



**Narrativas de origem, casas e
autoridades rituais: notas sobre a
aldeia Faulara**

Alberto Fidalgo Castro

Fotografia: Alberto Fidalgo Castro, 2011.

Como em muitos outros lugares de Timor-Leste e da região da Indonésia Oriental, uma narrativa de origem é a base a partir da qual se estrutura a ordem social em Faulara (VAN WOU DEN, 1968). Mesmo as mudanças sociais causadas por fluxos migratórios, assim como o fato de que o país viveu diferentes regimes políticos (colonialismo Português, ocupação Indonésia e Timor-Leste independente), as narrativas de origem continuam a servir para estabelecer uma forte ordem de precedência entre os grupos sociais e pessoas que vivem em Faulara.



1. Introdução

Faulara é o nome usado pelos habitantes do município de Liquiçá para fazer referência à aldeia Lepa, localizada às margens de um afluente do rio Loes, o Laueli - escrito às vezes Lau-Úeli (DE CASTRO, 1996, p. 197) ou Lauheli (MARTIN-SCHILLER *et al.*, 1987, pp. 17, 31). De acordo com algumas histórias locais, Faulara significa “lugar de seringueiras” e seu nome teria surgido após uma empresa agrícola colonial promover o plantio dessa espécie na área. As fontes documentais disponíveis confirmam que a Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho (SAPT), organização portuguesa, foi aquela que iniciou a produção de borracha (MARTINHO, 1948) e a única que apoiou a sua exploração no Timor Português (CLARENCE-SMITH, 1992). O autor faz uma revisão da história das plantações e dos pequenos agriculturas de Timor-Leste ao longo dos últimos 200 anos e conclui que ninguém nunca realmente conseguiu economicamente estabelecer grandes plantações em Timor-Leste. Ele conclui que os Timorenses sempre dominaram a produ-

ção e o comércio dos produtos agrícolas, excepto o SAPT (Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho).

A aldeia está localizada em uma área importante para produção agrícola, sendo um dos poucos lugares no município no qual o cultivo de arroz é praticado em campos inundados, devido à fonte permanente de água oriunda do rio. Além do arroz, os cultivos do milho e da mandioca também são relevantes, assim como o cultivo de frutas (ananás, mangas ou bananas), pois produzem colheitas que, com o acréscimo da produção de madeira de teca, proporcionam às famílias uma fonte ocasional de renda. Outra atividade econômica com certa relevância é a pecuária, que inclui bovinos, aves, suínos e caprinos. Algumas famílias podem vender parte de seus animais quando enfrentam problemas financeiros ou de abastecimento de alimentos, mas, principalmente, esses são reservados para ocasiões especiais e momentos importantes do ciclo de vida familiar (eventos como casamento ou morte, bem como outros rituais ou cerimônias).

Sendo um pequeno povoado, não há muitas referências relacionadas a Faulara em fontes históricas. Em suas narrativas orais, alguns habitantes da aldeia afirmam que durante o período português o lugar era um *suku* chamado Laueli-Lau, que dependia do posto militar de Boebau, criado em junho de 1896 (DUARTE, 1944, p. 37), logo após o governador Celestino da Silva reorganizar a divisão administrativa do Timor Português em domínios militares (BOAVIDA, 2014; ROQUE, 2012). Contudo, o posto militar teve uma existência curta, sendo integrado a Liquiçá em 1934 (BELO, 2011, p. 215); suas ruínas ainda estão preservadas na aldeia de Manati, *suku* Leotelá. Antes de ser um posto militar, a existência de Boebau foi mencionada em registros históricos que datam do século XVI como um pequeno reino indígena (BELO, 2011). Os vizinhos contam que o *suku* de Laueli-Lau foi integrado a Leotelá por decisão da adminis-

tração colonial portuguesa, depois que a população local foi dizimada em razão de uma doença epidêmica que seus vizinhos chamaram de *bisika* – e que provavelmente é a varíola, conhecida como “bexiga” no português popular (CENTRO CULTURAL DA SAÚDE, 2006) –¹, porque eles queriam repovoar a área com pessoas das áreas próximas.

Na última etapa da colonização portuguesa, os planos de desenvolvimento para o período 1953-1979 definiram a área do rio Loes como um dos alvos para a promoção do desenvolvimento agrícola, especificamente a partir do Terceiro Plano de Desenvolvimento para os anos 1968-1973 (PRESIDÊNCIA DO CONSELHO, 1967). Enquanto isso, a Sociedade Agrícola de Pátria e Trabalho (SAPT) estava construindo um dos seus centros agrícolas na área vizinha ao *suku* Asulau, em 1967 (SOUSA, 1967), do outro lado do rio. Essas atividades fizeram com que algumas pessoas chegassem para se estabelecer na área.

Durante a campanha de ocupação de Timor-Leste pelo exército indonésio, a área de Liquiçá foi tomada em 1979. Após esse evento, foram iniciados alguns planos de reconstrução na aldeia e em seus arredores. O trabalho de desenvolvimento agrícola começaria em meados da década de 1980, a fim de atrair mais pessoas para estabelecerem residência em Faulara e circunvizinhança.

Em 1981, a agência humanitária Catholic Relief Services e a United States Agency for International Development (USAID) lançaram o East Timor Agricultural Development Project (ETADEP), que foi transferido para o controle indonésio posteriormente sob o nome de Yayasan ETADEP. As

¹ O *Boletim da Província de Macau e Timor* entre os anos 1871-1873 registra a presença de uma epidemia de *bexiga* na colônia. Ver, Ano 1871, Vol. XVII, N.º 6. Segunda-feira 6 de fevereiro. 1.ª Repartição, N.º 121 (p. 24) e N.º 21. Segunda-feira 22 de maio. Expediente geral- N.º 35 (p. 84); Ano 1872, Vol. XVIII, N.º 4. Segunda-feira 22 de janeiro. Governo de Timor. Expediente geral N.º 149 (p. 15), N.º 18. Sábado 27 de abril. Timor. (p. 70) e N.º 32. Sábado 3 de agosto. Governo de Timor. Cópia. (p. 139); Ano 1873, Vol. XIX, N.º 45. Sábado 8 de novembro. (p. 179) Expediente geral. N.º 92 (p. 179).

margens do rio, em Asulau Saré e Faulara, foram desmatadas para transformar a área em uma zona adequada para o cultivo do arroz irrigado. Além disso, o gado foi distribuído entre os colonos para arar os campos de arroz (MARTINS-CHILLER; HALE & WILSON, 1987; USAID, 1987). Em 1985, segundo os habitantes da aldeia, começou a construção do sistema de irrigação.

No entanto, além da transferência de pessoas encorajadas pelas iniciativas de desenvolvimento agrícola, a maioria dos habitantes de Faulara chegou ao local em 1996-1997, graças ao estabelecimento de um assentamento de transmigrantes (OTTEN, 1986) criado pelo regime indonésio (CAVR, 2013, pp. 1305-1307; OTTEN, 1986).² Eram, sobretudo, migrantes do mesmo distrito de Liquiçá. Determinados colonos indonésios, dentro do esquema das migrações (*transmigrasi*), também estabeleceram lá o seu local de residência, mas meus informantes afirmam que deixaram o país em 1999, após o referendo que decidiu pela independência.

O segundo grupo humano mais importante na área são os descendentes dos falantes de bunak do distrito de Bobonaro. Eles dizem que vieram para Liquiçá há muito tempo por diferentes razões. Conforme alguns informantes, eles foram forçados a migrar por causa dos japoneses durante a Segunda Guerra Mundial, ao passo que outros afirmam sua chegada como comerciantes no posto de Boebau, assim como outros informam que chegaram como trabalhadores agrícolas nas terras da SAPT. Há uma minoria de colonos que contam pertencer a casas que têm suas origens nos distritos de Ermera, Baucau, Aileu, Manatuto ou Suai.

Em razão da natureza heterogênea dessa população, a língua pública em Faulara é geralmente o tétum, mas o uso de outras línguas como o tokodede, o mambai ou mesmo ocasionalmente o bunak também é comum. O indonésio é

² Chamado em indonésio *alokasi penempatan penduduk daerah transmigrasi* (APPDT), e conhecido popularmente como *transmigrasi* ou simplesmente *trans*.

amplamente conhecido, enquanto o português, apesar de ser entendido pelas elites sociais e pelos habitantes das faixas etárias mais velhas, só é bem falado por uma pequena parcela de pessoas.

2. As *uma-lisan* precedentes da aldeia e a narrativa de origem

Como vimos, Faulara experimentou diferentes processos de povoamento durante os distintos regimes políticos que Timor-Leste vivenciou. Assim, atualmente seus habitantes são uma mescla de residentes nativos (*rai-na'in*) e migrantes (*la'o-rai*) chegados em épocas diversas e de um conjunto variado de origens, tanto sociais quanto geográficas. Apenas duas das casas (*uma-lisan*) entre todas de Faulara são consideradas *rai-na'in*: Laueli e Asumanu.

A primeira delas, Laueli – escrita às vezes Lau-Eli (LEKED'E STUDY GROUP, 2007, p. 6) –, é aquela com a qual a narrativa de origem da aldeia está associada. Ao contrário do que acontece com outras narrativas de origem timorense, quando o ancestral comum da casa nasce diretamente da terra (*naklosu mai husi rai*) ou desce do céu (*tun husi lalehan*), os membros da casa Laueli dizem que eles também são migrantes na verdade; tendo se estabelecido na área há gerações. A narrativa menciona que, antes de sua chegada, Faulara era ocupada por pessoas selvagens (*ema fuik*) conhecidas como *melus*. Outros autores registraram essa menção aos *melus* entre outras populações. Em alguns casos, eles são identificados como sendo gente da floresta (SOUSA, 2010, p. 154), considerados os habitantes originais da ilha entre os Atoni (THERIK, 2004, p. 53), como os espíritos de antepassados e os verdadeiros *masters of the Heavens and Earth* (FRIEDBERG, 1980, pp. 273-274); ou como sendo eles mesmos o próprios Belu ou Atoni (BARNES; HÄGER-

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

DAL; PALMER, 2017, pp. 345–346; NEONBASU, 2011, p. 50). Os antepassados da casa Lauei vieram até a área para conquistá-la como reis (*liurai*) e, depois de expulsar (*duni*) os *melus*, aí se estabeleceram.

Os membros da casa Lauei legitimam a sua condição de *liurai* recorrendo a dois objetos sagrados (*lulik*), um tambor e uma bandeira (*baba ho bandeira*). Tais objetos funcionam como autenticadores cosmológicos que demonstrariam a condição de *liurai* para seus detentores (RAPPAPORT, 1999; WEINER, 1992). No entanto, como eles mesmos dizem, foram perdidos quando a casa sagrada (*uma-lulik*) foi queimada durante a invasão indonésia. Usando um sistema de referência geográfica semelhante ao dos *Atoni pah meto* estudado por Andrew McWilliam (2006 [1997]), as pessoas da casa Lauei dizem ter chegado a Faulara seguindo um caminho (*dalan*) que expressam mediante pares em linguagem ritual (FOX, 1988): *Bee Sai-Bee Tama; Luka-Vikeke; Loro-Liurai; Sina-Makassar*.

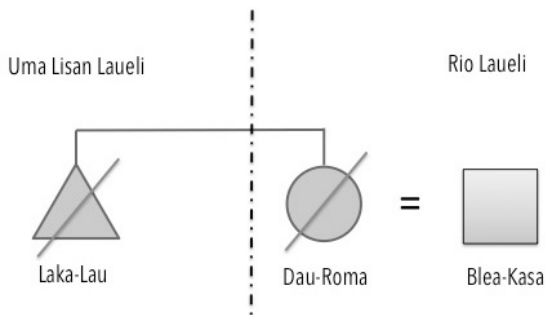


Diagrama 1: Linhagem casa Lauei. Fonte: próprio autor.

A narrativa conta como Laka-Lau (1), representante da *uma-lisan* Lauei, dá a irmã dele – Dau-Roma (2) – em casamento ao grupo de entidades do rio Lauei. Isto ocorreu no tempo dos antepassados (*tempu avó bei'ala sira*), quando

a casa Laueli já tinha se assentado no que hoje é conhecido como Faulara. No entanto, como o rio secou devido à falta de reciprocidade com os espíritos da terra (*rai-na'in*), o estabelecimento de uma aliança entre a casa e o rio tornou-se a solução para o retorno do fluxo das águas. Dau-Roma, um ser vivo, é assim entregue ao rio e ali morre (*fó ema moris hodi hola bee*). No entanto, na narrativa, sua morte não implica sua finitude, mas sua rendição ao casamento (*hasai-feto*) com o rio. O rio é tratado discursivamente como se fosse uma casa, isto é, colocando-lhe atributos semelhantes aos de uma *uma-lisan*. É com uma entidade do gênero masculino, dentre o coletivo de entidades que formam parte do rio, que Dau-Roma se casa, Blea-Kasa (3). Assim, Dau-Roma não deixa de existir quando morre, mas torna-se parte de um plano ontológico diferente daquele perceptível na vida cotidiana mediante o casamento, que é consumado quando ela se “perde” (*lakon*) ao entrar nas águas do rio.

A entrega da mulher é um momento fundador no qual se estabelece uma relação entre o rio e a casa de origem, convertendo-se em tomadores e doadores de mulheres, de vida e fertilidade (*umane-mane-foun* ou *fetosaa-umane*), respectivamente. Assim, cria-se uma aliança assimétrica, o que acarreta em uma superioridade de *status*, uma ordem de precedência, entre o grupo que dá a vida (*umane*) e o tomador que a recebe (*mane-foun / fetosaa*). É a mulher dada em casamento, Dau-Roma (2), quem permite a abertura de um canal de comunicação entre a casa de origem com o rio. Assim, em virtude de sua posição como doadores, os membros da casa Laueli acessam um diálogo privilegiado com o rio. É precisamente Dau-Roma quem liga as duas entidades —casa/rio—, criando-se o que se define como *rai-fukun*, isto é, a aliança entre ambos por meio do casamento. O significado que recebe *rai-fukun*, nesse contexto, refere-se ao vínculo de união entre as pessoas e a terra.

Fukun seria, portanto, o elemento de união, isto é, a conexão entre duas entidades conceitualmente distintas e que são unidas (*fukun*) estabelecendo um novo relacionamento. Revendo a literatura científica, encontramos este termo referido como “matriclan” entre alguns falantes de tétum térik do Timor Indonésio (FRANCILLON, 1980, p. 248) ou como unidade administrativa formada por várias aldeias, sendo sinônimo de *suku* (HICKS, 1973, p. 13). O dicionário (HULL *et al.*, 2005, p. 222) define-o como: “substantivo) 1. fim de uma corda ou fio, amarrado para fixar alguma coisa. 2. parte da mão ou perna onde dois ossos se encontram. 3. Parte de uma árvore da qual nasce um ramo”. Em outras circunstâncias, *fukun* serve como uma metáfora para se referir à “causa de um problema”. Concordo com Hicks (1973, p. 14), quando define *fukun* como *connecting link between two otherwise separate things*.

A relação irmã-irmão (*feton ho na'an*) é, como coloca Weiner (1992), a conexão-chave que permite o estabelecimento de relações de reciprocidade por meio das quais se criam relações de precedência ou hierarquias entre pessoas e grupos. Essa relação de assimetria segue a direção da entrega das mulheres de um grupo para outro, no que alguns autores chamam de *flow of life* (FOX, 1980) ou *stream of blessing* (BLOCH, 1986; SCHEFOLD, 1994).

Assim, o fato de a linhagem Laueli ter se tornado doador de esposas para o rio supõe o estabelecimento de uma relação assimétrica entre eles que faz com que a casa tenha acesso privilegiado às entidades que formam o rio. Graças a isso, a casa Laueli pode influenciar no comportamento do rio por meio da interlocução com as entidades que o compõem, um atributo ao qual nenhuma outra casa pode acessar. Mediante o casamento de Dau-Roma e Blea-Kasa, a linhagem Laueli se estabeleceu como o único canal legítimo de comunicação com o rio de modo similar ao que acon-

tece nas alianças entre doadores e tomadores de esposas, o *umane* pode usar o seu *status* superior para convocar o rio e exigir bens dele (nesse caso em forma de colheitas agrícolas, que se conceitualizam como dádivas da terra). Nesse sentido, o rio cede às demandas da casa de origem da qual tomou a esposa em virtude do conjunto de obrigações incluídas nas relações de reciprocidade, cumprindo, assim, um dever com o doador de esposas dele. Essas obrigações são bidirecionais e, do mesmo modo, a casa de origem é a responsável por “alimentar” (*fó-han*) as entidades que fazem parte do rio. Essa reciprocidade é um dos elementos que Shepard Forman (1981) chamou no seu trabalho sobre a cultura makasae de “ideologia do intercâmbio”.

A narrativa de origem, conhecida parcial ou totalmente por muitos dos vizinhos da aldeia, é reafirmada de diversas formas, sendo a celebração de rituais (especialmente os associados às colheitas) uma das mais habituais (para mais detalhes, ver FIDALGO CASTRO, 2015, pp. 287–298). No entanto, também a posse de objetos sagrados (*sasán lulik*) serve como uma demonstração da narrativa de origem. No caso de Laueli, seus membros afirmam que possuem um disco de peito de ouro (*belak mean*) e outro de prata (*belak mutin*), cujos nomes são os dos antepassados e entidades protagonistas da narrativa de origem: Laka-Lau, o ouro, e Blea-Kasa Dau-Roma, a prata. Esses objetos não são interpretados como uma representação destes, mas como os próprios ancestrais e entidades. Entende-se que o objeto associado e o ancestral são, ontologicamente, a mesma coisa. Eles são bens inalienáveis (WEINER, 1985) pertencentes à casa de origem, aos quais se associam histórias e conhecimento secretos (GODELIER, 2005). É a sua mera existência que demonstra em termos locais a veracidade da narrativa de origem, funcionando como condensadores de sentido que a validam em termos cosmológicos (RAPPAPORT, 1999).

Esta narrativa de origem e os elementos que a acompanham são amplamente reconhecidos pelas pessoas da aldeia, que aceitam a casa Laueli como *rai-na'in*, ou seja, como a casa precedente entre as diferentes casas presentes em Faulara. No entanto, além da casa Laueli, como já mencionamos previamente, há outra casa que também é considerada *rai-na'in*: a *uma-lisan* Asumanu. Essa é uma casa tomadora de esposas e fertilidade (*fetosaa*) da casa Laueli, com a qual eles têm uma relação de aliança desde os tempos dos ancestrais. Segundo os seus *lia-na'in*, a casa Laueli concedera aos membros da casa Asumanu a possibilidade de exercerem o cargo de especialista ritual no tempo dos antepassados (*rai-na'in kaer bua-malus*), como assistentes (*sekretáriu*), porque não tinha condições de assumir todas as obrigações (*ain-lima la to'o*) dado a grande área da terra (*rai luan*).

Assim, baseado na história e na transferência do direito de se encarregar da função de especialista ritual (*rai-na'in kaer bua-malus*), ambas as casas são reconhecidas como os legítimos *rai-na'in* ou casas com acesso preferencial à terra frente aos recém-chegados socialmente diferenciados ou famílias *la'o-rai* que têm um correlato econômico no acesso à terra. Assim, as casas originais possuem boa parte dos melhores campos de arroz, enquanto as famílias *la'o-rai* só tiveram acesso a essas terras por meio de decisões políticas (como é o caso das famílias daqueles que foram nomeados administradores locais pelos governantes portugueses) e de alianças matrimoniais (com os colonos originais), ou simplesmente porque as ocuparam (como no caso de certas terras que surgiram há alguns anos em decorrência de mudanças no leito do rio, que são menos produtivas e propensas a inundações). Vale salientar que, embora algumas das famílias *la'o-rai* tenham direitos de exploração de vários campos de arroz, entende-se que a sua propriedade pertence, em termos cosmológicos, às casas *rai-na'in*.

3. A figura do *rai-na'in kaer bua-malus* e transmissão do cargo de especialista ritual.

Quando o termo *rai-na'in* é aplicado a uma pessoa específica, refere-se àquele que, dentro de uma casa também identificada como *rai-na'in*, exerce a posição de especialista ritual. Ou seja, uma pessoa de uma das casas originais é designada como seu representante para realizar tarefas rituais. Nesse sentido, ser *rai-na'in* não indica uma posição exclusiva, fazendo, de fato, referência ao desenvolvimento de uma atividade pública, podendo essa mesma pessoa ocupar outras posições como autoridade ritual em diferentes contextos. Assim, ser *rai-na'in* não impede que uma pessoa atue como *lia-na'in* em uma cerimônia privada (um casamento ou a construção de uma casa sagrada, por exemplo). *Rai-na'in* seria, em suma, uma posição hierárquica dentro da casa que realiza um cargo público que consiste em se comunicar com os espíritos guardiões de um território.

Em Faulara, esta posição é conhecida como *rai-na'in kaer bua-malus* (o *rai-na'in* que detém a noz da areca e a folha do betel), considerado o responsável por se comunicar com os espíritos da terra do domínio territorial no qual sua casa tem acesso precedente. Como tal, ele é o único com capacidade e autoridade para se comunicar com o rio Laueli; o que é normalmente necessário quando é preciso “alimentar à terra sagrada” (*fó-han bá rai-lulik*), a fim de observar a reciprocidade estabelecida entre os seres humanos e o domínio dos espíritos – o domínio daquilo que é *lulik* (TRAUBE, 1986; YODER, 2011) –, bem como manter a ideia metafórica de equilíbrio entre eles (PENA CASTRO, 2010).

Como vimos, existem duas casas que podem potencialmente desenvolver essa atividade: Laueli e Asumanu. De maneira ideal, mas não necessariamente, a posição de *rai-na'in kaer bua-malus* é passada de uma geração para a seguinte, sendo a pessoa que se aposenta quem escolhe seu

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

sucessor entre os candidatos mais destacados das casas *rai-na'in*, de preferência o seu filho mais velho ou um agnado mais jovem. Cada novo aprendiz passa algum tempo ajudando-o, aprendendo por sua vez a linguagem ritual e a maneira como as narrativas de origem devem ser contadas, assim como seu conteúdo. Logo, depois do processo de aprendizagem e após retribuir (com animais e objetos) ao grupo e à pessoa que ocupava o cargo anteriormente, pode ser substituído como especialista ritual e tornar-se reconhecido socialmente (e pelos espíritos da terra) como o legítimo *rai-na'in kaer bua-malus* no local.

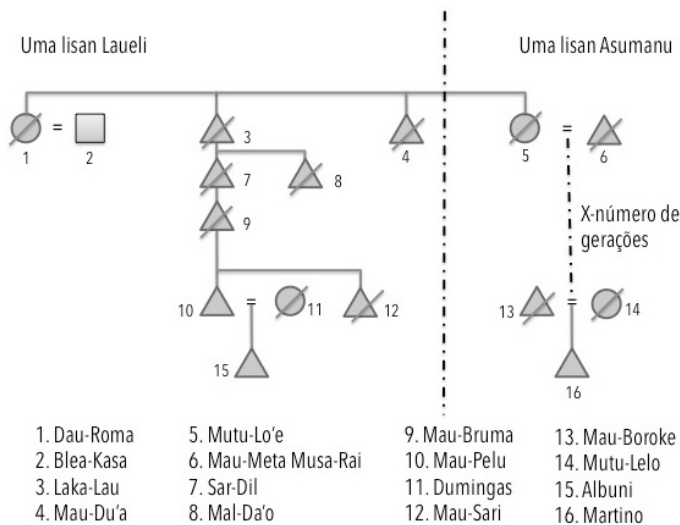


Diagrama 2: Linhagem casa Laueli. Fonte: próprio autor.

Como regra, esse é o mecanismo que governa a sucessão. No entanto, esse modelo costumeiro de herança não funciona como uma norma que os agentes sociais seguem

mecanicamente e, de fato, o processo é antes uma negociação entre essa estrutura normativa ideal e as limitações práticas que condicionam sua realização. Embora não tenha informações sobre todas as pessoas que ocuparam a posição de especialista ritual em Faulara (especificamente, aquelas da casa de Asumanu), o seguinte resumo de uma árvore de parentesco nos ajuda a mostrar como esta foi transmitido parcialmente.

Conforme os membros da casa Laueli, a posição de especialista ritual foi ocupada na seguinte sequência: 3 > 4 > 7 > 8 > 9 > 10 > 13 > 12. Nenhuma pessoa da casa Asumanu contesta que essas pessoas tenham ocupado a posição de especialista ritual, no entanto, também mencionam que outras pessoas da casa deles participaram alternadamente dessa sequência sucessória. Não consegui obter os nomes das pessoas na casa Asumanu que tenham exercido as funções antes do pai de Martino (16) e Mau-Boroke (13), que foi *rai-na'in* logo depois Mau-Pelu (10). Atualmente, existe um conflito entre as duas casas para determinar quem é o *rai-na'in* legítimo, sendo esta uma das principais razões de disputa entre as pessoas que afirmam ter legitimidade para exercer essa tarefa: Albino (15) e Martino (16). Mau-Sari (12) desempenhou esse papel até 1999, fato confirmado por ambas as casas mas logo depois da independência ele foi para Atambua e se estabeleceu lá para não retornar, em razão de sua única filha ter se casado com um membro da milícia pró-Indonésia de Liquiçá (*Besi Merah Putih*). Embora as pessoas em Faulara digam que Mau-Sari não era pró-indonésio, ele teria decidido ficar com ela em virtude sua idade avançada e por ser ela a única da família direta que ainda tinha.

Não está claro como e se realmente aconteceu a sucessão da posição do *rai-na'in kaer bua-malus*. Nessa altura, o país se envolveu em uma forte tempestade política logo após a celebração do referendo que decidiu pela independência e

Faulara não ficou alheia a esse conflito. A aldeia foi um dos lugares no distrito de Liquiçá onde os separatistas se refugiaram depois de votar no referendo (CAVR, 2013, pp. 1305–1307). Nem Albino nem Martino mencionam que Mau-Sari passara o cargo, mas ambos reivindicam para si próprios a legitimidade da posição em uma complexa competição que continua até hoje em termos que exploramos em outro lugares (ALONSO POBLACIÓN & FIDALGO CASTRO, 2014).

4. Conclusão

Como em muitos outros lugares de Timor-Leste e da região da Indonésia Oriental, uma narrativa de origem é a base a partir da qual se estrutura a ordem social em Faulara (VAN WOUDE, 1968). Mesmo as mudanças sociais causadas por fluxos migratórios, assim como o fato de que o país viveu diferentes regimes políticos (colonialismo Português, ocupação Indonésia e Timor-Leste independente), as narrativas de origem continuam a servir para estabelecer uma forte ordem de precedência entre os grupos sociais e pessoas que vivem em Faulara. Hoje, no entanto, o modo de estar-no-mundo associado com as narrativas de origem, —e o domínio da *Kultura* em geral— estão sendo questionados em razão das profundas mudanças vividas após duas décadas de Independência (ALONSO POBLACIÓN; FIDALGO CASTRO; PENA CASTRO, 2018; FIDALGO CASTRO, 2015).

Alguns dos elementos que têm impacto sobre os sistemas tradicionais de autoridade e poder associado com as narrativas de origem são: a inserção do país em uma economia global e o conseqüente surgimento de oportunidades econômicas alternativas à economia camponesa; os altos níveis de migração para a capital; o maior acesso à educação;

a oposição das igrejas católicas e protestantes a práticas religiosas locais (BICA, 2013; FIDALGO CASTRO, 2012; SILVA, 2018). Apesar disto, o mecanismo de governança pela *kultura* (SILVA, 2014), como no caso apresentado, por meio de narrativas de origem, continua sendo muito relevante na maneira pela qual as pessoas orientam seus comportamentos e se organizam socialmente na aldeia de Faulara.

Referências bibliográficas

- ALONSO POBLACIÓN, E.; FIDALGO CASTRO, A. Webs of Legitimacy and Discredit: Narrative Capital and Politics of Ritual in a Timor-Leste Community. *Anthropological Forum*, v. 24, n. 3, p. 245–266, 2014.
- ALONSO POBLACIÓN, E.; FIDALGO CASTRO, A.; PENA CASTRO, M. J. Bargaining Kultura. Tensions Between Principles of Power Acquisition in Contemporary Timor-Leste. *Sociologus*, v. 68, n. 2, p. 107–124, 2018.
- BARNES, S. M.; HÄGERDAL, H.; PALMER, L. R. An East Timorese Domain. *Bijdragen tot de taal, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, v. 173, n. 2–3, p. 325–355, 2017.
- BELO, D. C. F. X. Os antigos reinos de Timor-Leste (*Reys de Lorosay e Reys de Lorothona, Coronéis e Dados*). Baucau: Edição Tipografia Diocesana Baucau, 2011.
- BICA, A. B. *A diferença entre os iguais*. São Paulo: Porto de Idéias, 2013.
- BLOCH, M. *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1986.
- BOAVIDA, I. 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*

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- History*, v. 48, n. 2, p. 227–261, 2014.
- CAVR. *Chega!: The Final Report of the Timor-Leste Commission for Reception, Truth and Reconciliation (CAVR): full report. Volume II*. Jakarta: KPG in cooperation with STP-CAVR, 2013.
- CENTRO CULTURAL DA SAÚDE. *Revolta da Vacina: Cidadania, Ciência e Saúde. As marcas da varíola*. Disponível em: <<http://www.ccms.saude.gov.br/revolta/pdf/M5.pdf>>. Acesso em: 9 ago. 2015.
- CLARENCE-SMITH, W. G. Planters and small holders in Portuguese Timor in the nineteenth and twentieth centuries. *Indonesia Circle*, v. 57, p. 15–30, 1992.
- DE CASTRO, A. O. *A ilha verde e vermelha de Timor*. Lisboa: Edições Cotovia, Lda., 1996.
- DUARTE, T. *Ocupação e colonização branca de Timor*. Porto: Editôra Educação Nacional, Lda., 1944.
- FIDALGO CASTRO, A. A Religião em Timor-Leste a partir de uma Perspectiva Histórico-Antropológica. In: FIDALGO CASTRO, A.; LEGASPI BOUZA, E. (Eds.). *Léxico Fataluco-Português*. Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste, 2012. p. 79–118.
- FIDALGO CASTRO, A. *Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental. Estudios de caso desde la aldea de Faulara*. Ferrol: Universidade da Coruña, 2015.
- FORMAN, S. Life Paradigms: Makassae (East Timor) Views on Production, Reproductions, and Exchange. **Research in Economic Anthropology**, v. 4, p. 95–110, 1981.
- FOX, J. J. *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1980.
- FOX, J. J. *To speak in pairs. Essays on the ritual languages of eastern Indonesia*. Cambridge, New Rochelle, Melbourne & Sydney: Cambridge University Press, 1988.
- FRANCILLON, G. Incursions upon Wehali: A modern History of an Ancient Empire. In: FOX, J. J. (Ed.). *The*

- Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: [s.n.]. p. 248–265.
- FRIEDBERG, C. Boiled Woman and Broiled Man: Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor. In: FOX, J. J. (Ed.). *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: [s.n.]. p. 266–289.
- GODELIER, M. Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las cosas que no hay que vender sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss. In: MORENO FELIÚ, P. (Ed.). *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2005. v. LXIIp. 195–210.
- HICKS, D. The Carabalu Tetum. **García de Orta. Série de Antropología**, v. 1, n. 1–2, p. 13–18, 1973.
- HULL, G. S. et al. *Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisial*. Dili: Instituto Nacional de Linguística y University of Western Sydney, 2005.
- LEKEDÉ'E STUDY GROUP. *Umalisan masyarakat Tokodede Likisá*. Liquiçá: Lekede'e Study Group (LSG) & Timor Lorosa'e –Nipon Culture Center (TNCC), 2007.
- MARTIN-SCHILLER, B.; HALE, J.; WILSON, P. *Review of the East Timor Agricultural Development Project (ETADEP), September-October 1987*. [s.l: s.n.].
- MARTINHO, J. S. A cultura da borracha em Timor. *Boletim Geral das Colónias*, v. 24, n. 275, p. 208–212, 1948.
- MCWILLIAM, A. Mapping With Metaphor: Cultural topographies in West Timor. In: FOX, J. J. (Ed.). *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: ANU E Press, 2006. p. 101–113.
- NEONBASU, G. *We Seek Our Roots: Oral Tradition in Biboki, West Timor*. Bonn: Anthropos Institut & Academic Press Fribour Switzerland, 2011.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- OTTEN, M. *Transmigrasi: Indonesian Resettlement Policy, 1965-1985. Myths and Realities*. Copenhagen: IWGIA Document, 57., 1986.
- PENACASTRO, M. J. Introdução às estruturas cosmovisivas e aos princípios básicos da organização social tradicional em Ainaro. A uma-lulik e a vida cerimonial. In: GÁRATE CASTRO, L. A. (Ed.). *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma-lulik do Distrito de Ainaro*. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, 2010. p. 45-68.
- PRESIDÊNCIA DO CONSELHO. *Projecto do terceiro Plano de Fomento para 1969-1973*. Disponível em: <<http://gov.east-timor.org/MAFF/ta000/TA070.pdf>>. Acesso em: 10 maio. 2013.
- RAPPAPORT, R. A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press, 1999.
- ROQUE, R. A voz dos bandos: colectivos de justiça e ritos da palavra portuguesa em Timor-Leste colonial. *Mana*, v. 18, n. 3, p. 563-594, 2012.
- SCHEFOLD, R. Cultural anthropology, future tasks for Bijdragen, and the Indonesian Field of Anthropological study. *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde*, v. 150, n. 4, p. 805-825, 1994.
- SILVA, K. C. DA. O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 104, p. 123-150, 2014.
- SILVA, K. C. DA. Christianity and kultura: Visions and pastoral projects. In: *The Promise of Prosperity: Visions of the Future in Timor-Leste*. Canberra: ANU Press, 2018. p. 223-241.
- SOUSA, L. M. G. DE. *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste*. Lisboa: Tese de doutoramento. Universidade Aberta, 2010.

- SOUSA, Edgar da Conceição e. *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*, 1967. Disponível em: <www.gov.east-timor.org_MAFF_ta000/gov.east-timor.org/MAFF/ta000/TA015.pdf>, acesso em: 10 maio 2013.
- THERIK, T. *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, 2004.
- TRAUBE, E. G. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.
- USAID. **A.I.D.** *Evaluation Summary. Grant No. 1064. CRS East Timor Agricultural Development Project*. Disponível em: <http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PDCAY890.pdf>. Acesso em: 10 maio. 2013.
- VAN WOUDE, F. A. E. Types of social structure in Eastern Indonesia. *La Haya: Koninklijk Instituut voor Taal, Land, en Volkenkunde Translation Series*, vol. 11. Martinus Nijhoff, 1968.
- WEINER, A. B. Inalienable Wealth. *American Ethnologist*, v. 12, n. 2, p. 210-227, 1985.
- WEINER, A. B. *Inalienable Possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press., 1992.
- YODER, L. S. M. Tensions of Tradition: Making and remaking claims to land in the Oecusse enclave. In: MCWILLIAM, A.; TRAUBE, E. G. (Eds.). *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*. Canberra: ANU E Press, 2011. p. 187-216.