito está reglado por cláusulas abusivas (cuando se pide a los prestatarios locales), es limitado o incluso nulo; en que las oportunidades de obtener beneficios monetarios son limitadas, y en que apenas existen redes de apoyo



por parte del Estado u otra entidad supralocal, las prácticas rituales se revelan como una práctica primordial de la vida económica –y de la economía de mercado misma– más allá del coyuntural colapso de la economía de mercado, pues constituyen una red de seguridad.



## 4. Políticas de la narrativa

---

El concepto de capital narrativo ha sido utilizado de diferentes maneras en el marco de diversos campos de especialización, entre los cuales cabe citar el análisis literario, los estudios de género, la investigación de las organizaciones y el turismo, la sociología médica y la teoría del aprendizaje. En los ámbitos de los estudios literarios y el análisis de textos audiovisuales, podemos encontrar la noción de capital narrativo usada como la capacidad que ganan progresivamente los autores, novelistas y contadores de historias de involucrar o “enganchan” a los lectores en sus obras (por ejemplo, Decock 2003); o bien vinculada a los esfuerzos que estos realizan para orientar sus relatos en direcciones específicas (véase por ejemplo, Heise 2014). En el área de los estudios de género, Theidon (2006) hace uso de la idea de capital narrativo para referirse a las competencias que determinados grupos de víctimas despliegan a la hora de imponer sus relatos de la violencia en el seno de la Comisión de la Verdad y Reconciliación peruana. En cuanto a la investigación de las organizaciones, Carlsen y Pitsis (2009: 464) definen el concepto como “el valor de añadir capítulos a las historias de vida de la organización con el objeto de sustentar legados positivos y generar nuevas posibilidades de desarrollo y crecimiento”.

Asimismo, en los últimos tiempos el término ha cobrado importancia en los campos de la sociología médica, los estudios del turismo y la investigación sobre el aprendizaje (May 2004). Así, Ivor Goodson (2006, 2007, 2012, 2013b) se sirve de este concepto en la construcción de una teoría del aprendizaje que sugiere que, en las sociedades contemporáneas, donde los individuos afrontan una cada vez mayor necesidad de adaptabilidad en sus variadas esferas vitales, se requiere de flexibilidad en las respuestas y capacidad de redefinir el *self*, proceso en el cual la narratividad desempeña un papel central. Su hipótesis es que no todos los individuos encaran de la misma forma este proceso de construcción, y que su capacidad para redefinir su *self* depende de su capital narrativo, el cual define como “an armoury of narrative resources with which we not only render accounts but flexibly respond to the transitions and critical events which comprise our lives and equip us to actively develop courses of action and learning strategies” (Goodson 2013a: 64).

Desde la sociología médica, Baldwin (2013a: 112) propone una definición amplia del capital narrativo como *stock* de historias cuya extensión “determines the possible responses and hence contributes to the narrative environment”. Los estudios turísticos también han contribuido en gran medida a las teorías del capital narrativo mediante el análisis de los discursos de los turistas occidentales de diferentes orígenes (por ejemplo, Cater 2011; Marques 2007, 2010; Noy 2004a, 2004b). Con base en el trabajo de Scheibe (1986), la investigación turística ha prestado mucha atención al examen de cómo los turistas construyen su propia identidad a través de los relatos de sus experiencias de viaje. Esta capacidad de reconstruir el *self* por medio de historias de lo exótico se revela de hecho como una de las principales razones para invertir capital económico en el turismo (Noy 2004a, 2004b), hasta el punto de que algunos autores se han referido a este proceso como parte de la construcción de “carreras narrativas”, o según Cater (2011) señala entre los turistas dedicados al buceo, como la emergencia del egoturismo (Wheeller 1994).

Si bien una de las fuentes de las que han bebido algunas de estas teorías de la narratividad es la idea de capital desarrollada por Pierre Bourdieu, no todos los investigadores vinculan el concepto de capital narrativo a la más amplia teoría de la práctica, el espacio social y los campos de este autor. Entre aquellos que reconocen la influencia de Bourdieu a la hora de proporcionar una base para sus discusiones teóricas, Noy (2004a, 2004b) considera el capital narrativo como un subtipo del capital cultural, en cuanto Goodson, por ejemplo, parece referirse a un tipo opuesto de capital que puede incluso contrarrestar los “viejos patrones del capital cultural y el elitismo social” (Goodson 2007: 248). Además de esto, los investigadores que –desde el punto de vista de diversas disciplinas– han contribuido al progreso de la teoría narrativa suelen poner mucho énfasis en el capital narrativo como un rasgo característico de las sociedades contemporáneas, junto a una excesiva atención al *self* y su construcción.

En este capítulo pretendo coadyuvar al avance del área de los estudios narrativos mediante las discusiones anteriormente mencionadas desde una perspectiva antropológica; y, de igual manera, al del campo de la etnografía regional comparada explorando su funcionamiento a través de un estudio de caso de lo que ha sido considerado como una característica social común a las culturas austronesias: la noción de

precedencia. Al mismo tiempo, este estudio de caso nos llevará a desarrollar una aportación que trasciende los límites de la región del Sudeste Asiático, y trata de contribuir a una teoría más amplia de la narratividad.

Este capítulo describe y analiza cómo el sistema de autoridad se ve cuestionado por grupos sociales subordinados resultantes de las políticas de desarrollo de anteriores regímenes estatales, con especial atención a las dimensiones narrativas de esta controversia. En suma, se propone que la noción de capital narrativo es crucial a la hora de comprender los complejos matices del sistema social, así como las dimensiones políticas y el funcionamiento práctico de uno de los principales ámbitos de poder dentro del considerado sistema de precedencia: el ritual.

#### 4.1. La construcción del mundo rural: un campo de narrativas

---

Al referirse a las zonas rurales de Timor-Leste, los observadores externos suelen utilizar un enfoque objetivista y considerar “lo rural”, artificialmente, como si fuese uniforme desde el punto de vista social. De esta forma, por ejemplo, cuando se refieren a las “comunidades rurales más pobres” entienden la estratificación social en estas zonas como consecuencia de las diferencias de riqueza (NSD 2011); o al hablar de algunos grupos como “los sectores más vulnerables” lo hacen en términos de disparidades en el acceso a los servicios básicos (RDTL 2009). Sin embargo, cuanto hemos visto hasta ahora apunta a una divisoria social que se sitúa más allá de la riqueza y el acceso a servicios, y que los habitantes enfatizan en el discurso y la práctica: la que separa a los ocupantes nativos de los inmigrantes. Esta diferencia, no obstante, no se establece sobre la base de rigurosas explicaciones históricas, sino en virtud de la posición de los diferentes linajes (de los cuales todos los habitantes son parte) respecto a una narrativa origen.

Como en muchos otros escenarios de Timor-Leste (y la considerada por algunos como región austronesia), existe una narrativa de origen que estructura y da sentido al orden social (McWilliam 2005b), al indicar cuál de los linajes es el grupo de parentesco original

con acceso preferente a la tierra,<sup>341</sup> conocido localmente como *rai-na'in*. En Faulara, este episodio mítico-histórico se refiere a un linaje llamado Laueli que entregó una mujer de su casa (*uma-lulik*), Dau-Roma, al río;<sup>342</sup> esta entrega, que se refiere metafóricamente a un sacrificio humano, entraña la consideración de que el río estaba casado con la mujer. Mediante esta acción, el linaje Laueli selló una alianza con el propio río Laueli, que se presenta en la narración como el marido de Dau-Roma, Blea-Kasa, una entidad espiritual masculina parte del río. A través del matrimonio metafórico, el linaje Laueli se convirtió en el dador de esposas del río. Tradicionalmente, en Timor-Leste cada linaje se liga a otros mediante relaciones de donación (*fetosaa*) y toma de esposas (*umane*); cada nueva alianza se establece preferentemente entre las consortes disponibles de un linaje específico, a través de lo cual se reproducen las alianzas entre grupos de parentesco. Con el fin de llevar a cabo el matrimonio, los representantes de cada linaje (llamados *lia-na'in*) negocian el *barlake*<sup>343</sup> o precio de la novia (*bridewealth*), que se conceptualiza como un pago con el cual el cónyuge varón recompensa a los ascendientes de la novia por el arduo trabajo de llevar a la niña a la edad adulta. El reembolso de la deuda, no obstante, se difiere a lo largo del ciclo vital, pues se estima que los tomadores de esposas están subordinados a los dadores de esposas, en última instancia dadores de vida (Hicks 1984; Renard-Clamagirand 1980; Valeri 1980). Así, el cónyuge varón aportará búfalos y/o cabras, además de otros bienes, cuando la familia de la novia celebre cualquier ritual (ya sea un matrimonio o un ritual mortuorio) o simplemente cuando los necesiten; entre tanto, los dadores de esposas contribuirán con cerdos a los rituales de sus tomadores de esposas. Únicamente cuando el pago del *barlake* se complete, lo que podría suponer décadas, la novia se convertirá en miembro del linaje de su marido.

---

<sup>341</sup> El principio de precedencia informa la estructura social al vincular las nociones de origen y orden de maneras complejas (Fox 1995). Véanse los volúmenes editados por Fox y Sather (2006) y Vischer (2009b).

<sup>342</sup> A diferencia de lo que ocurre con otros relatos mítico-históricos timorenses, donde el antepasado mítico común de un linaje surge de la tierra o desciende del cielo, los miembros del linaje Laueli no reclaman ser los pobladores originales de Faulara. Afirman que llegaron hace generaciones a un lugar que llaman Bee-Sai-Bee Tama/Luka-Vikeke, utilizando un sistema de referencia geográfica similar al estudiado entre los atoni pah meto por Andrew McWilliam (2006b [1997]).

<sup>343</sup> Sobre el *barlake* y el intercambio de bienes en los matrimonios y rituales mortuorios, véase, entre otras, la obra de Duarte Barros (1979), Forman (1980a) o (Traube 1980a).

Así, el hecho de que el linaje Laueli se convirtiese en el dador de esposas del río tiene muchas implicaciones, la primera de las cuales es la transferencia a este linaje de un atributo específico que solamente Blea-Kasa posee como espíritu, la cualidad de *lulik*. En segundo lugar, supone la instauración de una relación asimétrica entre el río y este linaje, pues según las costumbre local el tomador de esposas es deudor del dador de esposas.<sup>344</sup> En tercer lugar, mediante el matrimonio de Dau-Roma y Blea-Kasa el linaje Laueli se instituyó a sí mismo como el canal legítimo de comunicación con el río. Al igual que en la alianza que se implanta entre dadores y tomadores de esposas, valiéndose de esta boda el linaje Laueli ejerce el derecho de convocar al río y requerir bienes de él.<sup>345</sup>

Por último, el relato dice que una vez instalados los Laueli en Faulara, después del citado matrimonio, llegó un nuevo linaje, el de los Asumanu, que se convirtieron en sus tomadores de esposas y recibieron de los Laueli cierta autoridad sobre los asuntos rituales.

Sobre la base de este relato, ambos linajes se consideran los legítimos *rai-na'in* o linajes con acceso preferencial a la tierra, socialmente diferenciados de los recién llegados o familias *la'o-rai*, lo que tiene un correlato económico. Los linajes originarios son dueños de buena parte de los mejores campos de arroz; las familias *la'o-rai* solo han tenido acceso a estas tierras bien a través de decisiones políticas (como es el caso de las familias de aquellos que fueron nombrados administradores locales por los gobernantes portugueses) y alianzas matrimoniales (con los colonos originarios), o bien simplemente porque las han ocupado (como en el caso de ciertos terrenos surgidos hace algunos años a causa de cambios en el lecho del río, que son menos productivos y propensos a inundaciones y otros eventos). Si bien algunas de las familias *la'o-rai* tienen derechos de explotación de diversos campos de arroz, se entiende que su propiedad pertenece

---

<sup>344</sup> En algunas partes de Timor-Leste, como en muchas otras del este de Indonesia, se juzga que el grupo dador de esposas es superior al de sus tomadores de esposas (Barros Duarte 1979; Hicks 2010; Marques da Silva 2003; Niner 2012; Traube 1986).

<sup>345</sup> Nótese que en la narración el río Laueli se considera como un colectivo de entidades diferenciadas, tratado de manera similar a un linaje.



“originalmente” a los linajes *rai-na'in*, que poseen extensas propiedades para el cultivo de arroz.

Hoy en día, con todo, esta imagen estratificada está sufriendo cambios profundos debido a la rápida transformación experimentada por Timor-Leste, lo que incluye nuevas oportunidades económicas en la ciudad, mayor acceso a la educación formal y la existencia de un sistema de pensiones.

#### 4.2. El poder ritual del *rai-na'in kaer-bua-malus*

---

El evento mítico-histórico anterior es ampliamente conocido por la mayoría de la gente de Faulara y nunca se habla de él de manera irrespetuosa, al menos en público. No obstante, no todos los miembros del linaje Laueli pueden comunicarse con el río y convocarlo a través de la acción ritual.

Cada linaje cuenta con un grupo de representantes que se ocupan de las negociaciones matrimoniales y otros asuntos de linaje –tales asuntos son conocidos localmente como *lia-*, a los cuales se les da el nombre de *lia-na'in*. Además, cada linaje tiene al menos un representante que se encarga de los rituales vinculados a la esfera de lo espiritual o *lulik*, lo prohibido o tabú, el cual podría ser denominado *lulik-na'in*, “aquel que tiene acceso privilegiado a lo *lulik*”; o, como en Faulara, *rai-na'in kaer bua-malus*, “poseedor de la tierra, la hoja de betel y la nuez de areca”, dispositivos a través de los cuales se comunica con los seres no humanos. Esta figura es considerada como la principal autoridad ritual en el dominio geoespacial en que su linaje tiene un acceso de precedente. Como tal, él es el único con capacidad y autoridad para llevar a cabo las comunicaciones con el río.

El ritual más importante realizado por el *rai-na'in kaer bua-malus* en el calendario anual es el *nahe biti*. Los habitantes de Faulara creen que, como utilizan los bancos del río para producir arroz, necesitan darle al río algo a cambio. La ceremonia, conceptualizada localmente como un acto de *fó-han rai-lulik* (“dar alimento a la tierra sagrada”), se lleva a cabo con el fin de observar este sistema de reciprocidad entre los seres humanos y el reino de lo *lulik* (Traube 1986; Yoder 2011), y mantener la idea metafórica de equilibrio entre ellos (Pena Castro 2010b). El *rai-na'in kaer bua-malus* guarda parte para sí una

parte de la carne de los animales sacrificados durante el ritual, junto con otros bienes que sirven como pago por su participación.

Idealmente, aunque no necesariamente, la posición de *rai-na'in kaer bua-malus* se transmite de una generación a la siguiente, siendo la persona que se retira quien selecciona a su sucesor entre los candidatos más sobresalientes de los linajes *rai-na'in*, preferentemente a su hijo mayor o un agnado más joven. Cada nuevo aprendiz pasará algún tiempo ayudando a la autoridad ritual, que le enseñará el lenguaje metafórico de los antepasados y la forma en que las narraciones míticas deben ser relatadas, así como su contenido. Después de algunos años de aprendizaje de los secretos de la tradición del grupo de parentesco y lo *lulik*, puede acceder a ser la persona que ejerce el cargo de especialista ritual. Este momento marca su transición de persona normal a especialista ritual.

Como regla, este es el sistema de herencia que rige la sucesión en esta posición. Sin embargo, este modelo consuetudinario de herencia no funciona como una norma que los agentes sociales sigan mecánicamente, y de hecho hoy en día el proceso de herencia es más bien una negociación entre este marco normativo ideal y las limitaciones prácticas que impiden su realización.<sup>346</sup> Lejos de ser una receta, la norma resulta más bien un modelo de referencia para la práctica real (Couceiro Domínguez 1999).

### 4.3. La conflictiva herencia del líder ritual

---

La herencia de la posición de *rai-na'in kaer bua-malus* ha sido en los últimos tiempos de todo menos clara, y en la actualidad es uno de los principales motivos de disputa entre dos personas que dicen tener el legítimo derecho a ejercer dicho cometido: Romino y Andino. Antes de 1999 un hombre del linaje Laueli llamado Mausari desempeñaba este papel, pero después de la independencia se marchó a Timor Occidental y se estableció allí para nunca regresar a Timor-Leste, a causa de sus conexiones con la milicia pro

---

<sup>346</sup> Algunos ejemplos interesantes, en otros lugares de Timor, de la flexibilidad en el proceso de herencia y de las soluciones creativas desarrolladas por los agentes para hacer frente a las limitaciones que se imponen para su materialización, pueden verse en D'Andrea, Silva y Yoder (2003).

Indonesia *Besi Merah Putih*:<sup>347</sup> su única hija se casó con uno de sus miembros. No se consideraba pro indonesio a sí mismo, pero debido a su edad y al hecho de que su hija era la única familia inmediata que le quedaba, decidió quedarse con ella. No está claro cómo y si realmente pasó la posición de *kaer bua-malus*, pues el país se vio envuelto en una tormenta política, y Faulara no quedó al margen de ella.<sup>348</sup> Ni Andino ni Romino hacen nunca mención de a quién podría haber pasado el cargo Mausari.

Andino pertenece al linaje Laueli y, como tal, reclama el derecho a ser el interlocutor del río; Romino, por otra parte, es del linaje Asumanu, tomador de esposas del linaje Laueli y contemplado como el segundo grupo de parentesco que llegó a la zona, también *rai-na'in* aunque por transmisión. Cuando fueron entrevistados, apenas Romino aludió al paso de la posición por parte de Mausari, siquiera de una manera indirecta, al afirmar que los objetos *lulik* que Mausari tenía estaban ahora en su poder. Ambos afirmaron, de cualquier manera, que sus *aman sira* (“padres”) habían ocupado el cargo antes de ellos y que fue a ellos a quienes se lo pasaron. En este caso *aman sira* se refiere a los miembros masculinos de la generación de sus progenitores dentro del linaje, no a la noción más amplia de antepasados (normalmente denominados *abó sira* o *bei'ala sira*) y tampoco a sus padres biológicos. En realidad, en la elaboración de la línea de herencia se puede encontrar que la posición de *rai-na'in kaer bua-malus* ha sido ocupada por miembros de los dos linajes: el padre de Romino era reconocido como *rai-na'in kaer bua-malus*; ya que murió joven, el cargo lo ejerció el hermano mayor (*aman-boot*) del padre de Andino y aún después heredado por el hermano más joven del padre de Andino (*aman-ki'ik*), Mausari, que rompió la línea de herencia.

---

<sup>347</sup> Besi Merah Putih (“hierro rojo y blanco” en indonesio) era el nombre de la milicia pro Indonesia que operaba en el distrito de Liquiçá.

<sup>348</sup> Faulara fue uno de los lugares del distrito de Liquiçá en que los independentistas buscaron refugio después de votar en el referéndum por la independencia (CAVR 2005: 115-116).



Fotografía 24. El *rai-na'in* Andino junto a su familia.

Aunque el modelo ideal establece de forma clara una herencia preferencial dentro del linaje de Andino, algunos de los habitantes de Faulara con quienes hablé declararon que era justo que Romino ocupase la posición, pues cuando Mausari estaba en Faulara la familia de Romino (su tomador de esposas) se había hecho cargo de él, mientras que sus “hijos” (hijos de su hermano, del linaje Laueli, Andino entre ellos) no lo habían cuidado en absoluto. En palabras del ex jefe del *suku*, Altino: *Sira mak hamoos nia mii, ra'ut nia tee* (“Ellos fueron los que limpiaron su orina y recogieron sus excrementos”); es decir, aparece aquí una “ideología del cuidado” (Narotzky 1991: 471) como elemento principal de la legitimación de la producción y reproducción de las relaciones sociales.





Fotografía 25. El *rai-na'in* Romino (izquierda) preparándose para realizar el *nahe biti*.

#### 4.4. ¿Quién masca el betel y la areca? Legitimidades en contraste

---

Al defender su legitimidad como autoridad ritual, como he apuntado antes, ni Andino ni Romino mencionan la transmisión de la posición por parte de Mausari como causa de sus reclamaciones, sino que más bien utilizan otros argumentos para obtener reconocimiento social. Ambos conocen la misma narrativa de origen que relata el matrimonio entre Dau-Roma y el río; de igual forma, tanto uno como el otro cuentan una historia similar respecto a la llegada del linaje Asumanu y cómo se convirtió en tomador de esposas de los Laueli de Faulara; además, los dos reconocen que hubo una transferencia de poder ritual de los Laueli a los Asumanu en algún momento de un pasado mítico, aunque con matices.

Andino fundamenta su reclamación del poder ritual en la narrativa de origen canónica. Al hacer hincapié en el hecho de que el Laueli es el linaje dador de esposas primigenio, discursivamente establece una relación asimétrica entre él y Romino basada en el orden de precedencia de los dos linajes. En su relato, Andino termina diciendo que sus

antepasados nombraron a Romino su “secretario” en los asuntos rituales porque los representantes de la familia Laueli estaban ocupados con los asuntos políticos, y que, a pesar de que tiene derechos sobre la tierra como tomador de esposas de los Laueli, existe todavía una deuda pendiente entre el linaje de Romino y el suyo: un precio de la novia (*barlake*) que nunca fue pagado por los antepasados de los Asumanu por el primer matrimonio entre ambos linajes.

De otro lado, Romino justifica la reivindicación de su legitimidad como autoridad ritual en una narración y un sueño. A diferencia de Andino, explica que la transferencia a su linaje del poder ritual de los Laueli no se produjo a causa de una división funcional del trabajo (político/ritual), como aquel manifiesta, sino porque el linaje Laueli no era capaz de cumplir con las tareas rituales. Además de este argumento, apoya sus afirmaciones haciendo referencia a un sueño en el que, según sus palabras, su padre muerto le dio permiso para continuar con los deberes rituales; de hecho las personas que emplean sus servicios señalan repetidamente este sueño como un ejemplo más de la legitimidad de Romino. En este sueño, su difunto padre le dijo: *Kaer, Ó bele kaer mais lalika ko’alia* (“Puedes empuñarlo [el betel y la areca], pero no necesitas hablar”).

Por medio de este sueño, Romino intenta darle legitimidad a su demanda, y ofrece al tiempo una explicación para una de sus principales debilidades cuando realiza el *nahe biti* y otros rituales: no sabe cómo “decir las palabras” (el lenguaje metafórico de los antepasados), como es deber de quien “empuña” el *bu-malus* (el betel y la areca). Según nos fue explicado, el padre de Romino murió cuando él era todavía un niño y nunca le enseñó el arte de la actuación ritual. Para poder continuar manteniendo el cargo, Romino solo tiene que hacer las ofrendas y preparar todos los elementos necesarios para llevar a cabo el ritual, pero a partir de ahí cede la palabra a su padre muerto, quien, desde el otro reino, hablará en su nombre. Por el contrario, Andino es conocido como la persona que “sabe las palabras”, y utiliza esta habilidad como una prueba de su legítimo derecho sobre la posición. Romino, no obstante, afirma que él no es “secretario” de Andino ni está bajo su autoridad.

En suma, Andino no deslegitima el derecho de Romino a ocupar el cargo de *rai-na’in* y llevar a cabo las tareas correspondientes, ya que ambos son considerados *rai-na’in*. Sin embargo, sí remarca la relación asimétrica existente entre ellos. Romino, a su vez, declara

que solo él puede actuar como *rai-na'in kaer bua-malus* y que Andino ha tratado ilegítimamente de obtener la posición de él. En este sentido, Romino explica que en cierto momento le ofreció a Andino la oportunidad de recuperar la posición, aunque con el fin de “hacerlo bien” Andino tendría que darle diez *tais* y diez cerdos, que nunca le ha traído. Cuando se trata de asuntos prácticos, no obstante, ambos permiten que el pueblo decida – no sin intentar influir sobre la decisión– a cuál de ellos convocar para realizar los rituales.

#### 4.5. Autoridades contestadas: tras la poda del árbol

---

No todo el mundo está de acuerdo acerca de los argumentos de nuestros dos demandantes, como puede intuirse. Era muy común que en Faulara la gente especulase sobre el destino de Mausari en Timor Occidental, aunque en su mayor parte eligiese el *rai-na'in kaer bua-malus* que defendiese su interés o que pidiese una tarifa menor por los servicios rituales.

La familia de Salustião, por ejemplo, que proviene de la zona búnak y se estableció en Liquiçá hace tres generaciones para trabajar en la agricultura, tuvo una vez una riña con Romino por la tala de un árbol en el bosque. Romino afirmó que el árbol era de su propiedad porque el bosque entraba dentro de su área de autoridad ritual, y como castigo por la transgresión le requirió cien dólares americanos o un cerdo grande y un *tais*. En privado, la familia no estaba de acuerdo ni con la reclamación ni con la multa, pero después de un par de días de negociación el problema se resolvió con la promesa de darle a Romino un lechón y un *tais*. La familia de Salustião había sido una firme partidaria de la reivindicación de Romino contra la de Andino. Sus miembros solían contar que los servicios de Romino en el ritual del *nahe biti* habían funcionado bien y que su cosecha de arroz era siempre muy buena. En 2009, mientras celebraban su *nahe biti*, llegaron a contarme que durante una temporada de lluvias, cuando el río estaba a punto de destruir sus arrozales, Romino lo había evitado poniéndose enfrente de él y lanzando un huevo al agua. Después del problema con el árbol, los miembros de la familia cambiaron de parecer y comenzaron a expresar su intención de no convocarlo más porque había abusado de su poder como *rai-na'in*.





Fotografía 26. Los tablones que fueron resultado de la tala del árbol.

Cuando sucedió esto, la familia habló con Lario da Silva al respecto. Mario es un miembro de la élite local. Su familia se trasladó a Faulara desde Baucau, en la región nordeste de Timor-Leste, cuando los portugueses le dieron a su padre un puesto en la Administración local. Los vecinos me hablaron de los conflictos que su linaje, de recién llegados mas con poder de mando sobre los asuntos del distrito, había tenido en el pasado con los linajes de *rai-na'in* originarios del área de Leotelá, y del temor que su padre causaba entre los habitantes de Faulara. Mario habla un poco de portugués y fue uno de los dirigentes del Frente Klandestina (partidarios civiles de la resistencia contra Indonesia) en Faulara. Utiliza de manera constante una amplia gama de marcadores de legitimidad política (Silva 2010c) para reforzar simbólicamente su posición y, si bien no es una autoridad formal del sistema tradicional ni del actual Gobierno, es considerado una figura carismática en la zona. Actualmente está involucrado en un partido político y ha logrado convertirse en un elemento clave en la canalización de las ayudas estatales a la agricultura, al capitalizar la distribución de dinero y otros medios de producción (herramientas, maquinaria, etcétera).

Asimismo, suele conspirar contra los dos *rai-na'in kaer bua-malus* en pequeñas reuniones de personas.

Un día que fue a la casa de Salustião y desayunó con su familia, le contaron el problema que habían tenido con la tala del árbol. Cuando acabaron, les soltó una arenga sobre Romino y el mal comportamiento de toda su familia como *rai-na'in*. Mario dijo que él también estaba cansado de ellos, ya que eran unos ladrones y a menudo mataban a los animales de otras personas para su consumo diario; incluso contó que el hermano mayor de Romino había sido sorprendido robando frutas.

De igual manera, intentó deslegitimar el estatus de *rai-na'in* de los linajes Laueli y Asumanu. Así, de los Asumanu dijo que también habían sido *la'o-rai* (recién llegados) una vez, y que apenas sí habían llegado a ser *rai-na'in* gracias a su *umane* Laueli; en cuanto a estos, comparó la legitimación mítico-histórica del matrimonio de Dau-Roma y Blea Kasa con otros relatos que conocía de otras zonas de Timor-Leste diciendo: *Será que sira nia abó tun mai husi lalehan iha rai ida ne'e? Lae!* ("¿Tal vez sus antepasados descendieron del cielo en esta misma tierra? ¡No, no lo hicieron!").<sup>349</sup> Mediante el uso de este argumento, que discursivamente difumina el orden de precedencia basado en la narrativa de origen, coloca de manera ficticia a las familias *la'o-rai* (forasteros) –su grupo– y a los linajes *rai-na'in* o colonos originarios –los de Andino y Romino– al mismo nivel. A través de la referencia a otras narrativas que conocía acerca de otros linajes dentro de Timor-Leste, cuyos antepasados descendieron directamente del cielo o ascendieron de la tierra, buscó socavar la legitimidad de los *rai-na'in* como orden social "tradicional" de precedencia en Faulara, indicando que, al final, los *rai-na'in* ("ellos") son al igual que los *la'o rai* ("nosotros") recién llegados a esta tierra.

Así, haciendo uso de los recursos narrativos disponibles, Mario desafía el poder de los linajes *rai-na'in* y se erige a sí mismo como defensor de las clases más desfavorecidas dentro del espacio social, los recién llegados. De esta manera, trata de obtener una mejor posición para sí mismo en los asuntos políticos: cuanto menor sea el poder de los líderes

---

<sup>349</sup> Algunas narrativas de origen en otras zonas de Timor-Leste, cuentan cómo los antepasados fundadores de las casas eran entidades que descendieron del cielo o nacieron directamente del suelo (*naklosu-mai husi rai*).

rituales, en mejor situación se encontrará para manipular los acontecimientos a su favor. No es una coincidencia que patrocinase un grupo de personas *la'o-rai* como sus candidatos para las elecciones del *suku* de 2009. Tampoco lo es que, junto con otros *la'o-rai* y sin contar con ninguno de los dos *rai-na'in*, escribiese en 2003 una petición dirigida a la Administración del subdistrito de Liquiçá (con copia para la Administración del distrito de Liquiçá, la Dirección General de Desarrollo Local y Gestión Territorial [Direcção Nacional do Desenvolvimento Local e Ordenamento do Território] y el Parlamento Nacional) en la que se solicitaba el reconocimiento de Faulara como *suku* independiente de Leotelá, con el nombre recuperado del antiguo *suku* Laueli-Lau.

Durante la conversación que reproduzco, Mario terminó diciendo que de existir un *rai-na'in* legítimo es el que vive en Atambua (Indonesia). Dado que Mausari está vivo y tanto Romino como Andino son “ladrones”, en su opinión cualquier problema que se produzca debe ser solucionado cruzando la frontera y preguntándole.

#### 4.6. Discusión

---

El relato etnográfico anterior sirve para ilustrar los vínculos entre las narrativas y el poder que emana de la esfera ritual. En el análisis de este estudio de caso, la idea de capital narrativo es de mucha utilidad, pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de capital narrativo? Para tratar de responder a esta pregunta, a continuación me serviré de las aproximaciones al capital narrativo de varios autores, con base en la descripción etnográfica desarrollada.

Como punto de partida, entiendo las narrativas como una forma de capital, el cual Bourdieu define como cualquier tipo de recurso que provee de poder o hace posibles relaciones de dominación (Bourdieu y Wacquant 2013; Bourdieu 1991, 2000b). Como ocurre con otras clases de capital, su acumulación requiere inversiones específicas o “trabajo social”; e igualmente toma su valor a partir de su inscripción en un campo que es un campo de fuerzas y un campo de luchas (Bourdieu 1991, 2002), cuyos requisitos se imponen sobre los individuos (Bourdieu 1991: 49). En este caso, podríamos considerar que estamos refiriéndonos al campo del ritual. El ritual es una de las principales fuentes de poder dentro del sistema de precedencia, y las posiciones de los diferentes agentes en

este campo determinan en gran medida su estatus social, incluso respecto a la posesión de tierras. Hemos visto aquí cómo los diferentes actores están compitiendo por el poder proporcionado por el ritual mediante la puesta en marcha de diversas estrategias, alguna de ellas eminentemente económica (por ejemplo, cuando se decide cobrar una pequeña cantidad por los servicios rituales), otras sociales, otras simbólicas, otras discursivas y otras narrativas.

Son tres las narraciones que conforman el juego de autoridad y descrédito descrito arriba. En primer lugar, el relato fundacional del río Lauei divide el espacio social en dos grupos: de un lado, el de los *rai-na'in* o habitantes originarios, que a su vez se escinde en dos subgrupos, el linaje Lauei (dador de esposas) y el linaje Asumanu (tomador de esposas); y, de otro, el de los *la'o-rai* o recién llegados. Esta división tiene un correlato económico: el primer grupo tiene un acceso privilegiado a los mejores arrozales, mientras que la mayoría de los que bien tienen los peores arrozales –o bien no tienen acceso a ellos– pertenece al grupo de los recién llegados.

Un segundo relato con diferentes matices es narrado por cada uno de los representantes rituales de los dos linajes originarios, Romino y Andino, que luchan abiertamente para obtener el estatus de *rai-na'in kaer bua-malus* en Faulara.

El grupo más desfavorecido, los recién llegados, también puede ser separado en dos subgrupos: el de aquellos que emigraron como cargos políticos durante el colonialismo portugués, por una parte; y, por la otra, el de los que emigraron como parte de la fuerza de trabajo, entre ellos todas las personas que no tienen acceso a los arrozales o que accedieron a los de peor calidad. Mario pertenece al primer subgrupo, mientras que la familia de Salustião pertenece al segundo. La descripción que he hecho muestra cómo Mario, con el objetivo de ganarse el favor de la familia de Salustião y desempeñar el papel de representante simbólico de los recién llegados, articula un tercer relato propio cuyo fin es difuminar las fronteras entre los linajes *rai-na'in* y *la'o-rai*. Así, mientras Andino y Romino optan por estrategias conservadoras o de conservación a través de su defensa de la narrativa ortodoxa, lo que les proporciona la legitimidad necesaria para ejercer el cargo de *rai-na'in kaer bua-malus* a pesar de los desacuerdos, quienes tienen menos capital de varios tipos, lo que implica no tener tampoco aquel que emana de la narrativa fundacional,



implementan estrategias de subversión mediante la articulación de las narrativas de descrédito a las que tienen acceso: una narrativa heterodoxa (sobre la heterodoxia, véase Bourdieu 2000a).

Sobre la base de este análisis, vale la pena volver a evaluar algunos de los enfoques del capital narrativo. Los estudiosos de la sociología, la teoría del aprendizaje (Biesta et al. 2008; Goodson 2005, 2006, 2007, 2012, 2013a) y la investigación turística (Cater 2011; Marques 2007, 2010; Noy 2004a, 2004b) han considerado de modo convincente el capital narrativo como un recurso en el trabajo de presentación y reconstrucción del *self*. Baldwin, desde la sociología de la salud, se ha centrado en entrevistas realizadas a pacientes con demencia (Baldwin 2010); y Goodson y sus colegas se han basado en historias de vida y relatos biográficos (Goodson 2013a; Tedder y Biesta 2008), mientras que Noy (2004a, 2004b) ha llevado a cabo entrevistas con turistas que habían regresado de sus viajes. Estas aproximaciones metodológicas, en que los individuos construyen un *self* frente al entrevistador o investigador, han tenido una consecuencia teórica: un enfoque que hace excesivo hincapié en el individuo y distorsiona la importancia de las dimensiones sociales de la economía y las políticas de la narrativa.

La construcción del *self* es un acto político, y como tal tiene lugar en un espacio o campo social específico y estructurado (Bourdieu 1990) que establece los parámetros de su propia contestación. No todos los individuos pueden acceder a un repertorio infinito de relatos (Baldwin 2013b), y hay una gama limitada de *selves* que cada uno puede construir. Por otra parte, algunos contextos sociales comportarán la censura de narraciones específicas. Por ejemplo, Salustião, el recién llegado de la escala social más baja, nunca podría inventar una narrativa totalmente nueva que sugiriese que su linaje es el colono originario de la región, y que en consecuencia tiene derecho a los mejores campos de arroz. Quizás podría intentarlo, pero tal estrategia tendría consecuencias negativas para él y su familia. En sus obras, Baldwin habla de la “desposesión narrativa” que sufren los pacientes con demencia (Baldwin 2010); en cierto modo, hemos demostrado que desde el punto de vista social, las narraciones míticas de origen solo se consideran legítimamente relatadas cuando lo son por el *rai-na'in kaer bua-malus*, de modo que todas las demás personas están socialmente desposeídas de la legitimidad para contarlas. Sin embargo, como recién llegado, Salustião

tiene acceso a otros recursos narrativos que le permiten una cierta subversión y un cierto control sobre los líderes rituales. Podemos entender entonces que Salustião no está desposeído, pero ciertamente es pobre en capital narrativo.

Lo que sugiero aquí es que la “política del *self*” debe estar inscrita en los campos específicos en que esta tiene lugar; cada campo cuenta con sus normas específicas y es en función de dichas normas que algunas acumulaciones de capital narrativo pueden ser más eficaces que otras. La competición narrativa es fundamental dentro de lo que se ha definido como sistema de precedencia, estructurado sobre la base del origen, y es el mismo marco social el que establece las propias reglas de la lucha. Por ejemplo, frente a las autoridades rituales, Mario ganaría crédito simbólico contando historias de su pasado en la resistencia; ahora bien, no va a desacreditar a los *rai-na'in* en una conversación pública sobre las cuestiones de la narrativa fundacional que, no obstante, mencionó en el espacio privado de la casa de Salustião. Los juegos de crédito y descrédito a través de las narrativas de los otros y el uso de los recursos narrativos más allá del *self* son cruciales en la elaboración de teorías más amplias sobre el capital narrativo. Consideramos aquí la existencia de una red de recursos narrativos a los que agentes con acceden a fin de aumentar sus propios perfiles o los de otros, o simplemente de desacreditar las posiciones de los demás (que se desacredite la posición social propia no es frecuente, pero también podría suceder).

Esto nos lleva a una segunda pregunta: ¿es el capital narrativo un subtipo de capital cultural (Noy 2004a, 2004b) o es un tipo completamente diferente de capital (Goodson 2013a)? Cabe señalar que la noción de capital cultural nunca fue bien definida por Bourdieu, y al igual que con muchos otros conceptos tampoco proporcionó una orientación específica para su estudio (Couceiro Domínguez 2005). En términos generales, puede entenderse como un conjunto de recursos culturales, conocimientos, educación y habilidades en que los agentes invierten (Bourdieu 1979, 1984, 2000b). Definido de esta manera, se entiende aquí que el capital narrativo es un tipo diferente de capital, no un subtipo de capital cultural. Con todo, hay una dimensión del capital narrativo que puede ser adquirida a través de transformaciones del capital cultural; hablamos de la capacidad narrativa, que Watts (2008) define como la capacidad de ser escuchados y reconocidos.

Siguiendo la regla ideal, los candidatos potenciales a autoridad ritual hacen una fuerte inversión en la adquisición de los saberes y las habilidades que les permitirán realizar rituales, esto es, de capital cultural: el dominio del lenguaje metafórico de los antepasados y el conocimiento de los relatos fundacionales o narrativas de origen, que se supone que únicamente ellos deben saber y que solo ellos pueden relatar en eventos públicos (son considerados “maestros de las palabras”). Así, aunque todo el mundo en el pueblo conoce los relatos fundacionales, y algunos podrían contarlos en reuniones privadas, nadie fuera de los *rai-na'in* los referirá en público, ya que se cree que hacerlo podría traer una desgracia o enfermedad al narrador no autorizado. Como puede apreciarse, aquel capital cultural que debe obtenerse para desempeñar el cargo de autoridad ritual trae consigo la legitimidad y la autoridad para relatar en público ciertas historias que todo el mundo conoce, es decir, proporciona la capacidad narrativa a los *rai-na'in*.

El capital cultural no es, no obstante, la única fuente de capacidad narrativa. Podemos preguntarnos por qué Mario está legitimado y tiene la capacidad de acceder a diferentes narrativas para desacreditar a las autoridades rituales. La razón es que, en contraste con Salustião, está bien provisto de capital social y simbólico gracias a su origen y posición en la arena política local: su participación en el movimiento de resistencia, los aliados políticos con que cuenta, la procedencia de su familia y el poder de sus miembros en los asuntos del distrito. También tiene un capital cultural institucional (estudios formales en la época colonial encarnados en su conocimiento de la lengua portuguesa) que le inviste de autoridad para hablar en público y usar sus recursos narrativos –mayores que los de Salustião– para desacreditar las narrativas de los otros.

Por lo tanto, en mi parecer, mediante la definición de capital narrativo como un subtipo de capital cultural podríamos dejar en la oscuridad los matices del funcionamiento del sistema social, donde las fronteras entre linajes se establecen principalmente sobre la base de los relatos, no sobre la base del nivel de educación formal. En contraste con el capital cultural, el capital narrativo es ampliamente accesible (se puede acumular simplemente por la experiencia cotidiana); lo que proporciona el capital cultural, al igual que el capital social, es la capacidad narrativa. Pero lo más importante es que, al contrario que el capital



cultural, el capital narrativo puede ser utilizado como un recurso más accesible para la contestación social y el cuestionamiento de los modos ortodoxos de diferenciación social.

En resumen, podemos decir que el capital narrativo se refiere a los recursos narrativos de los que un agente hace uso para acceder al poder, ya sea mediante la mejora de su propio perfil o desacreditando a otros con el objeto de quebrantar su preponderancia. Esta mejora, vinculada a la acumulación y transformación de otros tipos de capital (social, cultural, simbólico y económico), puede contribuir no solo a la reproducción social, sino también al cuestionamiento del orden social y, entonces, al cambio social. Definido de esta manera, no parece haber ningún argumento para entender el capital narrativo únicamente como una característica de la globalización y el mundo contemporáneo; más bien, es una característica ubicua en las luchas de poder.

Esta concepción del capital narrativo nos lleva a un tercer punto de discusión. Biesta y Tedder, en el análisis de los vínculos entre narratividad y agencia, proponen que adquisición de conocimiento derivada del proceso narrativo es un medio a través del cual los individuos obtienen agencia (Biesta y Tedder 2008; Biesta et al. 2008; Tedder y Biesta 2008). Esta conclusión solo puede ser alcanzada por un proceso de descontextualización de los individuos con relación a las condiciones sociales y prácticas en que se hace uso de los relatos. Como mostramos en este capítulo, la narratividad no trae agencia es un despliegue de la agencia misma, como lo es cualquier práctica social. Al enunciar su narrativa de descrédito, Mario no está solamente justificando sus acciones o fundamentando unas prácticas más agresivas contra las autoridades rituales; está actuando en la sociedad al hablar de la sociedad, está invirtiendo en sí mismo y actuando sobre otros *selves*, y está contribuyendo al cambio representando de manera performativa el cambio mediante un “trabajo social” narrativo.

## 5. Las políticas de la ontología

---

En este capítulo analizo tres estudios de caso mediante los cuales, haciendo uso de las nociones de “colectivos” y “entidades” ofrecidas por antropólogos de la ciencia y la naturaleza (Callon 1986; Descola y Pállasson 2001; Descola 2005, 2012; Latour y Woolgar 1995; Latour 2001, 2007), me aproximaré a la manera en que la gente de Faulara constituye su “modo de identificación”<sup>350</sup>; esto es, a la manera en que las personas construyen su ontología, definen entidades y les atribuyen propiedades y agencia (Descola 2006: 2; Ellen 2001: 126). Al mismo tiempo, ejemplificaré cómo las personas movilizan estas entidades y colectivos en distintos aspectos de su vida.

Así, en el primer estudio de caso me centro en el análisis de un ritual del ciclo productivo, en el que se muestra la relación de los campesinos de Faulara con el medio, cuál es su construcción de la “naturaleza” en que viven y cómo se manejan en ella. En el segundo estudio de caso veremos una autoridad ritual (un *rai-na'in kaer bua-malus*) que trata de establecerse como “punto de paso obligatorio” (Callon 1986; Latour 2001) para el desarrollo de la actividad agrícola debido a su relación privilegiada con las entidades en el lugar. Finalmente, el tercer estudio de caso, presenta a una mujer que invierte el orden jerárquico de una familia con el objetivo de cambiar una situación que le es desfavorable, para lo que recurre a la movilización de entidades y personas a las que se les atribuyen unas propiedades determinadas.

### 5.1. Caso 1: *nahe biti*

---

#### 5.1.1. Sobre el concepto de *nahe biti*

---

El término *nahe biti* tal y como lo uso en esta sección necesita ser explicado con cierta amplitud para evitar cualquier confusión con la manera en que otros autores lo han utilizado en la literatura antropológica (y de las ciencias sociales en general) de Timor-Leste.

---

<sup>350</sup> Los modos de identificación han sido definidos por Descola como “las fronteras entre el propio ser y la otredad, tal y como se expresa en el tratamiento entre humanos y no humanos, conformando así cosmografías y topografías sociales específicas” (Descola 2001: 107). Este autor ha propuesto cuatro modos de identificación: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo (2001, 2012).

El estudio principal que trata sobre este concepto es el de Babo-Soares (2004)<sup>351</sup>, quien sostiene que la promoción de la reconciliación en el proceso de construcción nacional podría hacerse de una manera más eficaz con la introducción de algunos procesos o instituciones que sean reconocidos localmente. Más concretamente, defiende que la introducción de formas locales de justicia dentro del sistema formal del Estado haría que este pudiese funcionar mejor sin debilitarlo, siendo el *nahe biti* el ejemplo que de que se sirve para argumentar su propuesta:

The East Timorese use the term *nahe biti*, which can be translated literally as stretching or laying down the mat as a mean to facilitate consensus, or reconciliation, among them. Conceptually, this term finds its philosophical basis in the way the locals view their world. (*Nahe biti* is understood widely in East Timor, not only as a process but also as a means to resolve differences.) It is the usual way of referring to a gathering in which people are invited to sit on a mat provided specifically for that occasion. The East Timorese distinguish between *biti boot* (large mat) and *biti kiik* (small mat). Apart from their literal meanings, the former refers to a venue used to settle wider kinship (lineage, kin and clan) matters and the latter refers to a venue where more narrowly defined family matters are discussed and settled. Both are venues to discuss and settle issues among the interested parties through consensus. However, this is regarded only as part of an all-inclusive process and not as the end of the process itself. Matters that are discussed and settled on the mat (*biti*) should not be brought into the community as they could lead to disharmony. (Babo-Soares 2004: 21)

Esta noción del *nahe biti* en tanto que mecanismo local de reconciliación, que forma una parte del sistema de justicia consuetudinaria, ha sido ampliamente referida por la comunidad científica y, como tal, ha sido utilizada por muchos académicos (Carroll-Bell 2012; Cummins y Leach 2012; Hohe y Nixon 2003; Hohe 2003; Kent 2012; Loch y Prüller 2011; McWilliam 2008a; Nixon 2012; Simião 2011b).

La mayoría de los relatos etnográficos en los que se menciona este ritual lo explican como “extender”, “acostar” o “desenrollar” (*nahe*) la esterilla (*biti*). El *Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisiál* (Hull et al. 2005) define *nahe* como “Verbo. Abrir algo que está cerrado o enrollado para ponerlo encima de algo plano como una tabla o el suelo. Ej. La gente

---

<sup>351</sup> Este trabajo se presentó originalmente en la conferencia *Road to Reconciliation*, 11- 12 April 2001, Bergen, Noruega (Ospina and Hohe 2001: 9)

extiende la esterilla en el suelo para dormir por la noche”.<sup>352</sup> Por mi parte, además de la acepción del diccionario, he registrado el uso de la palabra *nahe* en el marco de actividades relacionadas con la construcción: *nahe semente* (“extender cemento”). *Biti* se define como: “Nombre. Algo enrollado que la gente extiende en el suelo o encima de un *hadak*<sup>353</sup> para sentarse o dormir”.<sup>354</sup> Algunas fuentes describen las *biti* como las camas de los nativos (Barros Duarte 1975: 17; Castro 1867: 322), una función de las esterillas que continúa siendo importante hoy para muchos timorenses.

En el contexto al que nos referimos, *biti* se refiere a un artefacto tradicional muy presente en el dominio ritual, así como en actividades cotidianas. Por lo general, se elabora con fibras vegetales, principalmente con hojas de palma, entre las cuales las hojas de las pandanáceas son las más apreciadas para tejer. También era un elemento que formaba parte de la etiqueta tradicional pues, al llegar a una casa en calidad de invitado, se le indicaba a la persona que se sentase en la esterilla y se le ofrecían hojas de betel y nuez de areca para mascar.<sup>355</sup> En la actualidad esta etiqueta se ha modificado, ya que la mayoría de las personas tienen sillas en sus casas que han ido sustituyendo a las *biti*.

El acto de sentarse en la esterilla, sin embargo, todavía se observa durante la ejecución de rituales. Este es el caso de la *biti lagana luli*, que es un tipo de esterilla trenzada específicamente usada para que el grupo de los tomadores de esposas (*umane* [tet]/*inama* [tk]) se siente cuando estos llegan a la casa sagrada (*uma-lulik*) de los dadores de esposas (Lekede’e Study Group 2006b). En un ritual matrimonial que describe Barros Duarte (1979: 395, *passim*) la unión se simboliza mediante el acto de que los miembros de la pareja que se casa se sienten juntos en la esterilla, seguido de la expresión *Ha’ac emi rua biti ida ona* (*Vosotros dos ya sois una sola biti*). En otro relato de la isla de Ataúro, este mismo autor

---

<sup>352</sup> Esta es mi traducción de la siguiente entrada del diccionario citado: “Nahe. VERBU Loke buat ruma ne’ebé taka ka lulun hela hodi tau iha belak ruma nia leten hanesan meza ka rai. EZ. Ema nahe biti iha rai atubele toba kalan”.

<sup>353</sup> El *hadak* es una pequeña construcción ligeramente elevada del suelo que se emplea para descansar, consistente en una tarima de bambú cubierta de hojas de palma.

<sup>354</sup> Mi traducción de: “Biti. SUBSTANTIVU Lulun ne’ebé ema nahe iha rai ka hadak leten hodi tuur ka toba bá”.

<sup>355</sup> Las ofrendas a los invitados incluyen de modo ideal tabaco y café o té, así como algún pequeño tentempié, además de betel y areca.

(Barros Duarte 1990) señala que existen diferentes tipos de *biti* clasificadas en función de sus materiales y/o usos, una de las cuales era utilizada exclusivamente para algunos rituales.<sup>356</sup>



Fotografía 27. Ejemplo de una *biti* extendida, con ofrendas de tabaco (sobre el plato), betel y areca (en un recipiente denominado *mama-fatim*).

En definitiva, aunque la ceremonia del *nahe biti* es reconocida ampliamente por parte del mundo académico como una institución relacionada con el sistema de justicia tradicional, podemos afirmar siguiendo el trabajo clásico de Leach (1998 [1976]) que la expresión en sí misma no es más que una figura retórica, una metonimia mediante la cual el acto de “extender la esterilla” se asocia semánticamente con significados como “reconciliación”. En esta línea, otra interesante relación metonímica es aquella que fue promovida por la Associação Social-Demócrata Timorese (Asociación Social-Demócrata Timorese, ASDT),

---

<sup>356</sup> Cf. “ESTEIRA, S. *Bíti*:- de pândano: *biti hirik-rong*; - de folha de coqueiro: *biti noe-rong*; de folha da gamuteira: *biti hi'ring*; -sagrada usada no estidolo de Bakumau e Lêbu-Hmôru: *sekgleu*”.(Barros Duarte 1990).



que consideraba el *nahe biti* como una traducción en términos locales del concepto de “democracia” (Trinidad 2008a: 19), lo cual ha tenido eco por parte de otros autores (Cummins y Leach 2012: 93-94).

Otros significados del *nahe biti* incluyen su uso en la vida cotidiana: extender la esterilla para dormir o descansar; o, por otra parte, como la denominación empleada por la población de Faulara para referirse a un ritual relacionado con la producción del arroz, que es la manera en que lo utilizo –siguiendo el uso que se hacía de la expresión en Faulara– en esta sección.

### 5.1.2. Un *nahe biti* ortodoxo

---

En Faulara, el *nahe biti* es uno de los muchos rituales que movilizan una ética o un régimen de reciprocidad (McWilliam 2011a; Traube 1986, 2011) entre las entidades humanas y no humanas que forman un colectivo<sup>357</sup> (Latour 2001: 208-257). Conceptualizado localmente como el acto de *fó-han rai-lulik* (“alimentar a la tierra *lulik*”), se lleva a cabo con el objetivo de observar la reciprocidad que los humanos deben tener con el río Lauei en retorno por la cosecha de arroz –entendida como un don– que se cultiva en sus riberas. Mediante la ejecución del ritual se consigue mantener un equilibrio en el orden cosmológico que regula las relaciones entre el mundo de los humanos y los no humanos (Pena Castro 2010b).

Este ritual, uno más del amplio número que forma el ciclo anual de rituales, es el más importante de una serie de ceremonias vinculadas con diferentes momentos del proceso de cultivo del arroz, cuya sucesión es la siguiente: *tula karau lutu*, *rusa hare fini*, *fase karau-ain*, *sulu hare kain*, *nahe biti* y *sobu tenda*. Tal actividad ceremonial, como han señalado Shepherd y McWilliam (2011: 196), “accompanies all major stages of rice production, with sacrifices and commensality before opening the new fields, prior to planting and when the rice is growing vigorously. Pre- and postharvest rituals are common,

---

<sup>357</sup> Latour se ha servido del término “colectivo” para referirse a la “producción de naturalezas-culturas” (2007: 156), frente al uso de la noción clásica de sociedad, para darles cabida a las interrelaciones que los humanos mantienen con entidades no humanas. También Descola lo ha utilizado (2012: 363, nota 1), siguiendo a Latour, como “un procedimiento de reunión, de «recolección», de humanos y no humanos en una red de interrelaciones específicas.”

and some groups may include sacrificial activity to protect the stored grain from spoiling or to ensure that the threshing process does not reduce the harvest yield”.

La primera de las ceremonias, llamada *tula karau lutu* (“traer el cierre de los búfalos”), está relacionada con la introducción de los búfalos en los arrozales para que, mientras se va introduciendo agua, reblandezcan y fertilicen la tierra. La segunda, *rusa hare fini*, se realiza para proteger las semillas de arroz preparadas para ser cultivadas de los ataques de los *fahi* (“cerdos”) o *laho* (“ratones”). La tercera, *fase karau-ain* (“lavar las patas de los búfalos”), tiene lugar cuando se retira a los búfalos del arrozal, a modo de purificación tras su contacto con la tierra y para darles nuevas energías y fertilidad después de un trabajo duro. El cuarto, *silu hare-kain* (“cortar el tallo del arroz”), es un ritual cuya finalidad es proteger a la gente que participa en la siega de posibles accidentes, principalmente cortes. Tras el *nahe biti*, que es la que nos ocupa, se desarrolla una última ceremonia denominada *sobu tenda* (“desmontar la tienda”), en que se procede a cerrar la cosecha por el año corriente y las personas se despiden del grupo de entidades que constituyen el “mundo del río-tierra” hasta el año siguiente, cuando se reinicie el ciclo productivo/ritual.<sup>358</sup>

Por lo que respecta al *nahe biti*, este ritual anual supone un acto de comunicación con el río, que se realiza con el objetivo de solicitar su ayuda para obtener una buena cosecha de arroz. Dicha comunicación entre las entidades pertenecientes a diferentes dominios ontológicos –humanos y no humanos– no puede ser establecida directamente por los productores/propietarios de los arrozales, sino que está mediada por la figura del *rai-na’in kaer bua-malus*, la autoridad ritual que se considera que tiene la potestad de comunicarse con el río con base en una narrativa de origen.

Como se ha adelantado en un capítulo anterior, la narrativa refiere cómo el linaje Laueli entregó a una mujer de la casa (Dau-Roma) en matrimonio al grupo de entidades del río Laueli. Este grupo es tratado discursivamente como si fuese un linaje, esto es, se le atribuyen aspectos similares a los de los linajes “reales”, de tal forma que la mujer se habría con una entidad particular de él llamada Blea-Kasa, de género masculino. El acto

---

<sup>358</sup> Algunos elementos de este ciclo ritual productivo han sido adelantados previamente (véase el apartado 2.2.3. Ciclo ritual y calendario agrícola. El *sau batar*).



final de la boda se produce mediante la entrada de Dau-Roma en las aguas del río, en las que se “pierde” (*lakon*), consumando de ese modo el casamiento. Este matrimonio se entiende también como un sacrificio en que el linaje entregó al río la mujer viva (*fó ema moris*) junto con objetos valiosos (*rikusoin*). Por medio de este acto, el linaje Laueli ha creado una alianza con el río Laueli, pasando a convertirse en su dador de esposas y ganando precedencia sobre él, ya que, con base en el establecimiento de la relación *fetosaa/umane*, se han situado a sí mismos como jerárquicamente superiores y han establecido un canal de comunicación que previamente no existía. El *rai-na'in kaer bua-malus* está legitimado para hacer uso de este canal e invocar a las entidades del río a través de la mujer de su linaje, que se convierte en el nexo de unión o, como se conceptualiza en Faulara, el *fukun* (“nudo”) que une dos elementos que antes estaban separados. Esta narrativa de origen es ampliamente aceptada y reconocida por parte de la mayoría de la gente de Faulara.

La ceremonia se celebra entre los meses de junio y julio de cada año, después de finalizar la siega (*ko'a hare*) y antes de comenzar a separar los granos de los tallos del arroz (*baku hare*).<sup>359</sup> Los productores de arroz llaman (*bolu*) al *rai-na'in*, que indica a los propietarios<sup>360</sup> de los arrozales cuál será el día en que se oficiará, así como los elementos y bienes

---

<sup>359</sup> El proceso de separación de los granos de la paja se hoy en día se lleva a cabo por medios tanto mecánicos como manuales. La manera tradicional se denomina *sama hare* (“pisar el arroz”) y consistiría en una colectivización del trabajo en que se recompensa el esfuerzo de los participantes mediante la comensalidad, sacrificando algún animal para la ocasión. El *sama hare* es, además, el nombre que reciben los cantos que se entonarían durante la realización de la tarea en sí misma (Barreto 1987: 3-4). Este tipo de práctica, de la que no he sido testigo, ha sido mayoritariamente sustituida por el uso de máquinas modernas que los propietarios de los arrozales alquilan a cambio de una cantidad variable de dinero y una pequeña parte de la cosecha. Parece que en la actualidad aún se produce el *sama hare* entre los propietarios de pequeños arrozales con poca producción. Este tipo de trabajos comunales, como ha señalado Enrique Couceiro (2002: 98) con respecto a las *fiadas*, *mallas*, *segas* y *enterros gallegos*, “establecen el mensaje de «la ordenada, tensa, dinámica y asimétrica interdependencia mutua entre lo doméstico y lo vecinal, lo parroquial y lo comarcal; entre lo parcial y lo colectivo», e incluso «entre lo terreno y lo trascendente»”.

<sup>360</sup> Algunos arrozales se cultivan mediante arreglos entre diferentes familias, normalmente entre las que tienes relaciones *fetosaa-umane* (tomador/dador de esposas) o *maun-alin* (hermano mayor/hermano menor). En este caso, los gastos de la producción se distribuyen de manera equitativa entre ellos, incluido el gasto ritual. Esta forma de colaboración se denomina *lisuk*. Aunque este es el modelo ideal, no era infrecuente escuchar las quejas de alguna de las partes acerca de la violación del acuerdo por parte de la otra (normalmente del propietario del arrozal). Es posible que esta relación laboral, en teoría equitativa, esté pasando a convertirse en una relación patrón-cliente.

necesarios para llevar a cabo el ritual. Estos suelen incluir un cerdo o un lechón, vino de palma (*tua*), *bua-malus* (betel, areca), un *kambatik* y/o una *kabaia*<sup>361</sup> y/o un *tais*, dinero<sup>362</sup>, un puñado de tallos de arroz, platos, vasos y tres *biko* (tres figuras en forma de cruz hechas con unos manojos de tallos de arroz, véase la Fotografía 29).



Fotografía 28. Mujeres segando en un arrozal (*ko'a hare*).

El día del *nahe biti*, lo primero que hace el especialista ritual (*rai-na'in*) es distribuir el *bua-malus*,<sup>363</sup> que funciona a modo de comunicador simbólico abriendo un canal de comunicación entre dos esferas definidas ontológicamente como separadas, pero que sin embargo conviven dentro de un mismo colectivo: la de los humanos y la de las entidades no humanas que forman parte del río. A continuación llena los vasos de vino de palma y

---

<sup>361</sup> El *kambatik* es una pieza del atuendo femenino que se viste como una camisa, de diseños coloridos. La *kabaia* es una camisa usada también como vestimenta femenina.

<sup>362</sup> La cantidad de dinero es variable, pero la referencia general que me dieron es de cinco dólares americanos.

<sup>363</sup> Véase nota al pie 227 (página 113).



distribuye las ofrendas en los platos dispuestos a ese efecto. Seguidamente retira su *keke* (pulsera de plata) de la muñeca y lo frota contra el cuerpo del cerdo que va a ser sacrificado. Entonces comienza a recitar la oración tradicional (*hamulak*) en forma de lenguaje ritual (Fox 1988d); esto es, una invocación a los ancestros (*bei'ala*) y a las entidades que forman parte de los espíritus de la tierra y el río (*rai-fukun*), los cuales, según la creencia, se encarnarán en los tres *biko* una vez que se pronuncien sus nombres (*temi naran*). Una de las figuras representa a Dau-Roma, el ancestro que el linaje Laueli entregó en sacrificio/matrimonio al río Laueli; otra representa a Laka-Lau, el hermano de Dau-Roma (una persona actualmente considerada ancestro, *bei'ala*); y la tercera representa a Blea-Kasa, marido de Dau-Roma, una entidad no humana que forma parte del río (*rai-fukun*).



Fotografía 29. Un *biko* vestido con un trozo de ropa y con huesos del sacrificio atados.

Mediante la oración, el *rai-na'in kaer bua-malus* pregunta a los *biko* si aceptan las ofrendas de los campesinos. En caso afirmativo, como es habitual, dado que las ofrendas que se presentan ya han sido negociadas con el *rai-na'in*, se pasa a realizar el sacrificio del cerdo;

previamente se han esparcido algunos granos de arroz sin cocinar sobre él. El animal se sacrifica sobre un haz de tallos de arroz, haciendo que la sangre se vierta sobre ellos y sobre los tres *biko*. La sangre de cerdo tiene un efecto sedativo sobre los *rai-na'in* o *rai-fukun*, los cuales hasta el momento en que se los reciproca en el ritual, se sienten maltratados debido al esfuerzo (*kole*, “cansancio”) que han efectuado para llevar la cosecha a buen término.<sup>364</sup> Cabe indicar que la sangre del cerdo es considerada una sangre “fría”, y que mediante el sacrificio de este animal se contrarresta el “enfado” de las entidades del río-tierra, que están con la “sangre caliente” (*ran manas*). Asimismo, debe notarse que el cerdo es el animal que los dadores de esposas entregan a los tomadores de esposas en los intercambios rituales, y su inmolación hace que las entidades del río se sientan tratadas de manera apropiada, en calidad de tomadores de esposas de los humanos.

Posteriormente, se extrae el bazo del cerdo (Barraud y Friedberg 1996: 367; Barros Duarte 1975: 13) para realizar un ritual de adivinación llamado *halo urat*. Por otra parte, se derrama algo de *tuak* (vino o licor) sobre los tres *biko* y se lleva el animal al hogar para guisarlo. La preparación del arroz y de la carne se hace sin añadirle ningún tipo de sazón, pues se entiende que era la manera en que los antepasados cocinaban su comida. Cuando se termina de preparar la comida, se colocan nuevas ofrendas de betel, areca y *tuak* sobre las tres piedras del hogar (véase la Fotografía 30. Detalle de algunas ofrendas en las piedras del hogar.), porque se conceptualiza que hay que darle de comer” (*fó-han*) como retorno por su ayuda en el cocinado: *Nia mak te'in bá Ita, nia tenki han uluk* (“Él [el hogar] cocina para nosotros, por eso tiene que comer primero”). Después se inicia el banquete, en el que algunas partes del cerdo se reservan para los *biko*, otras se consumen y otras se guardan para ser consumidas al día siguiente. Una vez finalizado, el *rai-na'in kaer bua-malus* se lleva consigo una parte de la carne del cerdo que se conoce como *na'an-lulik* (generalmente la mandíbula y la lengua del cerdo), así como el dinero acordado. En algunos casos, el *rai-na'in kaer bua-malus* llega a acuerdos con los campesinos y les pide una pequeña porción de la cosecha (normalmente un saco de 35 kg).

---

<sup>364</sup> El río, del que los arrozales se considera que forman parte, es uno de los agentes a los que se atribuye buena parte del éxito de la cosecha.

Cuando ha terminado el ritual, cada uno de los tres *biko* se ata a la parte superior de un palo, el cual se planta en diferentes lugares dentro de los límites del arrozal. Uno de ellos se entierra en el centro del lugar en que se han juntado los haces de tallos de arroz y se mantiene allí hasta que todos los trabajos en el arrozal se concluyen. Este *biko* se supone que cumple funciones de “seguridad” (*segunransa*) y protege la producción de arroz de las entidades que puedan venir a reclamar su parte de la cosecha, avisándoles de que ya se ha cumplido con la obligación de reciprocarnos por su cansancio (*kolen*) mediante la realización del *nahe biti*.



Fotografía 30. Detalle de algunas ofrendas en las piedras del hogar.

Se cree que durante todo el tiempo que duran los trabajos en el arrozal las entidades no humanas que forman parte del río están presentes junto a los humanos, y su proximidad se considera potencialmente peligrosa. Esto hace que, para evitar tales peligros, su presencia tenga que ser gestionada mediante la acción ritual en las sucesivas fases productivas del arroz. El *nahe biti*, que tiene lugar en la etapa a la que los campesinos de Faulara dan mayor relevancia, es el penúltimo de esta sucesión de rituales de que hablo, como ya se ha indicado. El último, llamado *sobu tenda*, que cierra la actividad de la



cosecha del arroz del año corriente, se hace para informar a las entidades no humanas (denominadas genéricamente como *rai-fukun* o *rai-na'in*) de que se han terminado las actividades y, consiguientemente, deben abandonar el arrozal. Un informante me habló de esta ceremonia como si de una despedida cotidiana se tratase, diciendo: *Sobu tenda ne'e... remata loos ona, tinan seluk mak ita sei hasoru malu fila fali* (“El *sobu tenda*... es que se acaba definitivamente y que el año que viene nos volveremos a encontrar”).

En la versión ortodoxa, es el *rai-na'in kaer bua-malus* quien debe officiar la ceremonia del *sobu tenda*; no obstante son pocas las personas que lo llaman en la actualidad. Esto ocurre con casi todas las ceremonias que forman parte del proceso productivo del arroz (*tula karau lutu, rusa hare fini, fase karau-ain, sulu hare kain*), que son realizadas por los propios campesinos sin la mediación del *rai-na'in*, cuya presencia suele circunscribirse al *nahe biti* debido a la relevancia que se le otorga sobre todo el proceso.

### 5.1.3. La heterodoxia del *nahe biti* y otras ceremonias relacionadas con la producción del arroz

---

Lo que hemos descrito arriba es el modelo ideal de *nahe biti* tal y como se ejecuta en Faulara con base en la cosmovisión narrada de forma canónica. Con todo, eso no quiere decir que todas las unidades de producción lo lleven a cabo del mismo modo u observen la ortodoxia preestablecida. Aunque no lo presencié personalmente, en mi trabajo de campo tuve noticias indirectas de que algunas personas, todas ellas recién llegadas (*la'o rai*), no llaman al *rai-na'in kaer bua-malus* para que celebre el *nahe biti*. En varios diálogos se me mencionó cómo algunas personas pronunciaban rezos católicos o esparcían agua bendita en el arrozal, sustituyendo la mediación de la autoridad tradicional y del orden litúrgico que lo acompaña por elementos católicos. Sin embargo, estas mismas personas continuaban haciendo sacrificios, si bien de menor impacto económico para la unidad doméstica: sacrificaban un pollo en lugar de un cerdo.

El hecho mismo de celebrar el *nahe biti* modificando algunos elementos (cambia el comunicador simbólico: del *bua-malus* y el *rai-na'in kaer bua-malus* al rezo católico y el agua bendita) no supone una enmienda a la totalidad del orden litúrgico, sino una reinterpretación de este orden desde un corpus simbólico y óntico que da cabida a nuevas

entidades no humanas (los *rai-na'in*, la tierra y Maromak) que se consideran mediadoras y partícipes de la producción del arroz. En lugar de solicitar el apoyo del *rai-na'in*, solicitan la mediación del Dios católico y sus agentes humanos (principalmente curas a los que se pide el agua bendita). En el siguiente estudio de caso trato este tema en mayor profundidad.

Desde la ortodoxia del orden litúrgico se reclama que sean los *rai-na'in kaer bua-malus* quienes medien ante las entidades no humanas –*rai-na'in*, *rai-fukun*, antepasados– en todos y cada uno de los distintos rituales que forman parte del proceso de producción del arroz. No obstante, la mayoría de las unidades domésticas llamaban al *rai-na'in* para realizar únicamente el *nahe biti*, lo cual, aunque era desaprobado explícitamente por los especialistas rituales, constituye al menos un reconocimiento simbólico y material de su estatus social precedente en Faulara.

Por el contrario, aquellas personas que no observan la ortodoxia en el proceso productivo y llevan a cabo el cultivo y la siembra del arroz sin que medie la participación del *rai-na'in*, suponen para esta figura el peligro potencial de ver minada su autoridad. A la subversión del orden social (y cosmológico) y la consecuente pérdida de capital social y simbólico que conllevan las estrategias de deslegitimación contra el *rai-na'in*, hay que añadir la pérdida de unos beneficios materiales que, en este caso, no eran nada desdeñables para una zona como Faulara. La ejecución de rituales proveía al *rai-na'in kaer bua-malus* de dinero, en una cifra que varía en función del tipo de ritual, de alimento, ya que determinadas partes de los animales sacrificados en los rituales son *na'an lulik* (carne sagrada/tabú) de consumo exclusivo del *rai-na'in kaer bua-malus* y su familia, que participaba de la comensalidad; y además de un capital social y simbólico crucial dentro de la comunidad.

Frente a esto, encontramos que los esquemas de causalidad locales están llenos de referencias a la agencia de los *rai-na'in* en hechos cotidianos que ocurren a diferentes personas (muertes, enfermedades y otras calamidades), las cuales funcionan como *exempla* para reforzar el sentido de los beneficios de observar la ortodoxia y de los perjuicios derivados de no hacerlo. El siguiente fragmento de una entrevista a un *rai-na'in kaer bua-malus* muestra dos de estos *exempla*:



Cuadro de transcripción 6

Tetun	Traducción
<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Balu ladún bolu ne'e hanesan la fiar.	<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Aquellos que no me llaman es porque no creen.
<b>Yo:</b> Mmm.	<b>Yo:</b> Mmm.
<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> La fiar. Mmm. Sira la fiar tanba buat ida be... Hanesan... agora hanesan modelo. Ita sarani mak barak, sarani barak ona ne'e, be... Balu dehan hanoin de'it Maromak. Kona-ba kultura adat ne'e lalika hanoin, lalika bolu rai-na'in. Mais... Dala barak ona que akontese... Mmm, balu que la bolu ida... Dala barak ona que akontese... Akontese atu mate sá!	<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> No creen. Mmm. No creen porque... ahora la gente está más por el modelo católico. Ahora hay muchos católicos y... algunos dicen que solo hay que atender a Maromak [Dios católico], que ya no es necesario atender a la kultura <i>adat</i> , que ya no es necesario llamar al <i>rai-na'in</i> . Pero... ya ha ocurrido muchas veces... Mmm... a esos que no me llaman... que nunca me llaman... Ocurre mucho... ¡Ocurre un montón!
<b>Yo:</b> Akontese sá?	<b>Yo:</b> ¿Qué ocurre?
<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Moras!	<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> ¡Enferman!
<b>Yo:</b> Moras eh?	<b>Yo:</b> Enferman, ¿eh?
<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Moras! Rai-na'in kaer ne'e!	<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> ¡Enferman! ¡Los atrapa el <i>rai-na'in</i> !
<b>Yo:</b> Dala barak ona akontese?	<b>Yo:</b> ¿Ha ocurrido mucho?
<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Oi... Dala barak!	<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> ¡Uy!... ¡Mucho!
<b>Yo:</b> Iha exemplu ruma ka? Hanesan ida ikus moras... foin moras tan ida ne'e?	<b>Yo:</b> ¿Hay algún ejemplo? ¿Alguno que finalmente haya enfermado... que haya enfermado recientemente por esto?
<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Ohin... Foin dadauk ne'e! Katuas Jitu sorin ne'e foin dadauk ne'e.	<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> ¡Hace nada! El señor Jitu que vive aquí al lado, hace nada.
<b>Yo:</b> Akontese saida?	<b>Yo:</b> ¿Qué ocurrió?
<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Akontese moras. Ko'a hare, ko'a de'it. De repente sira nain rua fe'en ho la'en moras hotu. Rai-na'in mak kaer. Ah! Katuas be... Marçal sorin ne'e. Katuas ne'e mai bolu ha'u dala tolu. Ha'u despreza tiha ha'u dehan: "Ha'u lakohi bá ona husik mate,	<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Que enfermó. Fue a hacer el <i>ko'a hare</i> , y lo hizo sin más [sin el ritual]. De repente, ellos dos, el marido y la mujer, enfermaron. Fue el <i>rai-na'in</i> quien los atrapó. ¡Sí! A causa de esto, el señor Marçal que vive aquí al lado vino a llamarme tres veces. Yo lo

mate bá... eh!... Ema la fiar ne'e ne'e... husik mate, mate bá!". Ne'e. Mais... komesa nia bolu dala tolu... Padre, Filho ona... ha'u hodi pasiensia hodi hasoru nafatin. Ha'u hasoru sira na'in rua moris hotu. Moris hotu. [...]

**Yo:** Nu'usá sira la bolu Ita-boot kuandu ko'a hare? [...]

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Sira halo despresa dehan: "bolu fali rai-na'in ida ne'e mai esplora tua, esplora na'an, esplora ah... osan!"... Ah... Ne'e mak ha'u dehan ne'e: "La iha, buat ida ba rai-na'in, ami la esplora. Tuir debér ne'ebé uzukultura avó sira nian. Ne'e mak ami... la'os am... ami... ami tempu ne'e ami mak hari'i ai ida ne'ebá dehan: «Ha'u mós halao buat ida ne'e». Ne'e la iha. Ami tidin fatuk ne'ebá dehan: «Ha'u mós halao buat ida ne'e» Ne'e la iha. Ne'e desde avó dalas hira ba hira, ne'e mak tutan to'o bei-oan ami. Ida ne'e mak Ita labele ah... saida?... Ita lebele nega tiha ida ne'e. Ah! Ita labele halakon. Ita-nia kultura labele halakon. Ita kuandu halakon, Ita-nia rai ne'e bele kamán. La todan. Ah!

desprecié diciendo: "¡No quiero ir, si se muere que se muera!... ¡Esa gente que no cree... si se muere que se muera!" Pero... uando me llamó por tercera vez... en el nombre del Padre... del Hijo..., me apiadé... y fui atenderlos. Después de atenderlos yo, los dos se curaron. Ambos se curaron. [...]

**Yo:** ¿Por qué no le llamaron cuando realizaron el *ko'a hare*? [...]

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Me despreciaron diciendo: "¿Para qué vamos a llamar al este *rai-na'in* que nos explota y nos pide *tua* [bebida alcohólica], carne... dinero?"... Y por eso yo dije: "No es cierto. En lo que respecta al *rai-na'in* nosotros no explotamos. Llevamos a cabo el deber que tenemos con los *uzo kultura* de los antepasados. No es que no lo hayamos inventado repentinamente diciendo: «¡Yo también voy a hacer esto!» No es eso. No es que hayamos clavado esas piedras<sup>365</sup> allí diciendo: «Yo también lo hago». No es así. Esto viene desde hace muchas generaciones, transmitido hasta nosotros que somos sus "nietos" [*bei-oan*]. Por esto es que no se puede... No se puede negar esto... No podemos perderlo. No se puede hacer perder nuestra *kultura*. Si la perdemos, puede que nuestra tierra se vuelva ligera. Que no pese.<sup>366</sup> ¡Ah!

<sup>365</sup> En los arrozales de Faulara existen dos piedras que se consideran *lulik* a las que la gente conoce como Dau-Roma y Blea-Kasa.

<sup>366</sup> No conseguí entender exactamente a qué se referían los timorenses con la metáfora acerca del "peso" de la tierra (pesada/ligera), pero está relacionada con el relato cosmogónico de origen y los efectos que podría tener dejar de observar el orden litúrgico a él asociado. En varios casos se me ha mencionado que la *kultura* es una de las cosas que mantiene a la tierra (Madre Tierra/Kultura) en su estado actual, y que en caso de que no se observase la tierra podría "hundirse".

En el relato cosmogónico mambai, Traube (1986: 40) ha registrado como la "Madre Tierra" es entendida como un cuerpo en putrefacción, que es lo que forma el suelo. Según Traube (1986: 97), la cosmología mambai considera que los rituales son la manera de devolver lo que los humanos toman de la tierra, y la

**Yo:** Ne'e akontese barak eh?

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Akontese barak. Barak hanesan ne'e. Balu mate kedas. Mate kedas iha uma-toos laran ne'e

**Yo:** Sé?

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Labarik-oan... katuas ida iha leten, labarik-oan mate kedas iha ne'ebá. Hare be... hare kotu rahun ne'e, ne'e sira de'ut de'it. De'ut de'it, lori grabador jokat... agora hare ne'e futu be... bosok haleu hela hanesan ne'e, sira nahe biti. Mais labarik mate tiha ona. Sira bá matan-dook, ema matan-dook hamriik moras ne'e. Sira bá ne'e, ema halo-urat, ema hatete: "Imi bá bolu rai-na'in, lori tua botir ida ho manu ida nia nia bá haruka rai-na'in ne'e ses tiha mak imi nahe biti. Se imi la bolu rai-na'in, ne'e... bainhira imi atu nahe biti katuas ida ne'e bá tan, mate tan. Rai-na'in hein iha imi-nia hare ne'ebá ne'e nakonu. Nu'usá imi... imi ko'a hare, imi sama hare, imi haklala kona mais... na'an ho tua la iha? Mmm." Tanba ida ne'e sira hodi be... manu ida ho tua botir ida mai, ha'u bá... ha'u hodi haruka rai-na'in ses tiha... Bá loron hitu fali sira hodi nahe biti hodi sama sira-nia hare ne'e.

**Yo:** ¿Esto ocurre mucho?

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Ocurre mucho. Alguno se muere al instante. Se muere de manera fulminante en la cabaña del arrozal.

**Yo:** ¿Quién?

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Un niño... A un señor de ahí arriba se le murió el hijo allá. Comenzaron... a trillar las espigas de arroz con las manos. Lo hicieron con las manos. Trajeron un aparato de música para celebrar... Prepararon los haces de arroz e hicieron el *nahe biti*. En ese momento el niño ya había muerto. Fueron o hechicero] para que los sanase. Él realizó un *urat* [lectura de vísceras] y les dijo: "Id a llamar al *rai-na'in* [persona]. Llevadle una botella de licor y un gallo para que ordene a los *rai-na'in* [entidades no humanas] que salgan del arrozal y podáis efectuar el *nahe biti*. Si no lo llamáis... cuando vayáis a realizar el *nahe biti* morirá un hombre más. Los *rai-na'in* [entidades no humanas] os esperan en vuestro arrozal, está lleno de ellos. ¿Por qué hacéis el *ko'a hare*, hacéis el *sama hare*, hacéis el *haklalak*<sup>367</sup> pero... no entregáis carne y licor [*na'an ho tua*]? Mmm." Debido a esto... vinieron a traerme un gallo y licor, y ordené a los *rai-na'in* que se fuesen... Siete días después ya estaban preparándose para hacer el *nahe biti* y pisar [*sama*] su arroz.

---

muerte y el entierro de las personas constituyen la forma última de reciprocidad de los humanos respecto a la tierra, pues el cadáver que se le devuelve sirve para alimentarla.

<sup>367</sup> Luis Costa (2000) lo define como: "*Haklalak*. s. Grito em coro (dando à voz um ton tremulo e impressionante). \ \ É acompanhado de pulos. Um solista salmodia uma especie de estrofes para para provocar entusiasmo no publico".

Estos dos casos presentan cómo unas personas que subvierten la ortodoxia del ritual sufren las consecuencias en forma de enfermedades y muerte. Estas subversiones se conceptualizan como una falta de consideración o respeto (*la konsidera*) que tienen como desenlace la intervención descontrolada de los *rai-na'in*, cuya agencia fuera de los cánones preestablecidos que vehicula el *rai-na'in kaer bua-malus* entraña un riesgo para el bienestar de los interesados.

Se trata, pues, de esquemas de causalidad que refuerzan el orden litúrgico y la narrativa a él asociada, y que funcionan a modo de principios *post hoc ergo propter hoc* (Lisón Tolosana 1987: 284), cuya veracidad se deriva de que son formulados una vez que han ocurrido los hechos; se concibe, por tanto, como un “suceso enteramente real y cierto que imparte certeza a la causa” (Alonso Población 2014). Este tipo de *exempla* orientador moral y de la acción es un recurso omnipresente para dar explicación a una gran diversidad de acontecimientos de la vida cotidiana en la sociedad timorese, en que actúan como mecanismos legitimadores de la autoridad de los *rai-na'in kaer bua-malus*.<sup>368</sup> Por tanto, podemos decir que tales *exempla*, al igual que la ejecución de los rituales, materializan un orden litúrgico que se despliega en la experiencia cotidiana (Rappaport 2001) y cumplen una función similar a la de los “rituales breves” descritos por Rappaport (2001: 302), de los cuales dice que “no transportan a los participantes a un mundo divino, sino que intentan efectuar un movimiento contrario: tratan de realizar un orden divino dentro del tiempo cotidiano”.

#### 5.1.4. Dimensiones performativas del *nahe biti*

¿Qué es lo que se expresa mediante la ejecución del *nahe biti*? Veamos las palabras del jefe del *suku* en aquel momento, una persona que no era miembro de ninguno de los linajes *rai-na'in*, después de haberle preguntado para qué se realizaba la ceremonia:

---

<sup>368</sup> Este tipo de *exempla* es muy común hoy en día en el contexto de la construcción de infraestructuras que requieren del movimiento de tierras. La intervención de los *rai-na'in* (entidades no humanas) a causa de la inobservancia de las indicaciones y peticiones realizadas por los *rai-na'in kaer bua-malus* se utiliza en muchas ocasiones para explicar los accidentes derivados de las obras.

Cuadro de transcripción 7

Tetun	Traducción
<p><b>Altino:</b> Ah... Ami halo natar, ami... Buat ida nahe biti ne'e... Ne'e sei uza fahi ida... [...] ne'e representante katak umane... Sei fô fali tais ida ho kabae ida tara hanesan ne'ebá dadauk [...]. Ne'e hanesan... fó-agradesementu ba avó Dau-Roma, tanba nia ba tuur iha uma-lisan Laueli... Mane-foun mane ne'e kan... naran Blea Kasa. [...] Entaun to'ó loron ami tenki halo natar, nia naran ami labele haluha. [...] Ami sei halo... serimonia-oan ida hanesan ne'e... representa [...] kambatik ida ho tais ida ne'e... katak ne'e avó Dau-Roma nia lolon mak ne'e.</p>	<p><b>Altino:</b> Ah... Cuando trabajamos en los arrozales, nosotros... Esto que se llama nahe biti... Tenemos que usar [sacrificar] un cerdo [...] que representa a los dadores de esposas... Tenemos que entregar también un <i>tais</i> y un <i>kabae</i>, como aquel [...]. Este es... nuestro agradecimiento hacia la abuela Dau-Roma, por haberse casado con la <i>uma-lisan</i> Laueli... El nombre del <i>mane-foun</i>... era Blea-Kasa. [...] Por eso, cuando trabajamos en los arrozales, no podemos olvidarnos de su nombre. [...] Hacemos una... pequeña ceremonia como esta... representando [...] que este <i>kambatik</i> y este <i>tais</i>... son el cuerpo de la avó Dau-Roma.</p>

Estas palabras nos remiten nuevamente a la narrativa de origen; en este caso, al intersticio que supone el momento iniciático de la relación de alianza entre los humanos y los no humanos en Faulara: el matrimonio de Dau-Roma (una humana, en el presente un antepasado) y Blea-Kasa (una entidad masculina que forma parte de los *rai-na'in* o *rai-fukun*). Nos remiten, entonces, al punto de inepción que da lugar al orden que se promulga y reinterpreta constantemente por medio de “la realización de secuencias más o menos invariantes de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por los ejecutantes” (Rappaport 2001: 60); esto es: la ejecuta, le da validez y la convierte en verdad a través de la representación de la narrativa de origen en el ritual.

La ejecución del *nahe biti* invoca el relato de origen y pone en juego mediante la transmisión de un mensaje canónico lo que Rappaport ha denominado *logoi*:<sup>369</sup> ordenamientos del mundo, que yo prefiero llamar cosmovisión. Para Rappaport existe una clara correspondencia entre el *logos* y el orden litúrgico de los rituales (2001: 488), de

---

<sup>369</sup> Forma plural de *logos*, que Rappaport (2001: 484) define como “un principio ordenador que subordina y que une todo lo que existe para formar un todo coherente y duradero”.

manera que el primero (el *logos*) está vinculado y es generado –y, por tanto, también modificado– por los rituales (2001: 23). La celebración de un *nahe bitu* ortodoxo recrea ante los participantes del ritual una organización del mundo que no ataca el *statu quo* de los órdenes sociales, fuertemente vinculados al principio de precedencia, cuya sanción última se encuentra en la elevación de la narrativa de origen a un estatus superior y diferente, la “lulificación” (de *lulik*). Por el contrario, la heterodoxia en la práctica de este ritual provoca lo que Rappaport ha designado como *sarma*, que es la antítesis del *logos*, la cual define siguiendo a Heidegger como “«lo que está simplemente agitado [...], o desordenado en comparación con la unión» (Heidegger 1959, pág. 133), la arbitrariedad o el caos” (2001: 484). Este es el espacio de la acción de los humanos que, “absorbidos por la *doxa* o *idia prhónesis*, pueden actuar contra el *logos* para producir *sarma*, el *Logos* puede quedar incompleto o incluso quebrarse, no simplemente quedar incomprendido, sino sin realizar o infringido” (2001: 484). Como se ha apuntado en este estudio de caso, y como veremos más detenidamente en el siguiente, es precisamente esta heterodoxia, resultado de la agencia humana, la que pone en peligro tanto el orden litúrgico y su *logos* asociado, y con ellos el contrato social que fundamentan.

Por otra parte, la ceremonia envía un mensaje autorreferencial (Rappaport 2001) que se podría considerar como un “acto de institución” (Bourdieu 1993), dado que crea fronteras de “enorme eficacia simbólica” que poseen el poder “de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real”. Establece márgenes entre los que pueden formar parte de la ceremonia y aquellos que nunca lo harán. El rito crea específicamente una doble división en el espacio social: separa, por un lado, los linajes que tienen acceso a los arrozales y los que no pueden acceder a ellos; y, por el otro, aquellas personas que tienen la legitimidad para llevar a cabo el ritual (el linaje original, con base en la narrativa de origen) y aquellas otras que no cuentan con dicha legitimidad (los miembros de los linajes de recién llegados).

Ambas dimensiones del ritual, derechos sobre la tierra y sobre el ritual, son las dos caras del mismo campo dentro del espacio social, determinado en última instancia por el acceso al capital narrativo, que he tratado en el anterior capítulo. En palabras de Bourdieu (1993: 117), los actos de institución como el *nahe bitu* crean fronteras sociales entre individuos

con su propia ejecución. Notifican a cada persona su propia identidad, pero también la demuestran e imponen públicamente, informando a la persona con autoridad de la manera en que debe conducirse en función de las atribuciones sociales que produce.

### 5.1.5. Discusión del caso 1

---

Mediante el ejemplo del ritual de producción denominado *nahe biti* he explorado la relación del colectivo de entidades que conforman la naturaleza-cultura en Faulara, con el propósito de examinar cómo las personas perciben su medio ambiente y su entorno social, y se relacionan con ellos. Siguiendo a Descola (2005, 2012), me he alejado de un análisis hecho desde un paradigma ontológico dualista (naturaleza/cultura) del universo para aproximarme a la en que los timorenses de Faulara establecen fronteras y crean interrelaciones en su mundo socio-natural –o, en la terminología de Latour (2001, 2004, 2007), la manera en que tejen redes dentro de su colectivo– en la ejecución del *nahe biti*.

De este modo he explorado las movilizaciones de humanos y no humanos (*rai-na'in*, *rai-fukun*, antepasados, deidades, animales, cultivos y el hogar de cocina, objetos *lulik*) que la gente de Faulara activa y realiza para “construir nuestros colectivos humanos y los no humanos que nos rodean” (Latour 2007: 155). Aunque en grado de tentativa, considero que un acercamiento de este tipo nos aporta una mejor comprensión del mundo de la vida (*Lebenswelt*) y de la forma de estar-en-el-mundo de los timorenses de la que podría proporcionarnos una proyección de nuestro paradigma dualista a sus naturalezas-sociedades, pues, en palabras de Hviding (2001: 196), tal paradigma “genera mucha información sobre las representaciones taxonómicas, pero menos sobre las relaciones y los procesos ambientales tal como los perciben las personas en cuestión”.



## 5.2. Caso 2: la coexistencia de regímenes de creencias desde el punto de vista de un *rai-na'in kaer bua-malus*<sup>370</sup>

---

Este caso se centra en la figura de un *rai-na'in kaer bua-malus* cuyo nombre es Andino. En él muestro cómo trata de hacerse indispensable en el ámbito comunitario desde el plano discursivo; y cómo moviliza, activa, delimita y manipula toda una serie de creencias, prácticas, valores, normas y entidades con el objetivo de legitimar su posición social como autoridad tradicional. De igual manera, intentaré presentar cuáles son, desde el punto de vista del *rai-na'in kaer bua-malus*, las causas que han llevado al declive de las prácticas rituales relacionadas con la religión tradicional, y analizar las estrategias discursivas que él mismo pone en juego para reconquistar su esfera de poder a nivel social en el nuevo contexto del Timor independiente.

### 5.2.1. Contexto del estudio de caso

---

En este apartado los lectores probablemente identificarán descripciones que ya se han expuesto en el anterior capítulo, sobre las políticas de la narrativa. Este tipo de narrativas y discursos eran tan recurrentes en el discurrir cotidiano de Faulara que se hace perentoria cierta repetición en la presentación misma de la aldea. Sin embargo, esta reiteración no es baladí. A diferencia del capítulo anterior, en que discuto las políticas de la narrativa poniendo énfasis en la contestación a las formas de poder local desde grupos periféricos y las disputas de poder entre *rai-na'in kaer bua-malus*, en esta sección me centro en los aspectos eminentemente discursivos y prácticos articulados por uno de los *rai-na'in kaer bua-malus* en su búsqueda de autoridad, sobre todo respecto al papel de los agentes del catolicismo local (curas y catequistas principalmente) en la ejecución de rituales de producción y el cuestionamiento del poder de la autoridad ritual que lleva aparejado.

---

<sup>370</sup> Aquí se hará mención a varios conceptos que han sido introducidos en el epígrafe 2.3. *Notas sobre el sistema social y conceptos básicos en la literatura antropológica disponible*. Recomiendo asimismo una revisión del apartado 2.1.5. *Los "señores" de muchas cosas: el campo semántico del sufijo -na'in*, en que exploro más detenidamente los conceptos de *rai-na'in* y *rai-fukun*, que son básicos para la correcta comprensión de este estudio de caso.

### 5.2.1.1. Aspectos relevantes de Faulara para el estudio de caso

---

Como ya he mencionado anteriormente, Faulara es un lugar de importante producción agrícola cuyas principales actividades productivas son el cultivo de cereales (arroz y maíz), la cría de animales (ganado bovino, porcino y vacuno, además de aves) y la recolección de frutas de temporada que se usan como cultivos de rendimiento. Son pocos los empleos formales remunerados, entre los cuales la mayoría corresponde a los profesores de escuela primaria. No hay suministro eléctrico en ningún momento del día y el de agua sanitaria es muy deficiente.

La mayor parte de los habitantes son inmigrantes que han llegado al lugar en una época relativamente reciente, sobre todo por causa de la apertura de un programa de transmigración (*transmigrasi*) durante la ocupación indonesia. Dicho programa cambió totalmente la zona al promover el desplazamiento de poblaciones, la apertura de campos de cultivo, la aparición de arrozales con sistemas de riego canalizado y la cría de ganado.

En la zona existe una capilla que es apenas utilizada en las raras ocasiones en que el párroco se desplaza desde la capital del distrito. La religión católica tiene a su máximo representante en la comunidad en la figura de un ex seminarista que es profesor de la escuela primaria y hace las veces de catequista. Esta es la persona encargada de llevar a cabo los rezos en fechas señaladas del ciclo ritual católico y en otros rituales en cuya celebración se solicita su presencia, especialmente en los rituales funerarios y matrimoniales o incluso en el *nahe biti*, como he señalado antes. Por ello recibe una contraprestación económica variable en concepto del “pago de su cansancio” (*selu katekista nia kolen*).

Antes de la apertura del programa de transmigración Faulara ya contaba con algunos habitantes, si bien, según me fue relatado, no consistían en más de dos linajes (*uma-lisan*) distintos llamados Laueli y Asumanu. Como se ha señalado más arriba, hoy en día estos linajes son considerados los *rai-na'in* (originales) de la zona, y resultan ampliamente reconocidos como tales por la población. Ambos mantienen una relación de dadores y tomadores de esposas entre sí (el linaje Laueli es dador de esposas del linaje Asumanu).

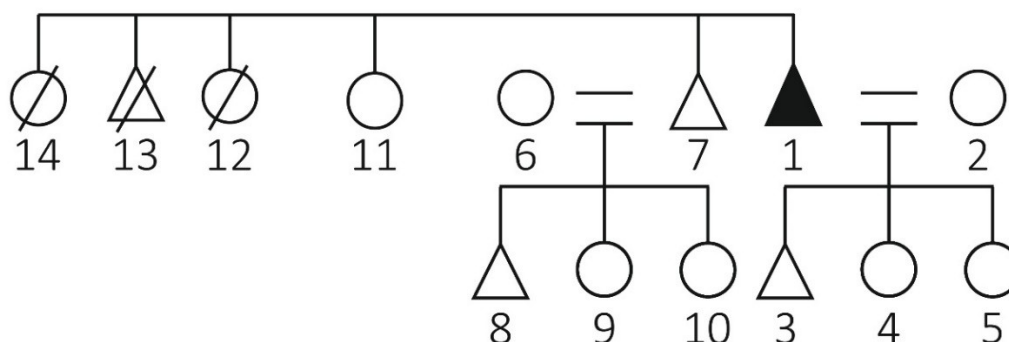
5.2.1.2. Perfil sociológico del *rai-na'in kaer bua-malus* entrevistado

Diagrama 5. Familia de Andino.

- |                              |                           |
|------------------------------|---------------------------|
| 1. Andino Lourico. Ego       | 8. Mau-Bute (BS)          |
| 2. Domingas Mui-Ana (W)      | 9. Domingas da Silva (BD) |
| 3. Mau-Buruma (S)            | 10. Maria (BD)            |
| 4. Bi-Namo (D)               | 11. Jasinta (Z)           |
| 5. Bi-Koli (D)               | 12. Domingas (Z)          |
| 6. Maria de Fatima Rica (BW) | 13. Mau-Rui (B)           |
| 7. Serafin Marçal (B)        | 14. Esperança (Z)         |

Andino (Fotografía 24) nació en Faulara en 1963. Forma parte del linaje Laueli, que se reputa *rai-na'in* en el lugar, en que ocupa el cargo de *rai-na'in kaer bua-malus*. Aunque la posición debería haber correspondido a su hermano mayor, fue él quien finalmente la heredó porque a aquel le daba “vergüenza” (*moe*) llevar a cabo el tipo de actividades públicas asociadas al cargo.<sup>371</sup> Todos sus hermanos residen en Faulara. Posee estudios de cuarta clase de la escuela primaria portuguesa, no fue bautizado (*la sarani*),<sup>372</sup> está casado

<sup>371</sup> La vergüenza asociada al desempeño de la posición de *rai-na'in kaer bua-malus* tiene causas *émic* señaladas en varias ocasiones por los informantes: el hecho de hablar en público, tener que usar el tokodede (considerada una lengua de menor prestigio social que el tetun), su asociación a los códigos morales tradicionales frente a la tradición católica, etcétera. Sobre las relaciones entre el catolicismo y el estatus social véase el análisis que hace Kelly Silva (2009, 2013) acerca de los matrimonios en Dili.

<sup>372</sup> El hecho de que no esté bautizado es relevante, pues su cargo ritual está asociado a actividades relacionadas con la religión tradicional (*kultura, gentiu*), que se presenta como antitética –aunque complementaria– a la confesión católica (*sarani*).

y tiene tres hijos. Su matrimonio es relativamente reciente, pues no se casó (*hari'i uma kain*) hasta después de la independencia, y su primer hijo nació en 2004. Fue miembro de la resistencia clandestina contra la ocupación indonesia, en el seno de la cual adoptó el nombre en código de Loriku. Su actividad económica principal, además del cargo de especialista ritual, es la de campesino.

### 5.2.2. Habla el *rai-na'in kaer bua-malus*

Una vez efectuadas las aclaraciones conceptuales y contextuales pertinentes, tenemos suficiente información para comenzar a abordar el análisis del discurso de nuestro interlocutor. Veamos, para empezar, dos fragmentos de la entrevista realizada.

Cuadro de transcripción 8

Original	Traducción
<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> [...] Lisan ami-nian Laueli ne'e, ami-nia uma-lisan... istória sai hanesan ne'e: avó ida Laka-Lau ne'e, ne'e mak nia naran tau belak mean ne'e...</p>	<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> [...] La historia de nuestro linaje, nuestro linaje Laueli... es así: un abuelo se llamaba Laka-Lau, por eso se le puso su nombre a este disco de pecho [<i>belak</i>]...</p>
<p><b>Yo:</b> Mmm.</p>	<p><b>Yo:</b> Mmm.</p>
<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> ... tau belak mean ne'e. Avón ida ne'e nia feton maka Dau-Roma ne'e. Nia feton mak bee Laueli ne'e.</p> <p>Bee Laueli mak feton ne'e. Ne'ebé, ami ko'alia kultura hamulak ne'e ne'e, ami ko'alia ne'e ne'e, temi sira nain rua de'it.</p>	<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> ... se le puso a este disco de pecho rojo [<i>belak mean</i>] La <i>feton</i> de este abuelo era Dau-Roma, su <i>feton</i> es el agua [río] Laueli</p> <p>El agua Laueli es su <i>feton</i>. Por eso cuando rezamos, decimos sus nombres.</p>
<p><b>Yo:</b> Mmm.</p>	<p><b>Yo:</b> Mmm.</p>
<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Temi sira nain rua. [...] Ah! Ne'e temi sira nain rua de'it. Tanba ne'e desde abon. Bee ne'e maran! Fó ema moris hodi hola bee ne'e, ami-nia uma-lisan ne'e. Fó ema moris! La'os mate mak fó, la iha... Mmm. Ne'e mak ami-nia bee mos... mota ne'e Laueli, ami-nia uma-lisan mos Laueli. Ami ne'e uma-lisan ho bee, naran ida de'it. Mmm.</p>	<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Decimos sus dos nombres. [...] ¡Ah! Decimos solo sus nombres. Porque es desde el tiempo de los ancestros. ¡El agua estaba seca! Entregamos una persona para conseguir el agua, nuestro linaje la entregó. ¡Entregamos una persona viva! No entregamos una persona una vez se hubo muerto, no... Mmm. Por eso nuestra agua es... el río Laueli y nuestro linaje</p>

[*uma-lisan*] se llama Laueli. Nosotros, agua y linaje, tenemos un solo nombre. Mmm.

Cuadro de transcripción 9

Original	Traducción
<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Dau-Roma ne'e nia la'en ne'e ba hola iha bee ne'e. Nia la'en ne'e mak Blea-Kasa. Blea-Kasa. Dau-Roma nia la'en mak ne'e. Hanesan umane-manefoun! Mmm.</p>	<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> El marido de Dau-Roma lo obtuvo en el agua. Su marido es Blea-Kasa. Blea-Kasa. Este es el marido de Dau-Roma. ¡Igual que dadores de esposas y tomadores de esposas [<i>umane-mane-foun</i>]! Mmm.</p>

En estos dos fragmentos, el entrevistado fundamenta la legitimidad de la precedencia social de su linaje en la narración de un sacrificio realizado en un tiempo mítico-histórico por sus antepasados, según la cual su linaje habría ofrecido a la hermana de su ancestro (su *feton*<sup>373</sup> en la narrativa de origen, Laka-Lau's Z: Dau-Roma) a un río seco (la entidad no humana de género masculino) que se personifica como Blea-Kasa en el relato, Laka-Lau's ZH) para que volviese a bajar con caudal (*hola bee*) (véase el Diagrama 6). La entrega de la mujer instauro un matrimonio/sacrificio (*fó ema moris*) con el río y constituye el momento fundacional en que la tierra y el linaje pasan a ser considerados una y la misma cosa. Esta relación es equiparada por Andino a la que existe entre dadores y tomadores de esposas (*fetosaa-uma mane*, o también *umane-mane-foun*), que como ya he señalado con anterioridad establece una superioridad de estatus del dador (*umane*, dador de vida y fertilidad) a respecto del tomador (*mane-foun/fetosaa*, receptor de vida y fertilidad).

El sacrificio/matrimonio supone además el acontecimiento inaugural mediante el cual se crea un canal de comunicación con la tierra, como resultado de lo que, en virtud de su condición de miembro del linaje dador de esposas de la tierra (*umane*), Andino accede a una interlocución privilegiada con ella. Al ser el matrimonio/sacrificio de Dau-Roma (humana del linaje Laueli) lo que posibilita la apertura de ese canal de comunicación del linaje con el río/tierra, ella es quien une las dos entidades –linaje y tierra– estableciendo la

---

<sup>373</sup> En este caso concreto Laka-Lau's eZ (*Bin boot mak ida Dau-Roma*).

*rai-fukun*: la red de interrelaciones del colectivo de humanos y no humanos –o entidades– que resultan de la alianza entre el linaje y la tierra. En este sentido, en la base cosmovisiva, el río/tierra se pliega a las peticiones del linaje del que ha tomado esposa por la superioridad de estatus de este como dador de esposas; esto es, debido a la obligación del cumplimiento de un deber hacia el dador de esposas por parte de la tierra. Dicho deber, por otra parte, no es unidireccional, sino que se da en ambos sentidos, y por ello el linaje tiene el deber de “darle de comer” (*fó-han*) a la tierra.

Esta legitimación basada en la narrativa de origen era ampliamente reconocida por la comunidad, que aceptaba al linaje del *rai-na'in kaer bua-malus* como precedente en el orden social del lugar de acuerdo con el argumento de origen, y al *rai-na'in kaer bua-malus* como su legítimo portavoz. Veamos otros dos fragmentos:

Cuadro de transcripción 10

Original

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Oho na'an, hodi fó-han tiha... ba rai-fukun. Hanesan ita halo tuir ha[ne]sa[n]... rai fó-han ita, ita mos tenki fó-han rai.

Traducción

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Sacrificar animales, para darle de comer... al *rai-fukun*. Hay que hacerlo así... porque la tierra nos da de comer y nosotros también tenemos que darle de comer a la tierra.

Cuadro de transcripción 11

Original

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Mmm? Halo toos ne'e hamulak hanesan ne'e. Buat ida halo toos ne'e ita hamulak tuir avó ida, avón rua ohin. Tanba rai ne'e kan, avó rua ne'e maka... iha rai ne'e. Ah! Ne'eduni ita tenki ko'alia temi ba sira nain rua. Temi ba sira nain rua duni. Isin ho bee. Ne'e husu! Ita husu isin ho bee. Hanesan bee ne'e mos hanesan... Bee ne'e na'in mak Dau-Roma ne'e. Tanba bee ne'e, ami... Ami-nia avó-feto ida *Dau-Roma* ne'e maka... ami fó nia maka bee hodi mai ne'e.

Traducción

**Rai-na'in kaer bua-malus:** ¿Mmm? Para cultivar en los huertos hay que orar [*hamulak*] invocando a los abuelos, los dos abuelos que hemos mencionado antes. Porque en esta tierra, fueron los dos abuelos... los que estaban [*iha*] en esta tierra. ¡Ah! Por tanto, hay que hablar invocando los nombres de los dos. Hay que invocarlos a los dos ciertamente. Materia y agua [*Isin ho bee*]. ¡Esto es una petición! Se pide materia y agua. El agua es como... Es *Dau-Roma* quien es la custodia [*na'in*] del agua. Porque esta

agua, nosotros... Fue a nuestro ancestro mujer [avó-feto] Dau-Roma... a quien nosotros entregamos para que el agua pudiese venir.

En estos extractos, el *rai-na'in kaer bua-malus* se convierte también en el exégeta de las reglas aplicables en el marco de la relación tierra-humanos<sup>374</sup> en Faulara, que presenta como el procedimiento normativamente correcto, con sus esquemas de causalidad. Al mismo tiempo, legitima ese proceder normativo y se legitima a sí mismo, pues en tanto que miembro del linaje precedente –con capacidad para comunicarse con la tierra–, se convierte en el interlocutor que determina cuáles son los preceptos que deben ser seguidos, su lógica y aparente coherencia interna, que se basan en el principio de reciprocidad de los humanos con la tierra.

La violación de tal principio tiene como consecuencia peligros de gravedad variable sobre aquellas personas que no lo observan. En Timor es común que las diversas autoridades rituales atribuyan muertes, enfermedades o malas cosechas a dicha infracción, cosa que ocurre en la misma entrevista. Conseguir una cosecha exitosa y fuera de peligros (de arroz, maíz u otros cultivos) pasa por observar estos preceptos, es decir, por convocar al *rai-na'in kaer bua-malus* para que evite los peligros asociados a la producción agrícola. Lo que pretende Andino es, en definitiva, imponerse como un “punto de paso obligatorio” (Callon 1986; Latour 2001: 220) sin el cual los campesinos estarían condenados a sufrir las calamidades referidas en el sistema de creencias de la religión tradicional. El siguiente fragmento, en que veremos cómo el *rai-na'in kaer bua-malus* establece el procedimiento adecuado para la cosecha del arroz, es un ejemplo en esta línea. Aquí nos referimos a la ceremonia del *nahe biti*, que hemos tratado en el apartado anterior:

---

<sup>374</sup> La cual debe ser renovada mediante el ciclo de rituales.



Cuadro de transcripción 12

Original

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Hanesan ita halo tuir ha[ne]sa... Rai fó-han ita, ita mos tenki fó-han rai. Ah! Ninian mak ida ita halo luhu matan... Na'an ida ne'e ba tula tiha, mak ne'e ona. Mais nia fó-fali mai ita ne'e ne'e, kuaze karón hira mak mai? Ah? Uma nakonu! Se buat ne'e ita la... ita la halo tuir, ne'e hahán bele kamán ba ita nafatin. Mmm. Tanba rai ida, ita-nian ne'e ne'e, hanesan ne'e! Ita la halo tuir, ne'e ema bele kaer to'o ne'ebé mos... isin iha! Isin iha... Isin, isin iha, mais... bandu la iha, na'in barak que han likus. Mmm. Na'in barak que han likus. Mmm.

Uma na'in barak hanesan ne'e. Hanesan rai-funkun mai han, ó la iha bandu, ah... kona-ba hanesan be... Ó-nia matebian, nia kuando hamlaha atu ba husu sé? Tenki husu ba ó. Ah! Tanba ó la iha bandu, o baruk haree iha ne'ebá, nia mos kaer kaut ona, nia mos kaer bote ona, nia mos ba sukat, ó mos sukat. Tanba ó la iha bandu. Mais ó kuando oho na'an, tau bandu, ne'e la iha. Ó-nia hare ne'e bele kompletu. O lori tama-mai uma i ó bele han to'o tinan. [...] Mmm. Ne'e orsida ha'u bo'ok... hotu ida. Mmm.

Traducción

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Si no se hace como se debe, es decir... La tierra nos da de comer y nosotros también tenemos que darle de comer a ella. ¡Ah! Su parte es esa que ponemos en el cesto trenzado [*luhu matan*]... Se pone un poco de carne ahí, y ya está. Pero ¿cuánto es lo que nos da ella, cuántos sacos? ¿Eh? ¡Te llena la casa! Si esto no se hace... como es debido, nuestra comida puede escasear. Mmm. ¡Porque esta tierra, nuestra tierra de aquí, es así! Si no se hace como es debido, se puede cultivar todo lo que se quiera, pero... no se obtiene cosecha! Si hay cosecha, hay cosecha... hay, pero... si no se establece una prohibición [*bandu*], te la devora una plaga. Mmm.

Esto ya ha ocurrido con muchos vecinos. Cuando el *rai-fukun* viene a comer es igual que, ah... cuando viene tu antepasado a comer... ¿A quién le va a pedir de comer cuando está hambriento sino a ti? Tiene que pedirte a ti. ¡Ah! Por causa de no establecer una prohibición, por causa de ser vago para encargarte de él [el *rai-fukun*], él también toma su parte, él también toma su cesto, él mide su parte y tú mides tu parte. Porque no has establecido la prohibición. Pero cuando sacrificas un animal y estableces una prohibición, entonces no pasa. Todo tu arroz está completo. Puedes llevártelo para casa y comer hasta un año entero. [...] Mmm. Cuando yo intervengo... ya está. Mmm.

No obstante, no todos los campesinos del lugar llaman al *rai-na'in kaer bua-malus* para que realice los pasos normativamente correctos que él ha comentado en el proceso de producción agrícola. ¿A qué se debe esto? En el siguiente extracto, le pregunto sobre los

rituales relacionados con la agricultura a los que era convocado por los campesinos del lugar; y también si continuaba siendo llamado para llevar a cabo un ritual conocido como *sau batar*, una ceremonia de producción que atañe al cultivo del maíz y que se desarrolla, en función de la zona, entre los meses de mayo o junio. Su finalidad es levantar la prohibición ritual (*tara bandu*) de alimentarse del maíz de la nueva cosecha hasta que se sustituya completamente el de la cosecha del año anterior. Se dice que el maíz que todavía no ha sido *sau* no es comestible y su consumo es considerado peligroso, pues puede ocasionar desgracias o incluso la muerte por ser venenoso (*moruk*).

## Cuadro de transcripción 13

Original	Traducción
<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Ai!, ne'e tenki bolu... Lae ó han mais buat ne'e moruk ne'e! Ah! Ó naran han de'it buat ne'e moruk. Ó han ona mais agora, be... ó la lisenba ba rai? Ó-nia batar ne'e ba kuda iha ne'ebé? Ó la kuda iha rai?</p>	<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> ¡Ay!, para esto hay que llamar[me]... ¡Sino eso que te comes [el maíz] es venenoso! Si te lo comes sin más es venenoso. Te lo comes ahora, pero... ¿has pedido permiso a la tierra? ¿Dónde has cultivado tu maíz? ¿Acaso no lo has cultivado en la tierra?</p>
<p><b>Yo:</b> Maibé batar ne'ebé ema kuda iha sira-nia kintal sira mos bolu?</p>	<p><b>Yo:</b> ¿Pero la gente también [te llama] cuando cultiva el maíz en sus huertos?</p>
<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Bolu... Ne'e mak ó-nia kintal? Ó tuur, mais rai ne'e nia bua-malus la'os ó mak kaer! Ó tuur de'it, ó han de'it! Tuur ó bele tuur, han ó bele han, mais bua-malus ne'e na'in ema ida de'it. La'os na'in ne'e ema sanulu ne'e la iha. Mmm.</p>	<p><b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Me llama... ¿Acaso es este tu huerto? ¡Tú vives ahí, pero no eres tú quien tiene el derecho a la comunión con esta tierra! ¡Tú solo vives y comes! Puedes vivir y puedes comer, pero los derechos de comunión son de una sola persona. Esto no lo detentan diez personas. Mmm.</p>

En este caso, el *rai-na'in kaer bua-malus* problematiza las prácticas y rituales en torno al cultivo del maíz realizados por algunos de sus vecinos, inferiores en estatus social según la legitimación basada en la narrativa de origen. Así, señala que para la celebración del *sau batar* es imperativo convocarlo, y llama la atención sobre la condición venenosa (*moruk*) del maíz que no ha sido previamente liberado del riesgo de su consumo mediante la ejecución del ritual. En su condición de especialista ritual y legítimo interlocutor, explica este peligro como efecto de la inobservancia del deber de

reciprocidad con la tierra (*lisensa ba rai*), que rompe el equilibrio de las relaciones dentro del colectivo del que forman parte humanos y no humanos, un equilibrio que es un ideal de la cosmovisión local (Pena Castro 2010).

Cuando inquiero si las personas tienen obligación de llamarlo para efectuar el ritual si cultivan una tierra de la que son propietarias, alude a la idea de la tierra como bien en usufructo del que los vecinos pueden disfrutar, pero al que él mantiene un acceso privilegiado por su condición de *rai-na'in kaer bua-malus*. Dicho acceso se renueva además sistemáticamente cada vez que es requerido para llevar a cabo un ritual – reconocimiento implícito de su legitimidad– y mediante el acto de narrar –acto político– el matrimonio/sacrificio de los ancestros de su linaje con la tierra. Sin embargo, al preguntarle sobre si hay gente que no lo convoca para realizar estos rituales, me cuenta que hay muchos casos, y la causa que señala es la pérdida de la creencia (*fiar*) en la religión tradicional (*kultura adat*) en favor de la católica, que se usa para deslegitimarlo. Es decir, el *rai-na'in kaer bua-malus* remite a un empleo estratégico del catolicismo por parte de algunas personas para, de ese modo, justificar lo innecesario de la religión tradicional en general y, por extensión, de él en tanto que autoridad con base en ella (*Kultura adat ne'e lalika hanoin, lalika bolu rai-na'in*: “no es necesario pensar en la Kultura adat, no es necesario llamar al *rai-na'in*).<sup>375</sup>

Este uso interesado del catolicismo para deslegitimar al *rai-na'in kaer bua-malus* lo he visto repetido en múltiples ocasiones entre los timorenses de Faulara, lo que no quiere decir que sea una actitud generalizada, sino que se produce en el seno de una negociación tensa con el *rai-na'in kaer bua-malus* por parte de los campesinos que necesitan llevar a cabo un ritual. Estos acuden a todas las estrategias de que pueden servirse para reducir al máximo el gasto ritual. Asimismo, también se produce la total sustitución del *rai-na'in kaer bua-malus* por prácticas asociadas al catolicismo; por

---

<sup>375</sup> Esa deslegitimación estratégica va acompañada de la potencial pérdida de unos beneficios materiales que, en este caso, no eran nada desdeñables para una zona como Faulara. Como ya se ha notado, la ejecución de rituales proveía al *rai-na'in kaer bua-malus* de dinero en una cifra que variaba en función del tipo de ritual; y alimento, ya que determinadas partes de los animales sacrificados en los rituales eran *na'an lulik* (carne sagrada/tabú), de consumo exclusivo del *rai-na'in kaer bua-malus* y su familia, que participaba de la comensalidad; además de un capital social y simbólico de primer orden dentro de la comunidad.

ejemplo, algunos campesinos de Faulara regaban sus campos con agua bendita en lugar de llamarlo. Ese era uno de los modos en que minaban su autoridad y lo deslegitimaban, utilizando agua bendita –y por tanto un legítimo comunicador simbólico con el dios católico– para que Maromak (el dios católico) se encargase de velar por su bienestar y protección frente a los peligros asociados a la agricultura. En este caso tenía lugar una sustitución de la figura del *rai-na'in kaer bua-malus* por la de un cura en el papel de interlocutor del ciclo ritual de producción agrícola, aunque no necesariamente de las creencias subyacentes, que pueden continuar siendo las mismas.

Lo que Andino hace, en definitiva, es legitimar la validez del conjunto de creencias que lo provee de autoridad (el de la religión tradicional) y deslegitimar el que se la arrebató. Por eso, aquellos que ya no creen en el sistema que lo legitima y manipulan el que lo deslegitima para desbaratar su autoridad son castigados mediante la enfermedad (*Moras! Rai-na'in kaer ne'e!*: “¡Enfermas! ¡El rai-na'in te atrapa”). Invoca un esquema de causalidad que forma parte del código moral y creencial que él mismo activa ante el acto contingente de que los campesinos no se plieguen a su autoridad.

Además de esta problematización, el *rai-na'in kaer bua-malus* comienza a asignar una serie de roles a las diferentes entidades y estabilizar las posiciones que deben ocupar los distintos agentes que reconoce en el orden litúrgico y social del “mundo de la vida”<sup>376</sup> de los timorenses. Antes de revisar esta asignación de roles, veamos un nuevo extracto de la entrevista:

## Cuadro de transcripción 14

Original	Traducción
<b>Yo:</b> [...] Eh... Kona-ba rai-na'in ne'e saída mak importante liu?	<b>Yo:</b> [...] Entonces... ¿acerca del <i>rai-na'in</i> qué es lo más importante?
<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Importante liu mak, oh... ba, kona-ba be... ah.... buat ida kultura ne'e ho Maromak. Rua ne'e. Ne'e difisíl liu mak rua ne'e. Ne'e ó kuando	<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Lo más importante es, oh... acerca de... ah... es la <i>kultura</i> y Maromak. Los dos. Lo más difícil son estos dos. Cuando uno se olvida... es

---

<sup>376</sup> Uso el concepto de “mundo de la vida” tomado de la *Lebenswelt* fenomenológica (Føllesdal 1991; López Sáez et al. 1992).

haluha... ne'e sala boot. Tanba sira nain rua ne'e kan... sira rua, sira nain rua kan... desde rai ne'e moris-mai. Ne'e Maromak atu halo rai, halo ema moris iha mundu, rua ne'e mak halo.

Yo: Mmm.

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Rua ne'e mak halo.

Yo: Mmm.

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Maka sira nain rua hodi fahe malu...

Yo: Mmm.

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Aman iha lalehan, feto iha rai. Ne'e... Agora sira nain rua, ita... Ita kuando la halo tuir sira nain rua, sira-nia debér ne'ebé sira rai hela mai ita, dehan... 'Ita bele han, bele halo hanesan ne'e, mais... sira-nia uzokultura ne'e ne'e halo hanesan ne'e ita tenki halo tuir. Se ita la halo tuir, ne'e hanesan ita halakon sira ne'e... ah... buat ida sira forma hela ba, desde avó nian.

Ne'e la'os foin agora ita na'in forman ne'e lae. Ema kriatura ne'e la forma, so Maromak mak forma buat sira ne'e. Mais... ita hanoin, importante liu mak buat rua ne'e de'it. Rua ne'e ita tenki hala'o hotu... Maromak mos ita hala'o, kultura nian mos ita hala'o. Ne'e hanesan ne'e. Ah! Se ita hala'o de'it ida, Maromak nian iha, ita hala'o de'it Maromak nian, ida be... kultura nian la iha, nia hamlaha nia ko'alia ho Maromak: "Loron ida it'rua hamutuk hodi tau buat ida ne'e mais... agora sira fiar mak Ó... ha'u sira la fiar". Ida ne'e!

un gran error/pecado [*sala boot*]. Porque ellos dos... ellos dos existen [existen]... desde que la tierra nació. Cuando Maromak creó la tierra, creó a las personas en el mundo, los dos lo hicieron.

Yo: Mmm.

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Los dos lo hicieron.

Yo: Mmm.

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Fueron ellos dos al separarse...

Yo: Mmm.

**Rai-na'in kaer bua-malus:** El padre está en el cielo, la mujer en la tierra. Esto... ellos dos... Cuando no obedecemos los mandatos de ambos, el deber que nos dejaron encomendado... Podemos comer, podemos hacerlo de este modo, pero... tenemos que llevar a cabo las costumbres [*uzokultura*] que nos encomendaron hacer de este modo. Si no las obedecemos, es como si olvidásemos aquello que ellos... ah... nos dejaron desde el tiempo de los ancestros [*avó*].

Esto no es algo que se haya creado recientemente, no lo es. No es algo que hayamos creado las personas [*ema kriatura*], fue solo Maromak el que creó esto. Pero... considero que lo más importante son estas dos cosas. Estas dos cosas hay que hacerlas [*hala'o*] ambas... Hay que seguir a [los preceptos de] Maromak y también hay que seguir a [los preceptos de] la *kultura*. Esto es así. Ah! Si solo seguimos a uno, si hay para Maromak, solo hacemos lo de Maromak... y no hay para la *kultura*, entonces ella tiene hambre y habla con Maromak: "Aquel día tú y yo nos

Yo: Mmm.

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Ne'e, ida be, leten ne'ebá bele loke surat hanesan ne'e bele... Komo que la fiar, ne'ebé que la fiar tenki hela hetan sala hanesan ne'e iha loron tempu hanesan ne'e, sira mos tenki iha fin do mundo. Ne'e sá lakohi buat ida, Ó ba ona! Mmm.

juntamos para crear [*tau*] esto [el mundo] pero... ahora ellos creen sólo en ti... en mí no creen" ¡Es así!

Yo: Mmm.

**Rai-na'in kaer bua-malus:** Así, el de allí arriba puede abrir el cuaderno de este modo... Y como no creen, aquellos que no se fían tienen que recibir un castigo en un tiempo que [él] determina, ellos también tienen que estar en el fin del mundo. No le importa nada, ¡te mueres! Mmm.

Analicemos la asignación de roles que trata de establecer discursivamente el *rai-na'in kaer bua-malus*. El maíz debe ser venenoso para el consumo humano hasta que él haya realizado el *sau batar*, tras lo cual debe ser apto y no causar ninguna enfermedad o muerte a sus consumidores. Depende de la tierra (*inan/rai*), porque en ella se cultiva y es conceptualmente su dádiva y la de los espíritus de la tierra, los cuales tienen una relación de tomadores de esposas con el linaje del *rai-na'in kaer bua-malus*; dicha dádiva, como se ha visto, debe ser reciprocada. Los campesinos que viven en la zona deben (1) reconocerlo como legítimo interlocutor con la tierra; (2) cultivar y cosechar el maíz de la manera normativamente apropiada según la define él mismo con relación al orden litúrgico y narrativo de la religión tradicional (que incluye que el *sau batar* sea ejecutado por nuestro *rai-na'in kaer bua-malus*); (3) proveer los elementos materiales necesarios para hacer el ritual; y (4) no utilizar al dios católico como estrategia para deslegitimarlo.

Esto lo hace Andino transponiendo en su discurso la entidad del dios católico dentro de la religión tradicional. En su alocución y en su exégesis, Maromak es tanto el Dios de la Iglesia católica como el tradicional dios Sol/Padre Sol (ambos son una y la misma cosa), que junto con la tierra-río/*kultura* creó el mundo y a los humanos. De este modo, lo que está haciendo nuestro *rai-na'in kaer bua-malus* es asimilar al dios católico dentro del sistema de creencias de la religión tradicional.<sup>377</sup>

---

<sup>377</sup> Según Tom Therik (2004: 66, nota 12), que realizó su trabajo de investigación entre las comunidades tetun-térik del Timor indonesio, especialmente en Atambua, la palabra *maromak* derivaría de *roman* o

Fruto de esta relación Maromak/*kultura*<sup>378</sup>, el *rai-na'in kaer bua-malus* reclama tener un acceso privilegiado a Dios por medio de la tierra-río/*kultura*; la cual, cuando tiene “hambre”, habla con Dios para quejarse de que los humanos –sus hijos– no observan la obligaciones que tienen con ella. El Sol/Maromak la escucha y castiga a los humanos que no creen en ella. Por eso, el rol que asigna al Sol/Maromak (número 5 en el Diagrama 6) es el de proteger a la tierra-río/*kultura*, y por extensión el de protegerlo a él como legítimo portavoz e interlocutor de esta. Evita, eso sí, entrar en conflicto con la Iglesia, reconociendo implícitamente que han de seguirse los preceptos del Sol/Maromak. A su vez, el rol que le asigna a la tierra-río/*kultura* (número 4 en el Diagrama 6) es el de aliarse con el Sol/Maromak y castigar a aquellos que no han observado las obligaciones rituales que él debe ejecutar. Asimismo, concede a la tierra-río/*kultura* la capacidad de castigo de manera independiente del Sol/Maromak sobre aquellos que no observan las obligaciones rituales con ella, mediadas por el *rai-na'in kaer bua-malus*.

Dentro de la tierra-río/*kultura*, tenemos que hablar del rol que Andino asigna a los ancestros, la invocación (*temi sira-naran*) de cuyos nombres (Dau-Roma, Blea-Kasa y Laka-

---

*kroman*, que significa “brillante”. Traube (1986: 264, nota 10, 2007: 22, nota 7) lo identifica como Padre Cielo (*Father Heaven*) entre los mambai de Aileu, quienes también lo glosan como el Dios católico, señalando que se trata de una palabra en tetun.

Por mi parte, me parece que *maromak* es un adjetivo sustantivado compuesto por el prefijo *ma-* (variación de *mak-*, “el/la/lo que”); el adjetivo *roman* o *naroman* y la partícula que sustantiviza *-k*, y que significa “el/la/lo que brilla, aquel que brilla”. De esta forma, parece apuntar hacia el sol, tal y como señala David Hicks (1990: 89) al hablar de la narrativa de origen cosmogónica de la humanidad entre los hablantes tetum-térik de Carabalu, Viqueque. También António Duarte de Almeida e Carmo (2002: 3) señala *Maromac* como “aquele que brilha”; sin embargo le otorga a la religión timorense una condición de monoteísmo que no considero acertada.

<sup>378</sup> Creo necesario señalar dos conjuntos de términos que, a mi juicio, forman parte de los campos semánticos de la religión tradicional y de la católica, respectivamente, y que en ocasiones se utilizan como metáforas o marcadores de pertenencia que distinguen a la una de la otra. Con relación a la religión tradicional tenemos *inan* (“madre”) = *kultura* (“cultura”) = *jentiu* (“gentil”) = *rai* (“tierra”) = *nakukun* (“oscuro”) = *feto* (“mujer”); mientras que la católica se asocia a *aman* (“padre”) = *sarani* (“catolicismo”) = *loron* (“sol”) = *lalehan* (“cielo”) = *naroman* (“claridad”, “brillante”) = *mane* (“hombre”).

Estas categorías simbólicas se repiten constantemente, y se ponen en juego de múltiples maneras. Sin embargo, no son categorías de correspondencia y oposición estáticas, sino que obedecen a una lógica práctica que se nos presenta *como si* fuera coherente. Es decir, están orientadas a la realización de fines prácticos y pueden ser variadas o intercambiadas en función del uso que cada agente individual particular haga de ellas (Bourdieu 2007; Leach 1976 [1964]; Sahlins 1988).



Lau) mediante el rezo tradicional (*hamulak*) los hace presentes y renueva el acto fundacional de la alianza ancestral entre la tierra y su linaje. El *rai-na'in kaer bua-malus*, con base en esta alianza, convoca/invoca a los espíritus de la tierra (*rai-na'in*) –sus tomadores de esposas– para entregarles su parte de la cosecha y evitar así que la reclamen atacando la misma cosecha o a los propios campesinos. Es él, en tanto que portavoz del linaje dador de esposas de la tierra-río/*kultura*, quien debe darle de comer (*fó-han*) y cuidar de que esté satisfecha con las ofrendas realizadas, interpretación que recae igualmente sobre él en caso de que no sea reciprocada mediante el ritual. En su papel de tomador de esposas, la tierra-río/*kultura* también ha de satisfacer sus deberes y disfrutar de los derechos asociados a ese rol –obedecer a su *umane* y recibir comida de él–. El rol del *rai-na'in kaer bua-malus* es velar por el equilibrio cósmico entre las distintas entidades que identifica, lo cual hace mediante la comunicación simbólica a través del rezo tradicional (*ko'alia hamulak*) y el comunicador simbólico del *bua-malus* para entrar en contacto con sus antepasados y, por medio de ellos, con los espíritus custodios de la tierra.

Finalmente está el clero, cuya presencia en el discurso no se hace nunca explícita de manera directa. ¿Cuál es el rol que nuestro *rai-na'in kaer bua-malus* le asigna y cómo se posiciona ante él? En ningún momento lo menciona como un problema, aunque sí que cuestiona el uso que hace la gente del catolicismo cuando lo emplea contra él (véase el Cuadro de transcripción 12). También traza, de manera muy sutil, una frontera entre las funciones rituales de la religión católica y la tradicional. Mediante la conversación de la tierra con el Sol/ Maromak (véase el Cuadro de transcripción 14), construye un circuito de comunicación entre él y el Dios católico, vía ancestros y espíritus de la tierra-río/*kultura*. De ese modo, está asimismo deslegitimando el circuito de comunicación contrario –vía Iglesia y sus agentes–, que lo deja fuera de juego y que, en su exposición discursiva, no es válido. Por eso, aquellos que se encomiendan solo al Sol/Maromak enferman (véase el Cuadro de transcripción 6).

Lo que está construyendo Andino discursivamente así es una división de las tareas rituales entre los dos regímenes religiosos, el tradicional y el católico. A pesar de reconocerse como “todavía no católico” (*ha'u sidauk sarani*), establece la necesidad de seguir los preceptos del Sol/Maromak y los de la tierra-río/*kultura*, imponiendo una frontera ante la

intromisión de aquellos elementos del catolicismo cuya manipulación práctica pudiesen minar su poder en el ámbito comunitario. Esto no quiere decir que rechace el catolicismo y a sus agentes, a los cuales acepta y apoya en aquellos casos que eventualmente le sean, desde su punto de vista, inocuos o favorables. Como ejemplo, podemos ver el siguiente fragmento:

Cuadro de transcripción 15

Original	Traducción
<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Crus Jovem tama iha ne'e... ne'e mos... Ema hotu-hotu la ko'alia, ha'u mak ko'alia. Mmm. Ha'u mak ko'alia. Agora... Na'i-Feto mai fali husi ne'ebá mos... hanesan... ba simu iha sorin... ba mota-ibun ne'e... Ne'e mos ha'u mak ko'alia. Mmm.	<b>Rai-na'in kaer bua-malus:</b> Cuando la <i>Crus Jovem</i> llegó aquí... en esto también... Ninguna persona habló. Mmm. Fui yo el que habló. Ahora... También cuando Nuestra Señora vino de allá... que... fuimos a recibirla aquí al lado... a la orilla del río... Ahí también fui yo el que habló. Mmm.

La mención de la llegada de la peregrinación de la *Crus Jovem* o el recibimiento de Nuestra Señora en Faulara es de importancia capital,<sup>379</sup> pues al exponer su participación en calidad de portavoz comunitario (*ha'u mak ko'alia*) en estas actividades está afirmando su poder ante la comunidad. Utiliza su intervención en un acto público de la Iglesia como capital simbólico que, llegado el momento, es susceptible de ser utilizado como argumento frente a aquellos que se sirven de la Iglesia para deslegitimarlo. El papel del *rai-na'in kaer bua-malus* como portavoz de la comunidad de Faulara hace que se legitime su estatus de autoridad tradicional mediante su participación en un rito que forma parte de un régimen religioso (el católico) que mayoritariamente lo deslegitima. A pesar de “no ser católico todavía” es él y no otro quien habla, usando el ritual católico en su interés para (re)instituirse como autoridad desde un sistema que lo deslegitima y hacer de ese modo frente a las personas que contestan su precedencia social en Faulara.

---

<sup>379</sup> *Crus Jovem* y *Nosa Senhora* (o *Inan Peregrina*, “Madre Peregrina”) son dos esculturas de una cruz católica y una escultura de la Virgen María que van rotando en procesión entre las parroquias de Timor-Leste desde 1993, cuando se dio inicio a esta práctica.

En cierta manera, establece una asimetría en la que él sale favorecido con relación a la Iglesia, pues mientras el *rai-na'in kaer bua-malus* sí tiene acceso al Sol/Maromak vía la tierra-río/*kultura*, la Iglesia no tiene acceso a la tierra-río/*kultura* vía el Sol/Maromak, no hace explícito el acceso de la Iglesia a la tierra-río/*kultura* vía Sol/Maromak. Su circuito de comunicación privilegiada es, pues, el correcto (véase el Diagrama 6).

### 5.2.3. Discusión del caso 2

---

En este estudio de caso he explorado las relaciones entre la religión tradicional y la católica en Timor-Leste, poniendo el acento en el valor de la relación entre los humanos y los no humanos que una autoridad tradicional (el *rai-na'in kaer bua-malus*) establece discursivamente para legitimar su lugar en la jerarquía social (véase el Diagrama 6).

Asimismo, a través del caso del *rai-na'in kaer bua-malus* he intentado examinar la capacidad de los agentes sociales para modelar creativamente la relación entre ambos sistemas; muestro cómo una autoridad ritual construye su propia legitimación y reafirma su autoridad por medio de narrativas de origen y de las entidades que en ellas se incluyen (Descola 2001, 2012), que lo posicionan como mediador que tiene acceso privilegiado a la comunicación con la divinidad (con el Sol/Maromak a través de la tierra-río/*kultura*, su mujer).

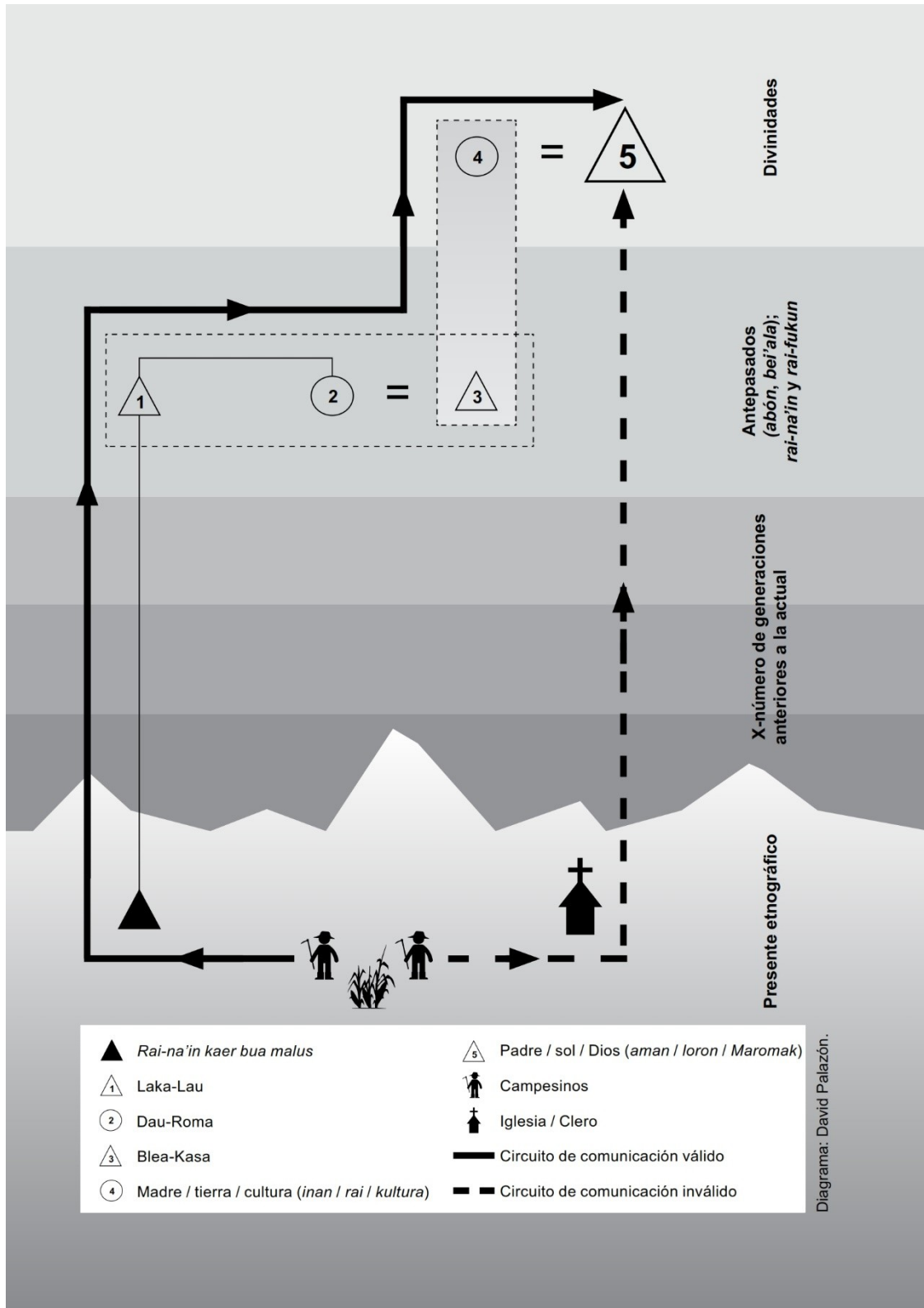


Diagrama 6. Relaciones del colectivo de humanos y entidades no humanas establecidas por Andino.  
 (Fuente: David Palazón)

### 5.3. Caso 3: sacando la ropa

Para poder comprender apropiadamente el siguiente estudio de caso se hace necesaria una profunda contextualización. Los hechos que se narran ocurrieron, como en todos los casos que presento en este capítulo, durante el tiempo que viví en Faulara (Liquiçá) para la realización del trabajo de campo.<sup>380</sup> La familia en que ocurrió este episodio, perteneciente a la *uma-lisan* Leo Rapi de origen búnak, es la misma que tuvo un enfrentamiento con el otro de los *rai-na'in kaer bua-malus*, Romino, por haber talado un árbol del bosque.<sup>381</sup> Esta familia se estableció en Faulara en 1985 de la mano del cabeza de familia, Salustião da Silva, cuya breve historia de vida nos sirve como hilo conductor para llegar al momento y las condiciones materiales de existencia de la familia durante el presente etnográfico (2010-2011) en que yo viví con ellos.

#### 5.3.1. Genealogía del asentamiento de la familia en Faulara

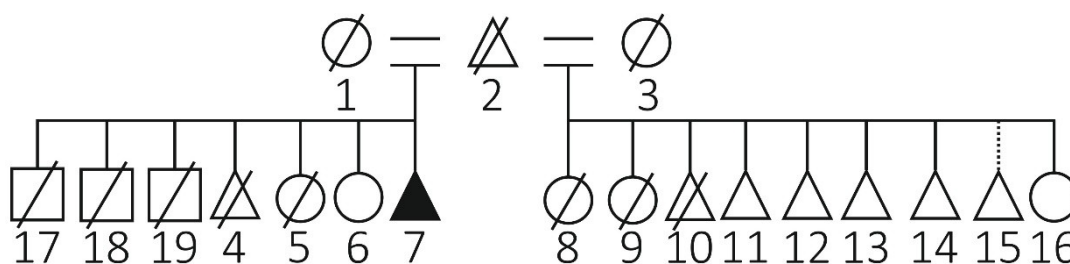


Diagrama 7 Padres y hermanos de Salustião.

- |   |   |
|---|---|
| 1. Habu Leto  | 9. Nombre desconocido. Muerta en la guerra del año 75 |
| 2. José da Costa                                      | 10. Filipi  |
| 3. Nombre desconocido                                 | 11. Celestino   |
| 4. Nombre desconocido. Muerto en la guerra del año 75 | 12. Agosto Pires                                      |
| 5. Nombre desconocido. Muerta en la guerra del año 75 | 13. Guilherme Conceição (vive en Liquiçá)             |

<sup>380</sup> En el apartado II.d. El escenario etnográfico.

<sup>381</sup> Véase apartado 4.5. Autoridades contestadas: tras la poda del árbol

- |   |   |
|---|---|
| 6. Celia da Silva. Vive en la villa de Liquiçá        | 14. Abel da Silva (vive en Liquiçá)       |
| 7. Salustião  | 15. Jakob ( <i>oan hakiak</i> , adoptado) |
| 8. Nombre desconocido. Muerta en la guerra del año 75 | 16. Emilia (vive en Liquiçá)              |

Salustião (ego, número 7 del Diagrama 7 y número 1 del Diagrama 8) tiene 63 años. Nació en la villa de Liquiçá, hijo de dos personas búnak del distrito de Bobonaro (números 1 y 2) que habían migrado allí para trabajar en la recogida de café de las tierras de la Sociedad Agrícola Patria y Trabajo (Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho, SAPT). De este matrimonio nacieron ocho hijos, cuatro de los cuales murieron siendo niños (números 17, 18, 19 y 20). El padre del Salustião era polígamo,<sup>382</sup> y las dos mujeres con quienes se había casado vivían en casas separadas: la primera, la madre de Salustião, en la villa de Liquiçá; y la segunda en una zona de montaña, en Boebau (aldea Banitur, *suku* Leotelá), donde su familia se había dedicado al comercio y establecido un puesto en el mercado (*basar*).

Cuando en 1975 la madre biológica de Salustião falleció debido a una enfermedad, sus hijos se trasladaron a vivir junto con la segunda esposa en la montaña. Salustião se casó en 1970 y se asentó en Boebau, donde nacieron sus primeros hijos. Se hizo miembro del Frente Revolucionario de Timor-Leste Independiente (Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente, FRETILIN), y en 1974, en calidad de delegado, se dedicó a la educación política en la montaña, repartiendo propaganda. En 1975 comenzó la guerra contra Indonesia, en la que participó formando parte de la resistencia timorese hasta que fue capturado junto con su familia el 15 de febrero de 1979. Tras su apresamiento vivió junto con su esposa e hijos en la villa de Liquiçá, donde comenzó a trabajar de albañil (*badaen*), de 1979 a 1985. Durante el tiempo que estuvo en el *ai-laran* ("la selva", utilizada figuradamente para referirse a la resistencia armada), varios hermanos e hijos suyos fallecieron (números 4, 5, 8 y 9 del Diagrama 7; y números 3 y 4 del Diagrama 8).

Fue en 1985 cuando Salustião llegó a Faulara, a causa de la política indonesia de potenciación de las explotaciones agrícolas en Liquiçá, que, junto con el Proyecto de

---

<sup>382</sup> La poligamia continúa siendo una práctica común en Timor-Leste, especialmente en las zonas rurales.

Desarrollo Agrícola de Timor-Leste (East Timor Agricultural Development Project, ETADEP) de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (United States Agency for International Development, USAID), había proyectado abrir la planicie de Faulara para la producción de arroz (Indonesia. Kantor Statistik Kabupaten Liquica 1997; Martin-Schiller et al. 1987). Siendo administrador del distrito de Liquiçá Jaime Remedios de Oliveira –que ejerció ese cargo durante 1984-1989 (CAVR 2005: 46)–, se comenzaron las tareas, en las que Salustião se ocupó como albañil y obrero, asistiendo en la apertura de la carretera, así como en la construcción del canal de irrigación para los arrozales. Fruto de estos trabajos, obtuvo cuatro búfalos y el usufructo de una hectárea para poder cultivar y construir una cabaña de uso temporal (*uma-baraka*), aunque mantuvo su asentamiento en la villa de Liquiçá.



Fotografía aérea 4. Área del *kintal* de la unidad doméstica (*uma-kain*), de 3,737 ha aproximadamente. (Fuente: Google Earth)



Posteriormente, Salustião trabajó como albañil en la construcción de las casas que se levantaron en virtud del programa de transmigración local que se inició en la Faulara. Durante este proyecto se abrió una zona (una serie de casas con una huerta aneja) que en la actualidad es conocida popularmente como *trans*, la cual se finalizó en 1997, año en el que la mayor parte de la población actual se radicó en Faulara. Es en ese momento cuando Salustião se traslada definitivamente junto a su familia a su casa actual y obtiene la propiedad de la tierra (véase la Fotografía aérea 4).<sup>383</sup>



Fotografía aérea 5. Área de los arrozales de la unidad doméstica, de 3,220 ha aproximadamente.<sup>384</sup>  
(Fuente: Google Earth).

---

<sup>383</sup> En Faulara, ninguno de los propietarios de tierras que se asentaron durante la transmigración tiene documentos de propiedad, a diferencia de lo que ocurre en otras zonas de transmigración que se construyeron antes. Sobre los problemas de definición de la propiedad de la tierra en Timor-Leste véanse Fitzpatrick (2002a, 2002b, 2005), Fitzpatrick, McWilliam, y Barnes (2008) y Fitzpatrick y Barnes (2010).

<sup>384</sup> Calculadas con GPS y contrastadas sobre fotografía satélite con Google Maps.

Aunque Salustião no tenía arrozales cuando llegó a Faulara, en 1996 se produjo un acontecimiento que lo posibilitó. Unas fuertes lluvias hicieron que el río Laueli, que traza la frontera entre Faulara y Asulau Saré, cambiase su curso, destruyese parte de los arrozales que se encontraban del lado de Saré (Ermera) y ampliase la ribera de la zona de Faulara. Después de esto, Salustião y otros vecinos ocuparon esas nuevas tierras que anteriormente formaban parte del lecho del río, y comenzaron a explotarlos como arrozales (véase la Fotografía aérea 5).

### 5.3.2. Los hijos y la casa de Salustião y Losita

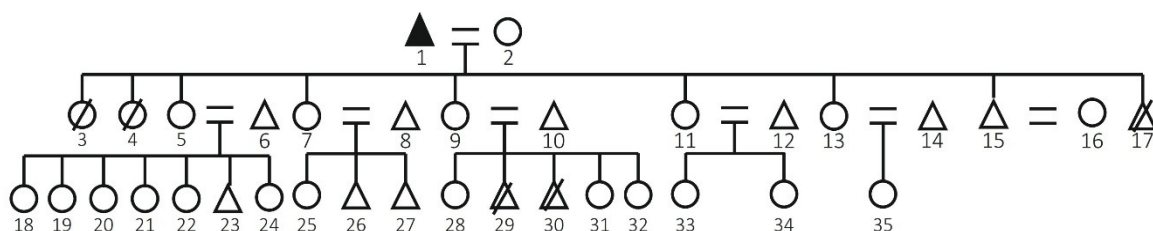


Diagrama 8. Descendientes de Salustião y Losita.

- |                                      |                                   |
|--------------------------------------|-----------------------------------|
| 1. Salustião da Silva Martins. Ego   | 19. Alotu (DD)                    |
| 2. Losita da Silva (W)               | 20. María (DD)                    |
| 3. Fernanda (D)                      | 21. Misi (DD)                     |
| 4. Filomena (D)                      | 22. Koemali (DD)                  |
| 5. Sebastiana da Silva (D)           | 23. Anó (DS)                      |
| 6. Emilio Pereira (DH)               | 24. Nona (DD)                     |
| 7. Aida da Silva (D)                 | 25. Anoi (DD)                     |
| 8. Angelino dos Santos da Costa (DH) | 26. Nuno (DS)                     |
| 9. Ricardina da Silva (D)            | 27. Ameta (DS)                    |
| 10. Armindo Freitas (DH)             | 28. Celia da Silva Freitas (DD)   |
| 11. Celsia da Silva (D)              | 29. Longuinos Freitas (DS)        |
| 12. Carlito de Deus (DH)             | 30. Anó (DS)                      |
| 13. Lisonia da Silva (D)             | 31. Leticia da Silva Freitas (DD) |
| 14. Antonio dos Santos Freitas       | 32. Odete (DD)                    |

(DH)

- |                                 |                                  |
|---------------------------------|----------------------------------|
| 15. Sonifansio da Silva (S)     | 33. María da Silva de Deus (DD)  |
| 16. Elisa de Jesús Ximenes (SW) | 34. Celsia da Silva de Deus (DD) |
| 17. Loudinos da Silva (S)       | 35. Milena da Silva Freitas (DD) |
| 18. Ali (DD)                    |                                  |

Ninguno de los dos hijos y las siete hijas que tuvieron Salustião y Losita<sup>385</sup> nació en Faulara. Las hijas números 3, 4, 5 y 7 nacieron mientras la pareja vivía todavía en Boebau; las dos primeras murieron durante el tiempo que estuvieron refugiados en la jungla al iniciarse la ocupación indonesia (1975-1979). El resto de sus hijos vino al mundo en la villa de Liquiçá entre 1979 y 1992. En el momento en que yo me asenté en su casa, la familia decía que las personas que tenían establecida su residencia en ella eran los números 1, 2, 15 y 16. Estos dos últimos se habían casado en el mes de abril anterior a mi llegada, que tuvo lugar en septiembre de 2010, y esperaban un hijo (la mujer dio a luz en abril del año siguiente). Aunque la conceptualizaban como una sola casa, se trata de tres construcciones diferenciadas, dos viviendas y una cocina, y cada matrimonio dormía en diferentes espacios: 1 y 2 dormían en la antigua casa que había sido construida durante la transmigración, mientras que 15 y 16 lo hacía en una nueva que habían comenzado a edificar varios años atrás. Yo me alojé en un cuarto de esta segunda morada, que no tenía todavía ninguna puerta y cuyos vanos estaban tapados por telas. El número 15, único hijo varón del matrimonio de 1 y 2 tras la muerte de 17, a los tres años y medio de edad, se considera el heredero de la casa, así como de la mayoría de las tierras.

Las parejas por los números 5 y 6 por una parte, y 9 y 10 por la otra, tienen su residencia fijada fuera de Faulara, y los maridos cuentan con trabajos formales remunerados: 6 trabaja como extensionista agrícola, una ocupación que complementa con la explotación de sus tierras en Gugleur, un *suku* cercano a Faulara (véase la Fotografía aérea 6); a su vez, 10 trabaja como conductor de camiones propiedad de un comerciante chino-timorense de Liquiçá. También 8 tiene un trabajo formal: es profesor de escuela primaria en Faulara. Cuando llegué a realizar mi estancia, 7 y 9 vivían en una casa propiedad del Estado de las

---

<sup>385</sup> Losita tenía cincuenta años en 2010, cuando comencé mi estancia en la casa.

que se habilita para los funcionarios cuyo destino laboral está lejos de su casa. En ese momento, no obstante, ya estaban construyendo una casa nueva y de mejor calidad en el terreno de Salustião, a quien le habían comprado un pedazo de tierra. Aunque esperaban tener finalizada la casa antes de mudarse a ella, el 4 de noviembre de 2010 hubo unas fuertes lluvias que hicieron que una de las riberas de aluvión se desbordase e inundase su vivienda, lo cual hizo que adelantasen su traslado (véase la Fotografía aérea 7).



Fotografía aérea 6. Distribución de residencia del árbol de parentesco. (Fuente: Google Earth)

La situación de 11 y 12 es itinerante. El número 12 no tiene una casa en propiedad ni empleo formal, y se dedica a ayudar en las tareas agrícolas tanto en su casa de origen (véase la Fotografía aérea 6) como en Faulara. Antes de casarse, había sido conductor de un taxi colectivo (*mikrolet*) que hacía la ruta Liquiçá-Dili, pero debido a un accidente en el que hubo fallecidos decidió no volver a ejercer esa profesión. Su mujer, 11, había comenzado a realizar los estudios para ordenarse monja, que dejó para casarse con 12. Posteriormente 11 y 12 abrieron un pequeño restaurante (*warung*) en el campo del mercado de Faulara, en el que trabajaban los sábados. Después de un tiempo tuvieron que cerrar porque los beneficios habían caído sustancialmente (según la información que ellos mismos me dieron, pasaron de ingresar 60/70 dólares cada sábado a menos de 10). Sus dos hijas viven con la madre de 12. En el momento en que ocurrieron los hechos referidos



en el estudio de caso, residían en Faulara y dormían junto con 1 y 2 en la casa vieja de Salustião (véase la Fotografía aérea 7).

Los números 13 y 14 están en una situación similar a la de 11 y 12. Después de establecerse patrilocalmente durante cuatro años (véase la Fotografía aérea 6), decidieron mudarse a Faulara. Su intención es construir una casa en un pedazo de tierra que le han comprado a Salustião por cien dólares americanos y una vaca, situado en el extremo opuesto del terreno donde están las viviendas (véase la Fotografía aérea 4). Mientras no comienzan la construcción de la casa, duermen junto con su hija en la casa nueva de Salustião (véase la Fotografía aérea 7). La mujer, 13, está además embarazada de cinco meses (en marzo dio a luz).



Fotografía aérea 7. Casas en el kintal de Salustião, detalle de la Fotografía aérea 4. (Fuente: Google Earth).

Aunque no es relevante para este estudio de caso, cabe mencionar la existencia de otra construcción situada dentro de la propiedad de Salustião, que es la morada de Rafael (Salustião WZS, véase la Fotografía aérea 7). Rafael había vivido con Losita y Salustião cuando era joven, y una vez que se casó les compró un pedazo de tierra para poder asentarse allí junto a su esposa.

### 5.3.3. Los hechos del *loron matebian* (Día de Difuntos)

---

#### 5.3.3.1. El *loron matebian* en Faulara

---

El dos de noviembre de cada año se celebra el *loron matebian* en Timor-Leste, la ceremonia católica de la Conmemoración de los Santos Difuntos. Se trata de un festivo nacional y se considera uno de los días más importantes del ciclo anual del culto católico. Es un día en que los familiares dispersos por la geografía timorese vuelven a sus casas de origen (normalmente donde está su *uma-lisan*) para honrar a los muertos. A pesar de ser una ceremonia católica, ha incorporado muchos elementos y creencias de la cosmovisión tradicional timorese.<sup>386</sup> Las gentes de Faulara creen que durante el *loron matebian* los espíritus de los antepasados “caminan” (*la’o*) para “visitar a los vivos” (*mai vizita*), y por ello hay que tratarlos apropiadamente siguiendo la misma etiqueta que se observa cuando un invitado ilustre viene a casa: se le ofrece *bua-malus* (betel y areca), seguido de bebida (vino o licor), tentempiés (galletas, bizcochos, etcétera)<sup>387</sup> y tabaco.

En Faulara, la realización de esta ceremonia consiste en la entrega de ofrendas a los muertos seguidas de plegarias, que se llevan a cabo en las tumbas de los fallecidos. Los rezos tradicionales suelen llevarlos a cabo los *rai-na’in kaer bua-malus* en favor de aquellos antepasados que no pertenecían a la religión católica cuando fallecieron, a los que llaman

---

<sup>386</sup> Ocurre algo similar a lo que ha descrito Lorraine V. Aragon en su análisis del choque entre los regímenes de creencias tradicionales y la religión protestante entre los *tobaku* de las islas Célebes. Esta autora muestra, por medio del estudio de las canciones tradicionales, cómo a pesar de que los rituales protestantes han sustituido en buena medida a los tradicionales, la lógica cosmovisiva local sigue siendo la que dicta su contexto de representación. En sus palabras: “these revivals [de representaciones estetizadas, en este caso en forma de canciones tradicionales] are stolen opportunities for locals to circulate their knowledge of precolonial cosmology, as well as define their ethnic identities” (Aragon 1996: 435).

<sup>387</sup> He escrito sobre la taxonomía local de los alimentos (qué se considera comida, qué tentempié, qué desayuno...) en otro lugar; véase Fidalgo Castro (2013).

*avó gentiu*. En el caso de Faulara, la mayoría de estos antepasados pertenecen a los dos linajes (*uma-lisan*) considerados originales de la zona, que habitaban el lugar antes de la apertura del proyecto de transmigración. Sin embargo, muchas personas que pertenecen a otros linajes participan en el ritual en reconocimiento de la precedencia que estos espíritus tienen sobre los demás (son una suerte de espíritus-guía para todos los pobladores de la zona). El rezo y la presentación de ofrendas a estos antepasados tienen lugar primero que los correspondientes a los espíritus de los fallecidos de los demás linajes (considerados *la'orai*, recién llegados), y funcionan como apertura para que dé comienzo el resto de celebraciones.



Fotografía 31. Ofrendas realizadas sobre una tumba en el *loron matebian*.

Una vez terminan las plegarias por los antepasados *rai-na'in*, cada familia procede a realizar las ofrendas y rezos en las tumbas de sus propios antepasados. Las personas, vestidas de gala, caminan en procesión a las tumbas, donde preparan las ofrendas y los



adornos.<sup>388</sup> Además de iluminarlas con velas, las tumbas se engalanan con aderezos florales, que son para “tirarlos” (*soe ai-funan*) sobre ellas la noche del *loron matebian*, preparados durante los días anteriores por las mujeres de la casa. Las ofrendas se presentan a los antepasados mediante el rezo católico, que normalmente es efectuado por el catequista a petición de las personas a cambio de un pago en especie o económico.<sup>389</sup> Una vez terminado, se considera que los antepasados ya “han comido”, y las personas comen, beben, fuman, mascan betel y areca y conversan durante un tiempo hasta que, poco a poco, van volviendo a sus casas.

### 5.3.3.2. La familia de Salustião celebra el *loron matebian*

La familia de Salustião comenzó a prepararse para la celebración del *loron matebian* días antes, limpiando las tumbas. El propio Salustião no estaba presente cuando se desarrolló la ceremonia<sup>390</sup>; las personas de la familia que estaban residiendo en Faulara en ese momento eran los números 2, 7,<sup>391</sup> 25, 26, 27, 11, 12, 13, 14, 35, 15 y 16 del Diagrama 8.<sup>392</sup>

Durante la mañana del día dos de noviembre, cerca ya del mediodía, empezaron a llegar las hijas de Salustião que no residían en Faulara junto con sus familias o parte de ellas. Vinieron en un camión que conducía el número 10, prestado por su *patraun* (“jefe”) a cambio de que lo llevase de vuelta cargado de leña.<sup>393</sup> Las personas que vinieron fueron los

---

<sup>388</sup> Durante los días anteriores a la celebración del *loron matebian*, las familias limpian las tumbas de hierbas y diferentes suciedades que se han acumulado durante el año. Son normalmente las mujeres, en particular las adolescentes, quienes realizan este tipo de trabajo.

<sup>389</sup> El pago puede ser variable, desde tabaco o *tuak* (vino/licor) a la carne de los sacrificios que se hacen en ese día o dinero. En algunas familias es un miembro religioso o seglar en formación quien se ocupa del rezo, si viene de visita el Día de Todos los Santos. En el caso de las familias sin recursos, suelen ser ellos mismos quienes llevan a cabo el rezo.

<sup>390</sup> Había partido a Bobonaro después de recibir una llamada de su familia de origen búnak, para ayudar en la reconstrucción de una casa. Estuvo allá algo más de mes y medio, desde el día dos de octubre hasta el día veinticinco de noviembre.

<sup>391</sup> Su marido (el número 8) había ido a su casa de origen, en otro *suku*, para celebrar el *loron matebian*.

<sup>392</sup> Además de las mencionadas, en la ceremonia participaron otras personas que no consignamos por ser irrelevantes para el estudio de caso, que tuvo lugar dentro de la propia casa de Sebastião.

<sup>393</sup> Cargaron la leña de la ribera del río Laueli, donde durante la estación seca se acumulan troncos y ramas de árboles que han sido arrastrados en la estación de lluvias.

números 5,<sup>394</sup> 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24; 9, 10, 28, 31 y 32 también del Diagrama 4. El número 10 dejó a su esposa en la casa de sus padres junto con algunos hijos y se fue inmediatamente, sin detenerse, con algunos trabajadores que le ayudaron, a cargar leña en el camión a la ribera del río. La hija de la villa de Liquiçá (9) trajo consigo un pollo de producción industrial congelado (*ayam potong*, en indonesio) que había comprado para preparar a la comida. Todos se quedaron a almorzar, tras lo cual los números 9, 10, 28, 31 y 32 tuvieron que volverse a Liquiçá debido a que habían dejado la “casa vacía” y “cerrado la puerta” (*uma mamuk, odamatan taka*) mientras se la vigilaba un vecino. Los números 5, 18, 20, 21, 22, 23 y 24 pasaron la noche en Faulara y asistieron a la ceremonia; al día siguiente, volvieron a su casa.

### 5.3.3.3. El problema

---

Este día yo me encontraba muy atareado tomando notas de campo y hablando con toda cuanta persona podía. Iba de un lado al otro, de la cocina, donde estaban las mujeres, a la terraza de la casa, donde los hombres tomaban café y conversaban, pasando por los lugares en que los niños jugaban. Era difícil entender todo lo que estaba ocurriendo, dada la simultaneidad de los acontecimientos. Algunos de los miembros de la familia no me conocían todavía, y sentían curiosidad acerca de mi persona y de lo que me había llevado a residir en el remoto lugar de Faulara. Me preguntaban si comía el mismo tipo de comida que ellos, a lo que las personas de la casa con las que convivía respondían diciendo *Nia han hanesan ita* (“Come como nosotros”); y también si me adaptaba (*toman*) a vivir así. Las risas y la crónica de un sinfín de anécdotas eran una constante de mis coloquios con ellos. El día iba pasando entre conversaciones y el ambiente de celebración y festividad dominaba el ambiente.

---

<sup>394</sup> El marido, número 6, se quedó junto a sus hijas 18 y 19 para no dejar la “casa vacía” (*uma mamuk*). Es raro que las casas timorenses se queden completamente vacías, lo normal es que algún miembro de la familia permanezca en ellas para vigilar. En este sentido, la expresión *odamatan taka hela* (“la puerta permanece cerrada”) se utiliza, entre otras cosas, para expresar que nadie vive en una casa, que no hay nadie en ese momento, o, también, para señalar que las personas que viven en una casa tienen un carácter huraño.

Llegó la hora de comer. A los hombres y a mí, como es costumbre en Timor, nos sirvieron de manera separada el almuerzo en el interior de la casa. Se sirvió carne de cerdo, cabra y pollo, acompañada de abundante arroz y *ai-manas* (salsa de chili). Comimos e hicimos una sobremesa llena de charlas, hasta que, poco a poco, nos fuimos dispersando. Algunos se fueron a descansar, otros volvieron a la terraza y algunos otros dirigieron a la cocina. Yo también volví a la cocina, donde las mujeres estaban comiendo, para participar de las conversaciones que allí se producían.

Al poco de sentarme, noté que 13 se disgustaba. Estaba comiendo, y repentinamente comenzó a gritarle a 15, que de la cocina había vuelto al interior de la casa. El enfado iba en aumento y ambos empezaron a intercambiar gritos que yo no entendía de la casa a la cocina. Llegado un momento, 13 dejó bruscamente el plato en el lugar donde estaba sentada y se levantó, vociferando y llorando, para encaminarse al interior de la casa. Yo pensé que iba a encararse con 15, pero en lugar de eso entró en su cuarto. Allí comenzó a coger su ropa y sus propiedades personales, que guardó en cajas y recipientes de plástico, los cuales posteriormente colocó en la terraza de la vivienda (véase la Fotografía 32).



Fotografía 32. Ropa y otros objetos que 13 puso en la terraza.

Yo no entendía nada de lo que estaba ocurriendo. Las personas guardaban silencio mientras terminaban de comer y tanto 13 como 15 se habían ido cada uno a su respectivo cuarto. Al cabo de un rato le pregunté a 11, que estaba sentada en la cocina cerca de mí, qué había pasado y me dijo que *15 duni sira* (“15 las había perseguido [a 13 y 16]”).<sup>395</sup> A esto añadió que lo que había hecho 13 (poner la ropa en la terraza) era *lulik*, lo cual aumentó aún más mi confusión. Como el ambiente estaba caldeado, preferí dejarlo estar en ese momento y continué hablando sobre otras cosas para intentar rebajar la tensión.

Después de comer y descansar un poco, 2 decidió ir a la tumba de los *avó rai-na'in* a presentar sus respetos a los antepasados de los linajes precedentes en Faulara (Laueli y Asumanu). Preparó unas pocas flores y velas en una cesta, y le pidió a 15 que la acompañase. Yo fui con ellos y allí participamos de la apertura de las celebraciones, que fue oficiada por uno de los *rai-na'in kaer bua-malus*. Mientras estábamos, allí estuve conversando con algunas de las personas que habían ido a visitar las tumbas, las cuales mayoritariamente eran mujeres con sus hijos. Una de ellas, la esposa de un hombre relevante de Faulara con la que yo tenía mucho trato, me contó que de camino había pasado por delante de nuestra casa porque pensaba hacernos una visita antes de ir todos juntos a las tumbas de los *avó rai-na'in*, pero que, al ver la ropa en la terraza, decidió no entrar y seguir directamente hacia las tumbas.

---

<sup>395</sup> La expresión *duni* quiere decir “echar, perseguir o correr a alguien o algo de algún sitio”. Se utiliza para referirse a enfrentamientos entre personas, aunque no se eche, persiga o corra a nadie físicamente.





Fotografía 33. 13 (izquierda) y 11 (derecha) preparando los adornos florales.

Cuando regresamos, me dirigí a mi cuarto para dejar allí la cámara fotográfica y el cuaderno de notas. La ropa de 13 seguía en la terraza, y tanto ella como 11 se encontraban en el vestíbulo de la casa preparando los adornos florales para esparcir sobre la tumba de los fallecidos de la casa (véase la Fotografía 11). Saqué unas fotografías del trabajo y fui a guardar la cámara; acto seguido cogí la grabadora y me senté con ellas a conversar. Poco después llegó la esposa de 15 (16), que salió de su cuarto para ayudar a 11 y a 13 con los atavíos. Fui sacando el tema de lo ocurrido durante el almuerzo, con la intención de que me explicasen qué había pasado, y les pedí permiso para grabar. La conversación que registré es la siguiente:

Cuadro de transcripción 16

Original	Traducción
<b>11:</b> Pertama hanesan ne'e: 13 nia ayan potom, 9 lori mai fó ba Ela.	<b>11:</b> Empezó de este modo: el pollo congelado de 13, lo trajo 9 y se lo dio a 16.
<b>13:</b> La fó mai ha'u ida!	<b>13:</b> ¡No me lo dio a mí!
<b>11:</b> Ah! Fó ba 16 i dipois 16 dehan nia la han na'an bibi. 16 la han na'an bibi, 16 bá hasai na'an bibi... 13 mak haruka. I depois 15 haree nia ferik-oan hasai na'an, i depois... nia mos hakarak hasai na'an!... 14 ho nia... nia... Sira na'in rua umane-manefoun. 15 hasai kuñada ninia... na'an... I depois... depois... kuñada ida 13 hirus. 15 bá hirus nia ferik-oan iha dapur, halo 15 nia ferik-oan tanis. Mata-been nadodon tun bá etu, hanesan bee ida mos...	<b>11:</b> ¡Ah! Se lo dio a 16 y después 16 dijo que ella no comía carne de cabra. 16 no comía carne de cabra, pero 16 fue a coger carne de cabra... porque se lo pidió 13. Luego 15 vio que su esposa cogía carne, y después... él también quiso coger!... 14 y él son... Ellos dos son <i>umane</i> y <i>manefoun</i> . 15 sirvió la carne de su cuñada... y después... después... su cuñada, 13, se enfadó. 15 se enfadó con su esposa en la cocina, y la hizo llorar. Sus lágrimas se cayeron sobre su arroz, igual que agua... [ininteligible]
Ha'u haree, ha'u-nia laran-moras. Ha'u dehan ita de'it bá do'ok hanesan ne'ebá... Ita-nia feton nain lima mak hirus ita mais... ita sinte la di'ak. Maibé ita-nia laen mak hirus ita hanesan ne'e ita hanoin kona bá ita nia inan-aman dehan... Porra!... Ita-nia inan-aman, ita bá foti la hirus ita...	Yo lo vi y me entristecí. Digo yo, si nosotras llegamos a tanto... Nosotras, sus cinco hermanas, que se enfade con nosotras... hace que una se sienta mal. Pero que el propio marido se enfade con su esposa de ese modo hace que una piense acerca de nuestro padre y madre... ¡Vaya!... Es decir, cuando uno se sirve de la ración de nuestros padres, no se enfadan así...
<b>Yo:</b> Entaun 15 hirus 16, 16 hirus 15? Ida ne'e ha'u kompriende ona, mais... nusá mak 13 hirus 15, ida ne'e mak ha'u la kompriende.	<b>Yo:</b> ¿Entonces 15 se enfadó con 16 y 16 con 15? Ahora sí que no lo entiendo, pero... ¿por qué entonces se enfadó 13 con 15? [11 se ríe.] Esto es lo que yo no entiendo.
<b>11:</b> Tan 15 bá siak...	<b>11:</b> Porque 15 se enfadó... [13 la interrumpe.]
<b>13:</b> Tan 15 la gusta ami hela iha uma ne'e... Ami hein katuas mai, ami bá ona, ami bá.	<b>13:</b> Porque a 15 no le gusta que nosotros [13, 14 y 15] vivamos en esta casa... Vamos a esperar a que vuelva nuestro padre [1], y cuando llegue nos vamos.
<b>Yo:</b> Tamba saída mak la gusta?	<b>Yo:</b> ¿Por qué no le gusta?
<b>13:</b> La gusta ami hela iha uma ne'e...	<b>13:</b> No le gusta que vivamos en esta casa...
<b>Yo:</b> Gota ka la gusta?	<b>Yo:</b> [Interpelando a 15, que estaba sentado fuera de la casa.] ¿Te gusta o no

**13:** Nia la gusta... Ami hein katuas mai, ami bá ona.

**Yo:** Tamba...?

**13:** Maulipi bá foho husu osan selu kareta...

**Yo:** Tamba saída mak nia la gusta?

**13:** Nia la gusta ami hela iha uma ida ne'e para... aumenta bikan. [...]

**11:** Y depois así señor... 15 ne'e... buat ida ita haree hanesan laran kuak ne'e, laran mak nia aten mak nia fuan ne'e tomak... fatuk ida tomak. Fuan laran ne'e tomak, la luan hanesan ema nian.

Maizoumenus Ó hakarak hola feto mai ne'e o tenki ser o-nia laran-kuak ne'e luan...! Labele klood... Klood ne'e la di'ak! Hanoin la to'o! Nia hanoin sei ki'ik-oan nian... la hanoin hola feto ne'e nia... nia han hanesan, nia hatais hanesan. Ne'e laran kuak tomak, la luan.

**Yo:** Y depois... nusá mak 13 hasai roupa bá liur?

**11:** 13 hanesan nervosu liu... hanesan labarik book nia halo nervoso liu... Foti nia roupa hasai ona.

**Yo:** Mais dehan buat lulik ne'e!

**11:** Ne'e lulik señor!

**Yo:** Entaun?

**11:** Ne'e labarik moris ne'e...

**Yo:** Nia la tauk?...

**11:** Nia la tauk... Labarik moris... señor...

**13:** Tua ho bibi mos lakon... Loos ka lae?

**Yo:** Tua ho bibi?

**13:** Ah! Kuando mate aban-bainrua...

te gusta?

**13:** No le gusta... Vamos a esperar a 1 y cuando llegue nos vamos.

**Yo:** ¿Por...?

**13:** Voy a enviar a Maulipi a pedir dinero a la casa de la montaña... [Véase la Fotografía aérea 6]

**Yo:** ¿Por qué no le gusta?

**13:** No le gusta que vivamos en esta casa porque... son más platos para servir. [...]

**11:** Es así señor... 15... lo que tiene en su interior es un gran agujero, tanto su corazón como su hígado... son como piedras. En el interior de su corazón no hay sitio, al contrario que en el de la gente normal.

Si te casas con una mujer y esta se viene a vivir aquí, ¡el hueco de tu interior tiene que ser amplio!... No puede ser estrecho... ¡Es malo que sea estrecho! No está preparado, piensa como un niño... no piensa como un hombre casado... [Incomprensible] ver que ella come igual que los demás, que se viste igual. Todo el interior de este no es más que un hueco, no hay espacio.

**Yo:** Y entonces... ¿por qué 13 sacó la ropa fuera? [13 se ríe.]

**11:** Porque 13 es muy nerviosa... es como un niño con el que te metes y se enoja todo... Por eso cogió su ropa y la sacó repentinamente.

**Yo:** ¡Pero dijiste que esto era *lulik*!

**11:** ¡Esto es *lulik* señor!

**Yo:** ¿Entonces?

**11:** Cuando el niño nazca...

**Yo:** ¿No tiene miedo?...

**11:** No tiene miedo... Cuando el niño nazca... señor... [13 se ríe.]

**13:** También [15] pierde el vino y la cabra... ¿No es así?

**Yo:** ¿El vino y la cabra?

**13:** ¡Ah! Cuando haya algún funeral [el



ema mane... tuir duni ema nian tua ho bibi... Ita ba mate 15 la hatete lia sira ona... ne'e la iha... Ne'e kecuali... ema ida fó fali.

**15:** Nia hasai nia ba fase roupa! [...]

**11:** Nia mak lakon! Ne'e vale mate... Nia mak lakon tua botir ida... Bibi ida.

**13:** Kecuali... 15 haree nia feton ida iha uma ida... fó fali ba... hanesan... fó fali ba... mane ne'e hola... Entaun lia ita bá hatete... ne'e lia kona ita bá hatete

**11:** Ne'e lia la kotu...

**13:** Lia la kotu! Kuando ema la bá hamriik sira... ne'e la iha ona, para tiha ona... Ne'e lia para ona. [...]

**11:** Ne'e siñor... Roupa ohin nia foti sai ne'e lulik. Aban-bainura labarik ohin moras halo kanotak moras, labarik halo terus ita ona. Bainhira 15 huu tiha... tula tiha bua-malus ida... huu tiha kuta tiha foin bele moris. Ne'e moris biasa. [...]

**Yo:** Entaun hanesan ne'e... O-nia oan ne'e sei moras tamba halo buat ida hanesan... hasai roupa ba liur, oan bele moras?

**11:** Sim.

**Yo:** Entaun... para la bele moras 15 mak tenki huu nia?

**11:** Tenki ser huu fali nia. [...]

del bebé del que ella está embarazada] el día de mañana... los tomadores de esposas... tendrían que entregar el vino y la cabra a alguna gente [a 15]... [incomprensible] Pero cuando 15 tenga que asistir a algún funeral no podrá venir a avisarnos del *lia*... no podrá... Solo si acaso... alguien entrega primero alguna cosa.

**15:** [Grita desde la terraza.] ¡Sacó su ropa para ir a lavarla! [13 y 11 se ríen.] [...]

**11:** ¡Es él quien pierde! Esto [sacar la ropa a la terraza] supone la muerte de un varón... Pero es él quien pierde una botella de vino y una cabra...

**13:** Acaso... cuando 15 cuida de su hermana en la casa... y se la entrega... esto... se la entrega... a este hombre para que se case... Es entonces cuando se puede ir a informar de un *lia*... cuando te toque ir a un *lia*, puedes ir a informarles.

**11:** El *lia* no se divide en dos [la relación no cesa]...

**13:** ¡El *lia* no se divide en dos! Cuando la gente no los apoye... entonces no hay nada que hacer, tiene que parar... No puede continuar haciendo *lia*. [...]

**11:** Señor... Sacar la ropa del modo en que lo hizo hoy es *lulik*. El día de mañana, cuando el bebé comience a provocar contracciones, el bebé te hace. Solo cuando 15 le haga el *huu*<sup>396</sup>... traiga *bua-malus* y le haga el *huu* y el *kuta*... podrá vivir el bebé. Entonces vivirá con normalidad. [...]

**Yo:** Entonces esto... [Dirigiéndome a 13.] ¿Tu bebé enfermará debido a lo que hiciste hoy?... ¿Al sacar la ropa afuera, puede enfermar el bebé?

**11:** Sí.

**Yo:** ¿Y... para que no enferme 15 tiene que hacerle el *huu*?

**11:** Tiene que hacerle el *huu*. [...]

---

<sup>396</sup> Explico más adelante en qué consisten tanto el *huu* como el *kuta*.

**Yo:** Mais... entaun... hirus fali... nia lakohi huu?

**11:** Ó haree o nia bin mate... bin mate nia laran... O tenki ser ajuda nia!

**Yo:** Nia lakohi fali?

**11:** Ah! Se mak la?... O lakohi... O tenki ser ajuda, ne'e o-nian! Nia mate o lakon tua botir ida... bibi ida... osan ida... O lakon boot! Nia hola ninian feto seluk... pasiensi... O-nia oan ida o kole iha ne'e, ne'e... ema seluk mak goza, o la goza.

**Yo:** Entaun... ha'u husu ba 13.

**13:** Ha'u dehan tuur... tuur nonook de'it

**11:** Mesak feto aat de'it, señor!

**16:** Nia laran manas! [...]

**Yo:** Entaun hanesan ne'e... se 15 trata o aat hanesan ne... ga... o mos bele... nia mos lakon... o mos bele bá keisar bá... mane-foun sira iha ne'ebá, sira la mai ida iha ne'e. Loos ka lae?

**11:** Ne'e ka...!

**Yo:** Bele halo hanesan ne'e ka lae?

**11:** Ne'e kaer fahi ona... kaer fahi, tais.

**Yo:** Mmm?

**11:** Ne'e feto... nia la bá... ne'e 15 tenki ser prepara tais, fahi, huu... tenki ser fo fali sala ba nia... y depois... nia mos prepara bibi, tua, fó fali ba nia

**Yo:** Mais la halo karik... ka sei halo?

**Yo:** Pero... entonces... ¿si están enfadados y no quiere hacerle el *huu*?

**11:** Ves que tu hermana mayor se muere... que se muere dentro... ¡Tienes que ayudarlo!

**Yo:** ¿Y si no quiere?

**11:** ¡Ah! ¿Quién no va... [a querer]? No quieres... ¡Tienes que ayudarlo, es tuya! [13 se ríe.] Si se muere pierdes una botella de vino... una cabra... dinero... ¡Pierdes mucho! Si después él [14] se casa con otra mujer... paciencia... Ese hijo tuyo que te cansaste para criar... es otra persona quien lo disfruta, tú no lo disfrutas.

**Yo:** Entonces... voy a preguntarle a 13.

**13:** Yo digo que nos sentemos... todos sentados y callados. [Lo dice en tono de broma, aunque está algo avergonzada de hablar del asunto, pero continúa riéndose.]

**11:** [Habla en tono jocoso.] ¡Somos todas malas mujeres señor! [Todos nos reímos.]

**16:** ¡Está furiosa! [...]

**Yo:** Entonces... si 15 te trata así de mal... tú... también puedes... Él también pierde... tú puedes ir a quejarte a los *mane-foun* allá en la montaña... y ellos no viene aquí para nada. ¿Es así?

**11:** ¡Claro!

**Yo:** ¿Esto puede hacerse así?

**11:** Esto quiere decir que tiene que entregar un cerdo... un cerdo y un *tais*.

**Yo:** ¿Mmm?

**11:** Cuando la mujer... cuando ella no viene... 15 tiene que preparar un cerdo y un *tais*, hacerle el *huu*... tiene que pagarle una multa [*fó-sala*]... y solo después... será cuando ella prepare también una cabra y vino para entregárselos a él.

**Yo:** Pero seguramente no lo hará... ¿o sí lo hará?

**11:** La hatene siñor... Buat ida ohin hirus malu de'it. Ne'e siñor Salustião mai de[han]: "Não é, não é, não é!... Sim... Tambor!".

**16:** Hanesan ohin ne'e... halimar de'it, ne'e la hola bá lia

**Yo:** Ne'e la'os fó sala ida... ka fó sala?

**11:** Fó sala, ka!

**Yo:** Ne'e 13 mak hatene, la'os imi mak hatene... imi mak hatán fali... 13!: Ne'e presiza fó sala ka lae?

**13:** Fó to! Ne'e fó fahi tais mai mak hatete lia mai ha'u. [...] Ó la fó... mane-foun... ami ne'e... ami tuur ami-nian. O lori mai... simu, bá lia, bá tuur ona.

**11:** No sé señor... lo de hoy ha sido apenas un enfado. Cuando venga el señor Salustião dirá: "Não é, não é, não é!... Sim... Tambor!" [Lo arreglará.] [13 y 16 se ríen.]

**16:** Lo de hoy... es sólo una de broma, no afectará al *lia*.

**Yo:** Entonces no le pagará una multa... ¿o sí lo hará?

**11:** ¡Tiene que pagarla!

**Yo:** [Hablo en tono jocoso.] Es 13 quien lo sabe, no vosotras las que lo sabéis... y sin embargo contestáis vosotras... ¡13!: ¿es necesario entregar una multa? [11 y 16 se ríen.]

**13:** ¡Tiene que entregarla! Tiene que entregarme un cerdo y un *tais* para poder venir a informarme del *lia*. [Se ríe.] [...] Si no la pagas... nosotros los *mane-foun*... nosotros... nos preocupamos sólo de lo nuestro. Si la entregas... la recibimos, y entonces iremos al *lia*, participaremos.

Cuando las mujeres acabaron de preparar los adornos florales, la conversación se terminó y el día continuó sin mayores incidencias (al menos que yo supiese). Después de cenar se realizaron las ofrendas en varias tumbas de miembros de la casa, y una vez finalizada la ceremonia nos retiramos a dormir.

#### 5.3.4. Discusión del caso 3

---

Los matrimonios que viven en el momento de los acontecimientos en una misma unidad doméstica de residencia son cuatro: el de los padres (Salustião y Losita), los números 1 y 2; el del único hijo varón y su esposa, los números 15 y 16; y los de dos hermanas y sus esposos, uno formado por los números 11 y 12 (Dato) y otro constituido por los números 13 y 14 (Darulete).

El problema comenzó por un malentendido acerca del reparto de la carne que le tocaba a cada persona en el almuerzo. El número 15 quiso servirse carne de cabra al ver que su esposa, el número 16, la cogía, sin saber que no era para ella, pues 16 estaba sirviéndosela

a 13, a quien pertenecía esa ración<sup>397</sup>. En un momento dado se produce una escalada de tensiones que lleva a un conflicto entre 13 y 15, el cual solo tiene una solución posible. Está en manos de 15 resolverlo mediante la realización de un rito de curación (*huu y kuta*), para que todo pueda volver a la normalidad.

*Huu y kuta* son los nombres con que se conoce un rito de curación/fertilidad que se ejecuta para reparar cualquier desequilibrio que se haya producido en la ortodoxa relación que debe darse entre varias entidades, personas o grupos sociales. En el caso presentado, se ha causado un desequilibrio entre dos personas que tienen una relación de *umane/mane-foun* (dador/tomador de esposas), poniendo en peligro la vida de un nonato y de su madre (13), lo cual supone una pérdida de la capacidad de movilización de recursos humanos y materiales para la actividad ritual de 15. Para reparar este desequilibrio, 15 debe entregar una multa (*fó-sala*) en forma de *bua-malus*, dinero, un cerdo (*fahi*) y un *tais* a 13 (que en este caso se presenta a sí misma como parte de los tomadores de esposas)<sup>398</sup>. Para llevar a cabo el *huu*, 15 debe masticar betel y areca y echar parcialmente el buyo que tenga en la boca sobre las palmas de la persona afectada. Tras esto se procedería a realizar el *kuta*, es decir, se ungiría la frente del doliente con un poco de buyo. Una vez finalizado este proceso, se considera que se ha reparado el desequilibrio y la relación se restituye a la

---

<sup>397</sup> Los intercambios rituales en que se incluyen entregas de animales prescriben que los tomadores de esposas ofrezcan a sus dadores carne de búfalo o cabra y reciban de ellos carne de cerdo; además, no pueden comer carne del mismo tipo de la que se proporciona durante el tiempo que dura la celebración de la ceremonia. Sin embargo, en este caso, 13 consume carne de cabra, aunque es tomadora de 15. Aunque es solo especulativo, ya que no conseguí desenmarañar la causa de que fuese aceptable que 13 estuviese comiendo carne de cabra, esta paradoja podría deberse a que la ceremonia del *loron matebian* no moviliza un intercambio ritual de animales, y por tanto a que tales prohibiciones no se apliquen en este caso, o al menos no se apliquen entre 13 y 15.

<sup>398</sup> Las prestaciones matrimoniales del caso del número 13 son complejas. Existe un complicado juego político entre la matrilinealidad búnak de la familia y la patrilinealidad tokodede del lugar en que habita. Así, aunque la familia de Sebastião no solicitó un precio de la novia por 13 en el momento de su matrimonio con 14, sí se produjeron algunas entregas de dinero y animales por parte del tomador de esposas. El hecho de haber pagado un precio de la novia haría que 13 pueda ser considerada un miembro de pleno derecho del linaje de su marido, cosa que ella misma reclama en este estudio de caso. No obstante, la ambigüedad en el estado de la situación de los pagos y la consecuente pertenencia de 13 a un linaje u otro hace propicia la aparición de juegos políticos por parte de ambos grupos (tomadores y dadores), que ponen utilizan esta cuestión como estrategia concreta para hacer prevalecer sus intereses (tanto personales como grupales) en situaciones contingentes.

normalidad. La importancia del *huu* y el *kuta* cuando se desarrolla entre dadores y tomadores de esposas radica en que marca la dirección del *flow of life* (Fox 1980c), es decir, la dirección de entrega de la fertilidad considerada como un “don” en la cosmovisión timorense, que se conceptualiza como *fó matak malirin* (“entregar lo crudo/verde y lo frío”).<sup>399</sup>

Lo registrado en la grabación es relevante de cara a comprender la dependencia mutua existente entre los dadores y los tomadores de esposas tanto en el devenir de la vida cotidiana como para la actividad ritual. La antropología de la región de Indonesia Oriental ha venido registrando, ya desde la época de Van Wouden (1968), que en muchas de las sociedades de la zona los dadores de esposas son vistos como “dadores de vida” y de “fertilidad”. También se ha estudiado en numerosas ocasiones cómo se considera a los dadores superiores a los tomadores en la estructura social, y ambos grupos mantienen una relación asimétrica. En este estudio de caso se ha reflejado que en Timor-Leste no es diferente, pues los *umane* son respetados como dadores de vida por parte de los *manefoun*, y se conceptualiza la relación que se establece entre ellos como de sumisión de los segundos a los primeros. Esta posición estructural es, con todo, una abstracción, un marco normativo que apenas existe y tiene sentido cuando los agentes sociales lo llevan a la práctica (Bourdieu 2007).

Es precisamente en la puesta en práctica en la vida cotidiana cuando el análisis de estas situaciones se vuelve más complejo. En el estudio de caso que presento el *umane* es reconocido como superior jerárquico, tanto es así que la mujer número 13 moviliza el actante “ropa” de un modo que se considera peligroso para ella misma y para su hijo nonato (*lulik*) (véase el Diagrama 9), de manera que solo su dador de vida/esposas (su propio hermano) pueda resolver este problema. ¿Por qué se pone a sí misma en riesgo transgrediendo una frontera ontológica (*lulik*)? ¿Qué consigue con ello?

---

<sup>399</sup> En este caso se trata de un don que un linaje entrega a otro, pero también puede referirse a otros elementos y movilizar entidades no necesariamente humanas. Un ejemplo lo encontramos en el análisis que realiza Traube (1986: 133-151) sobre la consideración de la Tierra Madre y el Sol Padre como creadores de toda la vida en la narrativa de origen mambai. Sobre el concepto de *matak malirin* véase lo escrito por Josh Trinidad (2014a).

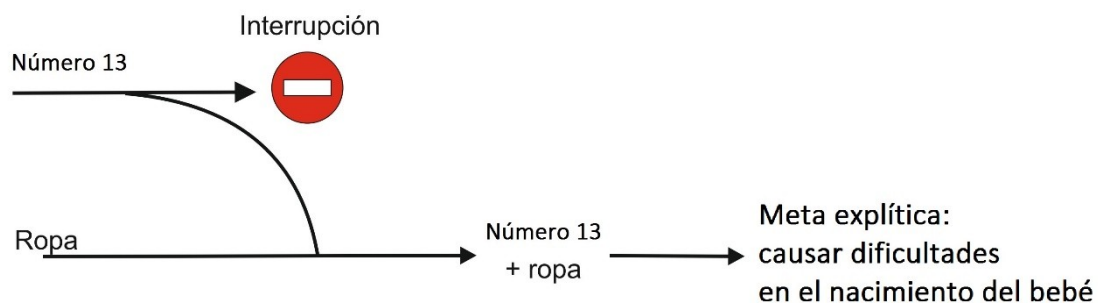


Diagrama 9. Relación de los actantes “13” y “ropa” como traducción de meta.<sup>400</sup>

Su intención es poner fin a una actitud que entiende como inapropiada de 15 hacia ella. Esto lo hace ver mediante la expresión *umenta bikan* (más platos), que implica la acusación de 13 a 15 de considerarla una carga, una persona improductiva que en el balance de aportaciones económico-laborales supone un lastre para la unidad doméstica; ella, junto a su marido e hija son más bocas que alimentar, es decir, un gasto. Frente a esto, le recuerda que su colaboración es importante. Para eso dibuja un escenario supuesto en el que 15 tiene que realizar contribuciones económicas y no puede recurrir a ella para que lo ayude. A esto se refiere cuando menciona que 15 perdería una cabra (*bibi*) y el vino (*tua*). Perder a su hermana de forma figurada –ruptura de relación– o física –muerte– es tanto como perder a un *mane-foun*, y, con él, los bienes que éstos proporcionarían tanto en el contexto cotidiano (por ejemplo, la movilización de recursos humanos para trabajos colectivos) como en el contexto ritual. Con el uso que hace 13 de la ropa (¿o deberíamos decir, con Latour, el actante “13/ropa” en la terraza?) se pone a sí misma en peligro y, con ello, hace peligrar las aportaciones contingentes que podría movilizar en favor de su hermano.

Sin embargo, 13 no realiza un ataque directo a la actitud de 15, lo cual estaría fuera de lugar debido a la precedencia de este y a su obligación de observar un trato respetuoso con su dador de esposas y hermano. Recurre a poner la ropa en la terraza para colocar a 15 en una posición de la que solo puede salir mediante el pago de una multa (*fō-sala*), lo

<sup>400</sup> Diagrama adaptado del realizado por Latour (2001: 213).

que supone hacerle reconocer de manera explícita que ha tenido un comportamiento inapropiado y que debe pagar por ello. Asimismo, mediante este recurso, 13 le recuerda a 15 que si abusa de su posición de dador de esposas y de heredero de la casa de sus padres (es el único hijo varón), perderá la ayuda que ella podría prestarle cuando se celebre un ritual en tanto que perteneciente al grupo tomador de esposas.

La ropa en la terraza, por otra parte, es un símbolo que anuncia de forma clara la existencia de “problemas en la casa”. El hecho de que las personas que pasen frente a la casa –que está situada en un camino muy transitado– vean la ropa puesta en la terraza, implica la exhibición pública de un problema doméstico, lo cual añade al problema la vergüenza social de saber que los vecinos son conscientes de lo ocurrido. Además esta vergüenza es aún mayor de lo que sería habitual porque el día del suceso es uno de los festivos más importantes del año (el Día de Difuntos), en el que más personas retornan a Faulara para honrar a los fallecidos de sus familias.

Otro aspecto interesante de este estudio de caso radica en la consideración de la colocación de ropa en la terraza como un hecho *lulik*. Como muestro en él, lo *lulik* no se refiere –tal y como han afirmado algunos autores (Bovensiepen 2014b; Traube 1986: 146-147)– a una “relación de distancia” o “de evitación” entre dos entidades, sino a una correcta manera de relacionarse entre dos o más entidades (o colectivos). El número 13 ha ultrapasado esta frontera de lo *lulik* y voluntariamente ha violado la convención que supone, poniéndose en peligro a sí misma. Lejos de establecer una relación de distancia con lo *lulik*, de evitarlo, ha provocado intencionadamente una transgresión de la relación correcta.

Este movimiento de 13 es una estrategia de empoderamiento femenina y, en tanto que tomadora de esposas (que, como hemos mencionado, tiene un posición subordinada), un “arma de los débiles” (Scott 1985) frente a lo que considera un abuso de poder de alguien que está por encima de ella (15). Lo que ha hecho 13 es una verdadera política de la ontología, al movilizar a otro actante (la ropa) para alcanzar una meta concreta: colocar a su hermano, a su dador de esposas, en una posición de debilidad, así ha conseguido, siquiera de manera contingente, invertir el orden de la estructura social. Este gesto de 13 nos permite ver en la práctica cómo la relación de los timorenses con lo *lulik*, tal y como se ha visto en los pequeños estudios de caso presentados en las notas sobre el sistema social, va



más allá de simples posiciones fijas a las que estos se adhieren. Las relaciones *lulik* son apenas marcos de actuación propios de la manera de estar-en-el-mundo de los timorenses, susceptibles de cualquier tipo de acción (pueden ser manipulados, observados, invertidos, anulados, forzados, etcétera) por parte de las personas que los habitan.

#### 5.4. Resumen del capítulo

---

En este capítulo he realizado una aproximación desde el giro ontológico de la antropología a la manera en que los timorenses constituyen su “modo de identificación” (Descola 2001, 2012) y la manera en que están-en-el-mundo. Esto lo he realizado desde el punto de vista discursivo (5.2. *Caso 2: la coexistencia de regímenes de creencias desde el punto de vista de un rai-na'in kaer bua-malus*) y práctico (5.1. *Caso 1: nahe biti* y 5.3. *Caso 3: sacando la ropa*; el primero en el contexto ritual y el segundo desde una perspectiva más cotidiana). A lo largo del mismo hemos visto cómo los timorenses definen entidades y les atribuyen determinadas propiedades y agencia; así como también la manera en que la gente se maneja con dichas entidades en situaciones contingentes de la vida social.

En las conclusiones de la tesis, que se presentan en el siguiente capítulo, analizo con mayor detenimiento la relevancia que esta perspectiva supone para el análisis de los fenómenos sociales de Timor-Leste desde la antropología.



## Conclusiones

---

Con el fin de asegurar la coherencia expositiva de las conclusiones, organizo este último apartado de acuerdo con la estructuración de contenidos que se ha seguido en la redacción de esta tesis.

En el desarrollo teórico (apartado 1.2.5.4. Discusión y perspectiva teórica) del capítulo 1.2. Antropologías de Timor, he mostrado cómo buena parte de la antropología de Timor-Leste que se realiza actualmente es, en gran medida, heredera tanto de la antropología y la etnografía portuguesas del período colonial como del estructuralismo. Las primeras han llevado a cabo una aproximación a la cultura timorense que configura una visión esencialista y eurocéntrica del “otro”, y a la vez reifica su cultura por motivos políticos (en este caso, la dominación colonial). El estructuralismo, por su parte, especialmente en lo tocante a los análisis sobre las clasificaciones simbólicas locales (las oposiciones binarias), ha proyectado sobre las culturas y sociedades de Timor-Leste una lógica ajena a la manera que los timorenses tienen de estar-en-el-mundo.

Así, he concluido, y de ahí la elección del marco teórico desde el que presento esta investigación, que el abordaje antropológico de los fenómenos sociales desde una teoría de la acción –a todas luces minoritario en los estudios de Timor– provee de una visión no solamente más dinámica, rigurosa y matizada de los fenómenos focales de estudio, sino que abre además una perspectiva renovada de temas clásicos de investigación, como el régimen del intercambio ritual, el funcionamiento del poder o las ontologías.

Desde esta perspectiva teórica, he abordado la definición de una categoría *emic*, lo *lulik*, que es un concepto fundamental de la cultura timorense al que la antropología (fuertemente influida por el estructuralismo) se ha aproximado con base en los sesgos de (1) centrar su atención en los contextos más ceremoniosos de la cultura (Bovensiepen 2014b; Traube 1986), sin darle la misma relevancia al análisis de sus aspectos cotidianos ; y (2) considerar lo *lulik* como un proceso estático (Hicks 2008) y/o definirlo como una esencia o sustancia reificada (Trinidad 2012a).

En el apartado de conceptos básicos sobre Timor-Leste, específicamente en el apartado 2.1.2. *Lulik* examino por qué las explicaciones que se han dado desde la antropología acerca de las causas que llevan a los timorenses a considerar algo como *lulik*, no son satisfactorias. En lugar de entenderlo como una “relación de distancia o de evitación”, como hace Traube (1986: 146-147), basándome en cinco estudios de caso extraídos de la observación participante en el contexto de la vida cotidiana, concluyo que lo *lulik* es la expresión de una codificación indexada de relaciones entre entidades, la cual resulta extremadamente variada y se encuentra condicionada a muchas otras variables meramente contextuales, cuya ejecución práctica y reiterada hace que se constituya en una convención (Rappaport 2001).

En el capítulo 3. *Economías del ritual*, he explorado las dimensiones económicas de los rituales, y en especial uno de sus aspectos más importantes: el régimen de intercambios rituales. Así, para comenzar planteo aquí que muchas de las investigaciones antropológicas que se han llevado a cabo en Timor-Leste se han acercado a este fenómeno desde perspectivas analíticas que ponderan lo general sobre lo particular, de tal forma que presentan una visión homeostática de la operación del régimen de intercambios rituales; es decir, en ellas los rituales no se muestran como redes de circulación de regalos fluidas y dinámicas, sino como patrones estáticos y fijos de intercambios de bienes.

En este sentido, sugiero que la antropología de Timor y de la región del Sudeste Asiático –con recientes y notables excepciones– ha hecho pivotar excesivamente sus análisis bien sobre la información obtenida de expertos rituales, bien sobre un enfoque fuertemente dirigido hacia los elementos más formales de las manifestaciones culturales, dejando a un lado aquellos aspectos más cotidianos. A consecuencia de esto, la antropología de Timor se habría centrado de modo excesivo en aquellos tipos de intercambios ocurridos en los rituales funerarios y matrimoniales, que movilizan las relaciones entre tomadores y dadores de esposas (*umane/mane-foun*), haciendo apenas mención a otros rituales que están conectados con ellos y los posibilitan.

Como resultado de esta centralidad de los rituales que activan la relación entre dadores y tomadores de esposas o se estructuran con base en ella, y en virtud de los nuevos intereses de una emergente clase consumidora –o que aspira a serlo (Alonso Población y

Pena Castro 2012)–, un nuevo discurso autorizado por el discurso experto (Brandao et al. 2011) parece haberse instalado con fuerza entre parte de la sociedad. Este nuevo discurso, que presenta el régimen de intercambio ritual como una “carga”, es en la actualidad motivo de debate a lo largo de todo Timor.

En mi análisis, sin embargo, muestro cómo solo una parte del intercambio ritual que se produce en la *aldeia* de Faulara está vinculado a los rituales de alianza o mortuorios, y es necesario tener en cuenta aquellos otros que he denominado “de cooperación” (*halibur maun-alin*); en ellos, que se realizan con mayor frecuencia, se moviliza además gran cantidad de recursos económicos, los cuales, como se pone de manifiesto, son la base del intercambio entre dadores y tomadores de esposas en rituales de matrimonio y muerte. Por otra parte, en el estudio se ha reflejado que aunque el intercambio ritual es susceptible de tener un impacto económico negativo y puede ser una carga, también puede reportar beneficios a las unidades domésticas y los linajes (también puede ser conceptualizado como un negocio), en función del rol que estos desempeñen en el ritual. Lo primero sucede cuando la unidad doméstica asiste al ritual como tomadora de esposas (*mane-foun*), mientras que lo segundo tiene lugar si concurre como dadora de esposas (*umane*).

Dado que toda unidad forma parte de un linaje, y todo linaje cuenta con dadores y tomadores de esposas, concluyo que el régimen de intercambio ritual puede ser asimismo conceptualizado como un sistema grupal de ahorro y crédito, así como una red de seguridad que se activa ya sea de forma coyuntural (cuando ocurre una muerte, por ejemplo) o reglada. En este sentido, mi conclusión es que incluso considerando el intercambio ritual como una “carga” para las unidades domésticas, debe notarse que dicha carga se ve notablemente aliviada por la celebración de rituales de cooperación, que son, a la postre, los más numerosos. En todo caso, pese a constituir una red de seguridad, el intercambio ritual cuenta con cierto grado de juego o sorpresa (potenciales pérdidas o beneficios no esperados).

En un segundo nivel de discusión, concluyo que el ritual constituye una red de seguridad que va más allá del colapso de la economía de mercado tras el período de guerra y la retirada del Estado indonesio de Timor, tal y como formula McWilliam (2011a). No obstante, en contraste con la hipótesis de este autor, sugiero que las prácticas rituales

conviven con la propia operación de la economía de mercado y la estructuran, pero que lo hacen –y se reproducen– en un contexto en que la población encuentra notables dificultades para acceder al crédito, a empleos remunerados o a recursos derivados de las redes de apoyo estatales.

En el capítulo 4. *Políticas de la narrativa*, he demostrado que el capital narrativo tiene un papel central en las disputas de poder relacionadas con el acceso a la autoridad ritual y la posesión de la tierra. Una narrativa fundacional divide a la sociedad en dos grupos, los cuales despliegan estrategias narrativas de legitimación y descrédito que reproducen –aunque también pueden ponerlo en tela de juicio– el orden social local y sus sutiles fronteras. El primer grupo (*rai-na'in*), que es dominante en términos de acceso a la tierra, articula estrategias ortodoxas; en cambio, el segundo (*la'o-rai*), que solo ha conseguido acceso a la tierra por asignaciones políticas, alianzas matrimoniales o llanamente su ocupación, se decanta por la heterodoxia. Sin embargo, al entrar en el juego de la legitimidad y el descrédito a través del relato y la interpretación de las narrativas de origen, en el marco de la negociación sobre el poder ritual y la totalidad del espacio social, ambos grupos actúan de acuerdo con los parámetros establecidos por las reglas del campo. Es el funcionamiento de este campo lo que los antropólogos de la región han definido en términos de precedencia y han dotado de fronteras geográficas.

Así pues, en un primer nivel de análisis concluyo que en contraste con la antropología regional, que ha definido y considerado la precedencia como un principio de diferenciación social aplicable sin fisuras al conjunto de lo que se ha denominado el mundo austronesio (localizado algunas partes del Asia continental, el Sudeste Asiático, las islas del Pacífico y Madagascar), la precedencia puede entenderse más bien como un campo en el sentido de Bourdieu (2002, 2007), que convive de formas diversas con otros campos de poder. Ello, intrínsecamente, nos lleva a cuestionarnos la validez de la noción de áreas culturales, que cuenta con una gran aceptación en buena parte de la antropología australiana posterior a James J. Fox (véanse los estudios sobre el mundo austronesio realizados en los siguientes volúmenes: Bellwood, Fox, y Tryon 2006b; Fox y Sather 2006; Fox 2006a, 2006e; McWilliam y Traube 2011a; Reuter 2006; Vischer 2009a).

Concluyo, en un segundo nivel de análisis, que estas luchas de poder sobre la autoridad narrativa y ritual, y la manera en que toman cuerpo, son un producto histórico. De un lado, son el resultado de los continuos flujos migratorios que han tenido lugar a lo largo de la historia de Faulara, cuya población, lejos de haber permanecido estable en el tiempo, ha experimentado incesantes impulsos tanto endógenos como exógenos hacia el cambio; esto es, en buena medida derivan de las consecutivas políticas desarrollistas puestas en marcha por diferentes regímenes estatales (el portugués, el indonesio y el Gobierno independiente actual), las cuales han incluido el reasentamiento como parte de asignaciones políticas, las migraciones animadas por las oportunidades abiertas por iniciativas de desarrollo agrícola, y también los traslados forzosos de gente.

De otro lado, estas luchas de poder se dan en un contexto nacional de rápido cambio social caracterizado, entre otros factores, por la inserción en una economía global, unos altos niveles de migración a la capital y la aparición de una incipiente clase media urbana, en que los sistemas tradicionales de autoridad y poder están siendo cuestionados. De igual modo, planteo que este proceso de cambio está sujeto a una negociación social en que el capital narrativo desempeña un papel central.

En un tercer nivel de análisis, concluyo, en suma, que la idea de capital narrativo, entendida como los recursos narrativos de los que un agente hace uso para acceder al poder, ya sea mediante la mejora de su propio perfil o desacreditando a otros con el objeto de quebrantar su preponderancia (Alonso Población y Fidalgo Castro 2014: 258) es crucial para la comprensión de las dinámicas en que se está viendo envuelta en la actualidad la sociedad timorese, fuertemente articulada sobre la base del origen; así como que la precedencia puede concebirse como un campo –en el sentido en que lo define Bourdieu– estrechamente estructurado con base en la adquisición y manutención de capital narrativo. El estudio de las formas sociales que efímera, contextual o perennemente hacen pivotar la distribución de poder y autoridad sobre campos estructurados con base en la acumulación de capital narrativo –no circunscritos de manera exclusiva al mundo austronesio–, constituye por tanto un terreno privilegiado para una investigación comparativa crítica sobre la especificidad regional.



En el capítulo 5. *Las políticas de la ontología*, he intentado acercarme al “modo de identificación” (Descola 2001, 2012) de los timorenses desde el giro ontológico de la antropología. Con esta finalidad, he explorado cómo construyen sus ontologías tanto en el discurso (5.2. *Caso 2: la coexistencia de regímenes de creencias desde el punto de vista de un rai-na’in kaer bua-malus*) como en la práctica, en un contexto ritual (5.1. *Caso 1: nahe bití*) y cotidiano (5.3. *Caso 3: sacando la ropa*), definiendo entidades y atribuyéndoles propiedades y agencia. El motivo de esta aproximación ha residido en mi pretensión de alejarme de la influencia del estructuralismo en la antropología de Timor, cuyos estudios no consiguen –a mi modo de ver– aprehender la manera en que los timorenses están-en-el mundo, debido al uso de un modo de identificación cartesiano (el modo de identificación naturalista, del que habla Descola) que los propios timorenses no establecen por sí mismos.

Sugiero que para realizar un correcto análisis de los mecanismos de adquisición y distribución de poder en Timor-Leste, debe reflejarse la manera en que los timorenses tratan de enrolar a las entidades que ellos mismos definen dentro de su modo de identificación ontológico, tomando en cuenta las propiedades y la agencia que les atribuyen. Asimismo, considero que la autoridad ritual, pese a las contestaciones a que se enfrenta en el terreno narrativo, discursivo y práctico, mantiene sin embargo unas altas cuotas de poder en el contexto actual, derivadas de su legitimación para enrolar a través de la práctica ritual a entidades no humanas tales como antepasados, espíritus de la tierra y deidades.

Mediante esta movilización práctica de colectivos no humanos, la autoridad ritual se erige en garante de la salud y riqueza de los miembros de la comunidad (por ejemplo, en lo que respecta al rendimiento de las cosechas), a un tiempo que asegura y reproduce las relaciones de poder intrasocietario –hoy en cuestión–, así como la pervivencia de los propios entes que moviliza. Es decir, a través de la ejecución del ritual, el líder ritual no solamente demuestra de forma ejecutiva su capacidad y legitimidad para comunicarse con los antepasados y asegurar buenas cosechas; además mediante la acción ritual, el *rai-na’in kaer bus-malus*, construye y reconstruye las mismas entidades que él activa, y que posibilitan la continuidad de las formas sociales, es decir, las figuras de los antepasados, el *rai-na’in* y la suya propia, como mediador necesario.

Simultáneamente, su autoridad también está en juego en los dominios práctico y discursivo. Algunas personas se adhieren a una forma heterodoxa del *nahe biti*, cuestionando de forma pragmática la autoridad y la legitimidad del líder ritual, para lo que manipulan entidades del régimen de creencias católico (Maromak) y las ponen en juego durante el ritual. No obstante, no cuestionan la existencia de los colectivos no humanos que, a su juicio, aseguran la continuidad de la vida y las buenas cosechas (los antepasados y el espíritu del *rai-na'in*).

Con el objetivo de conservar su poder, en el caso 2 el *rai-na'in kaer bua-malus* elabora un discurso de deslegitimación de esta práctica ritual heterodoxa, en que establece el circuito canónico de enrolamiento de entidades (es decir, el ritual del *nahe biti* ejecutado por él mismo) como el único válido. Según su interpretación, los habitantes de Faulara que optan por la forma heterodoxa del *nahe biti* y tratan de comunicarse con los antepasados y los espíritus a través del dios católico en vez de a través de su mediación, no solo no están utilizando la vía de comunicación legítima, sino que además ponen en riesgo sus vidas y cosechas, pues pueden ser castigados por ello.

Mi conclusión de esto es que la manipulación del dios católico constituye una estrategia de contestación de la autoridad ritual y el orden social por parte de las clases más desfavorecidas, pertenecientes mayormente al ámbito rural, frente a lo que ocurre entre las élites urbanas, cuyo recurso al catolicismo constituye un mecanismo que asegura la reproducción social, de acuerdo con Kelly Silva (2013).

Sin embargo, la manipulación de los colectivos no humanos no termina en el enrolamiento del dios católico ni tampoco en el uso que la autoridad ritual hace de él. Así, en el caso tres muestro cómo el recurso al ritual y la activación de los colectivos para conformar una situación localmente considerada *lulik* puede ser también una estrategia de empoderamiento. Concluyo entonces que la manipulación de los colectivos y entidades no humanos, así como la articulación de prácticas consideradas *lulik*, no corresponde exclusivamente a la autoridad ritual, sino que es susceptible emplearse a modo de estrategia de empoderamiento por parte de aquellas personas que se encuentran en una posición subordinada (en este caso en concreto, atiende a una estrategia de empoderamiento femenino). En suma, demuestro que no se pueden comprender de

forma global las formas de poder y contrapoder sin entender cómo los agentes sociales –ya sean autoridades rituales o individuos de grupos sociales subordinados– manipulan y activan de forma estratégica las entidades que conforman la esfera no humana (Maromak, el dios católico, los antepasados o el espíritu del *rai-na'in*).

Por último, con el fin de desarrollar una conclusión general, se hace necesario volver a la hipótesis de partida y preguntarnos: ¿se han visto transformadas las prácticas vinculadas al dominio ritual en Timor-Leste debido a los cambios recientes y actuales en los que la sociedad timorese ha estado inmersa?; ¿cuál es a día de hoy el papel del dominio ritual en la vida cotidiana de una comunidad rural como Faulara?

La respuesta a la primera de las cuestiones es que sí, pero con matices.

Por una parte, he reflejado que las políticas estatales de desarrollo puestas en marcha durante la última fase de la colonización portuguesa y la época de la ocupación indonesia promovieron movimientos migratorios diversos –unos basados en la oportunidad, otros obligatorios (como en el caso del programa de *transmigrasi*)– que tuvieron un gran impacto en las poblaciones locales, las cuales se vieron convertidas en receptoras forzosas de un tipo específico de recién llegados con los que no existían lazos de alianza, y que recibían tierras o puestos en la administración. Así, dichas migraciones han establecido fronteras en las poblaciones originales (tanto con los linajes originales como con los recién llegados) que no existían con anterioridad y que se movilizan por medio de las alianzas matrimoniales; por ese motivo, en la actualidad y tras la retirada de Indonesia, estos y otros grupos subordinados en el orden social buscan formas de contestación narrativa, discursiva y práctica de la autoridad ritual y los linajes originales, que en el nuevo contexto de independencia reclaman también a su vez la legitimidad de su autoridad sobre el ritual y la tierra.

Como he mostrado, asimismo, la llegada masiva de organizaciones de desarrollo ha tenido un impacto desigual en esta controversia; sin embargo ha sido común –y en ocasiones explícito, como en el reciente estudio de Brandao et al.(2011)– representar el régimen de intercambios rituales como una “carga”, dotando de autoridad el discurso de una emergente “aspiring consumer class” (Alonso Población y Pena Castro, 2012) que deriva de

la reciente terciarización de la economía y cuya supervivencia depende menos del régimen de intercambios y más de los sueldos de los empleos extradomésticos.

Sin embargo, a pesar de los constantes cuestionamientos sobre la validez, pertinencia y legitimidad del régimen de intercambio ritual y de la autoridad ritual –basadas en última instancia en narrativas de origen– y como se ha puesto de manifiesto en este trabajo, el dominio ritual está muy vivo y sigue estructurando la vida social y económica en varios aspectos. Como he mostrado, las familias están inmersas en complejas redes de dones y contradones en un ciclo continuo de ganancias, pérdidas y redistribuciones. He planteado además que este régimen de intercambios no solamente ha sobrevivido al colapso de la economía de mercado, sino que la estructura de diversas formas, así como que uno de sus elementos principales es la cooperación. Por tanto, y dado que en Timor el acceso al crédito, medios de ahorro y redes de seguridad es muy limitado, es posible que el régimen de intercambios rituales sobreviva en las zonas rurales pese a los constantes cuestionamientos.

Por otra parte, el acceso al ritual no es únicamente una forma de reproducción social, sino también una forma de contestación del poder establecido, de forma que los procesos de cambio social encuentran un canal de expresión en el mismo ritual.

En suma, el dominio del ritual en la actualidad continúa estructurando la economía y es esencial en el establecimiento de los parámetros de la sociabilidad, tanto en lo tocante a las relaciones entre humanos como en lo que concierne a las relaciones entre humanos y no humanos. Si bien los cambios han animado la contestación del poder que emana del ritual y de las narrativas de origen, no parecen haber afectado aún de forma profunda al régimen de intercambios.



## Referencias bibliográficas

---

- Abel, Filomeno Simão Jacob. 1994. «The Symbolic Origins of a Kisarese Society in Eastern Indonesia». Tesis de máster inédita. University of Oxford.
- Abel, Filomeno Simão Jacob. 1997. «Structure and History in Kisar». Tesis doctoral inédita. University of Oxford.
- Acciaioli, Greg. 1985. «Culture as Art: From Practice to Spectacle in Indonesia.» *Canberra Anthropology* 8(1 & 2):148-72.
- Acciaioli, Greg. 2007. «From customary law to indigenous sovereignty. Reconceptualizing masyarakat adat in contemporary Indonesia.» Pp. 296-318 en *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, editado por Jamie S. Davidson y David Henley. Oxon: Routledge.
- Acciaioli, Greg. 2009. «Distinguishing Hierarchy and Precedence: Comparing status distinctions in South Asia and the Austronesian world, with special reference to South Sulawesi.» Pp. 51-90 en *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*, editado por Michael P Vischer. Canberra: ANU E Press. Recuperado ([http://epress.anu.edu.au/precedence\\_citation.html](http://epress.anu.edu.au/precedence_citation.html)).
- Adams, Marie Jeanne. 1972. «Classic and Eccentric Elements in East Sumba Textiles. A Field Report.» *The Bulletin of the Needle and Bobbin Club* 55:3-40.
- Aditjondro, George Junus. 1986. «Transmigration in Irian Jaya: issues, targets and alternative approaches.» *Prisma* 41:67-82.
- Aditjondro, George Junus. 1994. *In the Shadow of Mount Ramelau: The Impact of the Occupation of East Timor*. Leiden: Indonesian Documentation and Information Centre.
- Aditjondro, George Junus. 2000. «Ninjas, Nanggalas, Monuments, and Mossad Manuals. An Anthropology of Indonesian State Terror in East Timor.» Pp. 159-88 en *Death Squad: The Anthropology of State Terror*, editado por Jeffrey A. Sluka. University of Pennsylvania Press.
- Aditjondro, George Junus. 2011. «Migration and Resistance: A Case Study of East Timor.» «*Anthropology of Migrancy*» panel at the Australian Anthropological Society Conference, October 2-4, 1996 in Nowik Theatre, Charles Sturt University, Murray Campus, Albury, NSW, Australia. Recuperado noviembre 20, 2011 (<http://members.fortunecity.com/edicahy/selectedworks/et-gja.html>).
- Albo, Francisco. 1837. «Diario del viage de Magallanes desde el cabo de S. Agustín, en el Brasil, hasta el regreso á España de la nao Victoria.» Pp. 209-47 en *Colección de los viages y descubrimientos, que hicieron por mar los españoles desde finales del siglo XV. Tomo IV. Expediciones al Maluco*, editado por Martín Fernández de Navarrete. Madrid.
- Alden, Dauril, James S. Cummins, y Michael Cooper. 2001. *Charles R. Boxer: An Uncommon Life*. Lisboa: Fundação Oriente.
- Alexandre, Valentim. 1993. «Ideologia, economia e política: a questão colonial na implantação do Estado Novo.» *Análise Social* XXVIII(4-5):1117-36. Recuperado marzo

- 5, 2012  
(<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223294012K3eBJ5wh1Af89UW6.pdf>).
- Allerton, Catherine. 2001. «Places, paths and persons The landscape of kinship and history in southern Manggarai, Flores, Indonesia». Tesis doctoral inédita. University of London.
- Allerton, Catherine. 2004. «The path of marriage. Journeys and transformations in Manggarai, eastern Indonesia.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 160(2/3):339-62.
- Allerton, Catherine. 2007. «The Secret Life of Sarongs: Manggarai Textiles as Super-Skins.» *Journal of Material Culture* 12(1):22-46. Recuperado (<http://mcu.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/1359183507074560>).
- Allerton, Catherine. 2013. *Potent Landscapes. Place and Mobility in Eastern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Almeida, António de. 1941. «As Raças Indígenas do Império Colonial Português.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* XVII(188):49-53.
- Almeida, António de. 1946a. «Crónica de etnografia colonial: Das mutilações étnicas dos indígenas de Timor. As mutilações dos órgãos genitais.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 22(256):61-67.
- Almeida, António de. 1946b. «Crónica de etnografia colonial: Das mutilações étnicas dos indígenas de Timor. Capítulo II: As mutilações dentárias.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 22(252):48-54.
- Almeida, António de. 1946c. «Crónica de etnografia colonial: Das mutilações étnicas dos indígenas de Timor. Capítulo III. A Tatuagem.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 22(253):104-11.
- Almeida, António de. 1946d. «Crónica de etnografia colonial: Das mutilações étnicas dos indígenas de Timor. Capítulo VI. Síntese final.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 22(257):93-101.
- Almeida, António de. 1946e. «Crónica de etnografia colonial: das mutilações étnicas dos indígenas de Timor. Introdução.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 22(251):64-73.
- Almeida, António de. 1946f. «Crónica de etnografia colonial: das mutilações étnicas dos indígenas de Timor. Outras mutilações étnicas.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 22(256):102-8.
- Almeida, António de. 1954. «IV Congresso Pré-histórico do Extremo Oriente: Relatórios.» *Garcia de Orta* II(3):349-57.
- Almeida, António de. 1955. «Contribuição para o Estudo da Antropologia Serológica dos Nativos do Timor Português, de Macau e de São Tomé.» *Estudos Ultramarinos* V(1-3):293-96.
- Almeida, António de. 1957. «Timor nos Nossos Dias.» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 75(4-6):248-51.



- Almeida, António de. 1959. «Notas sobre artes e ofícios de nativos de Timor Portugues.» *Garcia de Orta* 7:445-51.
- Almeida, António de. 1960. «Contribuição para o Estudo do Neolítico de Timor Português.» *Memórias da Junta de Investigação do Ultramar* 16(1):125-52.
- Almeida, António de. 1961a. «Presenças Culturais no Timor Português.» *Estudos de Ciências Políticas e Sociais* 51:23-40.
- Almeida, António de. 1961b. «Timor, Goa e outros confrontos etnográficos. Estudos sobre a Etnologia do Ultramar português.» *Estudos Ensaios e Documentos nº 84* 2:337-61.
- Almeida, António de. 1962. «Timor, Goa e Outros Confrontos Etnográficos.» *Estudos sobre a Etnologia do Ultramar Português* 2:337-61.
- Almeida, António de. 1964. «O Factor Rh na Antropologia do Timor Português.» *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Ciências* VIII:7-20.
- Almeida, António de. 1966. *Anthropological Chart of Portuguese Timor*.
- Almeida, António de. 1967. «A Contribution to the Study of Rock Paintings in Portuguese Timor.» Pp. 69-76 en *Archaeology at the Eleventh Pacific Science Congress: Papers presented at the XI Pacific Science Congress, Tokyo, August-September, 1966*, editado por Wilhelm G. Solheim. Honolulu: Social Science Research Institute, University of Hawai'i.
- Almeida, António de. 1971. «Aspectos da Etnozoologia Timorense.» *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Ciências* XV:87-122.
- Almeida, António de. 1976. «Da origem lendária e mitológica dos povos do Timor Português.» *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Ciências* 19:335-66.
- Almeida, António de. 1977. «Contribuição para o Estudo dos Nomes 'Lúlik' (Sagrados) no Timor de Expressão Portuguesa.» *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Ciências* 21:121-42.
- Almeida, António de. 1994. *O oriente de expressão portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente. Centro de Estudos Orientais.
- Almeida, António de y Maria Emília de Castro e Almeida. 1973. «Estudo Serológico (ABO) de Povos de Timor Português : II - Os Biquenos.» Pp. 119-32 en *Livro de Homenagem ao Prof. Fernando Frade Viegas da Costa*, editado por António de Almeida. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- De Almeida e Carmo, António Duarte. 1965. «O povo mambai. Contribuição para o estudo do povo do grupo linguístico mambai - Timor.» *Estudos Políticos e Sociais* III(4):1233-1384.
- De Almeida e Carmo, António Duarte. 2002. «Religiões de Timor.» [www.janusonline.pt](http://www.janusonline.pt). Recuperado julio 7, 2012 ([http://www.janusonline.pt/docs2002/artigo\\_janus2002\\_2\\_5.doc](http://www.janusonline.pt/docs2002/artigo_janus2002_2_5.doc)).
- Alonso Población, Enrique. 2010. «Riesgo, Cultura y Trabajo. Un Estudio de Caso de la Pesca en Galicia». Tesis doctoral inédita. Departamento de Humanidades.

Universidade da Coruña.

- Alonso Población, Enrique. 2013. «Fisheries and food security in Timor-Leste: the effects of ritual meat exchanges and market chains on fishing.» *Food Security*. Recuperado noviembre 16, 2013 (<http://link.springer.com/10.1007/s12571-013-0308-2>).
- Alonso Población, Enrique. 2014. *O mar é femia. Riesgo y trabajo entre los pescadores de una villa gallega*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Alonso Población, Enrique y Alberto Fidalgo Castro. 2014. «Webs of Legitimacy and Discredit: Narrative Capital and Politics of Ritual in a Timor-Leste Community.» *Anthropological Forum* 24(3):245-66. Recuperado agosto 22, 2014 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00664677.2014.948381>).
- Alonso Población, Enrique y María Jesús Pena Castro. 2012. «Negotiating “Kultura”: Discourses on Tradition and Social Change in Timor-Leste». en *Intangible heritage and the challenges for the theory and practice of anthropology*. British Museum, London, UK, UK; 8th- 10th June 2012.
- Alonso Población, Enrique, C. Wilson, Pedro Rodrigues, M. Pereira, y D. Griffiths. 2012. *Policy and Practice. Recommendations for Sustainable Fisheries Development in Timor-Leste*. Bangkok.
- Alves da Silva, Pe. Manuel Maria. 1900. *Noções da gramática Galoli, dialecto de Timor*.
- Alves da Silva, Pe. Manuel Maria. 1905. *Diccionario Portuguez-Galoli*. Macau: Typographia Mercantil.
- Alwi, Hasan. 1997. *Struktur Bahasa Mambai*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Do Amaral de Carvalho, Demetrio. 2007a. «Keynote Presentation. Understanding the 2006 Crisis.» Pp. 3-5 en *Exploring the Tensions of Nation Building in Timor-Leste*, editado por Lisa Palmer.
- Do Amaral de Carvalho, Demetrio. 2007b. *Konserva natureza liu husi tara bandu (Studu Kaju)*. Dili.: Manuscrito inédito entregado por el autor.
- Do Amaral de Carvalho, Demetrio. 2008. «Perspektiva Emar Timor-Leste kona ba Rai.» en *Perspektiva Emar Timor-Leste kona ba Rai*. UNTL.
- Do Amaral de Carvalho, Demetrio. 2011. «Matenek LokalTimor Nian! Haktuir husi (Links) workshop “Matenek Tradisional Riku soin ba Dezenvolvimentu” Dili, 7-8 Junhu 2011» editado por Demetrio do Amaral de Carvalho.
- Do Amaral de Carvalho, Demetrio y Jose Coreia. 2011. «Tara bandu nudar Matenek Ekologia Tradisional (Lokal).» Pp. 52-67 en *Matenek Lokal Timor nian! Haktuir husi (Links) workshop «Matenek Tradisional Riku soin ba Dezenvolvimentu» Dili, 7-8 Junhu 2011*, editado por Demetrio do Amaral de Carvalho. Jakarta: Haburas Foundation, Timor Leste National Commission for UNESCO and the UNESCO Regional Science Bureau for Asia and the Pacific in Jakarta.
- Do Amaral de Carvalho, Demetrio y Lisa Palmer. 2002. «Engaging communities in resource development initiatives in Timor-Leste.» Pp. 251-68 en *Community Futures, Legal Architecture: Foundations for Indigenous Peoples in the Global Mining Boom*, editado

- por Marcia Langton y July Longbottom. Oxon: Routledge.
- Andaya, Leonard Y. 1991. «Local Trade Networks in Maluku in the 16th, 17th, and 18th Centuries.» *Cakalele* 2(2):71-96.
- Andaya, Leonard Y. 2010. «The “informal Portuguese empire” and the Topasses in the Solor archipelago and Timor in the seventeenth and eighteenth centuries». *Journal of Southeast Asian Studies* 41(3):391-420.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Benedict. 2001. «Imagining East Timor.» *Lusotopie* 233-39.
- Anderson, Tim. 2008. «Land Privatisation in Timor. Endangering food security and sustainability.» *aid/Watch* 33:8-10. Recuperado ([http://www.aidwatch.org.au/sites/aidwatch.org.au/files/NewsletterOct08\\_hr.pdf](http://www.aidwatch.org.au/sites/aidwatch.org.au/files/NewsletterOct08_hr.pdf)).
- Andrade, João José de. 1920a. «Em Timor. Usos e Costumes. ‘O Major’.» *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* 199:16-21.
- Andrade, João José de. 1920b. «Em Timor. Usos e Costumes. A Colheita do Milho.» *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* 205:12-17.
- Andrade, João José de. 1920c. «Em Timor. Usos e Costumes. Homenagem ao Batuque de Poetete.» *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 201-202:344-49.
- Andrade, João José de. 1920d. «Em Timor. Usos e Costumes. O Funeral.» *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* 200:288-91.
- Andrade, João José de. 1920e. «Em Timor. Usos e Costumes. O Jogo do Pé.» *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* 208-209:186-89.
- Andrade, João José de. 1920f. «Em Timor. Usos e Costumes. Um Caso de Justiça.» *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* 207:128-30.
- Andrade, João José de. 1920g. «Usos e costumes. A adúltera.» *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* 206:63-66.
- Andrade, João José de. 1924. «Em Timor. Usos e Costumes. O Jogo do Galo.» *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* 211-212:255-58.
- Andrade, Madalena de Canossa Fátima Mesquita de. 2012. «A Missão de Remexio. Um caso de transição das religiões tradicionais para o cristianismo no contexto das missões católicas de Timor». Universidade Católica Portuguesa.
- Anne, Lombard-Jourdan y Lombard-Salmon Claudine. 1998. «Les Chinois de Kupang (Timor), aux alentours de 1800.» *Archipel* 56:393-428. Recuperado enero 6, 2012 ([http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch\\_0044-8613\\_1998\\_num\\_56\\_1\\_3498](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch_0044-8613_1998_num_56_1_3498)).
- Anón. 1916a. «Relatório Sobre os Usos e Costumes de Atauro.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 24:130-31.
- Anón. 1916b. «Relatório Sobre os Usos e Costumes de Atauro.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 25:142-44.

- Anón. 1916c. «Relatório Sobre os Usos e Costumes de Maubara.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 24:28-30.
- Anón. 1916d. «Relatório Sobre os Usos e Costumes de Motael.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 30:204.
- Anón. 1916e. «Resposas ao questionário do inquérito sobre os usos e costumes juridicos de Timor. Comando militar central do norte (Actualmente Comando Militar de Motael) Cerimonias funerárias.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 36:263-64.
- Anón. 1916f. «Resposas ao questionário do inquérito sobre os usos e costumes juridicos de Timor. Comando militar central do norte (Actualmente Comando Militar de Motael) I Organização doméstica.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 27:194.
- Anón. 1916g. «Resposas ao questionário do inquérito sobre os usos e costumes juridicos de Timor. Comando militar central do norte (Actualmente Comando Militar de Motael) I Organização doméstica. Casamento (Barlaque).» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 26:194 - .
- Anón. 1916h. «Resposas ao questionário do inquérito sobre os usos e costumes juridicos de Timor. Comando militar central do norte (Actualmente Comando Militar de Motael) I Organização doméstica. Nomenclatura do parentesco social.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 31:218-19.
- Anón. 1916i. «Resposas ao questionário do inquérito sobre os usos e costumes juridicos de Timor. Missao de Maubara (14 - Agosto - 1909).» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 24:139-42.
- Anón. 1917b. «Relatorio sobre os Usos e Costumes de Aipelo.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 12:64-65.
- Anón. 1917a. «Relatorio sobre os Usos e Costumes de Aipelo.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 11:61-62.
- Anón. 1917c. «Relatório Sobre os Usos e Costumes de Aipelo.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 9:51.
- Anón. 1917d. «Relatório sobre os Usos e Costumes de Aipelo.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 10:54-56.
- Anón. 1917e. «Relatório Sobre os Usos e Costumes de Liquiça.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 12:65-66.
- Anón. 1917f. «Relatório Sobre os Usos e Costumes de Liquiça.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 13:69-70.
- Anón. 1917g. «Relatório Sobre os Usos e Costumes de Liquiça.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 14:72-74.
- Anón. 1917h. «Relatório Sobre os Usos e Costumes de Liquiçá.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 17:93-94.
- Anón. 1917i. «Relatório Sobre os Usos e Costumes de Liquiçá.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 18:97-98.
- Anón. 1917j. «Resposas ao questionário do inquérito sobre os usos e costumes juridicos de

- Timor. Comando militar central do norte (Actualmente Comando Militar de Motael) Direito de propriedade.» *Boletim Oficial da Colónia de Timor* 9:50-51.
- Anón. 1929. «Alguns dados estatísticos sôbre a colónia de Timor. Lista dos governadores de Timor e data da posse.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* V(54):117-31.
- Anón. 1930. «Acto Colonial.» *O Portal da História. História de Portugal*. Recuperado abril 13, 2012 ([http://www.arqnet.pt/portal/portugal/documentos/acto\\_colonial.html](http://www.arqnet.pt/portal/portugal/documentos/acto_colonial.html)).
- Anón. 1954. «Revista de imprensa- Missão Antropológica de Timor.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 39,(346):190-96.
- Anón. 2006. «Frederico José Hopffer RÊGO.» *Genealogia dos cabo-verdianos com ligações de parentesco a Jorge e Garda Brito, a seus familiares e às famílias dos seus descendentes*. Recuperado junio 2, 2015 (<http://www.barrosbrito.com/5091.html>).
- Appadurai, Arjun. 1988a. «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory.» *Cultural Anthropology* 3(1):16-20.
- Appadurai, Arjun. 1988b. «Putting Hierarchy in Its Place.» *Cultural Anthropology* 3(1):36-49.
- Apparicio da Silva, Sebastião Maria. 1889. *Diccionario de Portuguez-Tétum*. Macau: Typographia do Seminario.
- Aragon, Lorraine Victoria. 1992. «Divine Justice: Cosmology, Ritual, and Protestant Missionization in Central Sulawesi, Indonesia». Resis doctoral inédita. University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Aragon, Lorraine Victoria. 1996. «Suppressed and Revised Performances: Raego' Songs of Central Sulawesi.» *Ethnomusicology* 40(3):413-39. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/852470>).
- Aragon, Lorraine Victoria y Susan D. Russell. 1999. «Introduction. Delineating Theoretical Approaches to Southeast Asian Anthropology.» Pp. xxiii - lxii en *Structuralism's Transformations. Order and Revision in Indonesian and Malaysian Societies. Papers Written in Honor of Clark E. Cunningham*, editado por Lorraine Victoria Aragon y Susan D. Russell. Arizona State University. Program for Southeast Asian Studies, Monograph Series Press.
- Aranzadi Martínez, Juan. 2008. *Introducción histórica a la Antropología del parentesco*. Editorial universitaria Ramón Areces.
- Araújo e Côrte-Real, Benjamin. 1999. «Mambai and its Verbal Art Genre: A Cultural Reflection on Suru-Ainaro, Timor-Leste». Resis doctoral inédita. Macquarie University.
- Araújo e Côrte-Real, Benjamin. 2003. «Social Order and Linguistic Symmetry: The case of Mambai, Suru-Ainaro.» *Studies in Languages and Cultures of East Timor* 3:31-56.
- Araújo e Côrte-Real, Benjamin y Geoffrey Stephen Hull. 1998. «First Texts in Mambai-Ainaro.» *Studies in Languages and Cultures of East Timor* 1:69-87.
- Araújo, Irta Sequeira Baris de. 2013. «O sagrado na cultura das parteiras do Timor-Leste». Tesis de máster inédita. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação. Florianópolis.



- Araújo, Valente de. 2010. «Um estudo sobre o rito de tradição oral Ai-hulun e as suas actuais práticas religiosas e mágicas no suco de Mauchiga». Tesis de máster inédita. Universidade Nova de Lisboa.
- Aritonang, Jan Sihar y Karel Steenbrink. 2008. «The Solor-Timor mission of the Dominicans, 1562-1800.» Pp. 73-98 en *A History of Christianity in Indonesia*, editado por Jan Sihar Aritonang y Karel Steenbrink. Leiden: Brill.
- Askland, Hedda Haugen. 2005. «Young East Timorese in Australia: Becoming Part of a New Culture and the Impact of Refugee Experiences on Identity and Belonging». Tesis de máster inédita. School of Social Sciences, University of Newcastle, NWS.
- Askland, Hedda Haugen. 2007. «Habitus, Practice and Agency of Young East Timorese Asylum Seekers in Australia.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 8(3):235—249. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1080/14442210701516561>).
- Askland, Hedda Haugen. 2014a. «'It was all about independence': loss, division and rejuvenation amongst the East Timorese in Melbourne.» *The Australian Journal of Anthropology* 25(3):321-36. Recuperado (<http://doi.wiley.com/10.1111/taja.12107>).
- Askland, Hedda Haugen. 2014b. «Circulating Stories: East Timorese in Australia and Questions of Post-Independence Identity.» *Oceania* 84(2):105-20. Recuperado (<http://doi.wiley.com/10.1002/ocea.5051>).
- Askland, Hedda Haugen. 2014c. «East Timorese in Australia: Affective Relations, Identity, and Belonging in a Time of Political Crisis.» *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies* 7(2):199-216.
- Aspinall, Edward. 2012. «The Politics of Studying Indonesian. Politics Intellectuals, Political Research and Public Debate in Australia.» *Knowing Indonesia: Intersections of Self, Discipline and Nation*. Recuperado junio 8, 2015 (<http://books.publishing.monash.edu/apps/bookworm/view/Knowing+Indonesia%3A+Intersections+of+Self%2C+Discipline+and+Nation/177/OEBPS/c04.htm>).
- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2001. «Law and Order: Judiciary Development in East Timor.» en *Comparing Experiences with Post-Conflict State Building in Asia and Europe*.
- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2002a. «Judiciary Development in East Timor.» Pp. 59-84 en *Peace Building and State Building in East Timor*, editado por Hadi Soesastro y Landry Haryo Subianto. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies.
- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2002b. «Success, Weakness, and Challenges of the Political Transition in East Timor.» Pp. 12-38 en *Peace Building and State Building in East Timor*, editado por Hadi Soesastro y Landry Haryo Subianto. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies.
- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2003a. «Branching from the Trunk: East Timorese Perceptions of Nationalism in Transition». Tesis doctoral inédita. Australian National University.
- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2003b. «Building a foundation for an effective civil service in Timor Leste.» *Pacific Economic Bulletin* 18: 1:108-14.

- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2003c. «Challenges for the future» editado por James J Fox y Dionisio Babo Soares. 262-76.
- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2003d. «Election in East Timor: Some Unresolved Issues.» Pp. 7-14 en *Election and Costitution Making in East Timor*, editado por Dionísio da Costa Babo-Soares, Michael Maley, James J. Fox, y Anthony J. Regan. Canberra: State, Society and Governance in Melanesia Project, Australian National University.
- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2003e. «The Challenges of Drafting a Constitution.» Pp. 25-33 en *Election and Costitution Making in East Timor*, editado por Dionísio da Costa Babo-Soares, Michael Maley, James J. Fox, y Anthony J. Regan. Canberra: State, Society and Governance in Melanesia Project, Australian National University.
- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2004. «Nahe Biti: The Philosophy and Process of Grassroots Reconciliation (and Justice) in East Timor.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 5(1):15-33.
- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2007. «O Desenvolvimento do Setor de Justiça no Timor Leste.» Pp. 193-209 en *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do estado*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Daniel Schroeter Simião. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Babo-Soares, Dionísio da Costa. 2011. «The future of Timor-Leste's foreign policy» editado por Damien Kingsbury et al. *ASPI Special Report. A reliable partner Strengthening Australia – Timor-Leste relations* April(39):21-29. Recuperado (<https://www.aspi.org.au/publications/special-report-issue-39-a-reliable-partner-strengthening-australia-timor-leste-relations>).
- Babo-Soares, Dionísio da Costa, Michael Maley, James J. Fox, y Anthony J. Regan. 2003. *Election and Costitution Making in East Timor*. Canberra: State, Society and Governance in Melanesia Project, Australian National University.
- Baldwin, Clive. 2010. «Narrative, supportive care, and dementia: a preliminary exploration.» Pp. 245-52 en *Supportive Care for the Person with Dementia*, editado por Julian C. Hughes, Mari Lloyd-williams, y Greg A Sachs. Oxford University Press.
- Baldwin, Clive. 2013a. «Living Narratively: From Theory to Experience (and Back Again).» *Narrative Works: Issues, Investigations & Interventions* 3(1):98-117. Recuperado (<http://journals.hil.unb.ca/index.php/NW/article/view/21067>).
- Baldwin, Clive. 2013b. «Narrative, human rights and social justice.» Pp. 31-46 en *Narrative Social Work: Theory and Application*. Policy Press.
- Banco Mundial. 2015. «Timor-Leste.» Recuperado septiembre 17, 2015 (<http://data.worldbank.org/country/timor-leste>).
- Barata, Filipe José F. Themudo. 1987. «Timor: Da Ocupação Japonesa À Ocupação Indonésia.» *Independência: Revista da Cultura Lusíada* 5:3-8.
- Bari, María Cristina. 2002. «La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas.» *Cuadernos de antropología social* (16):149-63. Recuperado ([http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1850-](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-)



275X2002000200002).

Barnard, Alan. 2004. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barnes, Robert Harrison. 1974. *Kédang. A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People*. Oxford: Clarendon Press.

Barnes, Robert Harrison. 1987. «Avarice and iniquity at the Solor Fort.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143(2/3):208-36. Recuperado julio 7, 2012 (<http://www.kitlv-journals.nl/index.php/btlv/article/viewFile/2972/3733..>).

Barnes, Robert Harrison. 1996. *Sea Hunters of Indonesia. Fishers and Weavers of Lamalera*. Oxford: Clarendon Press.

Barnes, Robert Harrison. 2008. «The Power of Strangers in Flores and Timor.» *Anthropos* 103:343-53.

Barnes, Robert Harrison. 2013. *Excursions into Eastern Indonesia: Essays on History and Social Life*. Yale Southeast Asia Studies.

Barnes, Susana. 2011. «Origins, Precedence and Social Order in the Domain of Ina Ama Beli Darlari Background to Suco Babulo.» Pp. 23-46 en *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, editado por Andrew McWilliam y Elizabeth G. Traube. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au?p=160561>).

Barraud, Cécile y Claudine Friedberg. 1996. «Life-Giving Relationships in Bunaq and Kei Societies.» Pp. 351-98 en *For the sake of our future: Sacrificing in eastern Indonesia*, editado por Signe Howell. Leiden: Research School CNWS.

Barreto, Madalena Salvação. 2013. «Teófilo Duarte.» *History and Anthropology of «Portuguese Timor», 1850-1975. An Online Dictionary of Biographies*. Recuperado junio 20, 2015 ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2013/04/DUARTE-Teofilo\\_M-Barreto\\_2013.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2013/04/DUARTE-Teofilo_M-Barreto_2013.pdf)).

Barreto, Madalena Salvação. 2014. «Deportação, colonialismo e interações culturais em Timor: o caso dos deportados nas décadas de 20 e 30 do século XX.» Pp. 69-88 en *Encontro Europa-Oriente, Oriente-Europa. Perspectivas Coloniais dos Séculos XIX e XX*, editado por Maria Fernanda Rollo, Célia Reis, y Adolfo Cueto Rodríguez. Lisboa: IHC.

Barreto, Simão. 1985. «Programa [e] apontamentos sobre a musica tradicional Timor.» P. 10 en *Eco Timor - dez anos de ocupação, dez anos de resistência*. Lisboa: Comissão para los Direitos do Povo Maubere. A Paz é Possível em Timor-Leste. Recuperado julio 16, 2013 (<http://xdata.bookmarc.pt/cidac/tl/TL0256.pdf>).

Barreto, Simão. 1987. «Breve ensaio sobre a música vocal timorense.» 6. Recuperado julio 16, 2013 (<http://xdata.bookmarc.pt/cidac/tl/TL2427.pdf>).

Barrkman, Joanna. 2014. *The Textiles of Covalima. Timor-Leste*. Dili: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.

Barros Duarte, Jorge. 1940. «Dom Queiciri [régulo de Tutuluro].» *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 433:684-85.

Barros Duarte, Jorge. 1964. «Barlaque.» *Seara* 2:92-119.

- Barros Duarte, Jorge. 1968. «Validade dos Casamentos Consuetudinários Chinês e Timor.» *Revista de Direito Administrativo* XII(2):83-113.
- Barros Duarte, Jorge. 1975. «Casa Turi-Sai- Um tipo de casa timorense.» *Garcia de Orta. Série de Antropologia* 2(1-2):1-33.
- Barros Duarte, Jorge. 1979. «Barlaque: Casamento Gentílico Timorense.» *Arquivos do Centro Cultural Português* Vol.XIV:377-418.
- Barros Duarte, Jorge. 1984. *Timor. Ritos e mitos Ataúros*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa. Divisão de Publicações.
- Barros Duarte, Jorge. 1990. *Vocabulário Ataúro-Português, Português-Ataúro*. Lisboa: Instituto Português do Oriente.
- Barros Duarte, Jorge. 1992a. «Préstamos portugueses no tétum.» *Estudos Orientais III: O Ocidente no Oriente através dos Descobrimientos Portugueses* III:243-58.
- Barros Duarte, Jorge. 1992b. «Timor pré-colonial.» *Leba* 7:57-68.
- Bellwood, Peter. 2007. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago (Revised Edition 3<sup>a</sup>)*. editado por Peter Bellwood. ANU E Press.
- Bellwood, Peter, James J. Fox, y Darrell Tryon. 2006a. «The Austronesians in History: Common Origins and Diverse Transformations.» Pp. 1-16 en *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*, editado por James J. Fox. Canberra: ANU E Press.
- Bellwood, Peter, James J. Fox, y Darrell Tryon. 2006b. *The Austronesians. Historical and Comparative Perspectives*. editado por Peter Bellwood, James J. Fox, y Darrel Tryon. Canberra: ANU E Press.
- Belo, Dom Carlos Filipe Ximenes. 2011. *Os antigos reinos de Timor-Leste (Reys de Lorosay e Reys de Lorothoba, Coronéis e Datas)*. Baucau: Edição Tipografia Diocesana Baucau.
- Benda-Beckmann, Franz Von y Keebet Von Benda-Beckmann. 2011. «Myths and stereotypes about adat law. A reassessment of Van Vollenhoven in the light of current struggles over adat law in Indonesia.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 167(2-3):167-95. Recuperado (<http://www.kitlv-journals.nl/index.php/btlv>).
- Berger, Peter L. 2009. «The Inventiveness of a Tradition: Structural Anthropology in the Netherlands from an outsider's perspective.» *Zeitschrift für Ethnologie* 134(2009):1-27. Recuperado mayo 21, 2013 (<http://www.rug.nl/staff/p.berger/berger-zfe-2009.pdf>).
- Berthe, Louis. 1959. «Sur quelques distiques buna (Timor central).» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 115(4):336-71.
- Berthe, Louis. 1961. «Le mariage par achat et la captation des gendres dans une société semi-féodale : les Buna' de Timor central.» *L'Homme* 1(3):5-31.
- Berthe, Louis. 1963a. «Morpho-syntaxe du Buna' (Timor central).» *L'Homme* 3(1):106-16.
- Berthe, Louis. 1963b. «Une mission en Indonésie (Baduj, Bali, Batulanteh).» *Objects et Mondes* 3:299-316.

- Berthe, Louis. 1965a. «Aînés et cadets : l'alliance et la hiérarchie chez les Baduj (Java occidental).» *L'Homme* 5(3):189-223. Recuperado ([http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom\\_0439-4216\\_1965\\_num\\_5\\_3\\_366748](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1965_num_5_3_366748)).
- Berthe, Louis. 1965b. «La terre, l'au-dela, et les thèmes maritimes chez les buna' (Timor central).» *L'ethnographie N.S.* 58-59.
- Berthe, Louis. 1972. *Bei gua: itinéraire des ancêtres: mythes des Bunaq de Timor*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- Bexley, Angie. 2007. «Seeing, Hearing and Feeling Belonging: The Case of East Timorese Youth.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 8(4):287-95.
- Bexley, Angie. 2009. «Youth at the Crossroads: The Politics of Identity and Belonging in Timor-leste». Australian National University.
- Bexley, Angie. 2015. «A Contingent Agency: Gembel and the Print-Making Project.» *Cadernos de Arte e Antropologia* 4(1):29-40.
- Bexley, Angie y Maj Nygaard-Christensen. 2013. «Engaging Processes of Sense-Making and Negotiation in Contemporary Timor-Leste.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14(5):399-404. Recuperado octubre 29, 2013 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14442213.2013.834959>).
- Bexley, Angie y Nuno Rodrigues Tchailoro. 2013. «Consuming Youth: Timorese in the Resistance Against Indonesian Occupation.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14(5):405-22. Recuperado noviembre 4, 2013 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14442213.2013.833289>).
- Bica, Alessandro Boarccaech. 2011. «A diferença entre os iguais». Tesis doctoral inédita. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Recuperado (<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/96159>).
- Bica, Alessandro Boarccaech. 2013. *A diferença entre os iguais*. São Paulo: Porto de Idéias.
- Biesta, Gert, Ivor F. Goodson, Michael Tedder, y Norma Adair. 2008. *Learning from Life: The Role of Narrative*. Stirling. Recuperado ([http://www.tlrp.org/project/sites/LearningLives/papers/PDF Learning from Life Summative Working Paper 2 Biesta et al July 2008.pdf](http://www.tlrp.org/project/sites/LearningLives/papers/PDF%20Learning%20from%20Life%20Summative%20Working%20Paper%202%20Biesta%20et%20al%20July%202008.pdf)).
- Biesta, Gert y Michael Tedder. 2008. «Learning from life in the learning economy: The role of narrative.» Pp. 70-77 en *SCUTREA 2008 38th Annual Conference Whither Adult Education in the, Edinburgh, UK: Moray House School of Education, University of Edinburgh in co-operation with The Standing Conference of University Teaching and Research in the Education of Adults (SCUTRE, editado por Crowther Jim, Edwards Vivien, Galloway Vernon, Shaw Mae, y Tett Lyn*. <http://hdl.handle.net/1893/934>.
- Bloch, Maurice. 1986. *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice. 1991. «Language, Anthropology and Cognitive Science.» *Man* 26(2):183-

98. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/2803828>\n<http://www.jstor.org.proxy.uchicago.edu/stable/pdfplus/2803828.pdf?acceptTC=true>).
- Bloch, Maurice. 2004. *Ritual, History and Power*. Oxford and New York: Berg.
- Blust, Robert et al. 1980. «Early Austronesian Social Organization: The Evidence of Language [and Comments and Reply].» *Current Anthropology* 21(2):205-47. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/2741712>).
- Blust, Robert. 1981. «Linguistic Evidence for Some Early Austronesian Taboos.» *American Anthropologist* 83(2):285-319. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/676671>).
- Boavida, Isabel. 2014. «Celestino da Silva, a rede de postos militares e a ocupação colonial efetiva de Timor português (1895–1905): Um processo (des)construtivo.» *Journal of Asian History* 48(2):227-61.
- Du Bois, Cora. 1944. *The People of Alor. A Social-Psychological Study of an East Indian Island*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 1984. «Los tres estados del capital cultural.» *Sociológica* 5:11-17.
- Bourdieu, Pierre. 1990. «El espacio social y la génesis de las “clases”.» Pp. 281-309 en *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 1993. «Los ritos como actos de institución.» Pp. 111-23 en *Honor y gracia*, editado por J. Pitt-Rivers y J.G. Peristiany. Madrid: Alianza Universidad.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2000a. «¿Cómo se hace una clase social? Sobre la existencia teórica y práctica de los grupos.» Pp. 101-29 en *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée.
- Bourdieu, Pierre. 2000b. «La formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social.» Pp. 131-64 en *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée.
- Bourdieu, Pierre. 2002. «Algunas propiedades de los campos.» Pp. 119-26 en *Campo de poder, campo intelectual*. Montessor.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. 2013. «Symbolic capital and social classes.» *Journal of Classical Sociology* 13(2):292-302. Recuperado enero 28, 2014 (<http://jcs.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/1468795X12468736>).
- Bovensiepen, Judith M. 2009. «Spiritual Landscapes of Life and Death in the Central Highlands of East Timor.» *Anthropological Forum* 19(3):323-38. Recuperado febrero 21, 2014 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00664670903278437>).
- Bovensiepen, Judith M. 2010. «„Ich gebe dir mein Kind“: Pflegschafts- und

- Tauschbeziehungen in Osttimor.» Pp. 73-92 en *Verwandtschaft heute. Positionen, Ergebnisse und Perspektiven*, editado por Erdmute Albert, Bettina Beer, Julia Pauli, y Michael Schnegg. Berlin: Reimer.
- Bovensiepen, Judith M. 2011. «Opening and Closing the Land: Land and power in the Idaté highlands Overview of Laclubar History and Spiritual.» Pp. 47-60 en *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, editado por Andrew McWilliam y Elizabeth G. Traube. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au/?p=160561>).
- Bovensiepen, Judith M. 2014a. «Installing the insider “outside”: House reconstruction and the transformation of binary ideologies in independent Timor-Leste.» *American Ethnologist* 41(2):290-304. Recuperado julio 22, 2014 (<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* 84(2):121-37. Recuperado septiembre 11, 2014 (<http://doi.wiley.com/10.1002/ocea.5049>).
- Bovensiepen, Judith M. 2014c. «Paying for the Dead: On the Politics of Death in Independent Timor-Leste.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 15(2):103-22.
- Bovensiepen, Judith M. 2014d. «Words of the ancestors: disembodied knowledge and secrecy in East Timor.» *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20(1):56-73. Recuperado febrero 24, 2014 (<http://doi.wiley.com/10.1111/1467-9655.12079>).
- Bowen, John R. 2003. «The Development of Southeast Asian Studies in the United States.» en *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*, vol. 3, editado por David L. Szanon. UC Press / UC International and Area Studies Digital Collection. Recuperado (<http://repositories.cdlib.org/uciaspubs/editedvolumes/3/10>).
- Boxer, Charles Ralph. 1937. «O Coronel Pedro de Mello e a Sublevação Geral de Timor em 1729-1731.» *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 405:348-75.
- Boxer, Charles Ralph. 1947. *The Topasses of Timor*. Indisch Instituut.
- Boxer, Charles Ralph. 1953. «The Tromps and the Anglo-Dutch Wars, 1652-1674.» *History Today* 3(12):836-45.
- Boxer, Charles Ralph. 1954. «Golden Goa, 1510-1954.» *History* 4(11):754-63.
- Boxer, Charles Ralph. 1958. «The Manila Galleon.» *History Today* 8(8):538-47.
- Boxer, Charles Ralph. 1960. «Portuguese Timor: A Rough Island Story: 1515-1960.» *History Today* 10(5):349-55.
- Boxer, Charles Ralph. 1965. *The Dutch Seaborne Empire: 1600-1800*. New York: Alfred A. Knopf.
- Boxer, Charles Ralph. 1991. *The Portuguese Seaborne Empire. 1415-1825*. Carcanet.
- Braithwaite, John, Hilary Charlesworth, y Adérito Soares. 2012. *Networked Governance of Freedom and Tyranny. Peace in Timor-Leste*. Canberra: ANU E Press. Recuperado agosto 28, 2012 (<http://epress.anu.edu.au/titles/peacebuilding-compared/networked-governance-of-freedom-and-tyranny>).
- Brandao, Constantino da C. C. X. Escollano, Eunchim Choi, Marília Oliveira da Costa, Sarah



- Elizabeth Dewhurst, y Luis Ximenes. 2011. *Culture and Its Impact on Social and Community Life: A Case Study Of Timor Leste*. New York. Recuperado (<http://www.cicr-columbia.org/wp-content/uploads/2011/02/Policy-Brief-5-Culture-and-its-Impact-on-Social-and-Community-Life.pdf>).
- Brandão, Constantino Escollano, Mark Notaras, y Todd Wassel. 2013. *Tara Bandu: Its Role and Use in Community Conflict Prevention in Timor-Leste*. Dili. Recuperado julio 4, 2014 (<http://asiafoundation.org/publications/pdf/1242>).
- Brandão, José Manuel. 2013. «Testemunhos ‘geo-mineralógicos’ do Império Português no Oriente nas coleções do Museu Nacional de História Natural e da Ciência (Lisboa, Portugal).» *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 8(2):401-18. Recuperado (<http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v8n2/11.pdf>).
- Bulbeck, David. 2006. «The Politics of Marriage and the Marriage of Polities in Gowa, South Sula Wesi, During the 16th and 17th Centuries.» Pp. 283-317 en *Origins, Ancestry and Alliance Explorations in Austronesian Ethnography*, editado por James J Fox y Clifford Sather. Canberra: ANU E Press.
- Buskens, Léon y Jean Kommers. 2007. «Dutch colonial anthropology in Indonesia.» *Asian Journal of Social Science* 35(3):352-70. Recuperado (<http://search.proquest.com/docview/36925037?accountid=14771>).
- Cabral, João de Pina. 2005. «Portugal. La antropología portuguesa.» Pp. 604-6 en *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal.
- Cabreira, António. 1942. «Um Subsídio para a História de Timor. Lista dos Governadores de 1701 a 1859. Acção Benemérita do General de Divisão Frederico Leão Cabreira e do Major Duarte Leão Cabreira.» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 60a série:427-39.
- Cabreira, Duarte Leão. 1864. «Timor - Guerra Com O Gentio Em 1863.» *Anais do Conselho Ultramarino, Parte não Oficial* 49-50.
- Caillois, Roger. 1984. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Callon, Michel. 1986. «Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Briec Bay.» Pp. 196-223 en *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?*, editado por J. Law. London: Routledge.
- Campagnolo, Henri. 1972. «Etudes sur les Fataluku [Timor Portugais]: langue fataluku [extremite est de Timor Portugais].» *Asie du sud-est et monde insulindien* 3(3):53-76.
- Campagnolo, Henri. 1979. *Fataluku I. Relations et choix. Introduction méthodologique à la description d'une langue «non- austronésienne» de Timor Oriental*. Paris: SELAF.
- Campagnolo, Henri y Maria Olímpia Lameiras-Campagnolo. 2006. «Timor Oriental: Estado-Mosaico de Línguas e de Sociedades a um tempo distintas e inter-tradutíveis.» Pp. 94-97 en *Diversidade Cultural na Construção da Nação e do Estado em Timor-Leste*, editado por Paulo Castro Seixas y Aone van Engelenhoven. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Campos, Porfírio. 1938. «De Macau a Timor.» *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 416:252-58.

- Campos, Porfírio. 1939. «Algumas Notas sobre Timor. - O Descobrimento Da Ilha.» *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 419:508.
- Carlsen, A. y T. Pitsis. 2009. «Projects for Life: Building Narrative Capital for Positive Organizational Change.» Pp. 456-77 en *The SAGE Handbook of Organizational Behavior: Volume II - Macro Approaches*, editado por Stewart R. Clegg y Cary L. Cooper. London: SAGE.
- Carroll-Bell, Sam. 2012. «Re-interpreting customary practice as a framework for development: lessons of Timor-Leste's Community Reconciliation Process.» *LOCAL-GLOBAL. Identity, Security, Community. Traversing customary community and modern nation-formation in Timor-Leste* 11:36-44. Recuperado ([http://www.timor-leste.org/storage/4\\_Re-interpreting\\_customary\\_practice\\_as\\_a\\_framework\\_for\\_development\\_S\\_Carroll\\_Bell.pdf](http://www.timor-leste.org/storage/4_Re-interpreting_customary_practice_as_a_framework_for_development_S_Carroll_Bell.pdf)).
- Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones. 1995. *About the House. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carvalho, Augusto César Cardoso de. 1880. «Timor. Comércio de Café 1878-1880.» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* II série(5):386-87.
- Carvalho, José dos Santos. 1972. *Vida e morte em Timor durante a Segunda Guerra Mundial*. Lisboa: Livraria Portugal.
- Castelo, Cláudia. 2011. «Ruy cinatti: poeta, "agrónomo e etnólogo", instigador de pesquisas em Timor». Pp. 1-16 en *Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24 / 25 de maio de 2011*, editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. Lisboa: IICT, Edição digital.
- Castro, Affonso de. 1862. «Résumé historique de l'établissement portugais à Timor, des us et coutumes de ses habitants par le gouverneur de la possession.» *Tijdschrift voor Indische Taal,- Land- en Volkenkunde* 11:465-506.
- Castro, Affonso de. 1863. «Noticia dos usos e costumes dos povos de Timor, extrahida do relatório do sr. Affonso de Castro, Governador d'aquella possessão portugueza.» *Anais do Conselho Ultramarino, Parte não Oficial* Serie 4:33-40; 41-42.
- Castro, Affonso de. 1864. «Une rébellion à Timor en 1861.» *Tijdschrift voor Indische Taal,- Land- en Volkenkunde* 13:389-409.
- Castro, Affonso de. 1867. *As Possessões Portuguezas na Oceania*. Imprensa Nacional.
- Castro, Affonso de. 1872. «Timor et les Timoriens.» *Revue maritime et coloniale* 33:169-89.
- Castro, Affonso de. 1934. «Annaes de Timor: Começados no anno de 1861 sendo Governador Affonso de Castro; Precedidos de um resumo historico desde os primeiros tempos do dominio até os nossos dias.» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* Serie 52(5/6):182-213.
- Cater, C. 2011. «Perceptions of and Interactions with Marine Environments: Diving Attractions from Great Whites to Pygmy Seahorses.» Pp. 49-66 en *New Frontiers in Marine Tourism*, editado por B. Garrod y S. Gossling. Oxford: Elsevier.
- CAVR. 2005. *CHEGA! (portugués)*.



- Centro Cultural da Saúde. 2006. «Revolta da Vacina: Cidadania, Ciência e Saúde. As marcas da varíola.» *Revista de Vacina. Ministério de Saúde*. Recuperado agosto 9, 2015 (<http://www.ccms.saude.gov.br/revolta/pdf/M5.pdf>).
- Chamberlain, Ernest. 2010. «The 1959 Rebellion in East Timor: Unresolved Tensions and an Unwritten History.» P. 174 en *Hatene kona ba Compreender Understanding Mengerti Timor Leste*, editado por Michael Leach, Antero B.da Silva, Alarico da Costa Ximenes, Nuno Canas Mendes, y Bob Boughton. Timor-Leste Studies Association ([www.tlstudies.org](http://www.tlstudies.org)).
- Chopra, Jarat. 2000. «The UN's Kingdom of East Timor.» *Survival* 42(3):pp. 27-39.
- Chopra, Jarat. 2002. «Building State Failure in East Timor.» *Development and Change* 33(5):979-1000.
- Cinatti, Ruy Vaz Monteiro Gomes. 1950. «Esboço Histórico do Sândalo no Timor Português.» Recuperado enero 6, 2012 ([www.gov.east-timor.org\\_MAFF\\_ta000/gov.east-timor.org/MAFF/ta000/TA001.pdf](http://www.gov.east-timor.org_MAFF_ta000/gov.east-timor.org/MAFF/ta000/TA001.pdf)).
- Cinatti, Ruy Vaz Monteiro Gomes. 1954. «Vocabulário indígena de algumas plantas timorenses.» *Garcia de Orta* 2(3):359-66.
- Cinatti, Ruy Vaz Monteiro Gomes. 1960. *Brevíssimo tratado da província de Timor*. Lisboa: Separata do nº 346 da «Revista Shell».
- Cinatti, Ruy Vaz Monteiro Gomes. 1963. «As pinturas rupestres de Timor.» *Colóquio. Revista de Artes e Letras* 23:49-59.
- Cinatti, Ruy Vaz Monteiro Gomes. 1964. «Useful plants in Portuguese Timor. An Historical Survey.» Pp. 177-90 en *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros. Vol 1*.
- Cinatti, Ruy Vaz Monteiro Gomes. 1965a. «A pescaria de bé-malai. Mito e ritual.» *Geographica. Revista da Sociedade Geografica de Lisboa* 1:32-51.
- Cinatti, Ruy Vaz Monteiro Gomes. 1965b. «Tipos de casas timorenses e um rito de consagração.» Pp. 155-79 en *Actas do Congresso Internacional de Etnografia Promovido pela Câmara Municipal de Santo Tirso de 10 a 18 de Julho de 1963. Vol. IV: Colóquio de Etnografia Comparada*, vol. IV. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Cinatti, Ruy Vaz Monteiro Gomes. 1974. «Alguns Aspectos de Mudança Social no Timor Português.» Pp. 95-105 en *Memoriam António Duarte Jorge Dias (Vol. 3)*. Instituto da Alta Cultura, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Cinatti, Ruy Vaz Monteiro Gomes, Leopoldo de Almeida, y Sousa Mendes. 1987. *Arquitectura timorense*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Museu de Etnologia.
- Clarence-Smith, William Gervase. 1992. «Planters and small holders in Portuguese Timor in the nineteenth and twentieth centuries.» *Indonesia Circle* 57:15-30.
- Correia, Adérito José Guterres. 2011. «Describing Makasae : A Trans-New Guinea Language of East Timor». University of Western Sydney. Recuperado (<http://handle.uws.edu.au:8081/1959.7/515065>).

Correia, Antonio Pádua. 1909. *Quatorze annos em Timor. 1ª serie*. Dili.

Correia, Antonio Pádua. 1911.

14

. Lisboa.

Correia, Januário de. 2013. «Construção de Casas Sagradas (UMA LULIK) na sociedade Timorense: uma perspetiva sobre o desenvolvimento e o turismo comunitário no distrito de Baucau». Tesis de máster inédita. Universidade do Minho. Recuperado (<http://hdl.handle.net/1822/29291>).

Costa, Luís. 2000. *Dicionário de Tétum-Português*. Lisboa: Edições Colibri / Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Costa, Marcelino dj et al. 2012. «Household food insecurity in Timor-Leste.» *Food Security* 5(1):83-94. Recuperado diciembre 10, 2013 (<http://link.springer.com/10.1007/s12571-012-0228-6>).

Cotton, James. 2001. «“Part of the Indonesian world”: lessons in East Timor policy-making, 1974–76». *Australian Journal of International Affairs* 55(1):119-31.

Cotton, James. 2007. «The Crisis of the Timor-Leste State in Comparative Perspective.» Pp. 13-21 en *The Crisis in Timor-Leste: Understanding the Past, Imagining the Future*, editado por Dennis Shoemith. Darwin: Charles Darwin University Press.

Couceiro Domínguez, Enrique. 1999. «Casamientos, particiones y congregas en el Miño pontevedrés. El papel de los procesos de transmisión hereditaria en el ajuste de los modelos de transición doméstica vecinal.» Pp. 85-117 en *Antropología de la transmisión hereditaria. Simposio Internacional Antropología y Herencia. Ferrol, 4-5 de noviembre 1998*, editado por José Antonio Fernández de Rota y Monter. Ferrol: Servicio de Publicacións da Universidade da Coruña.

Couceiro Domínguez, Enrique. 2002. «Jornadas de esfuerzos, crisis y festines. El canon ritual de las prácticas y de la experiencia colectiva en la aldea gallega.» *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 19:91-116.

Couceiro Domínguez, Enrique. 2003. «Del modo ritual. La incidencia de la acción colectiva ritualizada en la dialéctica entre estructura y práctica.» *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 20:63-88.

Couceiro Domínguez, Enrique. 2005. «Acción social ritualizada, estructura y agencia. Procedimientos pragmáticos y radicales procedimentales de las prácticas colectivas.» Pp. 257-300 en *La conciencia humana: perspectiva cultural*, editado por Luís Álvarez Munárriz. Barcelona: Anthropos Editorial.

Couceiro Domínguez, Enrique. 2007. «Rito, mito y símbolo.» Pp. 399-427 en *Introducción a la Antropología social y cultural*, editado por Carmelo Lisón Tolosana. Madrid: Akal.

Coury, William G. 2004. *Textiles of Insana, West Timor: Women Weaving and Village Development*. Bangkok: White Lotus. Studies in the Material Cultures of Southeast Asia No. 6.

Cowan, H. K. J. 1965. «The Oirata language.» *Lingua* 14:360-70.

Cribb, Robert y Audrey Kahin. 2004. *Historical Dictionary of Indonesia*. 2ª ed. Maryland,

Toronto & Oxford: The Scarecrow Press, Inc.

Cristina, Ana y Vitor Rosado. 2011. «Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial» editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. *blogue de História Lusófona* 161-69. Recuperado ([http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL\\_Ano\\_VI\\_12\\_Ana\\_Roque\\_e\\_Vitor\\_Rosado\\_Marques\\_\\_Coloquio\\_Timor.pdf](http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_12_Ana_Roque_e_Vitor_Rosado_Marques__Coloquio_Timor.pdf)).

da Crus, Mario Lopes y Paulus Susilo. 1991. *Pengrajin Tradisional Daerah Timor Timur*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.

Cueto, Adolfo. 2010. «El expediente colonial portugués: De la resistencia dogmática al colapso (1951-1974).» Recuperado abril 12, 2012 ([http://eprints.ucm.es/11404/1/el\\_expediente\\_colonial\\_portugues.pdf](http://eprints.ucm.es/11404/1/el_expediente_colonial_portugues.pdf)).

Cummings, William. 2011. *The Makassar annals*. Leiden: KITLV Press.

Cummins, Deborah y Michael Leach. 2012. «Democracy Old and New: The Interaction of Modern and Traditional Authority in East Timorese Local Government.» *Asian Politics & Policy* 4(1):89-104.

da Cunha Gonçalves, Luiz. 1936.

*s de Lisboa de 27 de*  
de.

Cunha, Teresa. 2010a. «Imobilidades e fracturas. Mulheres, identidades e narrativas viajantes em Timor-Leste.» *Revista Crítica de Ciências Sociais* 89:141-52.

Cunha, Teresa. 2010b. «Tecendo margens no oceano Índico: Paz, Justiça social e Mulheres de Moçambique e Timor-Leste.» P. 94 en *Hatene kona ba Compreender Understanding Mengerti Timor Leste*, editado por Michael Leach, Antero B.da Silva, Alarico da Costa Ximenes, Nuno Canas Mendes, y Bob Boughton. Timor-Leste Studies Association ([www.tlstudies.org](http://www.tlstudies.org)). Recuperado agosto 29, 2012 ([tlstudies.org/pdfs/tlsa\\_conf\\_whole.pdf](http://tlstudies.org/pdfs/tlsa_conf_whole.pdf)).

Cunha, Teresa. 2012. «As memórias das guerras e as guerras de memórias. Mulheres, Moçambique e Timor Leste.» *Revista Crítica de Ciências Sociais* 96:67-86.

Cunningham, Clark E. 1963. «People of the Dry Land: a study of the social organization of an Indonesian people». Tesis doctoral inédita. University of Oxford.

Cunningham, Clark E. 1964a. «Atoni Borrowing of Children: An Aspect of Mediation.» Pp. 21-37 en *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, editado por Melford Elliot Spiro. Seattle: University of Washington Press.

Cunningham, Clark E. 1964b. «Order in the Atoni house.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 120(1):34-68.

Cunningham, Clark E. 1965. «Order and Change in an Atoni Diarchy.» *Southwestern Journal*

- of Anthropology* 21:359-82.
- Cunningham, Clark E. 1966. «Categories of Descent Groups in a Timor Village.» *Oceania* 37(1):13-21.
- Cunningham, Clark E. 1967. «Atoni kin categories and conventional behavior.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 123(1):53-70.
- Cunningham, Clark E. 2007. «Soba: An Atoni Village of West Timor.» Pp. 63-89 en *Villages in Indonesia*, editado por Koentjaraningrat. Singapore: Cornell University Press/Equinox Reprint.
- D'Andrea, Claudia, Oscar da Silva, y Laura Suzanne Meitzner Yoder. 2003. «The Customary Use of Natural Resources in Timor Leste.» en «*Land Policy Administration for pro-Poor Rural Growth*,» Dili, December 2003.
- Dale, Pamela, Kristen Himelein, Denis Nikitin, y Angie Bexley. 2010. «Youth Perspectives on Community, Trust, and Conflict.» *Justice for the Poor* 5(2). Recuperado (<http://hdl.handle.net/10986/10926>).
- David Szanto. 2003. *The Politics of Knowledge. Area Studies and the Disciplines*. UC Press / UC International and Area Studies Digital Collection.
- Decock, Pablo. 2003. «Desencuentro receptor y valor literario en la poética de César Aira: Análisis de dos relatos.» en *Vº Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria, 13 al 16 de agosto de 2003, La Plata. Polémicas literarias, críticas y culturales*. Recuperado ([http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.10/ev.10.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10/ev.10.pdf)).
- Delgado Rosa, Frederico. 2011a. «Missões de outra natureza: etnografias católicas em timor, 1917-1931.» en *Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24 / 25 de maio de 2011*, editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. Lisboa: IICT, Edição digital. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/09-ROSA\\_FD.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/09-ROSA_FD.pdf)).
- Delgado Rosa, Frederico. 2011b. «Sebastião Aparício da Silva.» Pp. 1-3 en *History and Anthropology of «Portuguese Timor», 1850-1975. An Online Dictionary of Biographies*, editado por Ricardo Roque. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/SILVA\\_Sebastiao\\_Aparicio\\_F-D-Rosa\\_2011.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/SILVA_Sebastiao_Aparicio_F-D-Rosa_2011.pdf)).
- Delgado Rosa, Frederico. 2012. «Uruvatju e Tjiapu: Genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor-Leste.» Pp. 11-39 en *Léxico Fataluco-Português*, editado por Alberto Fidalgo Castro y Efrén Legaspi Bouza. Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste.
- Descola, Philippe. 2001. «Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social.» Pp. 101-23 en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gili Pálsson. México: Siglo XXI Editores.
- Descola, Philippe. 2005. *Las Lanzas del Crépusculo: Relatos Jíbaros. Alta Amazonia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Descola, Philippe. 2006. «Beyond Nature and Culture. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, 2005.» *Proceedings of the British Academy* (139):137-55.
- Descola, Philippe. 2010. «Más allá de la naturaleza y de la cultura.» *Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis* 75-96.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Descola, Philippe y Gíli Pálsson. 2001. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. editado por Philippe Descola y Gíli Pálsson. México: Siglo XXI Editores.
- Devant, Sara Gonzalez. 2008. *Displacement in the 2006 Dili Crisis: Dynamics of an Ongoing Conflict*. Oxford. Recuperado (<http://www.rsc.ox.ac.uk/files/publications/working-paper-series/wp45-displacement-2006-dili-crisis-2008.pdf>).
- Devant, Sara Gonzalez. 2009. «Crisis and Nation-building in Timor-Leste.» Pp. 159-72 en *East-Timor. How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century*, editado por Christine Cabasset-Semedo y Frédéric Durand. Bangkok: Irasec.
- Díaz-Trechuelo, Lourdes. 1994. «El Tratado de Tordesillas y su proyección en el Pacífico.» *Revista española del Pacífico* 4(4):11-21.
- Disney, A. R. 2009a. *A History of Portugal and the Portuguese Empire From Beginnings to 1807 Volume 1: Portugal*. Cambridge: Cambridge University Press. Recuperado ([www.cambridge.org/9780521843188](http://www.cambridge.org/9780521843188)).
- Disney, A. R. 2009b. *A History of Portugal and the Portuguese Empire From Beginnings to 1807 Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dores, Raphael das. 1903. «Apontamentos para um dicionario chorographico de Timor.»
- Dores, Raphael das. 1904. «Dicionário de Teto.» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 22(2-3).
- Dores, Raphael das. 1907. - . Lisboa: Imprensa Nacional.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tambú*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Duarte Santa, Jose. 1997. *Australianos e japoneses em Timor na II Guerra Mundial. 1941-1945*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Duarte, Theophilo. 1944. *Ocupação e colonização branca de Timor*. Porto: Editora Educação Nacional, Lda.
- Dumont, Louis. 1967. *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar.
- Dumont, Louis. 1975. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.
- Durand, Frédéric. 2010a. *História de Timor-Leste. Da Pré-História à Actualidade. Istória Timor-Leste nian. Husi Pre-Istória to'ó Atualidade*. Lisboa: LIDEL.
- Durand, Frédéric. 2010b. *Timor-Leste. País no cruzamento da Ásia e o pacífico. Um atlas historico-geográfico*. Lisboa: LIDEL.



- Durkheim, Émile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal Editor.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss. 1996. «Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas.» Pp. 25-103 en *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, vol. VI, editado por Emile Durkheim. Barcelona: Ariel.
- Ellen, Roy Frank. 1976. «The development of anthropology and colonial policy in the Netherlands: 1800-1960.» *Journal of the history of the behavioral sciences* 12(4):303-24.
- Ellen, Roy Frank. 1978. «The Contribution of H.O. Forbes to Indonesian Ethnography: A Biographical and Bibliographical Note.» *Archipel* 16:135-59. Recuperado ([http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch\\_0044-8613\\_1978\\_num\\_16\\_1\\_2525](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch_0044-8613_1978_num_16_1_2525)).
- Ellen, Roy Frank. 1986. «Microcosm, Macrocosm and the Nuaulu house: Concerning the reductionist fallacy as applied to metaphorical levels.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142(1):1-30.
- Ellen, Roy Frank. 2001. «La geometría cognitiva de la naturaleza. un enfoque contextual.» Pp. 124-46 en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gili Pálsson. México: Siglo XXI Editores.
- Ellen, Roy Frank. 2012. *Nuaulu religious practices. The frequency and reproduction of rituals in a Moluccan society*. Leiden: KITLV Press.
- Van Engelenhoven, Aone. 2012. «The Lord of the Golden Cloth: A Tale of Ownership in Occupied and Independent East Timor.» Pp. 74-88 en *Multimedia Research and Documentation of Oral Genres in Africa: The Step Forward*. Munich: LIT Verlag Münster.
- Farr, Vanessa, Henri Myrntinen, y Albrecht Schnabel. 2009. *Sexed pistols: The gendered impacts of small arms and light weapons*. Tokyo, New York & Paris: United Nations University Press.
- Farram, Steven Glen. 2004. «From “Timor Koepang” to “Timor NTT”: A Political History of West Timor, 1901-1967». Charles Darwin University, Faculty of Law, Business and Arts.
- Fasseur, C. 2007. «Colonial dilemma Van Vollenhoven and the struggle between adat law and Western law in Indonesia.» Pp. 50-67 en *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, editado por Jamie S. Davidson y David Henley. Oxon: Routledge.
- De Fátima Sarmiento Ximenes, Fernanda. 2012. «O TAIS. Desde os Primórdios à Contemporaneidade.» *Artículo presentado en la conferencia ‘Timor-Leste: Memórias e História da Antropologia’ – on 4th August 2012 (UNTL – Díli) (October)*. Recuperado abril 7, 2013 (<http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2013/01/Ximenes-TAIS.pdf>).
- Fernandes, Alexandre Jorge de Medeiros. 2014. «Em searas do Timor Português: um

- estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Dili no período colonial ( 1949-1973 )». Universidade de Brasília. Recuperado ([https://www.academia.edu/8182985/Em\\_Searas\\_do\\_Timor\\_Portugues\\_um\\_estudo\\_sobre\\_as\\_praticas\\_de\\_mediacao\\_da\\_Diocese\\_de\\_Dili\\_no\\_periodo\\_colonial\\_1949-1973\\_](https://www.academia.edu/8182985/Em_Searas_do_Timor_Portugues_um_estudo_sobre_as_praticas_de_mediacao_da_Diocese_de_Dili_no_periodo_colonial_1949-1973_)).
- Fernandes, Alíbio José. 1931. *Esbôço histórico e do estado actual das missões de Timor e refutação dalgumas falsidades contra elas caluniosamente afirmadas por um ex-governador de Timor*. Macau: Mercantil de N. T. Fernandes & Filhos, Ltda.
- Fernandes, Alíbio José. 1937. *Método práctico para aprender o tétum*. Macau.
- Fernandes, Francisco Maria. 2006. «A Cultura Mambai.» *Revista de Cultura* 18:37-47.
- Fernández de Rota y Monter, José Antonio. 1987. *Gallegos ante un espejo. Imaginación Antropológica en la historia*. Sada: Edicións do Castro.
- Fidalgo Castro, Alberto. 2009. «Análisis del problema de los IDPs (refugiados internos) en Timor Oriental y del papel de la intervención internacional en la gestión de la crisis.» Pp. 111-41 en *Memoria del Diploma de Estudios Avanzados 2008-2009. Lenguaje, Ciencia y Antropología Social*. Ferrol: Universidade da Coruña.
- Fidalgo Castro, Alberto. 2010a. «Estruturas de sustentação.» Pp. 151-65 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Fidalgo Castro, Alberto. 2010b. «Manifestações artísticas em madeira.» Pp. 235-45 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Fidalgo Castro, Alberto. 2010c. «O mundo dos objectos.» Pp. 223-34 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Fidalgo Castro, Alberto. 2010d. «Os elementos adjectivos nas uma lulik.» Pp. 209-22 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Fidalgo Castro, Alberto. 2010e. «Os materiais de construção.» Pp. 167-76 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Fidalgo Castro, Alberto. 2012a. «A Religião em Timor-Leste a partir de uma Perspectiva Histórico-Antropológica.» Pp. 79-118 en *Léxico Fataluco-Português*, editado por Alberto Fidalgo Castro y Efrén Legaspi Bouza. Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste. Recuperado marzo 15, 2013 (<http://hdl.handle.net/2183/9927>).
- Fidalgo Castro, Alberto. 2012b. «Sacred Houses in Timor-Leste: Traditional Architectural



- Knowledge and Practice (Unofficial English translation).» Pp. 2-12 en *Local Knowledge of Timor!*, editado por Demetrio do Amaral de Carvalho. Jakarta: Haburas Foundation, Timor Leste National Commission for UNESCO and the UNESCO Regional Science Bureau for Asia and the Pacific in Jakarta. Recuperado ([http://www.unesco.or.id/download/SCS-LINKS\\_book\\_ENGLISH\\_version.pdf](http://www.unesco.or.id/download/SCS-LINKS_book_ENGLISH_version.pdf)).
- Fidalgo Castro, Alberto. 2012c. «Uma lulik iha Timor-Leste (matenek tradisionál arkitetoniku no pratika).» Pp. 2-12 en *Matenek Lokal Timor nian! Haktuir husi (Links) workshop «Matenek Tradisional Riku soin ba Dezenvolvimentu» Dili, 7-8 Junhu 2011*, editado por Demetrio do Amaral de Carvalho. Jakarta: Haburas Foundation, Timor Leste National Commission for UNESCO and the UNESCO Regional Science Bureau for Asia and the Pacific in Jakarta. Recuperado (<http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002145/214540tet.pdf>).
- Fidalgo Castro, Alberto. 2013. *An Approach to the Food Habits of Three Communities in Timor-Leste*. Dili. Recuperado (<https://www.care.org.au/document/approach-food-habits-three-communities-timor-leste/>).
- Fidalgo Castro, Alberto. 2015. «Objetos incómodos: el lugar de las “uma-lulik” en el Estado-Nación de Timor-Leste». *Cadernos de arte e antropologia* 4(1):65-84. Recuperado (<http://cadernosaa.revues.org/849>).
- Fidalgo Castro, Alberto y Enrique Alonso Población. 2013. «The politics of ritual. Traditional authorities and social discourses in the nahe biti ritual in Faulara (Liquiçá district), Timor.Leste.» en *Paper presented at 7th EuroSEAS Conference School of Social and Political Sciences -ISCSP. University of Lisbon - Lisbon, 02-05 July 2013*.
- Fidalgo Castro, Alberto y Efrén Legaspi Bouza. 2012. *Léxico Fataluco-Português*. editado por Alberto Fidalgo Castro y Efrén Legaspi Bouza. Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste. Recuperado ([http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/2183/9927/2/Nacher\\_Dictioluku.pdf](http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/2183/9927/2/Nacher_Dictioluku.pdf)).
- Field, Annette Marie. 2004. «Places of suffering and pathways to healing: post-conflict life in Bidau, East Timor». School of Anthropology, Archeology and Sociology. James Cook University. Recuperado (<http://eprints.jcu.edu.au/1103/2/02whole.pdf>).
- Field, Annette Marie y Mark (Ed. .. Green. 2008. «Acknowledging the Past, Shaping the Future: How the Churches and Other Religious Communities are Contributing to Timor-Leste’s Development (Extracts From the Report).» Pp. 189-202 en *Democratic Governance in Timor-Leste. Reconciling the Local and the National*, editado por David Mearns. Darwin: Charles Darwin University Press.
- Figueiredo, Fernando Augusto de. 2004. «Timor. A presença portuguesa (1769-1945)». Tesis doctoral inédita. Universidade de Porto. Recuperado abril 20, 2012 (<http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/10864>).
- Figueiredo, Fernando Augusto de. 2011. «Timor na viragem do século XIX para o século XX: tipo de colonização e seus agentes» editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. *Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24 / 25 de maio de 2011* 1-17. Recuperado febrero 23, 2012 ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/08-FIGUEIREDO\\_FA.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/08-FIGUEIREDO_FA.pdf)).

- Fitzpatrick, Daniel. 2002a. *Land Claims in East Timor*. Asia Pacific Press.
- Fitzpatrick, Daniel. 2002b. «Land policy in post-conflict circumstances: some lessons from East Timor.» (58). Recuperado (<http://www.refworld.org/pdfid/4ff3fe9e2.pdf>).
- Fitzpatrick, Daniel. 2005. «Waiting for law: Land custom and legal regulation in Timor-Leste.» *Development Bulletin* 68(October):58-61.
- Fitzpatrick, Daniel y Susana Barnes. 2010. «The Relative Resilience of Property: First Possession and Order Without Law in East Timor.» *Law & Society Review* 44(2):205-38.
- Fitzpatrick, Daniel y Andrew McWilliam. 2005. «Waiting for law: Land custom and legal regulation in Timor-Leste.» *Development Bulletin* 68:58-61.
- Fitzpatrick, Daniel y Andrew McWilliam. 2013. «Bright-Line Fever: Simple Legal Rules and Complex Property Customs among the Fataluku of East Timor.» *Law & Society Review* 47(2):311-43. Recuperado (<http://doi.wiley.com/10.1111/lasr.12014>).
- Fitzpatrick, Daniel, Andrew McWilliam, y Susana Barnes. 2008. *Policy Notes on Customary Land in Timor Leste Policy Notes on Customary Land in Timor Leste*.
- Fitzpatrick, Daniel, Andrew McWilliam, y Susana Barnes. 2012. *Law, Property and Society Property and Social Resilience in Times of Conflict. Land, Custom and Law in East Timor*. Surrey & Burlington: Ashgate.
- Føllesdal, Dagfin. 1991. «El concepto de Lebenswelt en Husserl.» *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología* 4:49-78.
- Fonseca, Cecilia da. 2011. «Soru tais Nudar Matenek lokal no spesialisasaun ida husi Inan-Feto Timor-Leste nian.» Pp. 21-25 en *Matenek Lokal Timor nian! Haktuir husi (Links) workshop «Matenek Tradisional Riku soin ba Dezenvolvimentu» Dili, 7-8 Junhu 2011*, editado por Demetrio do Amaral de Carvalho. Jakarta: Haburas Foundation, Timor Leste National Commission for UNESCO and the UNESCO Regional Science Bureau for Asia and the Pacific in Jakarta.
- Fonseca, Sabina da. 2012. «Armando Pinto Correia.» *History and Anthropology of «Portuguese Timor», 1850-1975. An Online Dictionary of Biographies*. Recuperado junio 2, 2015 (<http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2013/01/Sabina-da-Fonseca-dicionário-biografico-de-Armando-Pinto-Correia.pdf>).
- Fontoura, Álvaro da. 1942. *O trabalho dos indígenas de Timor*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- Fontoura, Álvaro da. 1943. «Protecção aos indígenas. Política tradicional ultramarina na nação portuguesa.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 19(220):156-201.
- Forbes, Henry Ogg. 1884a. «On Some of the Tribes of the Island of Timor.» *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 13:402-30. Recuperado ([http://links.jstor.org/sici?sici=0959-5295\(1884\)13<402:OSOTTO>2.0.CO;2-M](http://links.jstor.org/sici?sici=0959-5295(1884)13<402:OSOTTO>2.0.CO;2-M)).
- Forbes, Henry Ogg. 1884b. «On the Ethnology of Timor-Laut.» *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 13:8-31. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/2841996>).

- Forbes, Henry Ogg. 1885. *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*. Recuperado (<http://www.archive.org/download/cu31924002069312/cu31924002069312.pdf>).
- Forman, Shepard. 1976. «Spirits of the Makassae.» *Natural History* 85(9):12-18.
- Forman, Shepard. 1977a. «East Timor: Exchange and Political Hierarchy at the Time of European Discoveries.» Pp. 97-111 en *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History, and Ethnography*, editado por Karl L. Hutterer. Ann Arbor. Michigan: Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan. Michigan papers on South and Southeast Asia No. 1.
- Forman, Shepard. 1977b. «Human Rights in East Timor.» *Society* 15(5):76-80.
- Forman, Shepard. 1980a. «Descent, Alliance, and Exchange Ideology among the Makassae of East Timor.» Pp. 152-77 en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- Forman, Shepard. 1980b. «Inside East Timor's History and People.» en *East Timor International Conference Report*.
- Forman, Shepard. 1981a. «Genocídio físico e cultural em Timor-Leste.» 5. Recuperado julio 16, 2013 (<http://xdata.bookmarc.pt/cidac/tl/TL1540.pdf>).
- Forman, Shepard. 1981b. «Life Paradigms: Makassae (East Timor) Views on Production, Reproductions, and Exchange.» *Research in Economic Anthropology* 4:95-110.
- Forshee, Jill. 2001. *Between the Folds. Stories of Cloth, Lives and Travels from Sumba*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Forth, Gregory. 2010. «Symbolic classification: retrospective remarks on an unrecognized invention.» *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 16(4):707-25.
- Foucault, Michel. 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- Fox, James J. 1971. «Semantic paralelism in Rotinese ritual language.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 127(2):215-55.
- Fox, James J. 1973. «On Bad Death and the Left Hand: A Study of Rotinese Symbolic Inversions.» Pp. 342-68 en *Right & Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, editado por Rodney Needham. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Fox, James J. 1974. «Comparative perspectives on Malagasy and Indonesian ethnography.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 130(2/3):353-61.
- Fox, James J. 1977a. *Harvest of the Palm: Ecological Change in Eastern Indonesia*. Cambridge & London: Harvard University Press. Recuperado (<http://doi.wiley.com/10.1525/aa.1979.81.1.02a00600>).
- Fox, James J. 1977b. «Roman Jakobson and the comparative study of parallelism.» Pp. 59-90 en *Roman Jakobson: Echoes of his Scholarship*, editado por Daniel Armstrong y C. H. Van Schooneveld. Lisse: Peter de Ridder Press.
- Fox, James J. 1980a. «Figure Shark and Pattern Crocodile: The Foundations of the Textile Traditions of Roti and Ndao /1.» Pp. 39-55 en *Indonesian Textiles (Irene Emery*

- Roundtable on Museum Textiles, 1979 Proceedings*), editado por M. Gittinger. Washington.
- Fox, James J. 1980b. *Indonesia: The Making of a Culture*. Canberra: Research School of Pacific Studies, The Australian National University.
- Fox, James J. 1980c. «Introduction.» Pp. 1-18 en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- Fox, James J. 1980d. «Models and Metaphors: Comparative Research in Eastern Indonesia.» Pp. 327-33 en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- Fox, James J. 1980e. *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- Fox, James J. 1982. «The Great Lord rests at the centre: the paradox of powerlessness in European-Timorese relations.» *Canberra Anthropology* 5(2):22-33.
- Fox, James J. 1987. «The House As a Type of Social Organization on the Island of Roti.» Pp. 215-24 en *De la hutte au palais: Sociétés «à maison» en Asie du Sud-Est insulaire*, editado por Charles Macdonal. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Fox, James J. 1988a. «Foreword.» Pp. xi - xiv en *People of the Source: The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores*, editado por E. Douglas Lewis. Dordrecht: Foris Publications.
- Fox, James J. 1988b. «Origin, descent and precedence in the study of Austronesian societies.»
- Fox, James J. 1988c. «Possible Models of Early Austronesian Social Organization.» *Asian Perspectives* 26(1):35-43.
- Fox, James J. 1988d. *To speak in pairs. Essays on the ritual languages of eastern Indonesia*. Cambridge, New Rochelle, Melbourne & Sydney: Cambridge University Press.
- Fox, James J. 1989a. «An Interview with P . E . de Josselin de Jong ' .» *Current Anthropology* 30(4):501-10.
- Fox, James J. 1989b. «Category and Complement: Binary Ideologies and the Organization of Dualism in Eastern Indonesia.» Pp. 33-56 en *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, editado por David Maybury-Lewis y Uri Almagor. Ann Arbor. Michigan: The University of Michigan Press.
- Fox, James J. 1989c. «F.A.E. van Wouden (1908 -1987) - A tribute.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145(4):425-29.
- Fox, James J. 1994. «Reflections on “Hierarchy” and “Precedence”.» *History and Anthropology* 7(1-4):87-108.
- Fox, James J. 1995. «Origin Structures and Systems of Precedence in the Comparative Study of Austronesian Societies.» Pp. 27-57 en *Austronesian Studies Relating to Taiwan. Papers presented at a symposium held at Academia Sinica, Taipei, in 1992*, editado por P. J. K. Li, Cheng-hwa Tsang, Ying-kuei Huang, Dah-an Ho, y Chiu-yu Tseng.

Taipei.

- Fox, James J. 2000. «East Timor: The Task of Creating a New Nation.» Pp. 35-53 en *The Maritime Dimensions of Independent East Timor*, editado por Donald R. Rothwell y Martin Tsamenyi. Wollongong: Centre for Maritime Policy. University of Wollongong.
- Fox, James J. 2003. «Tracing the path, recounting the past: historical perspectives on Timor.» Pp. 1-27 en *Out of the Ashes. Destruction and Reconstruction of East Timor*, editado por James J. Fox y Dionisio Babo Soares. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au/oota/c1.pdf>).
- Fox, James J. 2004a. «Current Developments in Comparative Austronesian Studies.» en *Symposium Austronesia Pascasarjana Linguistik dan Kajian Budaya Universitas Udayana, Bali 19-20 August 2004*. Recuperado (<http://hdl.handle.net/1885/43158>).
- Fox, James J. 2004b. «Notes on Cultural Diversity in Southeast Asia.» Pp. 11-20 en *Multicultural Education in Indonesia and Southeast Asia: Stepping into the Unfamiliar*, editado por Kamanto Sunarto, Russell Hiang-Khng Heng, y Achmad Fedyani Saifuddin. *Jurnal Antropologi Indonesia*.
- Fox, James J. 2005. «The Vice-Chancellor's Award for Excellence in Teaching Nomination Portfolio (Supervisión).» *ANU Vice-Chancellor's Awards for Excellence in Education*. Recuperado junio 5, 2015 ([http://edcasestudies.chelt.anu.edu.au/sites/edcasestudies.chelt.anu.edu.au/files/application\\_files/Fox\\_Supervision\\_VC\\_2005\\_v2.pdf](http://edcasestudies.chelt.anu.edu.au/sites/edcasestudies.chelt.anu.edu.au/files/application_files/Fox_Supervision_VC_2005_v2.pdf)).
- Fox, James J. 2006a. *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Designs for Living*. editado por James J. Fox. Canberra: ANU E Press.
- Fox, James J. 2006b. *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Designs for Living*. Canberra: ANU E Press.
- Fox, James J. 2006c. «Place and Landscape in Comparative Austronesian Perspective.» Pp. 1-21 en *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, editado por James J. Fox. Canberra: ANU E Press.
- Fox, James J. 2006d. *The Poetic Power of Place comparative perspectives on austronesian ideas of locality*. editado por James J. Fox. ANU E Press. Recuperado (Web: <http://epress.anu.edu.au>).
- Fox, James J. 2006e. *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: ANU E Press.
- Fox, James J. 2006f. «The Transformation of Progenitor Lines of Origin: Patterns of Precedence in Eastern Indonesia.» Pp. 133-56 en *Origins, Ancestry and Alliance Explorations in Austronesian Ethnography*, editado por James J. Fox y Clifford Sather. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au/wp-content/uploads/2011/05/ch0730.pdf>).
- Fox, James J. 2007. «Exploring oral formulaic language: a five poet analysis.» Pp. 573-87 en *A Journey through Austronesian and Papuan Linguistics and Cultural Space*, editado por John Bowden y Nikolaus P. Himmelman. Canberra: Pacific Linguistics.
- Fox, James J. 2008a. «Installing the "Outsider" Inside. The exploration of an epistemic



- Austronesian cultural theme and its social significance». *Indonesia and the Malay World* 36(105):201-18. Recuperado enero 5, 2009 (<http://dx.doi.org/10.1080/13639810802267942>).
- Fox, James J. 2008b. «Rodney Needham (1923–2006).» *American Anthropologist* 110(3):401-3.
- Fox, James J. 2009a. «Postscript - Spatial Categories in Social Context: Tracing a Comparative Understanding of Austronesian Ideas of Ritual Location.» Pp. 365-77 en *Sharing the Earth, Dividing the Land. Land and territory in the Austronesian world*, editado por Thomas Reuter. Canberra: ANU E Press.
- Fox, James J. 2009b. «Precedence in perspective.» Pp. 1-11 en *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*, editado por Michael P. Vischer. Canberra: ANU E Press.
- Fox, James J. 2009c. «The Discourse and Practice of Precedence.» Pp. 91-109 en *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*, editado por Michael P. Vischer. Canberra: ANU E Press.
- Fox, James J. 2011a. «Ritual Languages, Special Registers and Speech Decorum in Austronesian Languages.» Pp. 87-109 en *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*, editado por K. Alexander Adelaar y Nikolaus P. Himmelmann. Oxon: Routledge.
- Fox, James J. 2011b. «The Articulation of Tradition in Timor-Leste.» Pp. 241-57 en *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, editado por Andrew McWilliam y Elizabeth G. Traube. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au?p=160561>).
- Fox, James J. 2013. «A Genealogy of Southeast Asian Studies in Australia: Scholars and their Works.» Pp. 349-98 en *The Historical Construction of Southeast Asian Studies: Korea and Beyond*, editado por Park Seung Woo y Victor T. King. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Fox, James J. 2014. *Explorations in Semantic Parallelism*. Canberra: ANU Press.
- Fox, James J. y Dionísio da Costa Babo-Soares. 2003. *Out of the Ashes Destruction and Reconstruction of East Timor*. editado por The Australian National University. Canberra ACT 0200, Australia: ANU E Press.
- Fox, James J. y Clifford Sather. 2006. *Origins, Ancestry and Alliance Explorations in Austronesian Ethnography*. editado por James J Fox y Clifford Sather. ANU E Press. Recuperado (Web: <http://epress.anu.edu.au>).
- Fraça, Bento da. 1891. *Timor*. Lisboa: Companhia Nacional Editora.
- Frade, Florbela Cristina Veiga. 1999. «A Presença Portuguesa nas Ilhas de Maluco: 1511-1605». Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- França, Bento de. 1897. *Macau. Os seus habitantes. Relações com Timor*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Francillon, Gérard. 1967. «Some Matriachic Aspects of the Social Structure of the Southern Tetun of Middle Timor». Tesis doctoral inédita. Australian National University.

- Francillon, Gérard. 1969. «A Sociological Interpretation of Differences in Musical Styles of the Southern Tetun (Timor).» Pp. 345-249 en *Traditional Drama and Music in Southeast Asia: Papers Presented at the International Conference on Traditional Drama and Music of Southeast Asia, Kuala Lumpur, 27th to 30th August, 1969*.
- Francillon, Gérard. 1980. «Incursions upon Wehali: A modern History of an Ancient Empire.» Pp. 248-65 en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- Francillon, Gérard. 1989. «Un Profitable échange de frères chez les Tetun du Sud, Timor central.» *L'Homme* 29(109):26-43.
- Freed, Stanley a. y Ruth S. Freed. 1983. «Clark Wissler and the Development of Anthropology in the United States.» *American Anthropologist* 85(4):800-825. Recuperado (<http://doi.wiley.com/10.1525/aa.1983.85.4.02a00040>).
- Friedberg, Claudine. 1969. «D'après les Bunaq de l'île de Timor. Chasse rituelle brûlis et herbes à savane.» *Science et Nature* 92:23-30.
- Friedberg, Claudine. 1971a. «Aperçu sur la classification botanique bunaq (Timor central).» *Bull. Soc. bot. Fr.* 118:255-62.
- Friedberg, Claudine. 1971b. «L'agriculture des bunaq de Timor et les conditions d'un équilibre avec le milieu.» *Journal d'Agriculture tropicale* 18(12):481-532.
- Friedberg, Claudine. 1973. «Repérage et découpage du temps chez les Bunaq du centre de Timor.» *Archipel* 6(1):119-44. Recuperado julio 7, 2012 ([http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch\\_0044-8613\\_1973\\_num\\_6\\_1\\_1131](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch_0044-8613_1973_num_6_1_1131)).
- Friedberg, Claudine. 1974. «Agricultures timoraises.» *Études Rurales* 53-56:375-405.
- Friedberg, Claudine. 1977a. «La femme et le féminin chez les Bunaq du centre de Timor.» *Archipel* 13(1):37-52. Recuperado julio 7, 2012 ([http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch\\_0044-8613\\_1977\\_num\\_13\\_1\\_1326](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch_0044-8613_1977_num_13_1_1326)).
- Friedberg, Claudine. 1977b. «The development of traditional agricultural practices in Western Timor: from the ritual control of consumer goods production to the political control of prestige goods.» Pp. 137-71 en *The Evolution of Social Systems*, editado por J. Friedman y M. J. Rowlands. London: Duckworth.
- Friedberg, Claudine. 1979. «Socially Significant Plant Species and their Taxonomic Position Among the Bunaq of Central Timor.» Pp. 81-101 en *Classifications in their Social Context*, editado por Roy F Eller y David Reason. Academic Press.
- Friedberg, Claudine. 1980. «Boiled Woman and Broiled Man: Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor.» Pp. 266-89 en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- Friedberg, Claudine. 1987. «Corps animal, corps social, ou le partage des os dans quelques populations des petites îles de la Sonde» editado por J Hainard & R. Kaehr. 63-86.



- Friedberg, Claudine. 1989. «Social relations of territorial management in light of Bunaq farming rituals.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145(1989):548-63.
- Friedberg, Claudine. 1990. *Le savoir botanique des Bunaq. Percevoir et classer dans le Haut Lamakenen (Timor, Indonésie)*. Paris: Éditions du Muséum.
- Friedberg, Claudine. 1999. «Les relations aux ancêtres aujourd'hui et la gestion de la forêt tropicale dans l'Indonésie de l'est.» *L'homme et la forêt tropicale*. Recuperado julio 7, 2012 ([http://www.ecologie-humaine.eu/DOCUMENTS/SEH\\_For?t/Foret\\_06\\_Friedberg.pdf](http://www.ecologie-humaine.eu/DOCUMENTS/SEH_For?t/Foret_06_Friedberg.pdf)).
- Friedberg, Claudine. 2007. «Par-delà le visible.» *Natures Sciences Sociétés* 15(2):167-76.
- Friedberg, Claudine. 2011. «O imaginário e as práticas nas relações com os outros seres. Algumas pistas de reflexão com base em dados timorenses.» Pp. 47-61 en *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe; 35.
- Friedberg, Claudine. 2014. «Protéger les humains et les non-humains.» *Revue d'ethnoécologie* 6. Recuperado junio 19, 2015 (<http://ethnoecologie.revues.org/1875>).
- Friedberg, Claudine y Louis Berthe. 1978. *Comment fut tranchée la liane céleste: et autres textes de littérature orale bunaq (Timor, Indonésie)*. Paris: SELAF.
- Fundasaun Alola & Timor Aid. 2009. *The Art of Futus. From Light to Dark. Arte Futus Nian. Husi Naroman ba Nakukun. Exhibition Catalogue: Casa Europa, Dili, Timor-Leste, 11 July – 12 September 2009*. Jakarta: UNESCO Office, Jakarta.
- Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Verdad y método*. 8ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gárate Castro, Luis Alberto. 2007. «Timor Este en el contexto de las políticas neocoloniales en el mundo actual. Una visión de conjunto de la violencia postcolonial desde la casuística particular.» Pp. 281-97 en *De lenguas, culturas y tradiciones*, editado por Paz Romero Portilla y Manuel-Reyes García Hurtaro. A Coruña: Servicio de Publicacións da Universidade da Coruña.
- Gárate Castro, Luis Alberto. 2010a. «A terra de Ainaro e a sua gente. Aproximação geográfica, social, económica e histórica.» Pp. 23-44 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Gárate Castro, Luis Alberto. 2010b. «A uma lulik no contexto da arquitectura doméstica tradicional. Problemas conceptuais: uma lulik, uma liras e uma fukun.» Pp. 87-102 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Gárate Castro, Luis Alberto. 2010c. «As uma lulik de Ainaro e o contexto da sua localização no espaço.» Pp. 103-22 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.

- Gárate Castro, Luis Alberto. 2010d. «As uma lulik e o contexto da sua localização no espaço.» en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Gárate Castro, Luis Alberto. 2010e. *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Gárate Castro, Luis Alberto. 2010f. «Tipologia básica das uma lulik.» Pp. 137-49 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Gárate Castro, Luis Alberto y Xosé Antón García Ferreiro. 2011. *Uma lulik: futuro da tradição*. Timor-Leste: Parlamento Nacional da RDTL. Recuperado (<https://vimeo.com/31165369>).
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford. 1980. *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. New Jersey: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 2000. *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paidós Básica.
- Geertz, Clifford. 2006. *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial.
- Geirnaert-Martin, Danielle C. 1992. *The Woven Land of Laboya : Socio-Cosmic Ideas and Values in West Sumba, Eastern Indonesia*. Leiden: Centre of Non-Western Studies, Leiden University.
- Gibson, Thomas. 1989. «Are Social Wholes Seamless?» Pp. 33-58 en *Author Meets Critics: Reactions to «Theory in Anthropology since the Sixties»*, editado por Sherry B. Ortner. Ann Arbor. Michigan: CSST Working Papers. The University of Michigan. Recuperado (<http://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/51166>).
- Gillespie, Susan D. 2000a. «Beyond Kinship. An Introduction.» Pp. 1-21 en *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, editado por Rosemary A. Joyce y Susan D. Gillespie. Philadelphia: Pennsylvania Press.
- Gillespie, Susan D. 2000b. «Lévi-Strauss. Maison and Société à Maisons.» Pp. 21-52 en *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, editado por Rosemary A. Joyce y Susan D. Gillespie. Philadelphia: Pennsylvania Press.
- Gillespie, Susan D. 2007. «When Is a House?» Pp. 25-50 en *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, editado por R. Beck. Carbondale: Center for Archaeological Investigations Occasional Paper No. 35.
- Glover, Ian C. 1986. *Archaeology in Eastern Timor, 1966–67*. Canberra: RSPAS, Australian National University.
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Godelier, Maurice. 2005. «Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de

- las cosa que no hay que vender sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss.» Pp. 195-210 en *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, vol. LXII, editado por Paz Moreno Feliú. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).
- Goh, Bang-Lan. 2011. *Decentring and diversifying Southeast Asian studies: perspectives from the region*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Gomes, Francisco de Azevedo. 1972a. «Nári.» *Geographica. Revista da Sociedade Geografica de Lisboa* 8(31):64-74.
- Gomes, Francisco de Azevedo. 1972b. «Os Fataluku». Tesis de licenciatura inédita. Universidade Técnica de Lisboa. Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina.
- Goodson, Ivor F. 2005. *Learning, Curriculum and Life Politics The Selected Works of Ivor F. Goodson*. Routledge.
- Goodson, Ivor F. 2006. «The Rise of the Life Narrative.» *Teaching Education Quarterly* 33(4):7-21.
- Goodson, Ivor F. 2007. «Currículo, narrativa e o futuro social.» *Revista Brasileira de Educação* 12(35):241-52. Recuperado (<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v12n35/a05v1235.pdf>).
- Goodson, Ivor F. 2012. «Investigating Narrativity: An Introductory Talk by Ivor Goodson, Professor of Learning Theory, University of Brighton.» Pp. 1-9 en *Explorations in Narrative Research*, editado por Ivor F. Goodson, Avril M. Loveless, y David Stephens. Rotterdam, Boston & Taipei: Sense Publishers.
- Goodson, Ivor F. 2013a. *Developing Narrative Theory. Life histories and personal representation*. London: Routledge.
- Goodson, Ivor F. 2013b. *Developing Narrative Theory. Life Stories and Personal Representation*. London & New York: Routledge.
- Grijzen, H. J. 1904. *Mededeelingen Omtrent Beloe of Midden-Timor*. Batavia & The Hage: Albrecht & Co. and M. Nijhoff.
- Gullestad, Marianne. 1991. «The Transformation of the Notion of Everyday Life.» *American Ethnologist* 18(3):35-60.
- Gunn, Geoffrey C. 1999. *Timor Loro Sae: 500 Anos*. Macau: Livros do Oriente.
- Gunn, Geoffrey C. 2007. «The State of East Timor Studies After 1999.» *Journal of Contemporary Asia* 37(1):95-114. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1080/00472330601104672>).
- Gunn, Geoffrey C. 2011. *Historical Dictionary of East Timor*. Plymouth: Scarecrow Press, Inc.
- Gunter, Janet. 2007. «Communal Conflict in Viqueque and the “Charged” History of ‘59».  
*The Asia Pacific Journal of Anthropology* 8(1):27-41. Recuperado noviembre 29, 2007 (<http://dx.doi.org/10.1080/14442210601177977>).
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997. *Anthropological Locations*. California & London:

University of California Press.

- Guterres, Aurélio Sérgio Cristóvão. 2003. «Internal Migration and Development in East Timor». Tesis doctoral inédita. Massey University. Recuperado (<http://mro.massey.ac.nz/handle/10179/1922>).
- Guterres, Justino. 2001. «Para uma antropologia do sistema de alianças em Timor: O caso dos Makasae.» *Lusotopie* 173-81.
- Haar, Ter B. 1948. *Adat Law in Indonesia*. New York: Institute of Pacific Relations.
- Hägerdal, Hans. 2006a. «Colonial rivalry and the partition of Timor.» *IIAS Newsletter* 40:26.
- Hägerdal, Hans. 2006b. «Servião and Belu: Colonial Conceptions and the Geographical Partition of Timor.» *Studies on Asia* 3(1):49-64.
- Hägerdal, Hans. 2007a. «Colonial or Indigenous Rule? The black Portuguese of Timor in the 17th and 18th centuries.» *IIAS Newsletter* 44:26.
- Hägerdal, Hans. 2007b. «Rebellions or factionalism? Timorese forms of resistance in an early colonial context, 1650-1769.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 163(1):1-33. Recuperado febrero 10, 2013 (<http://www.kitlv-journals.nl/index.php/btlv/article/viewfile/20/19>).
- Hägerdal, Hans. 2008. «White and Dark Stranger Kings: Kupang in the Early Colonial Era.» *Moussons* 12:137-61.
- Hägerdal, Hans. 2009. *Responding to the West. Essays on Colonial Domination and Asian Agency*. editado por Hans Hägerdal. ICAS / Amsterdam University Press.
- Hägerdal, Hans. 2012. *Lords of the land, lords of the sea. Conflict and adaptation in early colonial Timor, 1600-1800*. Leiden: KITLV Press.
- Hägerdal, Hans. s. f. *Historical Notes on the Topass Leaders in Oecusse*. Manuscrito inédito entregado por el autor.
- Hamilton, Roy W. 1994. *Gift of the Cotton Maiden. Textiles of Flores and the Solor Islands*. California: Fowler Museum of Cultural History. University of California, Los Angeles.
- Harris, O. y K. Young. 1979. «Introducción.» en *Antropología y feminismo*, editado por O. Harris y K. Young. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Heidegger, Martin. 2009. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidhues, Mary Somers. 2007. «Échos de la recherche.» *Archipel* 73:3-6.
- Heise, Ursula K. 2014. «Local Rock and Global Plastic: World Ecology and the Experience of Place.» *Comparative Literature Studies* 41(1):126-52.
- Henley, David. 2004. «Conflict, Justice, and the Stranger-King Indigenous Roots of Colonial Rule in Indonesia and Elsewhere.» *Modern Asian Studies* 38(1):85-144. Recuperado octubre 4, 2013 ([http://www.journals.cambridge.org/abstract\\_S0026749X04001039](http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0026749X04001039)).
- Henley, David y Jamie S. Davidson. 2007a. «In the Name of Adat: Regional Perspectives on Reform, Tradition, and Democracy in Indonesia.» *Modern Asian Studies* 42(04):815-52. Recuperado agosto 31, 2014 ([http://www.journals.cambridge.org/abstract\\_S0026749X07003083](http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0026749X07003083)).

- Henley, David y Jamie S. Davidson. 2007b. «Introduction Radical conservatism – the protean politics of adat.» Pp. 1-49 en *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, editado por Jamie S. Davidson y David Henley. Oxon: Routledge.
- Hicks, David. 1971. «Eastern Timorese Society». Tesis doctoral inédita. University of London.
- Hicks, David. 1972. «An ethnographic study of a Timorese people». Tesis doctoral inédita. Oxford University.
- Hicks, David. 1976. *Tetun Ghost and Kin. Fieldwork in an Indonesian Community*. Palo Alto, California: Mayfield Publishing Co.
- 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. 1990. *Kinship and Religion in Eastern Indonesia*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis. Gonthenburg Studies in Social Anthropology 12.
- Hicks, David. 1997. «Friarbird on Timor. Two Mambai Myths of Avian Rivalry.» *Anthropos* 92(1/3):198-200. Recuperado agosto 5, 2011 (<http://www.jstor.org/stable/40465368>).
- Hicks, David. 2004. *Tetum Ghost & Kin. Fertility and Gender in East Timor*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Hicks, David. 2006. «Blood, Violence, and Gender Alignment: Cockfighting and Kickfighting in East Timor.» *Cambridge Anthropology* 26(3):1-20.
- Hicks, David. 2007a. «Community and nation-state in East Timor: A view from the periphery.» *Anthropology Today* Vol 23 No:13-16. Recuperado (<http://www3.interscience.wiley.com/cgi-bin/fulltext/118540160/PDFSTART>).
- Hicks, David. 2007b. «“Ema Lorosa”e’, “Ema Loromonu”: Identity and Politics in Timor Leste». Pp. 81-94 en *East-Timor. How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century*.
- Hicks, David. 2007c. «The Naueti relationship terminology. A new instance of asymmetric prescription from East Timor.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 163(2/3):239-62.
- Hicks, David. 2007d. «Younger brother and fishing hook on Timor: reassessing Mauss on hierarchy and divinity.» *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13:39-56. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00412.x>).
- Hicks, David. 2008. «Afterword. Glimpses of Alternatives—the Uma Lulik of East Timor.» *Social Analysis* 52(1):166-80.
- Hicks, David. 2010. «The barlaque of Timor-Leste.» Pp. 115-36 en *Translation, Society and Politic in Timor-Leste*, editado por Paulo Castro Seixas. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Hicks, David. 2011. «A pesquisa etnográfica no Timor português.» Pp. 31-45 en *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-*



*Leste*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe; 35.

- Hicks, David. 2012a. «Compatibility, resilience and adaptation: the barlake of Timor-Leste.» *LOCAL-GLOBAL. Identity, Security, Community. Traversing customary community and modern nation-formation in Timor-Leste* 11:124-37. Recuperado ([http://www.timor-leste.org/storage/10\\_Compatibility\\_resilience\\_and\\_adaptation\\_the\\_barlake\\_of\\_Timor-Leste\\_D\\_Hicks.pdf](http://www.timor-leste.org/storage/10_Compatibility_resilience_and_adaptation_the_barlake_of_Timor-Leste_D_Hicks.pdf)).
- Hicks, David. 2012b. «Indexing social space A marketplace in Timor-Leste.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 168(1):55-73.
- Hicks, David. 2013. «Adat and the Nation-State: Opposition and Synthesis in Two Political Culturas.» Pp. 25-43 en *The Politics of Timor-Leste. Democratic Consolidation after Intervention*, editado por Michael Leach y Damien Kingsbury. New York: Southeast Asia Program, Cornell University.
- Hicks, David. 2015. *Rhetoric and the Decolonization and Recolonization of East Timor*. London: Routledge.
- Hicks, David y Maxine Hicks. 2001. «Masculine Identity in East Timorese Cockfighting.» *The World and I*. Recuperado (<http://www.worldandi.com/public/2001/january/cockfite.html>).
- Hill, Helen M. 2002. *Stirrings of Nationalism in East Timor. FRETILIN 1974-1978*. Sydney: Otford Press.
- Hobsbawn, Eric J. y Terence Ranger. 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hohe, Tanja. 2001. «The Younger Brother Who Comes to Solve the Violence. Local vs. international perception of conflict resolution and political legitimacy in East Timor.» Pp. 302-16 en *Violence in Indonesia*, editado por Ingrid Wessel y Georgia Wimhoefer. Hambur: Abera Verlag.
- Hohe, Tanja. 2002a. «The Clash of Paradigms: International Administration and Local Political Legitimacy in East Timor.» *Contemporary Southeast Asia* 24(3):569-89.
- Hohe, Tanja. 2002b. «“Totem Polls”: Indigenous Concepts and “Free and Fair” Elections in East Timor.» *International Peacekeeping* 9(4):69-88. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1080/714002773>).
- Hohe, Tanja. 2003. «Justice without judiciary in East Timor.» *Conflict, Security & Development* 3(3):335-57. Recuperado septiembre 28, 2009 (<http://dx.doi.org/10.1080/1467880032000151626>).
- Hohe, Tanja. 2004. «Delivering feudal democracy in East Timor.» Pp. 302-19 en *The UN Role in Promoting Democracy: between Ideals and Reality*, editado por Edward Newman y Roland Rich. Tokyo: United Nations University Press.
- Hohe, Tanja y Rodney Stafford Nixon. 2003. «Reconciling Justice ‘Traditional’ Law and State Judiciary in East Timor. Final Report.» Recuperado mayo 10, 2013 (<http://www.gsdrc.org/docs/open/DS33.pdf>).
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. 1998. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. 3ª ed. editado por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Madrid:

Editorial Trotta.

- Hoskins, Janet Alison. 1993. *The Play of Time: Kodi Perspectives on Calendars, History and Exchange*. Berkeley and London: University of California Press.
- Howard, Michael C. 2008. *A World between the Warps. Southeast Asia's Supplementary Warp Textiles*. Bangkok: White Lotus. Studies in the Material Cultures of Southeast Asia No. 12.
- Howard, Michael C. 2010. «From Dashes to Dragons. The Ikat-Patterned Textiles of Southeast Asia.» 260.
- Howell, Signe. 1996. *For the sake of our future: Sacrificing in eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS.
- Huber, Juliette. 2011. «A grammar of Makalero. A Papuan language of East Timor». Universiteit Leiden.
- Hull, Geoffrey Stephen. 1998. «The Languages of Timor 1772-1997. A Literature Review.» *Studies in Languages and Cultures of East Timor* 1:93-130.
- Hull, Geoffrey Stephen et al. 2005. *Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisiál*. Dili: Instituto Nacional de Linguística y University of Western Sydney.
- Hviding, Edvard. 2001. «Naturaleza, cultura, magia, ciencia. Sobre los metalenguajes de comparación en la ecología cultural.» Pp. 192-213 en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gíli Pálsson. México: Siglo XXI Editores.
- Indonesia. Kantor Statistik Kabupaten Liquica. 1997. *Statistik pertanian tanaman padi dan palawija Kabupaten Liquica*. Kantor Statistik Kabupaten Liquica.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.
- Jardner, Herbert W. 1999. - - *Dichtung der Atoin Meto (Amanuban, Westtimor)*. Berlin: D. Reimer.
- Jesús, Vicente C. de. 2004. «Mazaua: Magellan's Lost Harbor.» *Pacific Maritime History at the Marine Science Institute, University of the Philip- pines, Diliman, Quezon City, Philippines on Wednesday, 13 Oct. 2004* 1-86. Recuperado enero 10, 2012 (<http://www.xeniaeditrice.it/mazaua.pdf>).
- Jolliffe, Jill. 2008. «Psychosocial Healing as a Prerequisite to Good Governance in East Timor.» Pp. 10-20 en *Democratic Governance in Timor-Leste. Reconciling the Local and the National*, editado por David Mearns. Darwin: Charles Darwin University Press.
- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de. 1937. *Studies in Indonesian Culture: I. Oirata, a Timorese Settlement on Kisar*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgeversmij.
- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de. 1948. *Customary Law: A Confusing Fiction*. Amsterdam: Indisch Instituut.
- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de. 1970. *Lévi-Strauss's Theory of Kinship and Marriage*. Leiden: Brill.



- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de. 1983a. «Lévi-Strauss' Theory on Kinship and Marriage.» Pp. 254-319 en *Structural Anthropology in the Netherlands*, editado por Patrick Edward Josselin de Jong. Dordrecht & New Jersey: Foris Publications.
- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de. 1983b. «The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study.» Pp. 166-82 en *Structural Anthropology in the Netherlands*, editado por Patrick Edward Josselin de Jong. Dordrecht & New Jersey: Foris Publications.
- Josselin de Jong, Patrick Edward. 1972. «Marcel Mauss et les origines de l'anthropologie structurale hollandaise.» *L'Homme* 12(4):62-84. Recuperado ([http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom\\_0439-4216\\_1972\\_num\\_12\\_4\\_367300](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1972_num_12_4_367300)).
- Josselin de Jong, Patrick Edward. 1983a. «Introduction: Structural Anthropology in the Netherlands: Creature of Circumstance.» Pp. 1-29 en *Structural Anthropology in the Netherlands*, editado por Patrick Edward Josselin de Jong. Dordrecht & New Jersey: Foris Publications.
- Josselin de Jong, Patrick Edward. 1983b. *Structural Anthropology in the Netherlands*. Dordrecht & New Jersey: Foris Publications.
- Josselin de Jong, Patrick Edward. 1984a. «A Field of Anthropological Study in Transformation.» Pp. 1-10 en *Unity in Diversity. Indonesia as a Field of Anthropological Study*, editado por Patrick Edward Josselin de Jong. Dordrecht & Providence: Foris Publications.
- Josselin de Jong, Patrick Edward. 1984b. *Unity in Diversity. Indonesia as a Field of Anthropological Study*. Dordrecht & Providence: Foris Publications.
- Joyce, Rosemary A. 2000. «Heirlooms and Houses. Materiality and Social Memory.» Pp. 189-212 en *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, editado por Rosemary A. Joyce y Susan D. Gillespie. Philadelphia: Pennsylvania Press.
- Joyce, Rosemary A. y Susan D. Gillespie. 2000. *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Júdice, João Mascarenhas. s. f. «Glossário Toponímico da Antiga Historiografia Portuguesa Ultramarina.» *Centro de História de Além-Mar*. Recuperado abril 13, 2012 ([http://www.cham.fcsh.unl.pt/pages/glossario\\_visconde\\_lagoa.htm](http://www.cham.fcsh.unl.pt/pages/glossario_visconde_lagoa.htm)).
- Juliana, Rita y Soares Poloni. 2011. «A ciência vivida: a arqueologia e as missões antropológicas do oficial à prática.» Pp. 1-7 en *Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24 / 25 de maio de 2011*, editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. Lisboa: IICT, Edição digital. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/17-POLONI\\_Rita.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/17-POLONI_Rita.pdf)).
- Kahin, George Mct. 1949. «Indirect Rule in East Indonesia.» *Pacific Affairs* 22(3):227-38. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/2751795>).
- Kaixin, Liang y Neo Xiaobin. 2007. *Changing tais. Fabric of a nation*. Singapore: Wee Kim Wee School of Communication and Information \ Nanyang Technological University.

- Kammen, Douglas. 2003. «Master-Slave, Traitor-Nationalist, Opportunist-Oppressed: Political Metaphors in East Timor.» *Indonesia* 76:69-85.
- Kammen, Douglas. 2009. «Fragments of utopia: Popular yearnings in East Timor.» *Journal of Southeast Asian Studies* 40(02):385-408. Recuperado (<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=5517384&fulltextType=RA&fileId=S0022463409000216>).
- Keane, Webb. 1995. «The Spoken House: Text, Act, and Object in Eastern Indonesia.» *American Ethnologist* 22(1):102-24. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/646048>).
- Keat Gin, Ooi. 2004. *Southeast Asia. A Historical Encyclopedia from Angkor Wat to East Timor*. California, Denver & Oxford.: ABC-CLIO.
- Kehi, Balthasar y Lisa Palmer. 2012. «Hamatak halirin. The cosmological and socio-ecological roles of water in Koba Lima, Timor.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 168(4):445-71.
- Kent, Lia. 2012. *The Dynamics of Transitional Justice. International Models and Local Realities in East Timor*. Oxon: Routledge.
- Keurs, Pieter ter. 2006. *Condensed Reality: A Study of Material Culture: Case Studies from Siassi (Papua New Guinea) and Enggano (Indonesia)*. Leiden: CNWS Publications.
- van Klinken, Catharina Williams y Rob Williams. 2015. «Mapping the mother tongue in Timor-Leste. Who spoke what where in 2010?» *Dili Institute of Technology*. Recuperado abril 23, 2015 ([http://www.tetundit.tl/Publications/Timor-Leste languages 2010.pdf](http://www.tetundit.tl/Publications/Timor-Leste%20languages%202010.pdf)).
- Kopytoff, Igor. 1986. «La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso.» Pp. 89-122 en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, editado por Arjun Appadurai. Grijalbo.
- Kovar, Annika. 2012. «Approaches to Domestic Violence Against Women in Timor-Leste: A Review and Critique.» *Human Rights Education in Asia-Pacific* 3:207-52. Recuperado julio 10, 2013 (<http://www.hurights.or.jp/archives/asia-pacific/section1/pdf/9 - Approaches to Domestic Violence against Women in Timor-Leste.pdf>).
- Kovar, Annika y Andrew Harrington. 2013. *Breaking the Cycle of Domestic Violence in Timor-Leste. Acces to Justice Opinios, Barriers, and Decision Making Processes in the Context of Legal Pluralism*. Dili. Recuperado octubre 10, 2013 ([http://www.tl.undp.org/content/dam/timorleste/docs/reports/DG/Domestic Violence Report \\_with cover FINAL.pdf](http://www.tl.undp.org/content/dam/timorleste/docs/reports/DG/Domestic%20Violence%20Report_%20with%20cover%20FINAL.pdf)).
- Krieger, Heike. 1997. *East Timor and the International Community: Basic Documents*. New York and Melbourne: Cambridge University Press. Recuperado ([https://dl-web.dropbox.com/get/Public/Krieger - 1997 - East Timor and the International Community Basic Documents\\_r.pdf?w=AADCyVdm12LuTAogitKggPpsEOjvSB7-PjwbIQGzzVHbVw](https://dl-web.dropbox.com/get/Public/Krieger%20-%201997%20-%20East%20Timor%20and%20the%20International%20Community%20Basic%20Documents_r.pdf?w=AADCyVdm12LuTAogitKggPpsEOjvSB7-PjwbIQGzzVHbVw)).
- Kusuma, Agus Renaldi. 2001. «Future Indonesia-East Timor Relations: An Analysis of the Regional Security Practices in the Cold War and After». Naval Postgraduate School.

Monterey, California.

Lakoff, George y Mark Johnson. 1986. *Metáforas de la vida cotidiana*. 6ª ed. Madrid: Cátedra.

Lameiras-Campagnolo, Maria Olímpia. 1975. «L'habitation des fataluku de Lórehe (Timor Portugais)». Tesis doctoral inédita. École Pratique des Hautes Études. Univeristé René Descartes.

Lameiras-Campagnolo, Maria Olímpia y Henri Campagnolo. 1979. «Rythmes et genres dans la littérature orale des Fataluku de Lorehe (Timor Oriental).» *Asie du sud-est et monde insulindien* 10(2-4):19-48.

Lameiras-Campagnolo, Maria Olímpia y Henri Campagnolo. 1984. «Les modes de cuisson des Fataluku de Lórehe (contribution à l'étude de la technique de la cuisson).» *Garcia de Orta. Série Antropobiologia* 1-2:93-114.

Lameiras-Campagnolo, Maria Olímpia y Henri Campagnolo. 1990. «Povos de Timor, povo de Timor: Diversidades, convergencia (o conhecimento antropológico como fundamento de uma estratégia).» en *II Jornadas de Timor da Universidade do Porto realizadas de 28/4 a 1/5 de 1990*. Recuperado (<http://xdata.bookmarc.pt/cidac/tl/TL0295-25.pdf>).

Lameiras-Campagnolo, Maria Olímpia y Henri Campagnolo. 1992. «Povos de Timor, povo de Timor: diversidade, convergências.» *Estudos Orientais III: O Ocidente no Oriente através dos Descobrimentos Portugueses* III:259-66.

Lameiras-Campagnolo, Maria Olímpia y Henri Campagnolo. 1997. «Égrener du coton, décortiquer du ruz à Timor Oriental: de la conceptualisation technique à l'esquisse d'un modèle identitaire.» *Estudos Orientais* 6:273-95.

Laranjeira, Manuel Mendes. 1916. «Cartilha Tétum.» 173.

Laranjeira, Manuel Mendes y Manuel Patrício Mendes. 1935. *Dicionário Tétum-Português*. Macau: Tipografia Mercantil de N. T. Fernandes & Filhos Ltda.

Latour, Bruno. 2001. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Latour, Bruno. 2004. *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos*. editado por Siglo X X I Editores. Siglo XXI Editores.

Latour, Bruno y Steve Woolgar. 1995. *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza Universidad.

Lazarowitz, Toby Fred. 1980. «The Makassai: Complementary Dualism in Timor». Tesis doctoral inédita. State University of New Yoir at Stony Brook.

Leach, Edmund Ronald. 1975. «Sobre ciertos aspectos no considerados de los sistemas de doble filiación.» Pp. 199-209 en *Introducción a dos teorías de la antropología social*, editado por Louis Dumont. Barcelona: Anagrama.

Leach, Edmund Ronald. 1976. *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la*

- estructura social kachin*. Barcelona: Anagrama.
- Leach, Edmund Ronald. 1998. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI.
- Leach, Michael. 2013. «Timor-Leste in 2012. Beyond International Statebuilding?» *Asian Survey* 53(1):156-61. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/info/10.1525/as.2013.53.1.156>).
- Legaspi Bouza, Efrén. 2012. «Oleu Pitine.» Pp. 41-77 en *Léxico Fataluco-Português*. Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste.
- Lekede'e Study Group. 2006a. *Disionáriu Lia (Dalen) Tokodede - Tetun – Ingles*. Liquiçá: Lekede'e Study Group ( LSG ) & Timor Lorosa'e –Nipon Culture Center ( TNCC ).
- Lekede'e Study Group. 2006b. «Lia Fuan ou Termu Adat Ema Tokodede Likisá.» Recuperado mayo 21, 2013 ([http://www.geocities.ws/dalen\\_tokodede/termu-lisan.htm](http://www.geocities.ws/dalen_tokodede/termu-lisan.htm)).
- Lencastre, Júlio Garcês de. 1931. «O povo Timorense. Seu aproveitamento na valorização da colónia.» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 49(3-4):55-72.
- Lentisco, Angela y Enrique Alonso Población. 2012. «On Gender Mainstreaming Strategies and Tools in Fisheries Development Projects: RFLP Gender Strategy and Lessons from the Asia-Pacific Region.» *Asian Fisheries Science Special Issue. Gender in Aquaculture and Fisheries: Moving the Agenda Forward* 25S:105-17.
- Levang, Patrice. 1997. *La terre d'en face. La transmigration en Indonésie*. Paris: Éditions de l'Orstom.
- Lévi-Strauss, Claude. 1981. *La vía de las máscaras*. 2ª Edición. México: Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, Claude. 1997. *El pensamiento salvaje*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude. 1998. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós Básica.
- Lewis, E. D. 1988. *People of the Source: The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores*. Providence: Foris Publications.
- Lewis, E. D. 2009. «Precedence in the Formation of the Domain of Wai Brama and the Rajadom of Sikka.» Pp. 133-65 en *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*, editado por Michael P Vischer. ANU E Press. Recuperado ([http://epress.anu.edu.au/precedence\\_citation.html](http://epress.anu.edu.au/precedence_citation.html)).
- Lisón Tolosana, Carmelo. 1987. *Brujería, Estructura social y Simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal.
- Lisón Tolosana, Carmelo. 1991. «Antropología de los pueblos del Norte de España: Galicia.» *Revista de Antropología Social* 0:13-29.
- Lisón Tolosana, Carmelo. 2004. *Antropología cultural de Galicia*. Madrid: Akal.
- Loch, Alexander. 2006. «Osttimor im emotionspsychologischen Kulturvergleich.» en *Psychologie aus historischer und transkultureller Perspektive*, editado por C Santos-Stubbe y C. Klöpfer. Aachen: Shaker-Verlag.

- Loch, Alexander. 2007. *Haus, Handy & Halleluja. Psychosoziale Rekonstruktion in Osttimor. Eine ethnopsychologische Studie zur postkonfliktuösen Dynamik im Spannungsfeld von Identität, Trauma, Kultur und Entwicklung*. Frankfurt/London: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Loch, Alexander y Vanessa Prüller. 2011. «Dealing with Conflicts after the Conflict: European and Indigenous Approaches to Conflict Transformation in East Timor.» *Conflict Resolution Quarterly* 28(3):315-29.
- López Sáez, Maricarmen, Jorge Uscatescu, Sergio Sánchez Benítez, Jesús Miguel Díaz Alvarez, y Pablo Hermida Lazcano. 1992. «El concepto de Lebenswelt. Seminario Permanente de Fenomenología.» *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología* 4:147-82.
- Loureiro, Rui Manuel. 2001. «Discutindo a formação da presença colonial portuguesa em Timor.» *Lusotopie* 143-55.
- Lucas, Maria Paula, Pedro Cardim, Maria Cristina Neto, y Maria Emília de Castro e Almeida. 1992. «Breves notas sobre a contribuição da missão antropológica do centro de antropobiológica e seus antecessores na arqueologia de Timor.» *Leba* 7:269-76.
- Lundry, Chris. 2009. «Separatism and State Cohesion in Eastern Indonesia». Tesis doctoral inédita. Arizona State University.
- Macdonald, Charles. 1987. *De la hutte au palais sociétés «à maison» en Asie du sud-est insulaire*. Paris: Éditions du CNRS.
- Macknight, Campbell. 2000. «Report on a workshop on early South Sulawesi, 18-19 August, 2000.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 1(2):117-23.
- Magalhães, António Barbedo de. 2002. «As transições internas na Indonésia e a questão de Timor.» *Janus*. Recuperado enero 6, 2012 ([www.janusonline.pt](http://www.janusonline.pt)).
- Magalhães, António Leite de. 1918. «A Ilha de Ataúro: notícia sobre a ilha e seus habitantes.» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 36(4-6):164-78.
- Magno, Costa y Antonio Coa. 2012. «Finding a new path between lisan and democracy at the suku level.» *LOCAL-GLOBAL. Identity, Security, Community. Traversing customary community and modern nation-formation in Timor-Leste* 11:166-78. Recuperado ([http://www.timor-leste.org/storage/13\\_Finding\\_a\\_new\\_path\\_between\\_lisan\\_\\_democracy\\_at\\_the\\_suku\\_level\\_J\\_da\\_CostaMagno\\_\\_ACoa.pdf](http://www.timor-leste.org/storage/13_Finding_a_new_path_between_lisan__democracy_at_the_suku_level_J_da_CostaMagno__ACoa.pdf)).
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Routledge.
- Malinowski, Bronislaw. 1986. *Los argonautas del Pacífico occidental I*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Mandaru, A. Mans, John W. Haan, y Gomer Liufeto. 1998. *Morfologi dan Sintaksis Bahasa Kemak*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Manuel, Helena Isabel Borges. 2007. «Conhecimentos, atitudes e práticas sobre pleneamento familiar de Mulheres Timorenses Residentes em Portugal». Tesis de



- máster inédita. Comunicação em Saúde, Universidade Aberta.
- Manuel, Helena Isabel Borges. 2012. «Crenças, atitudes e práticas de saúde reprodutiva em Timor-Leste: uma abordagem intercultural». Tesis doctoral inédita. Universidade Aberta. Recuperado (<http://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/2211>).
- Manuel, Helena Isabel Borges. 2014. «Maternité et naissance à Timor-Leste, et les défis de la mise en oeuvre d'un système de santé moderne.» Pp. 221-54 en *Timor-Leste contemporain. L'Émergence d'une nation*, editado por Benjamin Araújo e Côrte-Real, Christine Cabasset-Semedo, y Frédéric Durand. Bangkok & Paris: Irasec & Les Indes savantes.
- Marcus, George. 1988. «Parody and the Parodie in Polynesian Cultural History.» *Cultural Anthropology* 3(1):68-76. Recuperado (<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/can.1988.3.1.02a00060/abstract>).
- Marques da Silva, Lourenco. 2003. *Barlake Tuir Lisan Emar Makasae-Soba*. Dili: Instituto Nacional de Linguística.
- Marques, Sandra C. S. 2007. «Imaginando Kolkata: O Turismo Internacional e as Representações de Terceiro Mundo em Photovoice.» *Arquivos da Memória* 5-6:119-51. Recuperado ([dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3153401.pdf](http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3153401.pdf)).
- Marques, Sandra C. S. 2010. «Réplicas topográficas nas narrativas de viagem sobre a Índia.» *Etnográfica* 14(3):419-42. Recuperado (<http://etnografica.revues.org/241>).
- Marques, Vítor Rosado. 2011. «Filmes etnográficos sobre timor, produzidos pela missão antropológica de timor.» en *Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24-25 de Maio de 2011*, editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. Lisboa: IICT, Edição digital. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/25-MARQUES\\_VR.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/25-MARQUES_VR.pdf)).
- Martinho, José Simões. 1947. *Vida e Morte do Régulo Timorense D. Aleixo*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- Martinho, José Simões. 1948. «A cultura da borracha em Timor.» *Boletim Geral das Colónias* 24(275):208-12.
- Martins, Fernando. 1998. «A política externa do Estado novo, o ultramar e a ONU. Uma doutrina historico-jurídica (1955-68).» *Penélope* 18:189-296. Recuperado abril 12, 2012 ([http://dialnet.unirioja.es/servlet/dcfichero\\_articulo?codigo=2656413](http://dialnet.unirioja.es/servlet/dcfichero_articulo?codigo=2656413)).
- Martin-Schiller, Barbara, Joanne Hale, y Pauline Wilson. 1987. *Review of the East Timor Agricultural Development Project (ETADEP), September-October 1987*.
- Mauss, Marcel. 1972a. «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas.» Pp. 158-263 en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mauss, Marcel. 1972b. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. Recuperado ([https://dl-web.dropbox.com/get/Public/Mauss\\_1972\\_-\\_Sociolog?a\\_y\\_Antropolog?a\\_r.pdf?w=AACM5dcaFn5mlmoWeSNesVSFUxlylu2b--GOM1Kfb4p\\_3Q](https://dl-web.dropbox.com/get/Public/Mauss_1972_-_Sociolog?a_y_Antropolog?a_r.pdf?w=AACM5dcaFn5mlmoWeSNesVSFUxlylu2b--GOM1Kfb4p_3Q)).
- McWilliam, Andrew. 1994. «Case Studies in Dual Classification as Process: Childbirth, Headhunting and Circumcision in West Timor.» *Oceania* 65:59-74.



- McWilliam, Andrew. 2001. «Prospects for the Sacred Grove. Valuing Iulic forests on Timor.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2(2):89-113. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1080/14442210110001706125>).
- McWilliam, Andrew. 2002. *Paths of Origin, Gates of Life: A Study of Place and Precedence in Southwest Timor*. Leiden: KITLV Press.
- McWilliam, Andrew. 2003a. «New Beginnings in East Timorese Forest Management.» *Journal of Southeast Asian Studies* 34(2):307-27.
- McWilliam, Andrew. 2003b. «Timorese seascapes.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 3(2):6-32.
- McWilliam, Andrew. 2005a. «Haumeni, Not Many: Renewed Plunder and Mismanagement in the Timorese Sandalwood Industry.» *Modern Asian Studies* 39(02):285-320. Recuperado enero 6, 2012 (<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=293106&fulltextType=RA&fileId=S0026749X04001581>).
- McWilliam, Andrew. 2005b. «Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation.» *Anthropological Forum* 15(1):27-44. Recuperado febrero 21, 2014 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0066467042000336698>).
- McWilliam, Andrew. 2006a. «Fataluku Forest Tenures and the Conis Santana National Park in East Timor.» Pp. 253-75 en *Sharing the Earth, Dividing the Land. Land and territory in the Austronesian world*, editado por Thomas Reuter. Canberra: ANU E Press. Recuperado septiembre 1, 2012 (<http://epress.anu.edu.au?p=63751>).
- McWilliam, Andrew. 2006b. «Mapping With Metaphor: Cultural topographies in West Timor.» Pp. 101-13 en *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, editado por James J. Fox. Canberra: ANU E Press. Recuperado abril 28, 2013 (<http://epress.anu.edu.au?p=77651>).
- McWilliam, Andrew. 2007a. «Austronesians in linguistic disguise: Fataluku cultural fusion in East Timor.» *Journal of Southeast Asian Studies* 38(2):355-75.
- McWilliam, Andrew. 2007. «East and West in Timor-Leste: Is there and Ethnic Divide?» Pp. 37-44 en *The Crisis in Timor-Leste: Understanding the Past, Imagining the Future*, editado por Dennis Shoesmith. Darwin: Charles Darwin University Press.
- McWilliam, Andrew. 2007b. «Harbouring Traditions in East Timor: Marginality in a Lowland Entrepôt.» *Modern Asian Studies* 41(06):1113-43.
- McWilliam, Andrew. 2007c. «Looking for Adê. A contribution to Timorese historiography.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 163(2/3):221-38.
- McWilliam, Andrew. 2008a. «Customary Governance in Timor-Leste.» Pp. 129-42 en *Democratic Governance in Timor-Leste. Reconciling the Local and the National*, editado por David Mearns. Darwin: Charles Darwin University Press.
- McWilliam, Andrew. 2008. «Customary land and legal regulation in East Timor.» *Southeast Asia Program Bulletin* 26-31. Recuperado mayo 29, 2013 (<http://seap.einaudi.cornell.edu/system/files/2008f5customary.pdf>).
- McWilliam, Andrew. 2008b. «Fataluku Healing and Cultural Resilience in East Timor.»

- Ethnos* 73(2):217–240. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1080/00141840802180371>).
- McWilliam, Andrew. 2009a. «Improving Food Security in East Timor.» *Asia Currents* 58. Recuperado mayo 22, 2013 (<http://asaa.asn.au/publications/ac/2009/asian-currents-09-07.html#3c>).
- McWilliam, Andrew. 2009b. «The spiritual commons: Some immaterial aspects of community economies in eastern Indonesia.» *The Australian Journal of Anthropology* 20:163-77.
- McWilliam, Andrew. 2009c. «Trunk and Tip in West Timor: Precedence in a botanical idiom.» Pp. 111-32 en *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*, editado por Michael P. Vischer. Canberra: ANU E Press. Recuperado ([http://epress.anu.edu.au/precedence\\_citation.html](http://epress.anu.edu.au/precedence_citation.html)).
- McWilliam, Andrew. 2010. «Exchange and Resilience in Timor Leste.» en *ANRC Workshop: Human security and religious certainty in Southeast Asia, Chiang Mai, Thailand, 15-17 January 2010*. Recuperado (<http://rcsd.soc.cmu.ac.th/InterConf/paper/paper235.pdf>).
- McWilliam, Andrew. 2011a. «Exchange and resilience in Timor-Leste.» *Journal of the Royal Anthropological Institute, New Series* 17:745-63.
- McWilliam, Andrew. 2011b. «Fataluku Living Landscapes.» Pp. 61-86 en *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, editado por Andrew McWilliam y Elizabeth G. Traube. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au?p=160561>).
- McWilliam, Andrew. 2012. «New Fataluku diasporas and landscapes of remittance and return.» *LOCAL-GLOBAL. Identity, Security, Community. Traversing customary community and modern nation-formation in Timor-Leste* 11:72-85. Recuperado ([http://www.timor-leste.org/storage/7\\_New\\_Fataluku\\_diasporas\\_and\\_landscapes\\_of\\_remittance\\_and\\_return\\_A\\_McWilliam.pdf](http://www.timor-leste.org/storage/7_New_Fataluku_diasporas_and_landscapes_of_remittance_and_return_A_McWilliam.pdf)).
- McWilliam, Andrew y Angie Bexley. 2008. «Performing Politics: The 2007 Parliamentary Elections in Timor Leste.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 9(1):66-82. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1080/14442210701656029>).
- McWilliam, Andrew, David Bulbeck, Sally Brockwell, y Sue O'Connor. 2012. «The Cultural Legacy of Makassar Stone in East Timor The Cultural Legacy of Makassar Stone in East Timor.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13(3):262-79. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1080/14442213.2012.674054>).
- McWilliam, Andrew, Modesto Lopes, Diana Glazebrook, Marcelino de Jesus da Costa, y Anita Ximenes. 2015. «“Seeds of life: Social research for improved farmer yields in Timor-Leste”.» Pp. 126-44 en *Making a difference? Social assessment policy and praxis and its emergence in China*, editado por Susanna Price y Kathryn Robinson. New York and Oxford: Berghahn Books.
- McWilliam, Andrew, Lisa Palmer, y Christopher Shepherd. 2014. «Lulik encounters and cultural frictions in East Timor: Past and present.» *The Australian Journal of Anthropology* 25(3):304-20. Recuperado septiembre 11, 2014 (<http://doi.wiley.com/10.1111/taja.12101>).

- McWilliam, Andrew y Elizabeth G. Traube. 2011a. *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*. editado por Andrew McWilliam y Elizabeth G. Traube. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au?p=160561>).
- McWilliam, Andrew y Elizabeth G. Traube. 2011b. «Land and Life in Timor-Leste: Introduction.» Pp. 1-21 en *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, editado por Andrew McWilliam y Elizabeth G. Traube. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au?p=160561>).
- Mearns, David. 2010. «Navigating Intercultural Space: Land, Customary Law and the State in Australia and Timor-Leste.» Pp. 207-12 en *Hatene kona ba Compreender Understanding Mengerti Timor Leste*, editado por Michael Leach, Antero B.da Silva, Alarico da Costa Ximenes, Nuno Canas Mendes, y Bob Boughton. Timor-Leste Studies Association ([www.tlstudies.org](http://www.tlstudies.org)). Recuperado agosto 31, 2012 ([http://tlstudies.org/pdfs/chp\\_35.pdf](http://tlstudies.org/pdfs/chp_35.pdf)).
- Mello, Leonor Queiroz e, Diana Felix da Costa, y João Matos. 2010. *Environmental and Socio-Economic Study of Liquiça District, Timor-Leste*. Dili: Instituto Marquês de Valle Flôr.
- Mendes Corrêa, António Augusto. 1916a. «Antropologia Timorense.» *Separata da Revista dos Liceus* 4.
- Mendes Corrêa, António Augusto. 1916b. «Os Timorenses de Okussi e Ambeno. Notas Antropológicas Sobre Observações de Fonseca Cardoso.» *Anais Científicos da Academia Politécnica do Porto* 11(1):36-51.
- Mendes Corrêa, António Augusto. 1934. «Antropologia de Timor.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 10(108):205-7.
- Mendes Corrêa, António Augusto. 1937. «Sobre um problema de biologia humana em timor.» *Boletim da Agência Geral das Colónias*.
- Mendes Corrêa, António Augusto. 1944a. «Los timorenses y la posición sistemática de los indonesios.» *Investigación y Progreso* XV(9-10):257-61.
- Mendes Corrêa, António Augusto. 1944b. *Timor português: contribuições para o seu estudo antropológico*. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa.
- Metzner, Joachim K. 1977. *Man and Environment in Eastern Timor: a geoecological analysis of the Baucau-Viqueque Area as a possible basis for regional planning*. Canberra: Australian National University.
- Middelkoop, P. 1950. «Proeve van een Timorese grammatica.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 106(3/4):375-517.
- Middelkoop, P. 1958a. «Adat Marriage for Christians on the Island of Timor. Madjallah untuk.» *Ilmu Bahasa, Ilmu Bumi dan Ilmu Kebudayaan Indonesia* 86.
- Middelkoop, P. 1958b. «Four tales with mythical features characteristic of the Timorese people.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 114(4):384-405.
- Middelkoop, P. 1959. «A Timorese myth and three fables.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 115(2):157-75.

- Middelkoop, P. 1960. *Curse-Retribution-Enmity. As Data in Natural Religion, Especially in Timor, Confronted with the Scripture*. Amsterdam: J. van Campen.
- Middelkoop, P. 1963. *Head Hunting in Timor and its Historical Implications, Vol. 1-3*. Sydney: The University of Sydney. Oceania Linguistic Monograph nº 8.
- Middelkoop, P. 1969. «Tame and Wild Enmity. A Clarification of some Misunderstandings (Apparent in R. E. Downs' Criticism of "Headhunting in Timor".» *Oceania* 40(1):70-76.
- Middelkoop, P. 1971. «De betekenis van de Timorese term atoni amaf.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 127(3):393-96.
- Miranda, Sofia. 2010. «Trajectórias de Mulheres Timorenses em Portugal: Género e Transnacionalismo na Diáspora.» P. 84 en *Hatene kona ba Compreender Understanding Mengerti Timor Leste*, editado por Michael Leach, Antero B.da Silva, Alarico da Costa Ximenes, Nuno Canas Mendes, y Bob Boughton. Timor-Leste Studies Association ([www.tlstudies.org](http://www.tlstudies.org)). Recuperado agosto 29, 2012 ([tlstudies.org/pdfs/tlsa\\_conf\\_whole.pdf](http://tlstudies.org/pdfs/tlsa_conf_whole.pdf)).
- Miranda, Sofia. 2011a. «A Coleção de Adornos Corporais Timorenses do Museu Nacional de Etnologia (Lisboa, Portugal).» en *Conferência «Academia Nacional de Artes e Indústrias Criativas»*.
- Miranda, Sofia. 2011b. «Precursos de resistência: mulheres timorenses em Portugal.» Pp. 211-21 en *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe; 35.
- Molnar, Andrea Katalin. 2000. *Grandchildren of the Gae Ancestors: Social Organization and Cosmology of the Hoga Sara of Flores*. Leiden: KITLV Press.
- Molnar, Andrea Katalin. 2004. «An Anthropological Study of Atsabe Perceptions of Kolimau 2000. A New East Timorese Religious Cult or Internal Security Problem?» *Anthropos* 99(2):365-79.
- Molnar, Andrea Katalin. 2006. «'Died in the Service of Portugal': Legitimacy of Authority and Dynamics of Group Identity among the Atsabe Kemak in East Timor.» *Journal of Southeast Asian Studies* 37 (2):335-55.
- Molnar, Andrea Katalin. 2010. *Timor Leste. Politics, history and culture*. Routledge.
- Molnar, Andrea Katalin. 2011. «Darlau: Origins and their significance for Atsabe Kemak identity.» Pp. 87-115 en *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, editado por Andrew McWilliam y Elizabeth G. Traube. Canberra. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au?p=160561>).
- Molnar, Andrea Katalin. 2015. «Timor-Leste in 2014. Anxiety over the Future after Gusmao.» *Asian Survey* 55(1):228-34.
- Moxham, Ben. 2008. *State Making and the Post-Conflict City: Integration in Dili, Disintegration in Timor-Leste*. London: Development Studies Institute. London School of Economics and Political Science. Crisis States Working Papers Series No.2.
- Mubyarto et al. 1991. *East Timor: the Impact of Integration. An Indonesia Socio-Anthropological Study*. Northcote: Indonesian Resources and Information Program

(IRIP).

- Myrntinen, Henri. 2007. *Up in Smoke. Impoverishment and Instability in Post-Independence Timor Leste*. Recuperado (<http://www.kepa.fi/tiedostot/julkaisut/up-in-smoke.pdf>).
- Myrntinen, Henri. 2009a. *Poster Boys No More: Gender and Security Sector Reform in Timor-Leste*. Geneva: Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces.
- Myrntinen, Henri. 2009b. «Timor-Leste A Relapsing “Success” Story». *Taiwan Journal of Democracy* 5(1):219-39.
- Myrntinen, Henri. 2010. «Histories of Violence, States of Denial - Militias, Martial Arts and Masculinity in Timor-Leste». University of Kwazulu-Natal.
- Myrntinen, Henri. 2011. «Violence, masculinities and patriarchy in postconflict Timor-Leste.» Pp. 103-20 en *Men and Masculinities in Southeast Asia*, editado por Michele Ford y Lenore Lyons. London & New York: Routledge.
- Myrntinen, Henri. 2013a. «Phantom Menaces: The Politics of Rumour, Securitisation and Masculine Identities in the Shadows of the Ninjas.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14(5):471-85. Recuperado noviembre 4, 2013 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14442213.2013.821154>).
- Myrntinen, Henri. 2013b. «Resistance, Symbolism and the Language of Stateness in Timor-Leste.» *Oceania* 83(3):208-20. Recuperado noviembre 21, 2013 (<http://doi.wiley.com/10.1002/ocaa.5021>).
- Myrntinen, Henri. s. f. «“Using Tradition to Address Modernity”. Notes on Culture, Governance and Gender in Liquiçá District». Recuperado marzo 1, 2013 ([http://www.aecidtimorleste.org/index.php?option=com\\_phocadownload&view=file&id=14:using-tradition-to-address-modernity-henry-myrntinen&Itemid=46](http://www.aecidtimorleste.org/index.php?option=com_phocadownload&view=file&id=14:using-tradition-to-address-modernity-henry-myrntinen&Itemid=46)).
- Nácher, Alfonso. 2003. «Fataluco-Português: Primeira Parte (Introdução e edição de Geoffrey Hull).» *Studies in Languages and Cultures of East Timor* 5:135-96.
- Nácher, Alfonso. 2004. «Léxico Fataluco-Português (Parte Segunda).» *Studies in Languages and Cultures of East Timor* 6:119-77.
- Narciso, Vanda Margarida de Jesus dos Santos. 2013. «Mulheres e terra: faz a matrilinearidade diferença? Uma leitura da situação no distrito de Bobonaro em Timor-Leste». Tesis de máster inédita. Universidade Nova de Lisboa.
- Narciso, Vanda Margarida de Jesus dos Santos y Pedro Damião de Sousa Henriques. 2011. «Funções da terra para as comunidades rurais de Timor-Leste.» Pp. 241-55 en *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe; 35.
- Narotzky, Susana. 1991. «La renta del afecto: ideología y reproducción social en el cuidado de los viejos.» Pp. 464-74 en *Antropología de los Pueblos de España*, editado por Jesús Contreras, Ubaldo Martínez Veiga, Joan Prat, y Isidoro Moreno. Madrid: Taurus.
- Needham, Rodney. 1953. «The Social Organisation of the Penan: A Southeast Asian People». Tesis doctoral inédita. University of Oxford.



- Needham, Rodney. 1956. «A note on kinship and marriage on Pantara.» *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 112(3):285-90. Recuperado octubre 23, 2013 (<http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/22134379-90002319>).
- Needham, Rodney. 1957. «Circulating Connubium in Eastern Sumba: A Literary Analysis.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 113:168-78.
- Needham, Rodney. 1960a. «A structural analysis of Aimol society.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116(1):81-108. Recuperado (<http://www.kitlv-journals.nl>).
- Needham, Rodney. 1960b. «Research Projects in Southeast Asia.» *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* 3:63-71.
- Needham, Rodney. 1962a. *Structure and Sentiment*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Needham, Rodney. 1962b. *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Needham, Rodney. 1964a. «Blood, thunder and the mockery of animals.» *Sociologus* 14:136-49.
- Needham, Rodney. 1964b. «Explanatory Notes on Prescriptive Alliance and the Purum.» *American Anthropologist* 66(6):1377-86. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/667997>).
- Needham, Rodney. 1966. «Comments on the Analysis of Purum Society.» *American Anthropologist* 68(1):171-77.
- Needham, Rodney. 1968. «Endeh: Terminology, Alliance, and Analysis.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 124:305-35.
- Needham, Rodney. 1970. «Endeh, II: Test and confirmation.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 126(2):246-58. Recuperado (<http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/22134379-90002817>).
- Needham, Rodney. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- Needham, Rodney. 1973a. «Introduction.» Pp. xi - xxxix en *Right & Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, editado por Rodney Needham. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Needham, Rodney. 1973b. *Right & Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Needham, Rodney. 1980. «Principles and Variations in the Structure of Sumbanese Society.» Pp. 21-47 en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- Needham, Rodney. 1985. «Prescription and Variation in Rembong, Western Flores.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 141(2/3):275-87.
- Needham, Rodney. 1986. «Principles and variations in the social classification of Komodo.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142(1):52-68.



- Needham, Rodney, Els Postel, James J. Fox, y M. A. Jaspan. 1969. «Van Wouden's Types of Social Structure.» *Man* 4(4):649-51. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/2798204>).
- Needham, S. et al. 2013. *Community-based data gathering and co-management of marine resources in Timor-Leste*. Dili.
- Neonbasu, Gregor. 2011. *We Seek Our Roots: Oral Tradition in Biboki, West Timor*. Bonn: Anthropos Institut & Academic Press Fribour Switzerland.
- Neto, Maria Cristina y Vítor Rosado Marques. 2007. «Antonio de Almeida e a Missão Antropológica de Timor.» *Blogue História Lusófona*. Recuperado mayo 28, 2015 (<http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=12153>).
- Niner, Sara. 2002. «Mau Bot; Our Bother.» *Meanjin* 61(3):179-85.
- Niner, Sara. 2007. «The Reassertion of Customary Practices in Timor-Leste and the Implications for Traditional Handcrafts Production.» Pp. 41-47 en *Exploring the Tensions of Nation Building in Timor-Leste*, editado por Lisa Palmer.
- Niner, Sara. 2008. «Women's Handcrafts Production in East Timor: Change for the Better?» Pp. 240-49 en *Democratic Governance in Timor-Leste. Reconciling the Local and the National*, editado por David Mearns. Darwin: Charles Darwin University Press.
- Niner, Sara. 2009. *Xanana. Leader of the Struggle for Independent Timor-Leste*. Melbourne: Australian Scholarly Publishing.
- Niner, Sara. 2012. «Barlake: an exploration of marriage practices and issues of women's status in Timor-Leste.» *LOCAL-GLOBAL. Identity, Security, Community. Traversing customary community and modern nation-formation in Timor-Leste* 11:138-53. Recuperado ([http://www.timor-leste.org/storage/11\\_Barlake\\_an\\_exploration\\_of\\_marriage\\_practices\\_and\\_issues\\_of\\_womens\\_status\\_in\\_Timor-Leste\\_S\\_Niner.pdf](http://www.timor-leste.org/storage/11_Barlake_an_exploration_of_marriage_practices_and_issues_of_womens_status_in_Timor-Leste_S_Niner.pdf)).
- Niner, Sara. 2013a. «Between Earth and Heaven: The Politics of Gender.» Pp. 239-58 en *The Politics of Timor-Leste. Democratic Consolidation after Intervention*, editado por Michael Leach y Damien Kingsbury. New York: Southeast Asia Program, Cornell University.
- Niner, Sara. 2013b. «Bisoi: A Veteran of Timor-Leste's Independence Movement.» Pp. 226-49 en *Women in Southeast Asian Nationalist Movements*, editado por Sue Blackburn y Helen Ting. Singapore: NUS Press.
- Nixon, Rodney Stafford. 2007. «Challenges for Managing State Agricultural Land and Promoting Post-Subsistence Primary Industry Development in East Timor.» Pp. 101-15 en *The Crisis in Timor-Leste: Understanding the Past, Imagining the Future*, editado por Dennis Shoemith. Darwin: Charles Darwin University Press.
- Nixon, Rodney Stafford. 2008. «Integrating Indigenous Approaches into a 'New Subsistence State': The Case of Justice and Conflict Resolution in East Timor». School of Creative Arts and Humanities, University of Melbourne.
- Nixon, Rodney Stafford. 2012. *Justice and Governance in East Timor. Indigenous approaches and the «New Subsistence State»*. Oxon: Routledge.

- NNUU, Consejo de Seguridad de. 1999. «RESOLUCIÓN 1272 (1999). Aprobada por el Consejo de Seguridad en su 4057<sup>a</sup> sesión, celebrada el 25 de octubre de 1999.» 31280. Recuperado septiembre 3, 2014 (<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N99/312/80/PDF/N9931280.pdf?OpenElement>).
- NNUU, Consejo de Seguridad de. 2006. «Informe del Secretario General sobre Timor-Leste de conformidad con la resolución 1690 (2006) del Consejo de Seguridad.» 44836. Recuperado septiembre 3, 2014 (<http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=S/2006/628>).
- Noy, Chaim. 2004a. «Performing identity: Touristic narratives of self-change.» *Text and Performance Quarterly* 24(2):115-38. Recuperado febrero 19, 2014 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1046293042000288353>).
- Noy, Chaim. 2004b. «This Trip Really Changed me. Backpackers' Narratives of Self-Change.» *Annals of Tourism Research* 31(1):78-102. Recuperado febrero 6, 2014 (<http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0160738303001075>).
- NSD. 2010. *Highlights of the 2010 Census Main Results in Timor-Leste*. Dili: NSD & UNFPA.
- NSD. 2011. *Timor-Leste Household Income and Expenditure Survey 2011*. Dili. Recuperado (<http://www.laohamutuk.org/DVD/DGS/HIES2011Apr2013en.pdf>).
- NSD & UNFPA. 2011. *Population and Housing Census of Timor-Leste, 2010 Volume 3: Social and Economic Characteristics*. Dili. Recuperado noviembre 13, 2012 (<http://www.mof.gov.tl/wp-content/uploads/2011/06/Publication-3-English-Web.pdf>).
- Nygaard-Christensen, Maj. 2011. «Building from scratch. The aesthetics of post-disaster reconstruction.» *Anthropology Today* 27(6):8-10.
- Nygaard-Christensen, Maj. 2012a. «The rebel and the diplomat. Revolutionary spirits, sacred legitimation and democracy in Timor-Leste.» Pp. 209-29 en *Varieties of Secularism in Asia. Anthropological explorations of religion, politics and the spiritual*, editado por Nils Bubandt y Martijn van Beek. Oxon & New York: Routledge.
- Nygaard-Christensen, Maj. 2012b. «Timor-Leste's Proclaimer of Independence. An Interview with Francisco Xavier do Amaral.» *Critical Asian Studies* 44(3):493-98. Recuperado septiembre 27, 2012 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14672715.2012.711983>).
- Nygaard-Christensen, Maj. 2013. «Negotiating Indonesia: Political Genealogies of Timorese Democracy.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14(5):423-37. Recuperado octubre 29, 2013 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14442213.2013.834958>).
- O'Connor, Sue. 2007. «New evidence from East Timor contributes to our understanding of earliest modern colonisation east of the Sunda Shelf.» *Antiquity* 81:523-35.
- O'Connor, Sue, Andrew McWilliam, Jack N. Fenner, y Sally Brockwell. 2012. «Examining the Origin of Fortifications in East Timor: Social and Environmental Factors.» *Journal of Island & Coastal Archaeology* 7:200-218.
- O'Connor, Sue, Rintaro Ono, y Chris Clarkson. 2011. «Pelagic fishing at 42,000 years before

- the present and the maritime skills of modern humans.» *Science (New York, N.Y.)* 334(6059):1117-21. Recuperado septiembre 16, 2013 (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22116883>).
- O'Connor, Sue, Sandra Pannell, y Sally Brockwell. 2011. «Whose Culture and Heritage for Whom? The Limits of National Public Good Protected Area Models in Timor Leste.» Pp. 39-66 en *Rethinking Cultural Resource Management in Southeast Asia Preservation, Development, and Neglect*, editado por John N. Miksic, Geok Yian Goh, y Sue O'Connor. London: Anthem Press.
- Oliveira, Alexandre Manuel Morais Costa de. 2006. «Olhares sobre Timor: contextos e processos da antropologia de Timor». Tesis de máster inédita. Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa-ISCTE.
- de Oliveira, Carlos M. Ramos. 1971. «Lutas de galos em Timor.» *Geographica. Revista da Sociedade Geografica de Lisboa* 28:54-69.
- Oliveira, Fabiana Santos Rodrigues de. 2013. «Pluralidade de vozes, sentidos e significados do turismo no Timor-Leste: projetos turísticos e a negociação da cultura leste-timorense». Tesis de licenciatura inédita. Universidade de Brasília. Recuperado (<http://bdm.unb.br/handle/10483/4796>).
- Oliveira, Francisco Roque de. 2003. «Os portugueses e a Ásia marítima, C. 1500 – C. 1640 contributo para uma leitura global da primeira expansão europeia no oriente. 2ª parte: o estado português da Índia.» *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 7(152). Recuperado noviembre 27, 2011 (<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-152.htm>).
- Oosten, Jarich. 2006. «“Un champ d'étude privilégié”: Marcel Mauss et l'anthropologie structurale à Leiden». *Études/Inuit/Studies* 30(2):51.
- Ortner, Sherry B. 1984. «Theory in Anthropology since the Sixties.» *Comparative Studies in Society and History* 26(1):126-66.
- Osório de Castro, Alberto. 1996. *A ilha verde e vermelha de Timor*. Lisboa: Edições Cotovia, Lda.
- Ospina, Sofi y Tanja Hohe. 2001. *Traditional Power Structures and the Community Empowerment and Local Governance Project. Final Report*. Dili.
- Ospina, Sofi y Tanja Hohe. 2002. *Traditional Power Structures and Local Governance in East Timor. A Case Study of the Community Empowerment Project (CEP)*.
- Otten, Mariël. 1986. *Transmigrasi: Indonesian Resettlement Policy, 1965-1985. Myths and Realities*. Copenhagen: IWGIA Document, 57.
- Palmer, Lisa. 2007. «Developing Timor-Leste: The Role of Custom and Tradition.» Pp. 35-40 en *Exploring the Tensions of Nation Building in Timor-Leste*, editado por Lisa Palmer.
- Palmer, Lisa. 2010. «Enlivening development: Water management in post-conflict Baucau city, Timor-Leste.» *Singapore Journal of Tropical Geography* 31(3):357-70. Recuperado agosto 31, 2012 (<http://doi.wiley.com/10.1111/j.1467-9493.2010.00404.x>).
- Palmer, Lisa. 2011. «Water Relations: Customary systems and the management of Baucau

- City's water.» Pp. 141-62 en *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, editado por Andrew McWilliam y Elizabeth G. Traube. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au?p=160561>).
- Palmer, Lisa y Demetrio Do Amaral de Carvalho. 2008. «Nation building and resource management: The politics of 'nature' in Timor Leste.» *Geoforum* 39:1321-32.
- Pannell, Sandra. 2006a. «From the Poetics of Place to the Politics of Space: Redefining Cultural Landscapes on Damer, Maluku Tenggara.» Pp. 163-72 en *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, editado por James J. Fox. Canberra: ANU E Press.
- Pannell, Sandra. 2006b. «Welcome to the Hotel Tutuala: Fataluku Accounts of Going Places in an Immobile World.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 7(3):203-19. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1080/14442210600965158>).
- Parise, Bianca Habli. 2013. «Práxis epistemológicas e projetos de mudança social. Missionários no Timor Português: notas sobre a obra do Padre Jorge Barros Duarte.» Bachelor Thesis.
- Parker, G. 1995. «David or Goliath? Philip II and his world in the 1580s.» Pp. 245-66 en *Spain, Europe and the Atlantic world. Essays in honour of John H. Elliott*, editado por R. Kagan y G. Parker. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parkin, Robert. 2006. «Louis Dumont estructuralismo, jerarquía e individualismo.» *Revista de Occidente* 299:9-34.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1933. «Oito dias em Soibada.» *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 31(356):352-56.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1934. «Oito dias em Soibada II.» *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 31(361):827-31.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1935. «O António Morais.» *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 377:123-24.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1936. «A Medicina Sagrada Do Feiticeiro Timorense.» *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 382-88.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1939. «Breve Relatório Sobre a Missão de Ossú e as Estações Missionárias que delas Dependem.» *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 424.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949a. «A Lenda De "Be Malai".» *Seara* 1(8):185-87.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949b. «A lenda de Muapitine.» *Seara* 1(4):86-88.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949c. «Amo-Deus Coronel Santo António.» *Seara* 1(11-12):83-86.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949d. «Amo-Deus Coronel Santo António.» *Seara* 1(9).
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949e. «Amo-Deus Coronel Santo António.» *Seara* 1(7).
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949f. «Amo-Deus Coronel Santo António.» *Seara* 1(6):135-36.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949g. «De Mano-còco ao Génesis...» *Seara* 1(2):32-34.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949h. «Dezoito Anos De Intensa Actividade: 1924 a 1942.» *Seara* 1(2):29-31.

- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949i. «Inundação Misteriosa.» *Seara* 1(5):111-14.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949j. «O Culto Dos “Lúlic”.» *Seara* 1(1):12-15.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1949k. «Por Terras de Mena.» *Seara* 1(7):149-51.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1950a. «A Morte Do “Buan”.» *Seara* 2(7/8):130-34.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1950b. «A Morte Do “Buan”.» *Seara* 2(9/10):171-75.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1950c. «Amo-Deus Coronel Santo António.» *Seara* 2(5-6):154-57, 217-19, 256-59.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1950d. «Conto Do Natal [folclore].» *Seara* 2(11/12):193.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1950e. «Curiosa lenda.» *Seara* 2(3/4):40-42.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1950f. «Os primeiros habitantes de Timor. Lenda.» *Seara* 2(1/2):9-11.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1951a. «O resto da terra. Lenda.» *Seara* 3(1):18-20.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1951b. «Uma Vítima do “Barlaque”.» *Seara* 3(2):67-70.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1952a. «Glória ao Engenheiro Canto.» *Seara* 4(5):131-32.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1952b. «Monsenhor Diogo José Caetano Ave-Maria de Almeida.» *Seara* 4(5):139-40.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1952c. «Uma Vítima do “Barlaque”.» *Seara* 4(5):141-45.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1953a. «A Lâmpada que não Pode Apagar-se: Conto de Natal.» *Seara* 5(6):313-18.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1953b. «A Origem De “Bé-Dois”.» *Seara* 5(4):219.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1953c. «Carau Cohe Haat – Conto Timorense.» *Seara* 5(5):266-70.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1953d. «O Padre Abílio Caldas: um ex-aluno de Soibada.» *Seara* 5(1):42-43.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1953e. «O primeiro habitante de Timor.» *Seara* 5(4):9-11.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1953f. «Um Pouco de História.» *Seara* 5(2):85-87.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1953g. «Uma Vítima do “Barlaque”.» *Seara* 5(3):161-72.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1953h. «Uma Vítima do “Barlaque”.» *Seara* 5(2):94-98.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1953i. «Uma Vítima do “Barlaque”.» *Seara* 5(1):19-25.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1954a. «Beré-Mata-Rúac.» *Seara* 6(2):104-7.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1954b. «Chico Tó.» *Seara* 6(3):223-25.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1954c. «O dilúvio na tradição de Lautém.» *Seara* 6(4):267-68.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1954d. «O Rato e o Macaco.» *Seara* 6(3):165-66.
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1955a. «D. José da Costa Nunes: A sua acção em Timor.» *Seara* 7(2).
- Pascoal, Ezequiel Enes. 1955b. «D. José da Costa Nunes: A sua acção em Timor.» *Seara*



7(2):103-7.

Pascoal, Ezequiel Enes. 1967. *A Alma de Timor vista na sua Fantasia. Lendas, fábulas e contos*. Braga: Barbosa & Xavier, Lda.

Paulino, Vicente. 2011a. «A imprensa católica Seara e a tradição timorense: 1949-1970.» *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Diversidades e (Des)Igualdades. Salvador 7 a 10 de agosto de 2011* 1-18. Recuperado febrero 24, 2012 ([http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307067599\\_ARQUIV\\_O\\_AimprensacatolicaSearaeatradicaotimorense1949-1970.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307067599_ARQUIV_O_AimprensacatolicaSearaeatradicaotimorense1949-1970.pdf)).

Paulino, Vicente. 2011b. «A imprensa católica seara e a tradição timorense: 1949-1973.» Pp. 169-82 en *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe; 35.

Paulino, Vicente. 2011c. «Crónica literária e relato jornalístico na revista seara, 1950-1970» editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. *Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24 / 25 de maio de 2011* 1-17. Recuperado febrero 23, 2012 ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/19-PAULINO\\_V.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/19-PAULINO_V.pdf)).

Paulino, Vicente. 2011d. «Ezequiel Enes Pascoal.» Pp. 1-6 en *History and Anthropology of «Portuguese Timor», 1850-1975. An Online Dictionary of Biographies*, editado por Ricardo Roque. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/PASCOAL\\_E\\_Enes\\_V\\_Paulino\\_2011.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/PASCOAL_E_Enes_V_Paulino_2011.pdf)).

Paulino, Vicente. 2011e. «Jorge Barros Duarte.» Pp. 1-5 en *History and Anthropology of «Portuguese Timor», 1850-1975. An Online Dictionary of Biographies*, editado por Ricardo Roque. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/DUARTE\\_Jorge\\_B Barros\\_V\\_Paulino\\_2011.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/DUARTE_Jorge_B Barros_V_Paulino_2011.pdf)).

Paulino, Vicente. 2012a. «Crónica de Viagem Olhar e apreciar a paisagem e cultura timorenses.» *Paper presented at the 2th international conference of Anglo-Portuguese Studies – on 18 th to 20 th April 201 (FCG – Lisbon) 201(February):1-18*. Recuperado agosto 29, 2012 (<http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/04/Cr?nica-de-Viagem-Olhar-e-apreciar-a-paisagem-e-cultura-timorenses.pdf>).

Paulino, Vicente. 2012b. «“Os vultos de Timor” de Manuel Ferreira: entre glorificar e afirmar a identidade lusitana no Timor Português.» <http://www.historyanthropologytimor.org/> (October). Recuperado abril 7, 2013 ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2013/01/Os-vultos-de-Timor\\_PAULINO-V.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2013/01/Os-vultos-de-Timor_PAULINO-V.pdf)).

Paulino, Vicente. 2012c. «Remembering the Portuguese Presence in Timor and its Contribution to the Making of Timor’s National and Cultural Identity.» Pp. 88-111 en *Portuguese and Luso-Asian Legacies in Southeast Asia, 1511-2011, vol. 2 Culture and Identity in the Luso-Asian World: Tenacities & Plasticities*, editado por Laura Jarnagin. Singapore: Insitute of Southeast Asian Studies.

Paulino, Vicente. 2013a. «Céu, terra e riqueza na mitologia timorense.» *Revista Veritas*



1:103-29.

- Paulino, Vicente. 2013b. «Pe. Artur Basílio de Sá – obras e missões em Timor.» *History and Anthropology of «Portuguese Timor», 1850-1975. An Online Dictionary of Biographies*. Recuperado agosto 25, 2014 ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2014/01/PAULINO\\_BiografiaArturSa.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2014/01/PAULINO_BiografiaArturSa.pdf)).
- Pena Castro, María Jesús. 2010a. «A organização do espaço e a semântica espacial da uma lulik.» Pp. 176-205 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Pena Castro, María Jesús. 2010b. «Introdução às estruturas cosmovisivas e aos princípios básicos da organização social tradicional em Ainaro. A uma lulik e a vida cerimonial.» Pp. 45-68 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Pena Castro, María Jesús. 2010c. «Las casas sagradas de Timor Oriental como estrategia de consolidación de la identidad nacional en un joven estado.» Pp. 327-34 en *Libro de actas del IV Congreso Internacional de Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo. 16, 17 y 18 de junio de 2010. Sevilla (España)*, editado por Cristina Ordaz Benet et al. <http://www.iaph.es/export/sites/default/sites/patrimoniodydesarrollo/LibroActas.pdf>: Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico. Recuperado febrero 28, 2013 ([http://digital.csic.es/bitstream/10261/25880/3/2010\\_Actas\\_IV\\_Congreso\\_Internacional\\_Patrimonio\\_Cultural.pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/25880/3/2010_Actas_IV_Congreso_Internacional_Patrimonio_Cultural.pdf)).
- Pena Castro, María Jesús. 2010d. «Os agrupamentos ou conjuntos de uma lulik.» Pp. 125-35 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Pena Castro, María Jesús. 2010e. «Património cultural e uma lulik.» Pp. 69-86 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por Luis Alberto Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Pena Castro, María Jesús, Luis Alberto Gárate Castro, y Alberto Fidalgo Castro (Colaborador). 2010. *As uma lulik de Ainaro. Identidades sociais e rituais em Timor-Leste*. Dili.
- Pena Rodríguez, Alberto. 1998. «Propaganda política, derechos humanos e independencia nacional: el caso de Timor Oriental.» *Historia y Comunicación Social* 3:pp. 365-72.
- Pérez Guardiola, Ana María. 2012. «Obra y misión de la congregación HH. de la Virgen María del Monte Carmelo en Timor Oriental e Indonesia. Vicaría Estrella del Mar (1974-2005)». Tesis doctoral inédita. Universidad de Alicante. Recuperado (<http://hdl.handle.net/10045/25969>).
- Pigafetta, Antonio. 1899. *Primer viaje alrededor del mundo*. Madrid.
- Pigafetta, Antonio. 1922. *Primer viaje en torno al globo*. Madrid: Calpe.

- Pinto Correia, Armando. 1935. *Gentio de Timôr*. Lisboa: Imprensa Lucas & C.<sup>a</sup>.
- Pinto Correia, Armando. 1944. *Timor de Lés a Lés*. Lisboa: Agência Geral das Colónias. Divisão de Publicações e Biblioteca.
- Población, Enrique Alonso, Pedro Rodrigues, y Robert Lee. 2013. *Tara Bandu as a coastal and marine management mechanism. A case study in Biacou, Timor-Leste. Report submitted to the FAO Regional Office for Asia and the Pacific*. Bangkok.
- Pompeia, José Maria, Demétrio Amaral de Carvalho, Hortencio Pedro Vieira, Maria Imaculada, y Aurélia Rodrigues. 2003. *Tara Bandu: A Wisepoint of East Timor's Traditional Ecology*. Dili.
- Presidência do Conselho. 1967. «Projecto do terceiro Plano de Fomento para 1969-1973.» III. Recuperado mayo 10, 2013 (<http://gov.east-timor.org/MAFF/ta000/TA070.pdf>).
- Prüller, Vanessa. 2008. «The 2006 Crisis in East Timor - an Ethnic Conflict?» University of Passau, Faculty of Philosophy, Southeast Asian Studies International Cultural and Business Studies. Recuperado ([http://www.iycdili.org/iyc\\_Docs/018\\_Prueller\\_2006\\_crisis\\_ET\\_ethnic\\_conflict.pdf](http://www.iycdili.org/iyc_Docs/018_Prueller_2006_crisis_ET_ethnic_conflict.pdf)).
- Ptak, Roderich. 1983. «Some References to Timor in Old Chinese Records.» *Ming Studies* 17:37-48.
- Ptak, Roderich. 1987. «The Transportation of Sandalwood from Timor to China.» Pp. 89-109 en *Portuguese Asia: Aspect in History and Economic History, Sixteenth and Seventeenth Centuries.*, editado por Roderich Ptak. Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden GMBH.
- Rafael, Vicente L. 2008. «The Cultures of Area Studies in the United States.» *Social Text* 41:91-111.
- Rappaport, Roy A. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- RDTL. 2002. «Constituição da República Democrática de Timor- Leste.» Recuperado marzo 12, 2014 ([http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2010/03/Constituicao\\_RDTL\\_PT.pdf](http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2010/03/Constituicao_RDTL_PT.pdf)).
- RDTL. 2009. *Report of Findings and Recommendations of Rapid Food Security Assessment 2008*. Dili.
- Rego, Frederico José Hopffer. 1966. «Alguns aspectos do direito privado costumeiro dos timorenses.» *Estudos Políticos e Sociais* 4(2):685-717.
- Rego, Frederico José Hopffer. 1968a. «Alguns Aspectos da Cultura dos Timorenses.» *Ultramar* 9(34):156-77.
- Rego, Frederico José Hopffer. 1968b. «Situação linguística de Timor.» Pp. 59-69 en *Colóquios sobre as províncias do Oriente*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Rego, Frederico José Hopffer. 1968c. «Uma lenda "Mambae".» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 159-75.
- Rego, Frederico José Hopffer. 1974. «Poliandria fraterna em Timor?» Pp. 261-72 en *In memoriam António Jorge Dias Vol. 2*, vol. 1885. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

- Reid, Anthony. 2000. «Pluralism and progress in seventeenth-century Makassar.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 156(3):433-49. Recuperado enero 10, 2012 (<http://www.kitlv-journals.nl/index.php/btlv/article/viewFile/1794/2555>).
- Renard-Clamagirand, Brigitte. 1971. «Rapport de mission au Timor portugais (Octobre 1969-Juillet 1970).» *Asie du Sud-Est et monde insulindien* 2(2):22-29.
- Renard-Clamagirand, Brigitte. 1972. «Le travail du coton chez les Ema de Timor portugais.» *Archipel* 3(1):55-80.
- Renard-Clamagirand, Brigitte. 1975. «La maison Ema.» *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien* 2:35-60.
- Renard-Clamagirand, Brigitte. 1979. «Timor. Chants des Éma.»
- Renard-Clamagirand, Brigitte. 1980. «The Social Organization of the Ema of Timor.» en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- 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.
- Restrepo, Eduardo. 2004. «Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder.» Pp. 227-44 en *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: CIDSE & IRD.
- Reuter, Thomas. 2002. *The House of Our Ancestors. Precedence and Dualism in Highland Balinese Society*. Leiden: KITLV Press.
- Reuter, Thomas. 2006. *Sharing the Earth, Dividing the Land. Land and territory in the Austronesian world*. editado por Thomas Reuter. Canberra: ANU E Press.
- Rimmer, Susan Harris. 2007. «“Orphans” or veterans?: Justice for children born of war in East Timor.» *Texas International Law Journal* 42(2):323-44. Recuperado ([http://works.bepress.com/susan\\_harris\\_rimmer/12](http://works.bepress.com/susan_harris_rimmer/12)).
- Rocamora, José Antonio. 2003. «La construcción del nacionalismo timorense.» *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 2:255-70. Recuperado enero 6, 2012 (<http://publicaciones.ua.es/filespublici/pdf/15793311RD21891439.pdf>).
- Rocamora, José Antonio. 2005. «Timor Oriental tras la ocupación indonesia.» *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 69:173-94.
- Rodao, Florentino. 2002. «Timor Oriental, primer paso. Portugal y España en Asia.» *Nueva Revista* 82:21-30.
- Rodemeier, Susanne. 2010. «Tradition and Monotheism in Eastern Indonesia.» en *Christianity in Indonesia. Perspectives of Power*, editado por Susanne Schröter. Berlin: Lit Verlag.
- Rodrigues, Flávia Arruda. 2010. «Narrativas da dominação no Concurso de Literatura Colonial da Agência Geral das Colónias (1926-1951)». Tesis doctoral inédita. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Recuperado ([http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=16487@1](http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=16487@1)).
- Rodrigues, José B. 1962.

## Geral do Ultramar.

- Roolvink, R. 1989. «In memoriam F.A.E. van Wouden.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145(4):420-23.
- Roque, A. C. y V. R. Marques. 2011. *Catálogo da Exposição e Mostra Documental Timor: Ciência, Saberes e Património através das Coleções do Instituto de Investigação Científica Tropical*. Lisboa: IICT. Recuperado (<http://projectofct.files.wordpress.com/2012/01/catc3a1logo.pdf>).
- Roque, Ana Cristina. 2010. «Missão Antropológica de Mozambique: Antropologia, História e Património.» Pp. 84-89 en *Catálogo da Exposição Viagens e Missões Científicas nos Trópicos (1883-2010)*. Lisboa: IICT.
- Roque, Ana Cristina y Vítor Rosado Marques. 2010. «A missão antropológica de Timor no contexto das missões científicas portuguesas.» Pp. 73-77 en *Catálogo da Exposição Viagens e Missões Científicas nos Trópicos (1883-2010)*. Lisboa: IICT.
- Roque, Ana Cristina, Vítor Rosado Marques, y Lúvia Ferrão. 2011. «Missão Antropológica de Timor: materiais e documentação no Instituto de Investigação Científica Tropical.» Pp. 1-13 en *Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24-25 de Maio de 2011*, editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. Lisboa: IICT, Edición digital. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/02-ROQUE\\_AC-MARQUES\\_VR-FERRAO\\_L.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/02-ROQUE_AC-MARQUES_VR-FERRAO_L.pdf)).
- Roque de Oliveira, Francisco M. 2003. «A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500 - c. 1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta». Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Geografia. Recuperado enero 6, 2012 (<http://www.tdx.cat/handle/10803/4951>).
- Roque, Ricardo. 2006. «A Antropologia Colonial Portuguesa (1911-1950).» Pp. 789-822 en *Estudos de Sociologia da Leitura em Portugal no Século XX*, vol. 1995, editado por Diogo Ramada Curto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Roque, Ricardo. 2007. «Skulls without words: the order of collections from Macao and Timor, 1879-82.» *HoST* 1:113-54.
- Roque, Ricardo. 2008. «Histórias de crânios e o problema da classificação antropológica em Timor.» *e-cadernos ces* 1:13-36. Recuperado ([http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/ecadernos1/Ricardo\\_Roque\\_e-cadernos.pdf](http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/ecadernos1/Ricardo_Roque_e-cadernos.pdf)).
- Roque, Ricardo. 2010a. «A Missão em guerra: a história oculta da coleção de crânios de Timor da Universidade de Coimbra.» *Antropologia Portuguesa* 26/27:259-84. Recuperado (<http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2011/12/Roque-Missao-em-Guerra-Antropologia-Portuguesa.pdf>).
- Roque, Ricardo. 2010b. «The Unruly Island: Colonialism's Predicament in Late Nineteenth-Century East Timor.» *Portuguese Literary and Cultural Studies* 17/18:303-30.
- Roque, Ricardo. 2011a. «Etnografias coloniais, tecnologias miméticas: a administração colonial e os usos e costumes em Timor-Leste no final do século XIX.» Pp. 155-68 en *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Lúcio Manuel Gomes de Sousa.

Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe; 35.

Roque, Ricardo. 2011b. *History and Anthropology of «Portuguese Timor», 1850-1975. A Bibliography*. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2011/12/Hist-Antr-Timor-L\\_Bibliography\\_21Dec2011.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2011/12/Hist-Antr-Timor-L_Bibliography_21Dec2011.pdf)).

Roque, Ricardo. 2011c. «José celestino da silva e o relatório sobre os usos e costumes de Timor.» Pp. 1-10 en *Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24 / 25 de maio de 2011*, editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. Lisboa: IICT, Edição digital. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/10-ROQUE\\_R.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/10-ROQUE_R.pdf)).

Roque, Ricardo. 2011d. *Mountains and Black Races: Anthropology's Heterotopias in Colonial East Timor*. Recuperado (<http://www.historyanthropologytimor.org/>).

Roque, Ricardo. 2011e. «Os Portugueses e os reinos de Timor no século XIX. The Portuguese and the Kingdoms During the 19th Century.» *Oriente* 20:91-110. Recuperado (<http://repositorio.ul.pt/handle/10451/4891>).

Roque, Ricardo. 2011f. «The Head of Captain Câmara: Colonial Violence and the Collection and Repatriation of White Men's.» <http://www.historyanthropologytimor.org/> 1-23. Recuperado junio 6, 2012 (<http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2011/12/Roque-Head-of-captain-Camara.pdf>).

Roque, Ricardo. 2012a. «A voz dos bandos: colectivos de justiça e ritos da palavra portuguesa em Timor-Leste colonial.» *Mana* 18(3):563-94.

Roque, Ricardo. 2012b. «The Colonial Command of Ceremonial Language: Etiquette and Custom-Imitation in Nineteenth-Century East Timor.» Pp. 67-87 en *Portuguese and Luso-Asian Legacies in Southeast Asia, 1511-2011, vol. 2 Culture and Identity in the Luso-Asian World: Tenacities & Plasticities*, editado por Laura Jarnagin. Singapore: Insitute of Southeast Asian Studies.

Roque, Ricardo. 2014a. «Mimetismos coloniais no império português.» *Etnográfica* 18(1):101-9.

Roque, Ricardo. 2014b. «“Seria preciso que a selvageria se me pegasse”: Afonso de Castro e a “festa das cabeças” em Timor colonial». *Etnografica* 18(1):159-84. Recuperado mayo 5, 2014 (<http://etnografica.revues.org/3385>).

Roque, Ricardo. 2015. «Mimetic Governmentality and the Administration of Colonial Justice in East Timor, ca. 1860–1910.» *Comparative Studies in Society and History* 57(01):67-97. Recuperado ([http://www.journals.cambridge.org/abstract\\_S0010417514000607](http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0010417514000607)).

Roque, Ricardo y Kim A. Wagner. 2012. «Introduction: engaging colonial knowledge.» Pp. 1-32 en *Engaging colonial knowledge: reading european archives in world history*, editado por Ricardo Roque y Kim A. Wagner. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Rosa, Frederico Delgado. 2012. «Missionary Endeavours and Colonial Ethnographies in East Timor (1910-1926).» *Paper presented at the panel 'New Histories of Anthropology: the Hidden Emotions of Colonial Ethnography', 10th International SIEF Congress (Lisbon)*,



- People Make Places. Ways of Feeling the World*, online version of 15th January 2012 (January). Recuperado junio 6, 2012 ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/Rosa\\_Missionary-endeavours.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/Rosa_Missionary-endeavours.pdf)).
- Rosaldo, Renato. 1988. «Ideology, place, and people without culture.» *Cultural Anthropology* 3(1):77-87.
- Rossi, Ino y Edward O'Higgins. 1981. *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama.
- Rousselot, J. 2002. «Ujung Pandang – Makassar : métropole du grand Est Indonésien.» *Les Cahiers d'Outre-Mer* 219. Recuperado enero 6, 2012 (<http://com.revues.org/index991.html>).
- Sá, Artur Basílio De. 1949. *A planta de Cailaco. 1727. Valioso documento para a história de Timor*. Divisão de Publicações e Biblioteca.
- Sá, Artur Basílio De. 1950. «Caladis de Timor.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 26(302-302):35-45.
- Sá, Artur Basílio De. 1951. «India, Macau e Timor.» *Boletim da Agência Geral das Colónias* 26(310):65-78.
- Sá, Artur Basílio De. 1952. «Notas sobre linguística timorense - sistema de representação fonética.» *Estudos Coloniais* 3:39-60.
- Sá, Artur Basílio De. 1956. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulindia. 4<sup>o</sup> Vol. (1568-1579)*. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca.
- Sá, Artur Basílio De. 1961. *Textos em Teto da Literatura Oral Timorense*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar. Centro de Estudos Políticos e Sociais.
- Sadnyana, I. Nengah Semeta, I. Putu Sutarna, Agung Dewi Sunihati, y Ayu Putu Aridawati. 1999. *Struktur bahasa Kemak*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Sahlins, Marshall David. 1983. *Economía de la edad de piedra*. 2<sup>a</sup> ed. Madrid: Akal.
- Sahlins, Marshall David. 1988. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. 1<sup>o</sup> ed. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Sahlins, Marshall David. 2008. «The Stranger-King or, Elementary Forms of the Politics of Life.» *Indonesia and the Malay World* 36(105):177-99. Recuperado septiembre 11, 2012 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13639810802267918>).
- Sahlins, Marshall David. 2011. *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sahlins, Marshall David. 2012a. «Alterity and autochthony Austronesian cosmographies of the marvelous.» *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(1):131-60.
- Sahlins, Marshall David. 2012b. «The Stranger-King: Or Dumézil among the Fijians.» *The Journal of Pacific History* 16(3):107-32. Recuperado junio 26, 2012 (<http://www.jstor.org/stable/25168469>).



- Said, Edward W. 2007. *Orientalismo*. DEBOLSILLO.
- Sánchez-Pedreño, José María Ortuño. 2003. «Estudio histórico-jurídico de la expedición de García Jofre de Loaísa a las islas Molucas. La venta de los derechos sobre dichas islas por Carlos I de España.» *Anales de derecho. Universidad de Murcia* 21:217-37. Recuperado enero 10, 2012 ([http://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/11356/1/AD21\\_2003\\_p\\_217237.pdf](http://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/11356/1/AD21_2003_p_217237.pdf)).
- Saraiva, Clara. 2008a. «António Jorge Dias (1907-1973): Recordação de um mestre da antropologia portuguesa.» *E-boletim da Associação Portuguesa de Antropologia*.
- Saraiva, Clara. 2008b. «João Leal, Antropologia em Portugal: Mestres, Percursos, Tradições.» *Etnográfica* 12(1):265-68. Recuperado (<http://etnografica.revues.org/1693>).
- Scambary, James. 2009. «Anatomy of a conflict: the 2006-2007 communal violence in East Timor.» *Conflict, Security & Development* 9(2):265-88. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1080/14678800902925184>).
- Scammell, G. V. 1980. «Indigenous Assistance in the Establishment Indigenous of in Asia in the Sixteenth Power Century Portuguese.» *Modern Asian Studies* 14(1):1-11. Recuperado enero 10, 2012 (<http://www.jstor.org/pss/312210>).
- Schapper, Antoinette. 2009. «Bunaq: A Papuan language of central Timor». Tesis doctoral inédita. Australian National University.
- Schapper, Antoinette. 2010. «Neuter Gender in Eastern Indonesia.» *Oceanic Linguistics* 49(2):407-35.
- Schapper, Antoinette. 2011. «Finding Bunaq: The homeland and expansion of the Bunaq in central Timor.» Pp. 163-86 en *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, editado por Andrew McWilliam. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au?p=160561>).
- Schapper, Antoinette y Juliette Huber. 2012. «State-of-the-art in the documentation of the Papuan languages of Timor, Alor, Pantar, and Kisar.» *Wacana* 14(2):370-404.
- Schefold, Reimar. 1994. «Cultural anthropology, future tasks for Bijdragen, and the Indonesian Field of Anthropological study.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150(4):805-25.
- Schefold, Reimar, Gaudenz Domenig, y Peter Nas. 2004. *Indonesian Houses. Tradition and Transformation in Vernacular Architecture*. Singapore: Singapore University Press.
- Schefold, Reimar, Gaudenz Domenig, y Peter Nas. 2008. *Indonesian Houses. Volume 2. Survey of Vernacular Architecture in Western Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Scheibe, K. E. 1986. «Self-narratives and adventure.» Pp. 129-51 en *Narrative psychology: The storied nature of human conduct*, editado por T. R. Sarbin. Westport: Praeger Publishers/Greenwood Publishing Group.
- Van Schendel, Willem. 2002. «Geographies of knowing, geographies of ignorance: Jumping scale in Southeast Asia.» *Environment and Planning D: Society and Space* 20(6):647-68.

- Schneider, Jane. 1987. «The Anthropology of Cloth.» *Review Literature And Arts Of The Americas* 16(1987):409-48. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/2155878>).
- Schouten, Maria Johanna. 1999. «Antropologia em Timor Português - Os constrangimentos do colonialismo.» en *Práticas e Terrenos da Antropologia em Portugal, Lisboa, Novembro de 1999*.
- Schouten, Maria Johanna. 2001a. «Antropologia e colonialismo em Timor português.» *Lusotopie* 157-71.
- Schouten, Maria Johanna. 2001b. «Apart and together: the Portuguese and the Dutch as neighbours in and around Timor in the nineteenth century.» Pp. 201-12 en *Indonesia-Portugal: five hundred years of historical relationship*, editado por Ivo Carneiro de Sousa y Richard Z Leirissa. Lisboa: Centre for the Study of Southeast Asia (CEPESA).
- Schouten, Maria Johanna. 2007. «A prática de um ideal. “Civilização” e a presença colonial portuguesa em Timor.» Pp. 27-39 en *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do estado*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Daniel Schroeter Simião. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Schouten, Maria Johanna. 2011. «Antropólogos Neerlandeses e Portugueses em terras de Timor.» Pp. 24-26 en *Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24 / 25 de maio de 2011*, editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. Lisboa: IICT, Edição digital. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/11-SCHOUTEN\\_MJ.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/11-SCHOUTEN_MJ.pdf)).
- Schulte Nordholt, H. G. 1971. *The Political System of The Atoni of Timor*. editado por Martinus Nijhoff. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schulte Nordholt, H. G. 1980. «The Symbolic Classification of the Atoni of Timor.» Pp. 231-47 en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven & London: Yale University Press.
- Seeds of Life. 2007. *Patterns of Food Consumption and Acquisition During the Wet and Dry Season in Timor-Leste: A Longitudinal Case Study among Subsistence Farmers in Aileu, Baucau, Liquisa and Manufahi*. Dili. Recuperado (<http://seedsoflifetimor.org/wp-content/uploads/2012/09/Patterns-of-food-consumption-and-acquisition.pdf>).
- Seeds of Life. 2012. «Can we predict how much rain we will get over the next year? ENSO and its effect on Timor Leste.» Recuperado julio 1, 2015 (<http://seedsoflifetimor.org/wp-content/uploads/2013/01/ENSO-English.pdf>).
- Seixas, Paulo Castro. 2002. «Gender and Third World Programs: Conflict and Gender Violence as A Thread to Health of Women and their Rights. Notes from the East Timor Case.» en *Proceedings of the International Forum on Gender Humanitarian Action and Development*.
- Seixas, Paulo Castro. 2003. «A Transnacionalização da Modernidade como Ritual. Notas a partir do caso de Timor.» Pp. 127-41 en *Retóricas sem Fronteiras*, editado por Jorge

- Freitas Branco y Ana Isabel Afonso. Lisboa: Editorial Celta.
- Seixas, Paulo Castro. 2004. «Firaku e Kaladi: Etnicidades Prevalentes nas Imaginações Unitárias em Timor Leste.» *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 45(1-2).
- Seixas, Paulo Castro. 2005. «Portugueses em Timor de intérpretes étnicos a intérpretes nas globalizações.» *ANTROPOLógicas* 9:201-26. Recuperado (<http://bdigital.ufp.pt/handle/10284/1798>).
- Seixas, Paulo Castro. 2006. *Timor-Leste, viagens, transições, mediações*. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Seixas, Paulo Castro. 2007. «Dualismo, violência mimética e cultura da tradução. A crise em Timor-Leste.» Pp. 63-94 en *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do estado*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Daniel Schroeter Simião. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Seixas, Paulo Castro. 2008. «À procura de um novo “Sorot Malae”: Antropologia na era digital e novos desafios interpretativos. Percursos do trabalho de terreno em Timor-Leste.» Pp. 147-75 en *Etnografia & emoções*, editado por Sónia Frias. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Seixas, Paulo Castro. 2009. «Translation in Crisis, Crisis as Translation.» Pp. 65-80 en *East-Timor. How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century*, editado por Christine Cabasset-Semedo y Frédéric Durand. Bangkok: Irasec.
- Seixas, Paulo Castro. 2010a. «Dualism, mimetic violence and culture of translation: the crisis in East Timor.» Pp. 79-96 en *Translation, Society and Politic in Timor-Leste*, vol. 2007, editado por Paulo Castro Seixas. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Seixas, Paulo Castro. 2010b. *Translation, Society and Politic in Timor-Leste*. editado por Paulo Castro Seixas. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Seixas, Paulo Castro. 2010c. «Worlds of Translation and Contact Zones in East-Timor.» Pp. 21-36 en *Translation, Society and Politic in Timor-Leste*, editado por Paulo Castro Seixas. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Seixas, Paulo Castro. 2011a. «Mundos e zonas de contacto da tradução cultural em Timor-Leste.» Pp. 63-86 en *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste*, vol. 2006, editado por Kelly Cristiane da Silva y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe; 35.
- Seixas, Paulo Castro. 2011b. «Os irmãos, a viagem e o livro: topologias da cultura em Timor-Leste.» Pp. 433-47 en *Diálogos Interculturais. Os novos Rumos da Viagem*, vol. 2006, editado por Clara Sarmiento. Porto: Vida Económica- Editorial S. A.
- Seixas, Paulo Castro. 2011c. «Timor-Leste na construção científica pós-colonial nos últimos 10 anos em Portugal: entre a sedução etnográfica e a política de ajustes.» *Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24-25de maio de 2011*. Recuperado mayo 27, 2013 ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/03/22-SEIXAS\\_P.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/03/22-SEIXAS_P.pdf)).
- Seixas, Paulo Castro y Aone Van Engelenhoven. 2006. *Diversidade Cultural na Construção*

- da Nação e do Estado em Timor-Leste*. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Shepherd, Christopher John. 2009. «Participation, Authority, and Distributive Equity in East Timorese Development.» *East Asian Science, Technology and Society: an International Journal* 3:315-42.
- Shepherd, Christopher John y Martin R. Gibbs. 2006. «“Stretching the Friendship”: On the Politics of Replicating a Dairy in East Timor». *Science, Technology, & Human Values* 31(6):668-701. Recuperado junio 5, 2012 (<http://sth.sagepub.com/content/31/6/668.abstract>).
- Shepherd, Christopher John y Andrew McWilliam. 2011. «Ethnography, Agency, and Materiality: Anthropological Perspectives on Rice Development in East Timor.» *East Asian Science, Technology and Society* 5(2):189-215. Recuperado abril 25, 2013 (<http://hwmain.easts.dukejournals.org/cgi/doi/10.1215/18752160-1262876>).
- Shepherd, Christopher John y Andrew McWilliam. 2013. «Cultivating Plantations and Subjects in East Timor: A Genealogy.» *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 169(2-3):326-61. Recuperado octubre 16, 2013 (<http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/22134379-12340047>).
- Silva Fernandes, Moisés. 2006. «O Timor Português na Política Externa de Suharto: o Regresso ao Status Quo Ante, 1965-1974.» *NegóciosEstrangeiros* 9(1):272-338.
- Silva, J. G. Montalvão e. 1910. . *Bre* , *usos e costumes indigenas, industria, agricultura e commercio*. Typographi. Lisboa. Recuperado (<http://espace.cdu.edu.au/view/cdu:6600>).
- Silva, José Celestino da. 1897. *Relatório das operações de guerra no distrito autónomo de Timor no ano de 1896 pelo Governador do mesmo distrito*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Silva, Kelly Cristiane da. 2004. «Paradoxos da autodeterminação: a construção do Estado-Nação e práticas da ONU em Timor-Leste». Tesis doctoral inédita. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia.
- Silva, Kelly Cristiane da. 2007. «Desenvolvimento de capacidades e a edificação da administração pública em Timor-Leste.» Pp. 161-80 en *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do estado*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Daniel Schroeter Simião. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Silva, Kelly Cristiane da. 2008a. «Reciprocity, recognition and suffering Political mobilizers in Independent East Timor.» *Vibrant* 5(2):156-78. Recuperado ([www.vibrant.org.br/downloads/v5n2\\_silva.pdf](http://www.vibrant.org.br/downloads/v5n2_silva.pdf)).
- Silva, Kelly Cristiane da. 2008b. «The Bible as Constitution or the Constitution as Bible? Nation-State Building Projects in East Timor.» *Horizontes Antropológicos* 4.
- Silva, Kelly Cristiane da. 2009. «Riqueza ou preço da noiva? Regimes morais em disputa nas negociações de casamento entre elites urbanas timorenses.» en *VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) «Diversidad y poder en América Latina» Buenos Aires, Argentina 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009*. Recuperado ([http://www.ram2009.unsam.edu.ar/GT/GT\\_29?Antropolog?a\\_de\\_las](http://www.ram2009.unsam.edu.ar/GT/GT_29?Antropolog?a_de_las)

- Moralidades/GT29 - Ponencia [Silva].pdf).
- Silva, Kelly Cristiane da. 2010a. «Processes of Regionalisation in East Timor Social Conflicts.» *Anthropological Forum* 20(2):105-23. Recuperado julio 7, 2011 (<http://dx.doi.org/10.1080/00664677.2010.487295>).
- Silva, Kelly Cristiane da. 2010b. «Processes of Regionalisation in East Timor Social Conflicts.» Pp. 97-112 en *Translation, Society and Politic in Timor-Leste*, editado por Paulo Castro Seixas. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Silva, Kelly Cristiane da. 2010c. «Reciprocidade, reconhecimento e sofrimento: Mobilizadores políticos no Timor-Leste independente.» P. 66 en *Hatene kona ba Comprender Understanding Mengerti Timor Leste*, editado por Michael Leach, Antero B.da Silva, Alarico da Costa Ximenes, Nuno Canas Mendes, y Bob Boughton. Timor-Leste Studies Association ([www.tlstudies.org](http://www.tlstudies.org)). Recuperado agosto 29, 2012 ([tlstudies.org/pdfs/tlsa\\_conf\\_whole.pdf](http://www.tlstudies.org/pdfs/tlsa_conf_whole.pdf)).
- 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* 1(2):144-65. Recuperado junio 25, 2012 (<http://www.nucleodecidadania.org/revista/index.php/realis/article/view/28>).
- Silva, Kelly Cristiane da. 2012. *As Nações Desunidas: práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- 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* 14(5):455-70. Recuperado noviembre 4, 2013 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14442213.2013.821155>).
- Silva, Kelly Cristiane da. 2014a. «Marriage exchanges, colonial fantasies and the production of East Timor indigenous socialities in the 1970s Dili.» Pp. 228-33 en *Buka hatene / Comprender / Mengerti / Understanding Timor-Leste 2013. Volume II*, editado por Hannah Loney, Antero B. da Silva, Nuno Canas Mendes, Alarico da Costa Ximenes, y Clinton Fernandes. Timor-Leste Studies Association ([www.tlstudies.org](http://www.tlstudies.org)).
- Silva, Kelly Cristiane da. 2014b. «O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor -Leste.» *Revista Crítica de Ciências Sociais* 104:123-50.
- Silva, Kelly Cristiane da y Daniel Schroeter Simião. 2012. «Coping with “traditions”: The analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil.» *Vibrant* 9(1):360-81. Recuperado agosto 20, 2012 ([http://www.vibrant.org.br/downloads/v9n1\\_silva\\_simiao.pdf](http://www.vibrant.org.br/downloads/v9n1_silva_simiao.pdf)).
- Silva, Kelly Cristiane da y Daniel Schroeter Simião. 2013. *Lidando com as «tradições»: análise da formação do Estado-Nação timorense a partir de uma antropologia feita no Brasil*. editado por Bela Feldman-Bianco. Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Recuperado ([https://attachment.fsbx.com/file\\_download.php?id=1506566586235416&eid=AStTGH04MKcwaGSjrTp6-cng5rpuj27350Ou8fnE1jJIWIQkGX0\\_p-Wn3w3xudvb21Y&inline=1&ext=1389860686&hash=AStCWHTvdze-mJsJ](https://attachment.fsbx.com/file_download.php?id=1506566586235416&eid=AStTGH04MKcwaGSjrTp6-cng5rpuj27350Ou8fnE1jJIWIQkGX0_p-Wn3w3xudvb21Y&inline=1&ext=1389860686&hash=AStCWHTvdze-mJsJ)).



- Silva, Kelly Cristiane da y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. 2011a. *Ita maun alin ... o livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe ; 35.
- Silva, Kelly Cristiane da y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. 2011b. «Sobre a devolução de um livro: a constância de um mito e olhares contemporâneos sobre Timor-Leste.» Pp. 21-28 en *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe; 35.
- Silva, Kelly Cristiane da y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. 2015. «Art, agency and power Effects in East Timor: provocations.» *Cadernos de Arte e Antropologia* 4(1):3-16.
- Silvestre, Simone Michelle y Maria Barreto. 2011. «Bé-Malai: mito e rito presentes na narrativa do grupo etnolinguístico Kemak, comunidade de Aidabaleten, em Timor-Leste.» *Afro-Ásia* 43(2011):129-53. Recuperado ([http://www.afroasia.ufba.br/pdf/AA\\_43\\_SSilvestre.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/AA_43_SSilvestre.pdf)).
- Simião, Daniel Schroeter. 2005. «As Donas da Palavra. Gênero, Justiça e a Invenção da Violência Doméstica em Timor-Leste». Tesis doctoral inédita. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia.
- Simião, Daniel Schroeter. 2006a. «Imagens da dor: sentidos de gênero e violência em negociação no espaço urbano de Dili, Timor-Leste.» Pp. 165-78 en *Diversidade Cultural e a Construção do Estado e da Nação em Timor-Leste*, editado por Paulo Castro Seixas y Aone van Engelenhoven. Porto: Editora Universidade Fernando Pessoa.
- Simião, Daniel Schroeter. 2006b. «Imagens da dor: sentidos de gênero e violência em negociação no espaço urbano de Dili, Timor-Leste.» Pp. 165-78 en *Diversidade Cultural na Construção da Nação e do Estado em Timor-Leste*, editado por Paulo Castro Seixas y Aone van Engelenhoven. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Simião, Daniel Schroeter. 2006c. «O feiticeiro desencantado: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste.» *Tempo Brasileiro* 127-54. Recuperado ([www.cultura.gov.tl/sites/.../DSSimiao\\_O\\_feiticeiro\\_desencantado\\_2005.pdf](http://www.cultura.gov.tl/sites/.../DSSimiao_O_feiticeiro_desencantado_2005.pdf)).
- Simião, Daniel Schroeter. 2006d. «Os sentidos da violência e a educação dos sentidos.» *Lusotopie* XIII(2):155-72.
- Simião, Daniel Schroeter. 2006e. «Representando Corpo e Violência a Invenção da "Violência Doméstica" em Timor-Leste». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 21(61):133-45.
- Simião, Daniel Schroeter. 2007a. «Madam, it's not so easy': Modelos de gênero e justiça na reconstrução timorense.» Pp. 210-33 en *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do estado*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Daniel Schroeter Simião. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Simião, Daniel Schroeter. 2007b. «Representations of body and violence: the invention of "domestic violence" in East Timor». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 3:133-45.
- Simião, Daniel Schroeter. 2010. «Diversity and Legal Equality: the East-Timorese



- Dilemmas.» Pp. 139-53 en *Translation, Society and Politic in Timor-Leste*, editado por Paulo Castro Seixas. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Simião, Daniel Schroeter. 2011a. *Sé Mak Sala Tenkeser Selu Sala*. Brasil/Timor-Leste: IRIS DAN/UnB. Recuperado (<http://www.youtube.com/watch?v=CyKnw2Vgz6M>).
- Simião, Daniel Schroeter. 2011b. «Sensibilidade jurídica e diversidade cultural: dilemas timorenses em perspectiva comparada.» Pp. 114-29 en *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste*, editado por Kelly Cristiane da Silva y Lúcio Manuel Gomes de Sousa. Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe; 35.
- Simião, Daniel Schroeter. 2013. «Law, Justice and Compensation: material and moral exchanges in East Timor legal practices.» en *Paper presented at 7th EuroSEAS Conference School of Social and Political Sciences -ISCSP. University of Lisbon - Lisbon, 02-05 July 2013*.
- 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* 39(2):237-60. Recuperado ([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, Henrique Romanó Rocha, y Sarah Victorial Almeida Rodrigues. 2015. «Sacralidades Timorenses.» *Cadernos de Arte e Antropologia* 4(1):129-33.
- Simião, Daniel Schroeter y Kelly Cristiane da Silva. 2007. «Timor-Leste por trás do palco, um prólogo.» Pp. 11-24 en *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do estado*, vol. 3, editado por Kelly Cristiane da Silva y Daniel Schroeter Simião. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Smith, Neil. 2010. «Remapping Area Knowledge Beyond Global/Local.» Pp. 24-40 en *Remaking Area Studies*, editado por Terence Wesley-Smith y Jon Gross. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Smith, Stefan Halikowski. 2010. «No Obvious Home: The Flight of the Portuguese Tribe from Makassar to Ayutthaya and Cambodia during the 1669s.» *The International Journal of Asian Studies* 7(01):1-28.
- Sousa, Edgar da Conceição e. 1967. «Parecer Técnico Sobre a Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho Limitada, relacionado com o pedido de empréstimo para a compra de maquinaria e melhoramento das instalações de café.» Recuperado mayo 10, 2013 ([www.gov.east-timor.org\\_MAFF\\_ta000/gov.east-timor.org/MAFF/ta000/TA015.pdf](http://www.gov.east-timor.org_MAFF_ta000/gov.east-timor.org/MAFF/ta000/TA015.pdf)).
- de Sousa Henriques, Pedro Damião, Vanda Margarida de Jesus dos Santos Narciso, y Manuel Couret Branco. 2012a. «O papel dos sistemas tradicionais de uso da terra no bem-estar das populações rurais de Timor-Leste» editado por Michael Leach, Nuno Canas Mendes, Antero B. da Silva, Bob Boughton, y Alarico da Costa Ximenes. *Proceedings of the Communicating New Research on Timor-Leste Conference, Centro Formação João Paulo II, Comoro, Dili, Timor-Leste, 30 June – 1 July 2011* 118-24. Recuperado noviembre 14, 2012 ([http://tlstudies.org/pdfs/TLSA\\_Conf\\_2011/chp\\_17.pdf](http://tlstudies.org/pdfs/TLSA_Conf_2011/chp_17.pdf)).

- de Sousa Henriques, Pedro Damião, Vanda Margarida de Jesus dos Santos Narciso, y Manuel Couret Branco. 2012b. «The role of traditional land use systems in the well-being of rural Timor-Leste» editado por Michael Leach, Nuno Canas Mendes, Antero B. da Silva, Bob Boughton, y Alarico da Costa Ximenes. *Proceedings of the Communicating New Research on Timor-Leste Conference, Centro Formação João Paulo II, Comoro, Dili, Timor-Leste, 30 June – 1 July 2011*. Recuperado noviembre 14, 2012 ([http://tlstudies.org/pdfs/TLSA Conf 2011/chp\\_60.pdf](http://tlstudies.org/pdfs/TLSA Conf 2011/chp_60.pdf)).
- 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.» Pp. 105-20 en *East-Timor. How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century*, editado por Christine Cabasset-Semedo y Frédéric Durand. Bangkok: Irasec.
- Sousa, Lúcio Manuel Gomes de. 2010. «An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste». Tesis doctoral inédita. Universidade Aberta.
- Sousa, Lúcio Manuel Gomes de. 2011. «Objetos lulik, neolítico e casas sagradas: um episódio de antropologia colonial em António de Almeida.» Pp. 1-15 en *Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24 / 25 de maio de 2011*, editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. Lisboa: IICT, Edição digital. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/18-SOUSA\\_L.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/18-SOUSA_L.pdf)).
- Sousa, Lúcio Manuel Gomes de. 2012. «António Duarte de Almeida e Carmo.» en *History and Anthropology of «Portuguese Timor», 1850-1975. An Online Dictionary of Biographies*, editado por Ricardo Roque.
- Sousa, Lúcio Manuel Gomes de. 2014. «A etnografia e o seu “alcance prático” no Timor “português”: 1894-1917». Pp. 29-44 en *Timor-Leste nos estudos interdisciplinares*, editado por Vicente Paulino. Dili: Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento. Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL.
- Steadly, Mary Margaret. 1999. «The State of Culture Theory in the Anthropology of Southeast Asia Author.» *Annual Review of Anthropology* 28(1999):431-54.
- Stilwell, Peter. 1995. *A Condição Humana em Ruy Cinatti*. Lisboa: Editorial Presença.
- Stilwell, Peter. 2001. «Um plano de fomento agrário para Timor (1957) - Texto inédito de Ruy Cinatti.» *Povos e Culturas* 7:117-32.
- Strathern, Marilyn. 1988. «Commentary: Concrete Topographies.» *Cultural Anthropology* 3(1):88-96.
- Sumardjono, Maria. 1994. *Report on Research into Adat Land Law of East Timor (unofficial translation)*. National Land Agency and Faculty of Law of Gajah Mada University. Recuperado (<http://www.scribd.com/doc/17288678/Research-Report-on-Adat-Land-Law-in-East-Timor>).
- Sunario Susanto, Astrid. 1995. *Analisa dan Evaluasi Hukum Tentang Transaksi Tanah Adat di Timor Timur*. Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional, Departemen Kehakiman.

- Susilo, Paulus. 1993. *Sistem Pengendalian Sosial Tradisional di Daerah Timor Timur*. Jakarta: Department of Education & Culture.
- Susilo, Paulus, Sukijo, Dara Windiyarti, y Ekanto Heru Subronto. 1997. *Wujud, arti, dan fungsi puncak-puncak kebudayaan lama dan asli bagi masyarakat pendukungnya di daerah Timor Timur*. Dili: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai-Nilai Tradisional, Bagian Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya Timor Timur.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York & London: Routledge.
- Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: Editorial Norma.
- Tedder, Michael y Gert Biesta. 2008. «Learning without teaching? Opportunities and limitations in biographical learning for adults.» en *The European Conference on Educational Research From Teaching to Learning? in Gothenburg, Sweden, 10 - 12 September 2008*. Recuperado ([www.tlrp.org/.../LearningLives/papers/Tedder\\_Biesta\\_ECER\\_2008.doc](http://www.tlrp.org/.../LearningLives/papers/Tedder_Biesta_ECER_2008.doc)).
- Theidon, Kimberly. 2006. «Género en transición: sentido común , mujeres y guerra.» *Cuadernos de Antropología Social* 24:69-92. Recuperado (<http://www.redalyc.org/pdf/1809/180914244003.pdf>).
- Therik, Tom. 2004. *Wehali: The Female Land. Traditions of a Timorese ritual centre*. Canberra: Pandanus Books & Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.
- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 1973. «Vida rural timorense.» *Geographica. Revista da Sociedade Geografica de Lisboa* 9:1-28.
- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 1974. «Timor – Notas Histórico-Linguísticas.» *Portugaliae Historica: Revista do Instituto Infante D. Henrique da Faculdade de Letras de Lisboa* 2:167-300.
- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 1975. «Timor.» Pp. 413-41 en *A arte popular em Portugal (Ilhas Adjacentes e Ultramar) Volume nº3 – Moçambique, Índia, Macau, e Timor*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 1976. «O Drama de Timor.» *Brotéria-Cultura e Informação* 102(1):17-36.
- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 1977. *Notas sobre a vida marítima em Timor*. Lisboa: Centro de Estudos de Marinha.
- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 1982. «Note sur le Dictionnaire françois et timorrien de F.E. de Rosily.» *Archipel* 23(1):105-8.
- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 1993. «The Malay Sultanate of Melaka.» Pp. 69-90 en *Southeast Asia in the early modern era: trade, power, and belief*, editado por Anthony Reid. Cornell University Press.
- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 1995a. «O descobrimento de Timor.» *Clube do colecionador* 2:18-23. Recuperado (<http://xdata.bookmarc.pt/cidac/tl/TL1939.pdf>).

- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 1995b. «The image of the Archipelago in Portuguese cartography of the 16th and early 17th centuries.» *Archipel* 49(1):79-124.
- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 2001. «A Descrição da Ilha de Timor de João Marinho de Moura.» *Revista Camões* 14. Recuperado ([http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc\\_download/2164-qa-descripcao-da-ilha-de-timor-de-joao-marinho-de-mouraq.html](http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc_download/2164-qa-descripcao-da-ilha-de-timor-de-joao-marinho-de-mouraq.html)).
- Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 2002. *Babel Loro Sa'e. O Problema Linguístico de Timor-Leste*. Instituto Camões.
- Thu, Pyone Myat. 2012. «Access to Land and Livelihoods in Post-conflict Timor-Leste.» *Australian Geographer* 43(2):197-214. Recuperado julio 15, 2013 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00049182.2012.682296>).
- Thu, Pyone Myat, Steffanie Scott, y Kimberly P. Van Niel. 2007. «Gendered access to customary land in East Timor.» *GeoJournal* 69:239-55.
- Timor Aid. 2010. *Inspirasaun husi Besik no Dook: Feto Soru na'n Timoroan nian no sira nia Arte. Expozisaun Kolesaun Tais Timor Aid 5 Outubru 2010 - 3 Dezembru Avenida dos Direitos Humanos Bidau Lecidere, Dili*. Dili: Timor Aid. Recuperado agosto 28, 2012 (<http://www.timoraid.org/catalogue-web.pdf>).
- Timor Aid. 2011. *Ai-horis sira ne'ebé bele uza hodi halo kór mean no azúl iha tais*. editado por Timor Aid. Jakarta: UNESCO Office, Jakarta.
- Traube, Elizabeth G. 1974. «Rock and Tree in Mambai Symbolism.»
- Traube, Elizabeth G. 1977. *Cultural Notes on Timor*.
- Traube, Elizabeth G. 1980a. «Affines and the dead: Mambai rituals of alliance.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 136(1):90-115.
- Traube, Elizabeth G. 1980b. «Mambai Rituals of Black and White.» Pp. 290-314 en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- Traube, Elizabeth G. 1980c. «Statement on East Timor to the Fourth Committee of the United Nations.» en *Statement on East Timor to the Fourth Committee of the United Nations*.
- 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. 1989. «Obligations to the Source: Complementarity and Hierarchy in an Eastern Indonesian Society.» Pp. 321-44 en *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, editado por David Maybury-Lewis y Uri Almagor. Ann Arbor. Michigan: The University of Michigan Press.
- Traube, Elizabeth G. 1991. «Timorese Perspectives on Colonialism and Decolonization.» en *SSRC Workshop in East Timor. Washington, D. C. April 25, 1991*. Recuperado (<http://xdata.bookmarc.pt/cidac/tl/TL5888.pdf>).
- Traube, Elizabeth G. 1995. «Mambai Perspectives on Colonialism and Decolonization.» Pp. 42-55 en *East Timor at the Crossroads: the Forging of a Nation*, editado por P. Carey

y G. Carter Bentley. London: Cassell.

- Traube, Elizabeth G. 2001. «Housing the nation.» *Pacific Islands, Atlantic Worlds symposium, Asian/Pacific American Studies Programme, New York University, 26 October 2001*. Recuperado junio 27, 2013 ([http://www.portphillip.vic.gov.au/default/GovernanceDocuments/HOUSING\\_THE\\_NATION\\_-\\_a\\_cultural\\_perspective\\_of\\_East\\_Timor.pdf](http://www.portphillip.vic.gov.au/default/GovernanceDocuments/HOUSING_THE_NATION_-_a_cultural_perspective_of_East_Timor.pdf)).
- Traube, Elizabeth G. 2007. «Unpaid Wages: Local Narratives and the Imagination of the Nation.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 8(1):9-25. Recuperado noviembre 29, 2007 (<http://dx.doi.org/10.1080/14442210601161724>).
- Traube, Elizabeth G. 2011. «Planting the Flag.» Pp. 117-40 en *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, editado por Andrew McWilliam y Elizabeth G. Traube. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au?p=160561>).
- Trinidad, Jose 'Josh'. 2008a. «An Ideal State for East Timor: Reconciling the Conflicting Paradigms.» Recuperado mayo 7, 2013 ([http://www.cdu.edu.au/timorlestecconference/documents/trinidad\\_ideal\\_state\\_for\\_East\\_Timor\\_digPAPER.pdf](http://www.cdu.edu.au/timorlestecconference/documents/trinidad_ideal_state_for_East_Timor_digPAPER.pdf)).
- Trinidad, Jose 'Josh'. 2008b. «Reconciling Conflicting Paradigms: An East Timorese Vision of the Ideal State.» Pp. 160-88 en *Democratic Governance in Timor-Leste. Reconciling the Local and the National*, editado por David Mearns. Darwin: Charles Darwin University Press.
- Trinidad, Jose 'Josh'. 2011. «Lulik: The Core of Timorese Values.»
- Trinidad, Jose 'Josh'. 2012a. «Lulik: The Core of Timorese Values» editado por Michael Leach, Nuno Canas Mendes, Antero B. da Silva, Bob Boughton, y Alarico da Costa Ximenes. *Proceedings of the Communicating New Research on Timor-Leste Conference, Centro Formação João Paulo II, Comoro, Dili, Timor-Leste, 30 June – 1 July 2011* (July). Recuperado noviembre 14, 2012 ([http://tlstudies.org/pdfs/TLSA\\_Conf\\_2011/chp\\_58.pdf](http://tlstudies.org/pdfs/TLSA_Conf_2011/chp_58.pdf)).
- Trinidad, Jose 'Josh'. 2012b. «Lulik: Valor Fundamental Timoroan Nian» editado por Michael Leach, Nuno Canas Mendes, Antero B. da Silva, Bob Boughton, y Alarico da Costa Ximenes. *Proceedings of the Communicating New Research on Timor-Leste Conference, Centro Formação João Paulo II, Comoro, Dili, Timor-Leste, 30 June – 1 July 2011* 16-29. Recuperado noviembre 13, 2012 ([http://tlstudies.org/pdfs/TLSA\\_Conf\\_2011/chp\\_02.pdf](http://tlstudies.org/pdfs/TLSA_Conf_2011/chp_02.pdf)).
- Trinidad, Jose 'Josh'. 2014a. «Matak-malirin, Tempu Rai-diak and Halerik: Expressions of what Timorese Longed for in Life.» Pp. 55-59 en *Buka hatene / Compreender / Mengerti / Understanding Timor-Leste 2013. Volume II*, editado por Hannah Loney, Antero B. da Silva, Nuno Canas Mendes, Alarico da Costa Ximenes, y Clinton Fernandes. Timor-Leste Studies Association ([www.tlstudies.org](http://www.tlstudies.org)).
- Trinidad, Jose 'Josh'. 2014b. «Réconcilier les paradigmes conflictuels: une version timoraise d'un État idéal.» Pp. 143-56 en *Timor-Leste contemporain. L'Émergence d'une nation*, editado por Benjamin Araújo e Côte-Real, Christine Cabasset-Semedo, y Frédéric Durand. Bangkok & Paris: Irasec & Les Indes saventes.



- Trinidad, Jose 'Josh'. s. f. *An Oath for the People of Timor. Strnghtening Unity, Ending Violence and Cherishing Culture through Customary Timorese Belef Structures*. Recuperado (<http://www.etan.org/etanpdf/2006/Jura Povu Timor.pdf>).
- Trinidad, Jose 'Josh' y Bryant Castro. 2007. *Rethinking Timorese Identity as a Peacebuilding Strategy: The Lorosa'e – Loromonu Conflict from a Traditional Perspective*. Recuperado ([http://www.timor-leste.org/nation\\_building/Trindade\\_Castro\\_Rethinking\\_Timorese\\_Identity\\_2007.pdf](http://www.timor-leste.org/nation_building/Trindade_Castro_Rethinking_Timorese_Identity_2007.pdf)).
- Tsujimura, Teresa Nao, Enrique Alonso Población, Lourenco dos Reis Amaral, y Pedro Rodrigues. 2012. *Safety at sea assessment in the Timor-Leste small-scale fisheries sector. Technical report*. Bangkok. Recuperado (<http://www.fao.org/docrep/019/ar291e/ar291e.pdf>).
- Turner, Victor W. 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. 1988. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- United Nations. 2015. *World Population Prospects. Key Findings and Advance Tavles*. New York. Recuperado ([http://esa.un.org/unpd/wpp/Publications/Files/Key\\_Findings\\_WPP\\_2015.pdf](http://esa.un.org/unpd/wpp/Publications/Files/Key_Findings_WPP_2015.pdf)).
- USAID. 1987. «A.I.D. Evaluation Summary. Grant No. 1064. CRS East Timor Agricultural Development Project.» Recuperado mayo 10, 2013 ([http://pdf.usaid.gov/pdf\\_docs/PDCAY890.pdf](http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PDCAY890.pdf)).
- Valdés, Ramón. 1983. «Tecnología, ecología y evolución.» *Papers: revista de sociologia* 19:99-120. Recuperado abril 26, 2012 (<http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n19/02102862n19p99.pdf>).
- Vale de Almeida, Miguel. 2004. *An Earth-Colored Sea. «Race,» Culture, and the Politics of Identity in the Postcolonial Portuguese-Speaking World*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Vale, Viriato Luís Mendes do. 1952. «Notas Etnográficas Sobre Timor Português.» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 70(10/12):357-78.
- Valenzuela García, Hugo. 2006. «La isla de las víctimas de la complicidad. Economía política, dialéctica y cultura entre de los pescadores de Palau Tuba (Langkawi, estado de Kedah, Malasia)». Tesis doctoral inédita. Universidad de Barcelona. Departamento de Antropología Social y Cultural.
- Valeri, Valerio. 1980. «Notes on the Meaning of Marriage Prestatioins among the Huaulu of Seram.» Pp. 178-92 en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por James J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- Vasco da Silva Miranda de Oliveira, Nuno. 2008. «Subsistence Archaeobotany Food Production and the Agricultural Transition in East Timor». Tesis doctoral inédita. Department of Archaeology and Natural History, Research School of Pacific and Asian Studies, College of Asia and the Pacific, The Australian National University.
- Velasco Maillo, Honorio M. y Ángel Díaz de Rada. 2006. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Editorial



Trotta.

- Vellinga, Marcel. 2003. «The attraction of the house Architecture, status and ethnicity in West Sumatra.» Pp. 177-97 en *Framing Indonesian Realities. Essays in symbolic anthropology in honour of Reimar Schefold*, editado por Peter Nas, Gerard Persoon, y Jaffe Rivke. Leiden: KITLV Press.
- Vellinga, Marcel. 2004a. *Constituting Unity and Difference: Vernacular Architecture in a Minangkabau Village*. Leiden: KITLV Press.
- Vellinga, Marcel. 2004b. «The use of houses in a competition for status. The case of Abai Sangir (Minangkabau).» Pp. 155-76 en *Indonesian Houses. Volume 1: Tradition and Transformation in vernacular architecture*. Leiden & Singapore: KITLV Press & Singapore University Press.
- Vermeulen, H. F. 1989. «Bibliography F.A.E. van Wouden.» *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145(4):424.
- Viegas, Susana de Matos. 2012. «Três etnografias nos anos 1970: os Fataluku.» Pp. 24-25 en *Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. AHU, 24 / 25 de maio de 2011*, editado por Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque, y Ricardo Roque. Lisboa: IICT, Edição digital. Recuperado ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/02/20-VIEGAS-2011-TIMOR\\_revRR\\_VRM20Nov.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/02/20-VIEGAS-2011-TIMOR_revRR_VRM20Nov.pdf)).
- Villiers, John. 1986. «The Estado da India in South-East Asia.» Pp. 37-69 en *First Portuguese Colonial Empire*, editado por Malyn Newitt. Exter: Exter University Press.
- Viola, Maria Alice Marques. 2013. «Presença histórica “portuguesa” em Larantuka (séculos XVI e XVII) e suas implicações na contemporaneidade». Tesis doctoral inédita. Universidade de nova Lisboa. Recuperado (<http://run.unl.pt/handle/10362/11402>).
- Vischer, Michael P. 2009a. *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*. editado por Michael P Vischer. Canberra: ANU E Press. Recuperado ([http://epress.anu.edu.au/precedence\\_citation.html](http://epress.anu.edu.au/precedence_citation.html)).
- Vischer, Michael P. 2009b. *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*. Recuperado ([http://epress.anu.edu.au/precedence\\_citation.html](http://epress.anu.edu.au/precedence_citation.html)).
- Vroklage, Bernardus Andreas Gregorius. 1952a. *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor, Volumen 1*. Leiden: E.J. Brill.
- Vroklage, Bernardus Andreas Gregorius. 1952b. *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor, Volumen 2*. Leiden: E.J. Brill.
- Vroklage, Bernardus Andreas Gregorius. 1952c. *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor, Volumen 3*. Leiden: E.J. Brill.
- Wallace, Alfred Russell. 1869. *The Malay Archipelago*. Project Gutenberg.
- Waterson, Roxana. 2009. *The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Tuttle Publishing.
- Watts, Michael. 2008. «Narrative Research, Narrative Capital, Narrative Capability.» Pp. 99-112 en *Talking Truth, Confronting Power*, editado por Jerome Satterthwaite, Michael Watts, y Heather Piper. London: Trentham Books.

- Weiner, Annette B. 1985. «Inalienable Wealth.» *American Ethnologist* 12(2):210-27. Recuperado (<http://www.jstor.org/stable/644217>).
- Weiner, Annette B. 1992. *Inalienable Possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.
- Wesley-Smith, Terence y Jon Gross. 2010. *Remaking Area Studies*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Westmoreland, Ken. 2009. *A Pretty Unfair Place. East Timor Ten Years after Self-Determination*. Lafaek Press.
- Wheeller, B. 1994. «Egotourism, Sustainable Tourism and the Environment: A Symbiotic, Symbolic or Shambolic Relationship?» Pp. 647-54 en *Tourism: The State of The Art*, editado por A. V. Seaton. New York: Wiley.
- Wise, Amanda. 2004. «Embodying Exile: Protest, Performance, Trauma and Affect in the Formation of East Timorese Refugee Identities.» *Social Analysis: The International Journal of Cultural & Social Practice* 48(3):24-39.
- Wortelboer, Von Wilco. 1955. «Zur Sprache und Kultur der Belu (Timor).» *Anthropos* 50:153-200.
- Van Wouden, 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.
- Yoder, Laura Suzanne Meitzner. 2003a. «Custom and conflict: The uses and limitations of traditional systems in addressing rural land disputes in East Timor.» *Land Policy and Administration for Pro-Poor Rural Growth*. Recuperado enero 6, 2012 ([http://info.worldbank.org/etools/docs/library/35465/Case Study Timor Leste\\_ Rural Land Disputes .pdf](http://info.worldbank.org/etools/docs/library/35465/Case Study Timor Leste_ Rural Land Disputes .pdf)).
- Yoder, Laura Suzanne Meitzner. 2003b. *Custom, Codification, Collaboration: Integrating the Legacies of Land and Forest Authorities in Oecusse Enclave, East Timor*. Tesis doctoral inédita. Faculty of the Graduate School of Yale University.
- Yoder, Laura Suzanne Meitzner. 2007. «The Tobe and Tara Bandu: a Post-Independence Renaissance of Historic Forest Regulation Authorities and Practices in Oecusse, East Timor.» Pp. 220-37 en *Modern Crises and Traditional Strategies. Local Ecological Knowledge in Island Southeast Asia*, editado por Roy Frank Ellen. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Yoder, Laura Suzanne Meitzner. 2010. «Political ecologies of wood and wax: Sandalwood and beeswax as symbols and shapers of customary authority in the Oecusse enclave, Timor.» en *Revisiting Agrarian Transformations in Southeast Asia: Empirical, Theoretical, and Applied Perspectives*. Chiang Mai, Thailand.
- Yoder, Laura Suzanne Meitzner. 2011. «Tensions of Tradition: Making and remaking claims to land in the Oecusse enclave.» Pp. 187-216 en *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, editado por Andrew McWilliam y Elizabeth G. Traube. Canberra: ANU E Press. Recuperado (<http://epress.anu.edu.au/?p=160561>).
- Yongjia, Liang. 2011. «Sahlins in Southwest China Stranger-Kingship and Cosmocracy; or,

Sahlins in Southwest China.» *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 12(3):236-54. Recuperado (<http://dx.doi.org/10.1080/14442213.2010.544325>).

Zaid, Gabriel. 2006. «Antiguos dólares de México.» *Letras Libres* 44-46.

Zhiming, Yu. 2013. «Cooperação internacional e identidade nacional: a participação da cooperação internacional na construção da identidade nacional em termos cultural e linguístico em Timor-leste entre 2007 a 2012». Universidade de Brasília. Recuperado (<http://bdm.unb.br/handle/10483/8723>).

## Fuentes documentales

---

- Archivo y museo de la resistencia timorense. <<http://amrtimor.org/>>
- Jornal da República Democrática de Timor-Leste <<http://www.jornal.gov.tl/>>
- Boletines Oficiales de Timor (1838-1975) <[btimor.iict.pt/t](http://btimor.iict.pt/t)>
- Suara Timor Lorosa'e (diario de noticias)
- Timor Post (diario de noticias)
- Tempo Timor (diario de noticias)
- AraDA East Timor Special Collection - CDU eSpace. <[arada.cdu.edu.au/](http://arada.cdu.edu.au/)>
- Boletim da Agência Geral das Colónias (1925-1969) <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/BGC.aspx>>



## Índices de mapas, gráficos, tablas, diagramas, fotografías, fotografías aéreas y cuadros de diálogos

---

### Mapas

---

Mapa 1. Mapa de Timor. ....	33
-----------------------------	----

### Gráficos

---

Gráfico 1. Porcentajes del total de movimientos rituales (nombres en tetun). ....	232
Gráfico 2. Porcentaje de movimientos rituales por tipo (según la Tabla 3). ....	233
Gráfico 3. Porcentaje de ceremonias realizadas en la aldeia Lepa (Faulara) (N = 300). ....	234

### Tablas

---

Tabla 1. Sucesivas fases del trabajo de campo. ....	42
Tabla 2. Ciclo agrícola de Faulara. ....	212
Tabla 3. Denominación y tipo de rituales registrados en el cuestionario. ....	231
Tabla 4. Acuerdo entre las <i>uma lisan</i> para los siguientes pagos por el precio de la novia. ....	244
Tabla 5. Redistribución de lo entregado por los <i>mane-foun</i> . ....	245
Tabla 6. Aportaciones de los <i>maun-alin</i> (vecinos). ....	248
Tabla 7. Aportaciones de los tomadores de esposas ( <i>mane-foun</i> ). ....	252
Tabla 8. Colecta realizada durante la negociación del precio de la novia en Ermera. ....	255

### Diagramas

---

Diagrama 1. Relaciones <i>fetosaa/umane</i> de ego. ....	189
Diagrama 2. Grupos mínimos necesarios para el intercambio generalizado. ....	190
Diagrama 3. Unidad doméstica del estudio de caso a comienzos de 2009. ....	235
Diagrama 4. Personas que formaban el grupo de dadores de esposas. ....	239



Diagrama 5. Familia de Andino. ....	309
Diagrama 6. Relaciones del colectivo de humanos y entidades no humanas establecidas por Andino. (Fuente: David Palazón) .....	324
Diagrama 7 Padres y hermanos de Salustião.....	325
Diagrama 8. Descendientes de Salustião y Losita.....	329
Diagrama 9. Relación de los actantes “13” y “ropa” como traducción de meta. ....	347

## Fotografías

---

Fotografía 1. Manuscrito de 1784 mediante el cual el gobernador de Timor reconoce, bajo la autoridad de la reina de Portugal (María I), a D. Matheos de Mesquita Hornay como rey de Ermera. (Fotografía de Annika Kovar).....	76
Fotografía 2. Descascarillando arroz ( <i>fai hare</i> ) en el mortero ( <i>lesun</i> y <i>alu</i> ).....	163
Fotografía 3. Mujer limpiando arroz en un <i>lafatik</i> . ....	165
Fotografía 4. Espada curva con la fecha 1274 inscrita en la empuñadura.....	173
Fotografía 5. Mujer con vestido tradicional.....	174
Fotografía 6. Hombre con vestido tradicional.....	175
Fotografía 7. Mujer tejiendo un <i>tais</i> . ....	177
Fotografía 8. El antropólogo sujetando una rota “nativa”. (Fotografía de Rafael Estévez Saavedra).....	178
Fotografía 9. <i>Uma-lulik</i> en construcción.....	183
Fotografía 10. Fallecido sobre una mesa mientras dos personas toman nota de las ofrendas. ....	201
Fotografía 11. Gente colocando flores y velas tras el entierro de un anciano. ....	202
Fotografía 12. Celebración de un <i>kasamento</i> (boda católica) de una familia de emigrados en Irlanda.....	209
Fotografía 13. Una cría de <i>manu-dobá</i> o <i>manu huru-huru</i> . ....	214
Fotografía 14. <i>Uma-lulik</i> construida mediante un diseño “moderno”.....	217
Fotografía 15. Colocación del techado ( <i>suku uma</i> ).....	218

Fotografía 16. Un tipo <i>horok</i> (señal de <i>tara bandu</i> ). (Fotografía de Rafael Estévez Saavedra).....	220
Fotografía 17. Lugar <i>lulik</i> donde se realiza el <i>bolu udan</i> . .....	222
Fotografía 18. Tratamiento que reciben el cordón umbilical (izquierda) y la placenta (derecha). .	224
Fotografía 19. Corte de la tarta nupcial. ....	242
Fotografía 20. Entrega del <i>bee-manas ai-tukan</i> de los tomadores (izquierda) a los dadores (derecha). ....	243
Fotografía 21. El número 7 toma nota de las ofrendas recibidas. ....	249
Fotografía 22. Presentación de ofrendas de betel, areca y tabaco.....	254
Fotografía 23. Matrimonio vestido de gala antes de retornar a Faulara. ....	259
Fotografía 24. El <i>rai-na'in</i> Andino junto a su familia. ....	275
Fotografía 25. El <i>rai-na'in</i> Romino (izquierda) preparándose para realizar el <i>nahe biti</i> . ....	276
Fotografía 26. Los tablonces que fueron resultado de la tala del árbol. ....	279
Fotografía 27. Ejemplo de una <i>biti</i> extendida, con ofrendas de tabaco (sobre el plato), betel y areca (en un recipiente denominado <i>mama-fatin</i> ). ....	290
Fotografía 28. Mujeres segando en un arrozal ( <i>ko'a hare</i> ). ....	294
Fotografía 29. Un <i>biko</i> vestido con un trozo de ropa y con huesos del sacrificio atados. ....	295
Fotografía 30. Detalle de algunas ofrendas en las piedras del hogar. ....	297
Fotografía 31. Ofrendas realizadas sobre una tumba en el <i>loron matebian</i> . ....	334
Fotografía 32. Ropa y otros objetos que 13 puso en la terraza. ....	337
Fotografía 33. 13 (izquierda) y 11 (derecha) preparando los adornos florales. ....	339

## Fotografía aéreas

---

Fotografía aérea 1. Vista de la zona de transmigración y arrozales de Faulara (Fuente: Google Earth). ....	49
Fotografía aérea 2. Residencia y kintal de la unidad doméstica (área de 0,45 ha). (Fuente: Google Earth). ....	238
Fotografía aérea 3. Ruta del <i>lere dalan</i> . (Fuente: Google Earth). ....	253

Fotografía aérea 4. Área del kintal de la unidad doméstica (uma-kain), de 3,737 ha aproximadamente. (Fuente: Google Earth).....	327
Fotografía aérea 5. Área de los arrozales de la unidad doméstica, de 3,220 ha aproximadamente. (Fuente: Google Earth).....	328
Fotografía aérea 6. Distribución de residencia del árbol de parentesco. (Fuente: Google Earth) ..	331
Fotografía aérea 7. Casas en el kintal de Salustião, detalle de la Fotografía aérea 4. (Fuente: Google Earth).....	332

### Cuadros de transcripciones

---

Cuadro de transcripción 1.....	257
Cuadro de transcripción 2.....	257
Cuadro de transcripción 3.....	258
Cuadro de transcripción 4.....	258
Cuadro de transcripción 5.....	258
Cuadro de transcripción 6.....	300
Cuadro de transcripción 7.....	304
Cuadro de transcripción 8.....	310
Cuadro de transcripción 9.....	311
Cuadro de transcripción 10.....	312
Cuadro de transcripción 11.....	312
Cuadro de transcripción 12.....	314
Cuadro de transcripción 13.....	315
Cuadro de transcripción 14.....	317
Cuadro de transcripción 15.....	322
Cuadro de transcripción 16.....	340

## Anexo I. Cuestionario de asistencia a rituales Faulara

---

Entrevistador:

Fecha:

Lugar:

GPS N°:

Entrevistado:

Información adicional:

Grabación:

1.- *Komesa husi tinan 2010 mai to'o agora ita boot partisipa iha serimonia saida de'it?*

1.- ¿En qué ceremonias ha participado desde 2010 hasta ahora?

2.- *Serimonia ida ne'e halo iha sa fulan no sa tinan?*

2.- ¿En qué año y mes se realizó esta ceremonia?

3.- *Ita bo'ot participa iha serimonia ida ne'e tamba iha relasaun saida ho sira?*

3.- ¿Qué relación tenía usted con las personas que realizaron el ritual?

4.- *Sasán ho animal saida mak Ita-boot lori ho gasta ba serimonia ida ne'e?*

4.- ¿Qué cosas y animales llevó y gastó en esta ceremonia?

5.- *Sasán ho animal saida mak Ita-boot sira lori bainhira fila fali husi serimonia ida ne'e?*

5.- ¿Qué cosas y animales trajo de vuelta de esta ceremonia?

6.- *Iha uma laran ida ne'e sé-sé mak ba assiste serimonia ida ne'e?*

6.- ¿Quiénes asistieron a esta ceremonia de su unidad doméstica?

7.- *Serimonia ida ne'e halo iha ne'ebé?*

7.- ¿Dónde se realizó esta ceremonia?

8.- *Transporte saida mak ita boot sira uja hodi ba assiste serimonia ida ne'e?*

8.- ¿Qué tipo de transporte utilizó para asistir a esta ceremonia?

9.- *Osan hira mak ita boot sira selu ba transporte ne'e? [sekarik sira hatán la'o de'it ita sei la husu pregunta ida ne'e?]*

9.- ¿Cuánto dinero pagó por este transporte? [No se hará esta pregunta si acaso responde "caminando"]



## Anexo II. Asistencia a rituales por suku

