

**De cultura a Patrimônio: *Uma lulik* no Timor-leste pós-colonial
e seus efeitos na reprodução social**

Renata Nogueira da Silva

Pesquisa desenvolvida no âmbito da 1^a Chamada Pública de Pesquisas do Centro Lucio Costa/CLC-IPHAN, Centro de Categoria 2 sob os auspícios da UNESCO.

Rio de Janeiro

2017

RESUMO

Esta monografia visa compreender as dinâmicas por meio das quais as casas sagradas (*uma lulik*) têm sido transformadas em patrimônios culturais e em símbolo da identidade nacional de Timor-Leste. Os campos prioritários de investigação neste estudo são as políticas de patrimonialização, destinadas à construção e reconstrução das *uma lulik*, e as conjunções, mediações e disjunções produzidas em decorrência de tais políticas nas relações entre casas, casas sagradas, pessoas, coisas e ancestrais, a começar da dupla perspectiva de certas instituições de Estado e de populações cujas práticas se tornam objetos de governo.

Palavras-chave: patrimônio, políticas culturais, *uma lulik*.

ABSTRACT

This study aims to understand the dynamics by which the sacred houses (*uma lulik*) have been transformed into cultural heritage and symbol of national identity of East Timor. The main areas of research are the ‘patrimonialization’ policies for the construction and reconstruction of *uma lulik*, as well as the conjunctions, mediations and disjunctions produced as a result of such policies in relations between houses, sacred places, people, things, and ancestors from the double perspective of certain state institutions and populations, whose practices are appropriated by the government.

Keywords: heritage, cultural policies, *uma lulik*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — Cultura, usos e significados	10
Figura 2 — Composição linguística de Timor-Leste	13
Figura 3 — Estrutura orgânica da Secretaria de Estado da Arte e Cultura	14
Figura 4 — Englobamentos entre pessoa, casa e uma lulik	16
Figura 5 — Mapa de Timor-Leste	21
Figura 6 — Tipos de moradia	22
Figura 7 — Ocupação do segundo piso da casa Dom Caileto nas cerimônias de Finados ..	
53	

LISTA DE FOTOS

Foto 1 — <i>Uma lulik</i> do município de Bobonaro. Novembro de 2016	15
Foto 2 — Caminho para Bobonaro. Novembro de 2016	29
Foto 3 — Caminho para Viqueque. Outubro de 2016	30
Foto 4 — Viqueque Vila. Outubro de 2016	31
Foto 5 — Mercado de Viqueque. Outubro de 2016	32
Foto 6 — Vegetação das imediações da casa sagrada (Viqueque). Outubro de 2016 ...	33
Foto 7 — Casa de moradia da aldeia (Viqueque). Outubro de 2016	34
Foto 8 — Casa de apoio: local de encontro para a cerimônia na casa sagrada (Viqueque). Outubro de 2016.	36
Foto 9 — Caminhada para a casa sagrada. (Viqueque). Outubro de 2016.....	37
Foto 10 — Galpão (Viveque). Outubro de 2016	37
Foto 11 — Frente da casa sagrada (Viqueque). Outubro de 2016.	38
Foto 12 — Lateral da casa sagrada (Viqueque). Outubro de 2016.	38
Foto 13 — As bases da casa sagrada. Outubro de 2016	39
Foto 14 — As bases da casa sagrada. Outubro de 2016	39
Foto 15 — O interior da casa sagrada. Outubro de 2016	40
Foto 16 — Betel (folha) e areca (noz). Outubro de 2016	40
Foto 17 — Beira-mar em Díli. Outubro de 2016	42
Foto 18 — Beira-mar em Díli. Outubro de 2016	43
Foto 19 — <i>Uma lulik</i> Abolir, Matebian (Baucau). Outubro de 2016	48
Foto 20 — Comunidade que se identifica como patrilinear. <i>Uma lulik</i> Abolir, Matebian (Baucau). Outubro de 2016	48
Foto 21 — Casa sagrada Dom Caileto (Bobonaro). Novembro de 2016	49
Foto 22 — Comunidade que se identifica como matrilinear. Novembro de 2016	49
Foto 23 — Parte de baixo e escada de acesso ao segundo piso (Bobonaro). Novembro de 2016	51
Foto 24 — Primeira parte do segundo piso e porta de acesso à segunda repartição (Bobonaro). Novembro de 2016	51
Foto 25 — Preparação das <i>Katupas</i> (Bobonaro). Novembro de 2016	52
Foto 26 — <i>Katupas</i> enroladas prontas para colocar o arroz. Novembro de 2016	52
Foto 27 — Segunda parte do segundo piso. Novembro de 2016	53
Foto 28 — Jantar na parte principal do segundo piso. Novembro de 2016	54
Foto 29 — Preparação de Alejandro na parte mais restrita da casa (entrega da espada,	

<i>suri</i>). Novembro de 2016	55
Foto 30 — Descida de Alejandro do segundo piso da casa sagrada. Novembro de 2016	56
Foto 31 — Alejandro diante do tronco de uma das árvores do portal de entrada. Novembro de 2016	57
Foto 32 — Preparação das flores para a cerimônia de Finados. Novembro de 2016	59
Foto 33 — Preparação das flores para a cerimônia de Finados. Novembro de 2016	60
Foto 34 — Cemitério local. Novembro de 2016	60
Foto 35 — Celebração do Dia Nacional da Cultura. Outubro de 2016	62
Foto 36 — Panorama do evento (Maubisse). Outubro de 2016	66
Foto 37 — Concurso: modalidade música tradicional (Maubisse). Outubro de 2016 ...	66

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 OS ESTUDOS SOBRE CASAS NA ETNOLOGIA DA INDONÉSIA	14
ORIENTAL.....	14
1.1 <i>Uma lulik</i> de Timor-Leste	19
1.2 Etapas da construção	23
1.3 Coisas <i>lulik</i> e seus poderes	26
2 <i>UMA LULIK</i> , CIRCULAÇÃO DE PESSOAS E OBJETOS	28
2.2 Celebração do dia dos mortos	40
2.3 <i>Uma lulik</i> Dom Caileto: encontros entre parentes e ancestrais	46
2.4 Os espaços da casa sagrada	49
2.5 O ciclo da vida e seus imponderáveis	53
3 <i>UMA LULIK</i> E AS POLÍTICAS CULTURAIS	61
3.1 <i>Uma lulik</i> e as políticas culturais.....	68
3.2 Dilemas e controvérsias das políticas culturais	73
3.3 Diálogos: casa sagrada e terreiros de candomblé	75
3.4 Os desafios da classificação	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	88

INTRODUÇÃO

O objetivo desta monografia é compreender as afetações entre narrativas sobre *uma lulik*¹ de diferentes agências e atores, e a elaboração de políticas de preservação do patrimônio cultural de Timor-Leste. *Uma luluk* não diz respeito somente a edificações; trata-se de uma instituição social capaz de promover a continuidade entre o passado e o presente, os vivos e os mortos. Ela atua no estabelecimento e na renovação de alianças entre casas sagradas e famílias afins.

Os campos prioritários desta investigação são as conjunções e disjunções ontológicas entre casas, casas sagradas, pessoas, coisas e ancestrais, a começar da dupla perspectiva de certas instituições do Estado, responsáveis pela elaboração de políticas de patrimonialização, e de populações cujas práticas se tornam potencialmente objetos dessas políticas. Para esse fim, sugiro atentar aos movimentos de estabilização da história expressos nas noções de tradição, cultura, patrimônio (e seus afins). Indígenas, agentes do governo e intelectuais atribuem diferentes significados a esses termos, apropriando-se deles de maneiras e para fins variados. Daí a importância de compreendê-los em seus contextos — vinculados a universos semânticos específicos e conectados às dinâmicas de produção e reprodução social de diferentes campos (Bourdieu, 1989).

Esta pesquisa se fundamenta nos debates contemporâneos relacionados aos processos de transformação da cultura em categoria de governo e suas implicações nas formas de sociabilidade locais — no caso, Timor-Leste e região (Sahlins, 1997; Babadzan, 2000; Yúdice, 2006; Davidson & David, 2007; Lindstrom, 2008; Cunha, 2009; Sousa, 2007; Silva & Simião, 2012; Fidalgo Castro, 2015). Abordando contextos etnográficos variados e a partir de perspectivas distintas, esses autores convergem no tratamento da cultura como palco privilegiado onde se travam as lutas por reconhecimento e afirmação das diferenças.

A cultura ou seu equivalente está na boca do povo, principalmente em contextos em que modos locais de existência estão sob ameaça (Sahlins, 1997). Conforme afirmou Manuela Carneiro da Cunha (2009), vários povos estão, mais do que nunca, celebrando

¹ No decorrer do texto, vou alternar as expressões *uma lulik* e casa sagrada, sendo que “casa” representa tanto a estrutura física quanto a entidade social. *Uma lulik* será grafado em itálico para falar das casas ceremoniais. A palavra *lulik* vem do téum e, se fosse traduzida literalmente, teria o significado de “proibido”, “santo” ou “sagrado” (Bovensiepen, 2014; Trinidade, 2011).

sua cultura e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. A cultura, assim, se torna um recurso, que pode ser um mobilizador político e um meio para o empoderamento econômico.

A cultura tem sido acionada para diferentes conveniências, e essa mudança sistêmica está associada ao aumento de conflitos com relação à cidadania (Yúdice, 2006). É como se a cultura se tornasse um veículo, ou um pretexto, para alcançar objetivos relacionados às políticas de reconhecimento, acesso a direitos e desenvolvimento econômico e turístico. Nessa perspectiva, a conveniência da cultura é a expressão de uma força performativa, que se configura relationalmente entre produções culturais, um modo de recepção e um campo de força gerado pelas disposições de agências e agentes.

A ideia de cultura como recurso, político e/ou econômico, alcançou dimensões globais. Seu gerenciamento extrapola o Estado nacional e envolve organizações transnacionais como a Unesco.² Essas entidades, por meio de seus dispositivos normativos, têm operado uma transformação naquilo que entendemos por cultura e que realizamos em seu nome (Yúdice, 2006).

As políticas de proteção de bens culturais como uma atividade especializada colocam em interação o Estado como representante do interesse público e as populações que se tornam objetos dessas políticas. Sugiro abordar, como esquematizado na Figura 1, a elaboração de políticas públicas de identificação e reconhecimento de bens culturais a partir de uma triangulação semântica dos usos e das noções de cultura: a) o uso antropológico do conceito de cultura; b) a apropriação, pelo Estado, do termo “cultura” para fins de governança; e c) os sentidos construídos pelas comunidades envolvidas nas políticas. Recorrer ao mesmo termo para classificar determinada prática ou objeto não significa que os sentidos acionados sejam convergentes ou totalmente divergentes.

² Desde a década de 1980, a Unesco sinalizava preocupações com assuntos relacionados à diversidade cultural, mas apenas em 2001 foi elaborada a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (Unesco, 2002). Já a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais foi proposta na 33^a reunião da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas, em 2005 em Paris. Esses documentos ratificam que a cultura e a diversidade cultural são uma característica essencial da humanidade e constituem seu patrimônio comum, a ser valorizado e cultivado em benefício de todos (Gruman, 2008).



Figura 1 — Cultura, usos e significados

Diante da polissemia e dos usos do termo “cultura”, sugiro concebê-la como um relato, de modo similar às propostas de Veyne (1983) e Chartier (1990), com a noção de história; Becker (1990), com a discussão sobre sociedade; e Foucault (2012), com o debate sobre análise do discurso.

Veyne (1971: 67) afirma que a história “é, antes de tudo, um relato e o que se denomina explicação não é mais que a maneira de a narração se organizar em uma trama compreensível”. Chartier (1990) sugere que cada época é constituída por inúmeros tempos, no plural. Essas temporalidades se organizam a partir de relações de poder que asseguram benefícios a uns e desesperança a outros, permitindo que o presente seja como é. Nessa perspectiva, o acontecimento é entendido como uma relação de forças: aleatório, violento e inesperado, apontando para rupturas e quebras fundamentais em vez de continuidades.

Um relato sobre a sociedade é um dispositivo que consiste em declarações de fatos, baseado em evidências aceitáveis para algum público, e interpretações desses fatos, igualmente aceitáveis para algum público (Becker, 2009). Portanto, provisoriamente, não farei distinção gráfica para falar dos vários sentidos de “cultura”. O investimento será em entender como e para que esse termo está sendo usado, e quais são os movimentos de sua redução e ampliação semântica.

Conforme Becker (2009: 17) romances, estatísticas, histórias, etnografias, fotografias, filmes e qualquer outra forma pela qual as pessoas tentam contar o que sabem sobre sua sociedade, ou alguma outra sociedade que lhes interesse, são “relatos sobre a

“sociedade” ou, por vezes, “representações da sociedade”. Considero potente a ideia de relato (mesmo usando com reservas a categoria sociedade), pois nos permite analisar os significados e contextos em que a cultura é acionada para atribuir sentidos a distintas práticas: elaboração de políticas públicas, práticas locais, reivindicação de direitos, sistemas de prestígio, prestações matrimoniais etc. Se vários significados e usos do termo “cultura” serão analisados como relatos, é necessário investir no mapeamento dos contextos em que práticas diversificadas estão sendo nomeadas como cultura. Seguindo as orientações de Becker, quando executamos um relato sobre a sociedade, o realizamos para alguém, e a identidade desse alguém afeta tanto o modo como apresentamos o que sabemos quanto o modo como os usuários reagem ao que lhes apresentamos.

A proposta de conceber cultura como relato está centrada numa perspectiva de análise de discurso que coloca em interação alteridade, diálogo, sujeito e estruturas de poder. Para Foucault, “o discurso deve ser concebido como práticas que formam sistematicamente os objetos de que fala [...]” (2012: 60). Segundo ele, as coisas e palavras estão relacionados de forma complexa, histórica, marcadas por construções e interpretações e perpassadas por relações de poder.

A análise dos discursos foucaultiana é pautada na articulação entre “o que pensamos, dizemos e fazemos”, e isso caracteriza um determinado período, visto que os acontecimentos discursivos são também acontecimentos históricos. Nessa perspectiva, um saber é o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupam seus discursos. Segundo Foucault, não há enunciado livre, neutro e independente, e todo enunciado supõe outros. Não há enunciado “[...] que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis” (Foucault, 2012: 121). Assim, um discurso é constituído em suas condições de possibilidade, nas quais as relações de poder e as lutas políticas determinam e caracterizam os efeitos dos enunciados. Nessa perspectiva, os discursos são

[...] um bem finito, limitado, deseável, útil — que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas “aplicações práticas”) a questão do poder, um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política (Foucault, 2012: 147-148).

O contexto define o que, de que modo e por quem os discursos podem ser proferidos. Por isso, é importante levar em consideração os contatos entre os enunciados circunvizinhos, identificando os regimes de verdade que lhes dão vida e os reforçam. Os

enunciados devem ser lidos a partir das relações entre eles, tentando compreender os exercícios de poder ativados nessas relações.

Nesta monografia, cultura é interpretada como relato ou discurso, a partir de suas relações construídas com outros enunciados. Recorro ao termo “cultura” como categoria empírica, concebida nas interações com fenômenos de ordens diversas: dar sentido ao passado nos termos do presente, reivindicar ou legitimar direitos, manter ou contestar hierarquias e, ainda, enquadrar e domesticar práticas indígenas acessíveis à sensibilidade estética moderna. A proposta de pensar cultura como discurso ou relato implica identificar de que modo as relações de poder se configuram excluindo outras possibilidades de interações discursivas. Assim, os sentidos dados ao termo “cultura” são produtos de processos de distanciamento e aproximação com outros discursos.

A investigação se fundamenta no diálogo com certa literatura que: a) concebe a casa como uma categoria capaz de articular alianças, trocas e parentescos; b) se baseia em etnografias sobre *uma lulik* e sua centralidade na construção de narrativas relacionadas à afirmação da Nação e ao desenvolvimento econômico do Estado leste-timorensse; e c) se desenvolve como uma antropologia voltada à compreensão dos processos de identificação e reconhecimento de patrimônios culturais em suas dimensões materiais e imateriais.

Os dados produzidos e analisados para os fins desta monografia são provenientes de trabalho de campo, revisão bibliográfica, análise de legislações e pesquisa nos Arquivos da Secretaria de Arte e Cultura de Timor-Leste e da Fundação Oriente. Tratase de uma pesquisa de longa duração, com previsão de uma estadia de 15 meses em Timor-Leste. Estou em campo há cinco meses e, nesse período, realizei alguns deslocamentos entre Díli e outros municípios, acompanhada por interlocutores que moram na capital, mas possuem vínculos com suas casas sagradas nos municípios, procurando conhecer certas práticas realizadas na e em função das *uma lulik*. Até o momento, minha rede de interlocutores é composta basicamente por pessoas que falam português e tétum, as línguas oficiais do país, moradores de Díli, o que tem ajudado bastante no entendimento das atividades acompanhadas. A seguir, apresento um mapa com a composição linguística de Timor-Leste.

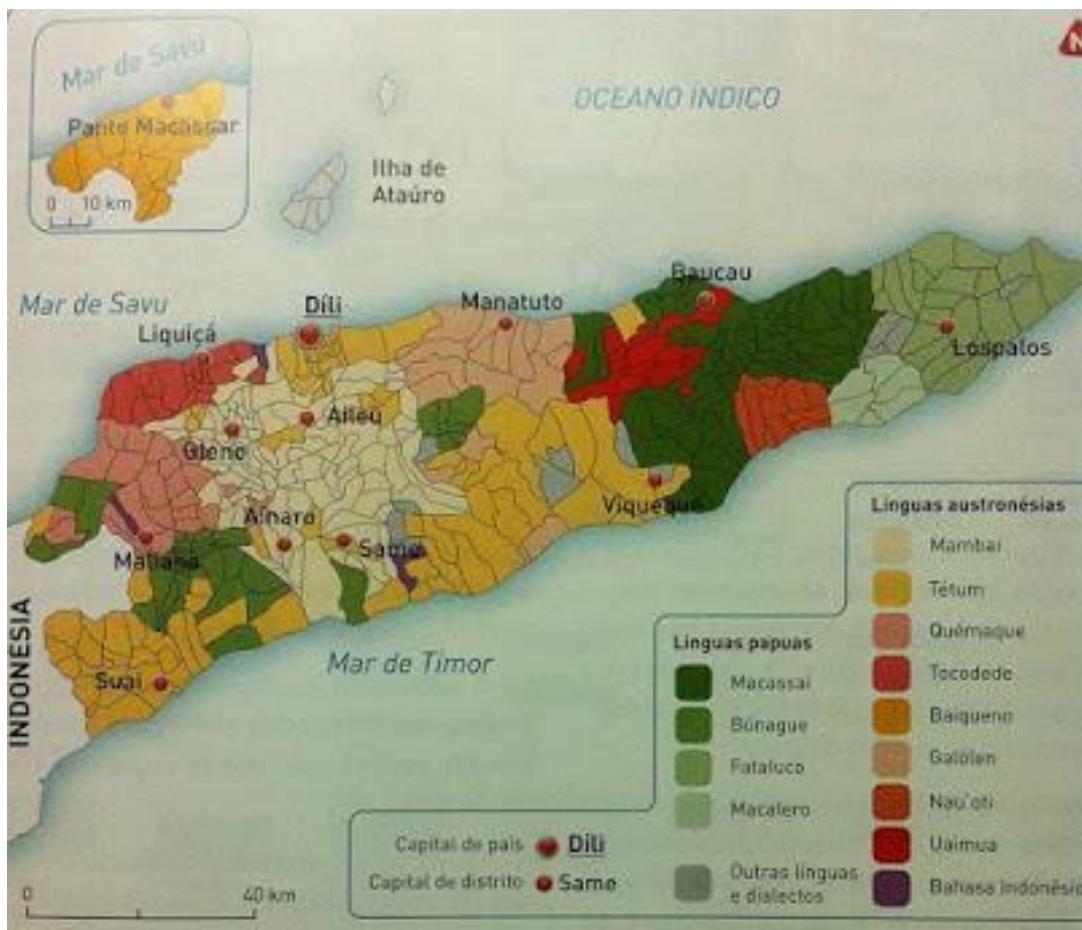


Figura 2 — Composição linguística de Timor-Leste

Fonte: <http://timoragora.blogspot.com/2016/12/conhecer-timor-leste-principais-grupos.html?spref=fb>

Tenho adotado uma postura de pesquisa de campo multifocalizada, acompanhando eventos em diferentes municípios e casas sagradas. Consequentemente, até abril de 2017 pretendo mapear cerimônias, agentes e agências envolvidos nos processos de produção e reprodução das casas sagradas. A partir de então, farei um acompanhamento mais detalhado em dois municípios. Boa parte das casas sagradas está localizada nas montanhas, e acessá-las depende de um conjunto de fatores: convites, carona, condições climáticas, autorização dos mais velhos, indicação de amigos e conhecidos locais. Ainda não conheci casas sagradas que foram construídas (pelos populações entre 2008 e 2013) com recurso do Estado. Meus interlocutores na Secretaria de Estado da Arte e Cultura vão mediar esse contato no mês março. Na secretaria, meus principais interlocutores são Cecília Assis (diretora-geral), Manuel Smith (diretor nacional do patrimônio cultural), Eugênio Sarmento (chefe do departamento do patrimônio arquitetônico) e Irene Gonçalves (técnica profissional).

No Timor-Leste, a Secretaria de Estado da Arte e Cultura é parte do Ministério do Turismo. Essa secretaria possui poder hierárquico sobre os seguintes serviços: a) Direção Nacional do Patrimônio Cultural; b) Direção Nacional de Bibliotecas; c) Direção Nacional de Museus; e d) Direção Nacional das Artes, Cultura e Indústrias Culturais Criativas. Abaixo, apresento a estrutura orgânica da secretaria para demonstrar meus trajetos institucionais:

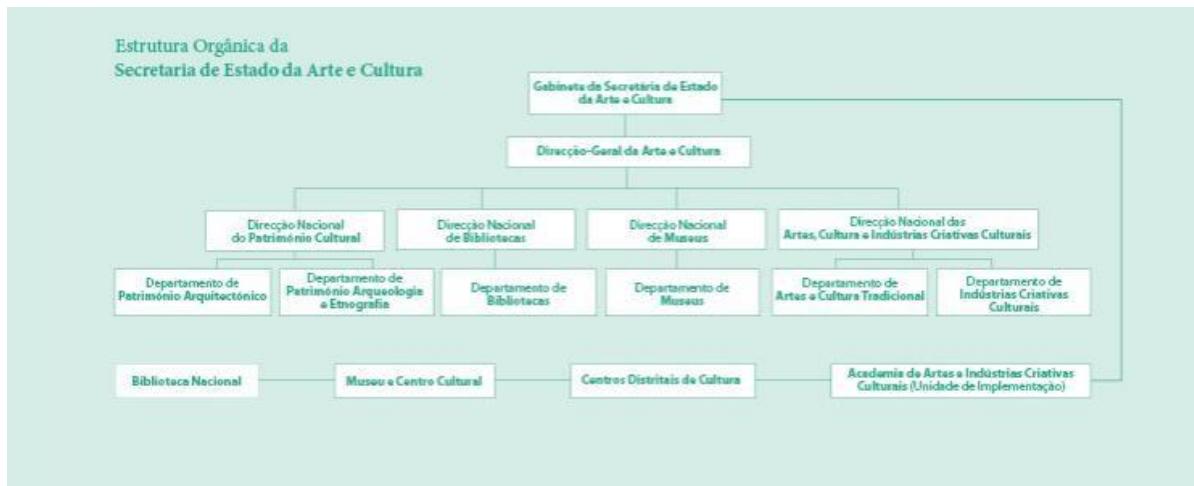


Figura 3 — Estrutura orgânica da Secretaria de Estado da Arte e Cultura

Fonte: Disponível em: <http://www.cultura.gov.tl/pt/instituicao/equipa>. Acesso em: 5 mar. 2017.

Feito esse preâmbulo, ressalto que patrimonialização das casas sagradas tem sido usado na pesquisa, até o momento, como uma estratégia para acessar os significados atribuídos às casas sagradas no fluxo da vida das populações locais.

Esta monografia está organizada em três capítulos. O primeiro trata dos estudos sobre casas na etnologia da Indonésia Oriental. Esse capítulo aborda especialmente a centralidade das *uma lulik* na organização e reprodução social em Timor-Leste. O segundo capítulo discute a circulação de pessoas e coisas em processos rituais de casas sagradas dos municípios de Viqueque e Bobonaro. O capítulo três aborda a articulação entre patrimônio, casas sagradas e políticas culturais, conforme configuradas nos documentos oficiais, nas etnografias e nos discursos dos interlocutores da pesquisa. Esse capítulo é igualmente uma proposta de diálogo entre as experiências do Brasil de patrimonialização, especialmente os casos de tombamento de terreiros, e o que vem ocorrendo em Timor-Leste com as *uma lulik*. No decorrer da monografia, dados e imagens produzidas em outros municípios serão acionados para demonstrar a diversidade de práticas e construções envolvidas nas *uma lulik*.

1 OS ESTUDOS SOBRE CASAS NA EtnoLOGIA DA INDONÉSIA ORIENTAL



Foto 1 — Uma lulik do município de Bobonaro. Novembro de 2016³

Discuto neste capítulo análises em que a casa é tratada como um princípio estrutural para compreender níveis e camadas de organizações sociais e políticas, e complexos de referências morais na Indonésia Oriental. Indonésia Oriental é uma classificação antropológica que tem sido usada para definir uma região cultural (Jong, 1993), que compartilha princípios de organização social, como metáfora botânica,⁴ dualismo classificatório, trocas matrimoniais assimétricas, diarquia, noção de casa, hierarquia, precedência e o alto *status* do feminino no sistema ritual. As configurações

³ Todas as fotos desta monografia são da autora.

⁴ Na literatura sobre a Indonésia Oriental, os termos “tronco”, “ponta”, “centros”, “umbigos” e “raízes” são associados a fontes de vitalidade, a regras de plantação e às formas de falar sobre relações de afinidade.

dos entrelaçamentos desses princípios estruturais foram amplamente analisadas pelo arcabouço da antropologia holandesa de inspiração estruturalista.

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

- a. unidade de pertença (similar à linhagem);
- b. unidade de habitação (local de moradia/residência);
- c. local sagrado de culto e cerimônias, onde várias casas (linhagens)

partilham experiências místicas e renovam alianças.⁵

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

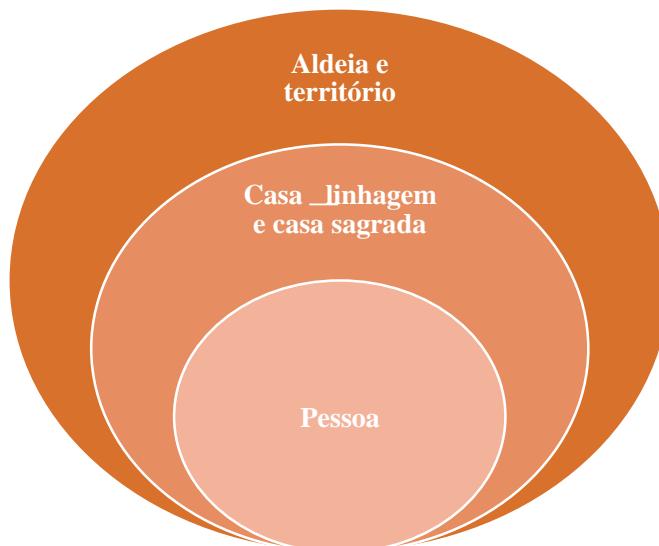


Figura 4 — Englobamentos entre pessoa, casa e *uma lulik*

Os estudos de Lévi-Strauss (1986), baseados em etnografias de populações malaiopolinésias e africanas, sugerem que as sociedades de casa se pautam na aliança

⁵ Essa síntese foi elaborada pela professora Kelly Silva durante reunião de orientação.

como princípio de unidade e antagonismo. Nestes contextos, como em tantos outros, não são os indivíduos nem as famílias quem atua; são as casas, únicos sujeitos de direitos e deveres. Nessa visão, a casa é uma instituição aparentemente orientada pelas relações de parentesco, cujas escolhas matrimoniais levam em consideração poder, *status* e riqueza, entre outras variáveis. O autor define “casa” nos seguintes termos:

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

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

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

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

Nos contextos onde desenvolvo a pesquisa, casa é uma unidade básica de pertencimento; todo mundo nasce como membro potencial de uma casa, toda casa está inserida numa rede de relações com outras casas e uma casa sagrada. Não são apenas as

pessoas que circulam e pertencem às casas; as casas ganham as formas das vidas que por elas transitam e dos objetos que nelas se instalam.

A arquitetura, bem como a localização geográfica, e os rituais relacionados às casas (linhagens) podem determinar fronteiras, informar as práticas, orientar as relações no interior das famílias, dinamizar alianças e guiar a distribuição de terras, entre outras inúmeras coisas. Fox (1993), por exemplo, relaciona o *design* interno de casas com as práticas sociais e rituais dos grupos que nelas residem. Define casa como uma entidade física e uma categoria cultural, que possui a capacidade de fornecer a continuidade social. Fox (1993) sublinha ainda que a memória de uma sucessão de casas, ou de uma sucessão no interior de uma casa, pode ser um índice de eventos importantes do passado. Nessa perspectiva, a casa é um repositório de objetos ancestrais que evidenciam uma continuidade com o passado.

Seguindo essa agenda de pesquisa, Ng (1993) buscou entender os modos como os usos do espaço nos contextos ordinários e ceremoniais (ocasiões de *adat*) revelam comportamentos relacionados à natureza da organização social de Minangkabau. As mulheres, principais figuras nas cerimônias *adat*, são divididas conforme suas categorias. Os homens participam somente das cerimônias em que desempenham alguma atividade. A movimentação das pessoas em torno da casa e a alocação de espaço específico para categorias sociais específicas são, portanto, um modelo das principais definições de masculino e feminino, o que representa divisões na sociedade.

Ng elabora uma sociologia das cerimônias *adat*, identificando os lugares assumidos por homens e mulheres nesses contextos. Blackwood (2000), por sua vez, analisa a construção social e política de gênero, parentesco e poder, adicionando outros elementos às discussões sobre casas e organização social em Minangkabau. Entendo as propostas das autoras como complementares na medida em que nos permitem lançar luzes sobre diferentes dimensões da vida social.

Blackwood explora as estratégias de homens e mulheres perante as ideologias do Estado. Na aldeia Minangkabau, as mulheres idosas usufruem de proeminência em todos os aspectos da vida, e há duas ideologias combinadas: patrilinearidade (Estado indonésio/islâmico) e matrilinearidade (*adat*). A coabitAÇÃO dessas perspectivas constitui um repertório complexo e amplo, que pode ser acessado de forma diferenciada a depender da situação. As mulheres não formam uma categoria homogênea, pois as diferenças geracionais são importantes: as mais velhas (esfera doméstica, reprodução social e

biológica da vida) e as mais novas (outras identidades pautadas em discursos de modernidade).

O mundo austronésio fornece um campo potente para análise das relações entre casa e organização social, podendo render *insights*, inclusive, sobre outros aspectos da vida social (Waterson, 1993). Por conseguinte, em vez de edifícios públicos, moradias são concebidas como estruturas dominantes na organização da comunidade. Segundo Waterson (1993), em muitos casos existe um *continuum* entre edifícios públicos e edifícios privados, templo e casa. O significado de oposições como sagrado/profano, masculino/feminino, casada/solteira exige um exame crítico em cada instância, ao contrário de uma categorização apressada das estruturas.

Em outro texto, Waterson (2011⁶) ressalta que a possibilidade de a casa sobreviver a cada membro humano que a habita é algo importante nas cosmologias austronésias, e relaciona-se ao modo como as pessoas pensam seu lugar no mundo. Assim, a casa é recriada cotidianamente através das relações dos seres que nela habitam, e os laços que ligam os antepassados e seus descendentes são renovados periodicamente por meio dos rituais. A condição essencial da existência da casa é a produção e reprodução simultânea da vida espiritual, econômica e social. Ainda segundo a autora, as relações entre casa e aldeia refletem o cosmo e, por isso, a arquitetura deve ser pensada para além de uma estrutura que cumpre a função de abrigar. É possível, inclusive, traçar a biografia das casas, dos objetos e das pessoas que as constroem e são construídas por meio das mesmas.

As análises sobre casas propostas por Lévi-Strauss (1986) e as coletâneas organizadas por Fox (1993) e Carsten e Hugh-Jones (1995) são pautadas na comparação de contextos etnográficos. Esses textos realçam a casa como categoria nativa (quando é açãoada como tal) e como forma específica de organização social. Por esse motivo, poderíamos perguntar: em que medida uma noção tão ampla, vaga e elástica quanto a de casa poderia ser útil para pensar em termos analíticos? Por um lado, a dimensão escorregadia da noção de casa nos permite refletir sobre contextos muitos diferentes. Por outro, sua amplitude nos obriga a estabelecer limites em campo, de acordo com contextos etnográficos específicos. Essa condição analítica e/ou empírica da categoria casa é estimulante do ponto de vista da produção do conhecimento.

⁶ Entrevista com Roxana Waterson. **Enfoques – Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ.**

Apresentei certas interpretações e usos do termo “casa” na etnologia da Indonésia Oriental com a finalidade de apontar algumas possibilidades de abordagens. A partir desse cenário genérico, apresento mais detalhadamente as *uma lulik* de Timor-Leste, traçando afinidades eletivas entre casas e casas sagradas, princípios de organização social, pertencimento e arquitetura.

1.1 *Uma lulik* de Timor-Leste

Timor-Leste, localizado no cruzamento do Sudeste Asiático e da Oceania, é um dos países mais novos do mundo. A porção ocidental da ilha de Timor, com capital em Kupang, pertence hoje à República da Indonésia. A porção oriental, com capital em Díli, pertencia a Portugal desde o começo do século XVI. Em 1975, a independência de Timor-Leste foi proclamada unilateralmente e restaurada somente em 2002, após diversos conflitos, encontros e desencontros culturais: 430 anos de colonização portuguesa, 24 anos de ocupação indonésia e 30 meses de administração transitória das Nações Unidas.

Em termos administrativos, Timor-Leste encontra-se dividido em 13 municípios: Bobonaro, Liquiçá, Díli, Baucau, Manatuto e Lautém, na costa norte; Cova-Lima, Ainaro, Manufahi e Viqueque, na costa sul; Ermera e Aileu, situados no interior montanhoso; e Oecussi-Ambeno, enclave no território indonésio. Cada um destes municípios possui uma cidade capital e é formado em média por cinco subdistritos. Em termos demográficos, Díli é o distrito mais populoso e Aileu é o distrito com menor densidade populacional, embora apresente uma área superior ao dobro da área de Díli. A menor divisão administrativa de Timor-Leste é o *suco*, que pode ser composto por uma ou mais aldeias. Existem 498 *sucos* no território, numa média de 7 por subdistrito. O mapa de Timor-Leste a seguir identifica as fronteiras geográficas do país e a composição dos municípios.

Figura 5 — Mapa de Timor-Leste⁷

O local de origem é um referente importante nos processos de identificação e reconhecimento das populações leste-timorense. A ideia de origem fornece e alimenta a base ritual do presente. Grupos de casas são compostos por pessoas que reconhecem uma fonte comum, à qual regressam em ocasiões rituais específicas. As maneiras de construir uma casa de moradia e/ou sagrada e habitá-la expressam modos de reafirmar as relações com os mitos de origem de um grupo.

Ao tratar a complexidade e a diversidade de funções da casa, Therik (2004) propõe uma análise da habitação percebida e nomeada como tradicional associada às formas de nomeação nativas. O autor defende o uso do termo “casa” (*uma*) sem adição de adjetivos, evitando assim a imposição estrangeira sobre uma categoria local. A ênfase de Therik é sobre o que os Wehali (comunidade por ele estudada) dizem sobre a sua casa, e não sobre as concepções e interpretações exógenas.

Therik destaca que as pessoas de Wehali classificam suas casas em termos de *rumah sehat* (casa saudável⁸) e *rumah adat* (casa *adat*⁹). Os moradores referem-se ao primeiro tipo de casa como uma *mala*, palavra que significa literalmente malaia, um atributo dado às coisas e pessoas de fora, algo estranho. Assim, *uma mala* significa “casa

⁷ Fonte: <http://pt.mapsofworld.com/timor-les/>. Para informações sobre Timor-Leste, verificar: <http://timorleste.gov.tl/>

⁸ Durante décadas, o governo de Timor-Leste investiu numa política geral de modernização em que as casas eram construídas de acordo com normas de saúde internacionais. Depois disso, as pessoas chamaram essas casas *rumah sehat*.

⁹ Os termos *kastom* e *adat*, entendidos aqui como correlatos da ideia de cultura, aparecem recorrentemente na literatura do tema relacionados às ideias de costume e tradição. Direta ou indiretamente, esses termos se conectam a processos de tradução, apropriação e ressignificação.

“estrangeira” tanto com relação à estrutura quanto no que diz respeito à ausência de certos rituais. O termo *rumah adat* não é, contudo, o modo próprio de as pessoas de Wehali se referirem às suas casas, mas sim uma designação contrária a *rumah sehat*. As casas nativas, mesmo as ordinárias, eram consideradas insalubres, lugares potenciais para a transmissão de doenças como a tuberculose. A designação *rumah sehat* evoca, sobretudo, um processo civilizador colonial.

As relações entre arquitetura, sistema de alianças e organização social povoam diversas pesquisas na região. Os registros de Cinatti, Almeida e Mendes (1987) no livro *Arquitetura timorense* apontam correspondências entre as concepções cosmológicas e religiosas na divisão do universo e o microcosmo residencial. Dissertam os autores:

na estrutura da habitação revela-se o simbolismo cósmico: a casa é a imagem do mundo, a sua cobertura é o Céu, o pilar ou poste principal é assimilado ao “eixo do mundo” que sustenta o imenso teto celeste e desempenha um papel ritual importante: é na sua base que têm lugar os sacrifícios em honra do ser supremo, Marômac [...]. Toda a construção e inauguração de uma moradia equivalem a um começo, a uma nova vida: para que a obra dure e “viva” deve ser animada, isto é, deve receber ao mesmo tempo uma vida e uma alma. A transferência da alma só é possível pela via de um sacrifício sangrento [...]. Todo o mundo exterior é tratado pelo timorense segundo o modelo apreendido nas relações com a sociedade, transferindo para as coisas vida, atos e emoções familiares na esfera das relações humanas (Cinatti; Almeida; Mendes, 1987: 74).

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

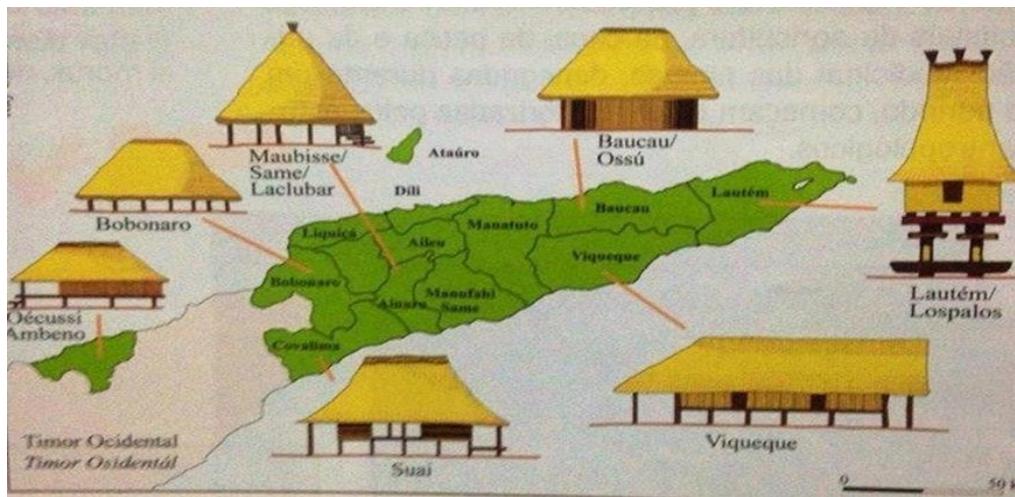


Figura 6 — Tipos de moradia

Fonte: Cinatti., Almeida e Mendes (1987: 57).

Similarmente à diversidade de tipos arquitetônicos residenciais, é possível encontrar mais de uma casa sagrada em cada povoação leste timorense (Sousa, 2007; Castro; Assis, 2010). Em algumas comunidades, as casas sagradas não diferem muito das

casas de moradia, construídas a partir dos conhecimentos locais (*casas adat*), mas essas casas não são ocupadas, necessariamente, como moradias de seres humanos. Por oposição, destaca-se o exemplo das casas sagradas do grupo linguístico *Bunak*,¹⁰ que precisam ser habitadas por seres humanos para contrabalancear a presença dos ancestrais. A falta de humanos demonstra que a família é desunida e desorganizada (Sousa, 2007).

Uma lulik simboliza a continuidade entre passado, presente e futuro. A recriação arquitetônica das habitações compreende um sentido sagrado e pode acionar diversas modalidades de relações e alianças: entre seres humanos, coisas, ancestrais, mortos etc. Trata-se de uma matriz de significados, que materializa conteúdos de diferentes ordens. A esse respeito, Hicks (2004: 91-92) afirma:

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

As casas sagradas possuem disposições arquitetônicas particulares e sediam um conjunto de atividades do fluxo da vida. Esclarece Pena Castro (2010: 65):

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

A construção de uma casa sagrada é um processo que pode durar meses, inclusive anos, dependendo dos acertos e acordos definidos nos encontros de planejamento. A pesquisa de campo tem indicado que o período da construção está relacionado, entre outras coisas, aos materiais usados, aos locais de moradia dos membros daquela *uma lulik*, à disponibilidade de recursos financeiros e humanos, ao tempo e à disposição dos mestres

¹⁰ De acordo com a Constituição (2002), as línguas oficiais de Timor Leste são a língua portuguesa e a língua tétum. O inglês e o indonésio são considerados línguas de trabalho. Além das línguas já mencionadas, Timor-Leste possui, somadas ao tétum, 15 línguas nativas e dezenas de variantes.

dos saberes específicos da construção. Em linhas gerais, a construção de uma casa sagrada pode ser pensada em quatro etapas, conforme descrito a seguir

1.2 Etapas da construção

A construção ou reconstrução de uma casa sagrada é um imperativo para as comunidades e ocorre periodicamente, uma vez a cada década. Esse procedimento renova a ligação com os antepassados, os compromissos e a responsabilidade mútua intra e interfamílias. Esses eventos são importantes, inclusive para propiciar o encontro entre familiares que não se conhecem.

Viajava eu e a minha interlocutora Celeste de *biscota* (o transporte coletivo local, uma espécie de micro-ônibus) para a inauguração de uma casa sagrada em Same. Na parada para o café, Celeste aproximou-se de um casal e duas adolescentes, e perguntou para onde estavam indo. A senhora informou que iriam para a inauguração da Casa Sagrada *Maun Aso*.¹¹ Surpresa e contente, minha interlocutora disse: “oh... é a casa sagrada do meu pai, estamos indo para lá também”. Conversaram alguns minutos e reconstruíram uma rede de afinidades entre as famílias. Quando voltamos para a *biscota*, minha colega disse: “a casa sagrada é importante por isso. Faz a gente conhecer parentes e permite a gente conviver”. Durante a viagem, Celeste mencionou várias vezes o quanto as atividades na casa sagrada eram importantes, no sentido da convivência e identificação de pessoas como descendentes de um mesmo ancestral.

O encontro entre Celeste e seus familiares durante a viagem indica que as relações entre casas sagradas e pessoas ultrapassam o âmbito do reconhecimento e da nomeação imediata daqueles que se consideram descendentes da mesma figura mítica. Inaugurar uma casa sagrada é importante, entre outras coisas, porque coloca em contato pessoas que não se conheciam pessoalmente, mas que se consideram ramos de uma mesma árvore, com uma raiz comum, como Celeste explicou a respeito da dispersão de familiares.

A construção de *uma lulik* envolve diversas etapas. Conforme os tios e avôs¹² (*katuas*), na primeira etapa ocorre uma reunião entre os mais velhos para fazer o

¹¹ Acompanhei a última etapa de um longo processo de construção que durou mais de três anos.

¹² Os títulos de avô, avó, tio e tia são usados para se referir às pessoas velhas, responsáveis por ensinar a novas gerações aquilo que vem sendo definido como tradicional. Recorrentemente, fui apresentada às pessoas a partir de designações como “esse meu tio mais velho”, “aqui é meu tio mais novo”. No decorrer da monografia, uso esses termos para me referir a um conjunto de pessoas que são identificadas e nomeadas dessa forma.

planejamento da construção, a distribuição das tarefas e a definição dos respectivos responsáveis. Ademais, é necessário pedir licença aos ancestrais para começar os trabalhos e fazer os sacrifícios indicados pelas autoridades locais que intermedeiam o mundo dos vivos, a natureza e os antepassados.

Na segunda etapa ocorre a identificação e coleta dos materiais que serão usados. As narrativas sobre as construções indicam que os materiais usados no passado eram basicamente madeira, bambu, palha e cordas vegetais. Na atualidade, ocorrem substituições dos materiais usados na construção das casas sagradas, uma troca que recebe interpretações variadas. Para alguns, o uso de materiais considerados modernos, como o zinco e a alvenaria, reduz o número de pessoas necessárias e, consequentemente, envolvidas na construção. Com menos pessoas, diminui a dignidade da casa, aos olhos da comunidade de pertencimento. Nessa perspectiva, privilegia-se a renovação das trocas e alianças, e os processos relacionados à construção.

Para outros, a troca de materiais é entendida como uma forma de oferecer o que há de melhor aos ancestrais, assim como seus antepassados fizeram. Nessa visão, a qualidade dos materiais usados é colocada em destaque. Afirma-se que antigamente os mais velhos usavam certas madeiras porque elas eram o que havia de melhor. Os materiais não possuem sentido em si, só ganham significados nos contextos específicos. Assim, a defesa de certos materiais e não de outros diz respeito ao modo como certas populações relacionam materialidade, humanos, objetos e ancestrais.

A terceira é o tempo da construção da casa sagrada. Essa etapa envolve carpinteiros (aqueles que conhecem as técnicas de construção), os donos das palavras (os que se comunicam com os ancestrais) e as mulheres (responsáveis pela comida). A quarta fase é a inauguração ceremonial da casa sagrada. No caso da inauguração da casa sagrada *Maun Aso*, foram cinco dias de atividades. A seguir destaco algumas das atividades¹³:

- Abertura da casa aos membros mais próximos ao ancestral mítico;
- Transferência dos objetos *lulik* (casa residencial do pai da Celeste)

da casa provisória para a casa inaugurada;

¹³ A cerimônia de inauguração ocorreu no começo de dezembro, e a análise desses dados ainda está em processo. Cito esse conjunto de atividades para demonstrar a complexidade e a extensão das cerimônias envolvidas na inauguração de uma casa sagrada. ¹⁴ Tecido de produção artesanal local.

- Oferendas das famílias: porco, cabrito, arroz, *tais*¹⁴, bebidas, búfalo e dinheiro;
- Sacrífico de animais para consagrar a nova casa;
- Refeições coletivas;
- Socialização na casa sagrada;
- Entrega das oferendas aos ancestrais;
- Interpretação de oráculo — os avôs especialistas na leitura do oráculo analisam o destino das famílias por meio do fígado dos porcos sacrificados;
- Festa de encerramento: jantar e dança;
- Redistribuição das oferendas para as famílias.

Cada etapa envolve rituais, deslocamento de pessoas, encontros, investimento econômico e emocional. Usando materiais considerados tradicionais ou modernos, há certos protocolos que são seguidos, com intensidade e periodicidade relativa, na construção da casa, entre os quais se destacam as trocas de objetos, as oferendas aos ancestrais e os encontros entre famílias.

As pessoas que se reconhecem como partes da mesma casa sagrada são coagidas à colaboração, sobretudo nas ocasiões da (re)construção da casa sagrada ou da casa de um dos membros (Sousa, 2007). Nascimentos, casamentos, primeira colheita do arroz e do milho, Dia de Finados¹⁴ (2 de novembro), por exemplo, mobilizam pessoas, ancestrais e coisas em torno da casa sagrada.

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

¹⁴ O Dia de Finados era conhecido na Idade Média como “Dia de Todas as Almas”. Essa data tem como objetivo reverenciar a memória dos mortos, dos entes queridos que já se foram, haja vista que, de acordo com a doutrina da Igreja Católica, a alma da maioria dos mortos está no purgatório passando por um processo de purificação.

A casa sagrada tem sido acionada pelos veteranos de guerra como um dos elementos principais que contribuíram na vitória de Timor-Leste contra a invasão indonésia. Relatos dos mais velhos sugerem que, durante os 24 anos do conflito, ocorreram várias cerimônias em casas usadas provisoriamente como *uma lulik* e que elementos da natureza foram consagrados e entregues aos guerrilheiros como amuleto. Segundo os veteranos com quem conversei, só sobreviveram à guerra aqueles que acreditaram na força da casa sagrada e dos objetos que os acompanharam no mato.

1.3 Coisas *lulik* e seus poderes

“Tudo o que é *lulic* tem alma como a gente.”
(Cinatti; Almeida; Mendes, 1987: 76).

Uma das expressões mais recorrentes de identificação da nação leste-timorensse nos discursos políticos e sociais é *uma lulik* — casa sagrada. Informa Osório de Castro (1896: 46-47) que *uma lulik* é “o templo dos ‘objectos lúlic¹⁵’ ou tabús da povoação, o seu Palácio. Cada família tem o seu ‘uma-lúlic’ doméstico ou familiar, em que os objetos lulic são guardados, se fazem oferendas de alimentos por ocasião das sementeiras e da colheita, e quando em casa há Óbitos ou nascimentos”.

Uma lulik é uma metonímia do mundo cósmico, expresso na aldeia e na casa de habitação. Com o propósito de manter o bem-estar das relações e da vida social, é preciso cumprir um conjunto de obrigações e prestar uma série de deferências relacionadas à casa sagrada. A esse respeito, Cinatti, Almeida e Mendes (1986: 79) afirmam:

[...] habitada pelos espíritos dos antigos guerreiros, antepassados dos que habitam o povoado ou o reino. Construída por uma ou várias famílias é propriedade de toda a população e o elemento de união entre o clã: se a “*uma lulic*” desaparecer por ruína ou incêndio, grande desgraça abater-se-á sobre o povo e as famílias dispersar-se-ão. Quando de um incêndio ou má colheita os velhos e entendidos são consultados e geralmente a razão apontada é a incúria ou descuidos a que foi votada a casa; o remédio é repará-la quanto antes ou construir uma nova para que os espíritos dos avós não tenham de se queixar. A guarda da “*uma lulic*” é confiada a um velho ou velha do clã que são responsáveis por ela perante a população.

¹⁵ Mantenho a grafia do texto pesquisado, por isso o uso de *lulic*.

É recorrente encontrar na literatura a palavra *lulik* descrevendo a propriedade de um lugar, uma construção, ou um objeto específico. Entretanto, alguns autores sugerem que *lulik* é bem mais que isso. Informa Trinidade (2011), por exemplo, que *lulik* é a raiz do sistema classificatório local, a oposição binária fundante. De modo similar, Bovensiepen (2014) argumenta que *lulik* é fonte de vida, produtividade, fertilidade e boa saúde, mas da mesma forma é risco de vida, pois pode causar doenças e morte. Na perspectiva da autora, a categoria *lulik* produz diferenças e fronteiras. Para ela, *lulik* reside em lugares, objetos e casas; é associada com ações ancestrais, uma referência a recursos endógenos em oposição ao domínio do estrangeiro. O que une estes contextos e significados é que *lulik* descreve locais ou situações em que a fronteira entre humano e não humano é transgredida. Se *lulik* envolve interações, proibições, risco, circulação, senso de moralidade recíproca e estabelecimentos de fronteiras, pode-se dizer que uma casa sagrada potencializa encontros entre pessoas, objetos e ancestrais e mobiliza complexos investimentos econômicos, políticos, tecnológicos e rituais.

Por conseguinte, ao analisar as casas sagradas, considero importante discorrer sobre quatro dimensões: a) os tipos de práticas e rituais realizados em torno das *uma lulik*; b) as relações dos seus membros entre si e com os objetos; c) os significados atribuídos a *lulik*; e d) de que modo os significados e usos de *lulik* são acionados nas práticas e nos rituais relacionados às casas sagradas, por diferentes agentes sociais. Seguindo essa perspectiva, no próximo capítulo apresento liturgias de cerimônias que acompanhei na e em função de casas sagradas, demonstrando certos modos de circulação de pessoas, objetos e palavras entre Díli e os municípios.

2 UMA LULIK, CIRCULAÇÃO DE PESSOAS E OBJETOS



Foto 2 — Caminho para Bobonaro. Novembro de 2016

A partir de atividades que acompanhei nos municípios de Viqueque e Bobonaro, discuto neste capítulo liturgias de cerimônias sediadas nas casas sagradas e experiências de pessoas que periodicamente se deslocam de Díli (capital) para seus locais de origem.

2.1 Entrega de fotos de parentes falecidos

Acompanhei uma cerimônia no município de Viqueque cujo objetivo era entronizar as fotos de dois parentes que tinham falecido nos últimos anos. Assim que começamos¹⁶ a subir as montanhas, notei algumas mudanças no cenário. De um lado, o

¹⁶ A cerimônia ocorreu na casa sagrada do *liurai* Júlio Alfaro em Viqueque. Conhecer e participar de cerimônias nas casas sagradas só é possível por meio de convites. Nesse caso, Maria Penha, uma brasileira que vive em Timor-Leste há mais de seis anos, foi quem me apresentou ao *liurai*. Chegar ao município é uma tarefa complicada, por isso muitas vezes é melhor fazer as viagens com pessoas que conhecem a região. *Liurai* é uma expressão tétum para designar as autoridades timorense tradicionalmente dotadas dos poderes sobre o domínio da terra, da justiça e da guerra. Essas lideranças

mar, que não sei se era verde ou azul, e que se misturava com o céu e as folhas; do outro lado, muitas casas cobertas de capim e erguidas no bambu, umas poucas de concreto e uma ou outra aparentando, para os meus padrões não timorenses, ostentação na construção. De Díli a Viqueque, são aproximadamente 180 quilômetros. Júlia me avisou, logo que saímos de Díli, que seriam mais ou menos cinco horas de viagem, e que a parte mais complicada do caminho seria chegando a Viqueque.

Passamos pelos municípios de Manatuto e Baucau, por dezenas de agremiações de casas, muitos cemitérios, barracas e quiosques vendendo suprimentos alimentícios, igrejas, cruzes indicando sepulturas pelo caminho, *microletes*,¹⁸ *biscotas*, caminhões transportando pessoas, motos, pessoas caminhando e alguns pontos de distribuição de água.

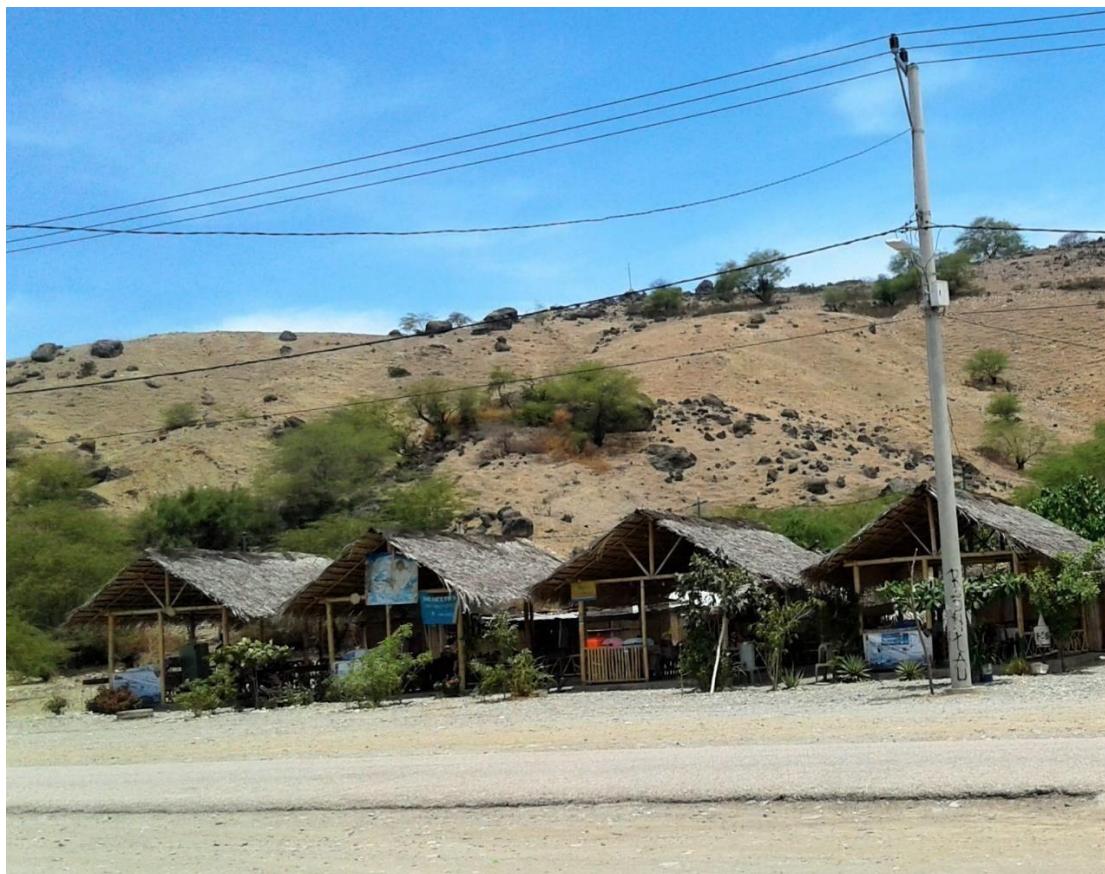


Foto 3 — Caminho para Viqueque. Outubro de 2016

locais eram cerimoniosamente investidas com o título de reis pelos portugueses e podiam usar a legitimidade de delegados para exercer justiça *indígena* nos reinos timorenses (ROQUE, 2012).¹⁸ Como

as *biscotas*, os *microletes* são transportes coletivos que se assemelham ao que chamamos, no Brasil, de micro-ônibus ou vans.

O município de Viqueque, localizado na costa sul da ilha de Timor-Leste, possui 75.430 habitantes e uma área de 1.781 km², segundo o censo de 2015. Sua capital é a cidade de Viqueque. Para além das línguas oficiais do país, o tétum e o português, no distrito de Viqueque grande parte da população comunica-se em makassai.

Em Viqueque Vila,¹⁷ tal como em outros municípios de Timor-Leste, os mercados são lugares importantes para a circulação de objetos e pessoas. “Mercado” é uma categoria genérica que designa a concentração de compra e venda de diversos gêneros: alimentício, vestuário, utensílios domésticos, cigarro etc. Esses produtos são comercializados em pequenas lojas e barracas ou expostos em esteiras ou tecidos no chão.



Foto

4 — Viqueque Vila. Outubro de 2016

¹⁷ “Vila” é uma expressão usada para se referir a cidades ou municípios pequenos e médios que subsidiam economicamente as aldeias. Então é comum escutar Viqueque Vila, Bobonaro Vila etc.



Foto 5 — Mercado de Viqueque. Outubro de 2016

A vida social do mercado, além da comercial, está relacionada a diferentes experiências e práticas de sociabilidade e ajuda mútua. Há no mercado níveis e intensidades distintas de sociabilidade entre os que vendem e os que compram; entre os compradores e entre os vendedores (Geertz, 1970). Os frequentadores do mercado circulam entre as bancas examinando, pechinchando e escolhendo o que e onde comprar. É comum casos de fidelidade entre comprador e vendedor. Nos mercados, a circulação de objetos, pessoas e serviços é alicerçada em redes de reciprocidade, afetos e competição, dependendo do contexto. O preço de um montinho de tomate, por exemplo, é negociado dependendo, entre outras coisas, se o comprador é *malaе* (estrangeiro, como vimos no capítulo anterior) ou leste-timorense.

Conforme nos adverte Apaddurai (1986), a singularização e valoração dos objetos é um ato político. Para o autor, no regime da dádiva (e no caso de Timor-Leste há uma coabitação dos regimes dádiva e mercadoria), o valor dos bens é calculado tendo em vista suas relações com as identidades pessoais e coletivas. Ou seja, os valores estão associados aos vínculos através dos quais circulam.

O mercado é um ponto de encontro e uma referência usada para identificar moradias, escolas e ruas, bem como direções para a saída e entrada na cidade. Na aldeia onde ocorreu a cerimônia de entronização das fotos, a casa sagrada fica bem próxima do mercado da cidade, a cerca de 15 minutos de carro. Nesses poucos quilômetros entre a

cidade de Viqueque e a aldeia, a paisagem muda significativamente. O caminho de acesso às aldeias é bem tortuoso — uma estrada estreita com muitos buracos e irregularidades. Na beira da estrada, encontramos várias mulheres com cestos de alimentos na cabeça, baldes de água, trouxas de roupa e, nas margens, árvores de grande porte e pontos de distribuição de água, além de muitas crianças e adolescentes voltando ou indo para a escola. Apesar da distância relativamente curta entre a vila e as aldeias, observam-se mudanças importantes nos cenários: nas vestimentas, nas formas arquitetônicas e nos modos de ocupar os espaços.



Foto 6 — Vegetação das imediações da casa sagrada (Viqueque). Outubro de 2016



Foto 7 — Casa de moradia da aldeia (Viqueque). Outubro de 2016

A paisagem da casa sagrada é composta basicamente por três espaços interligados: uma casa de moradia, que atua como lugar de apoio; um galpão aberto, local de agremiação; e a casa sagrada, delimitada com grades. Esse circuito apresenta um formato de L. Muitas pessoas que participaram da cerimônia moram em Díli, e estavam hospedadas em casas de parentes nas aldeias próximas ou na vila. O que estou chamando como casa de apoio é um local de encontro e socialização, principalmente para aqueles que estão fora de Viqueque. Nesse local, as pessoas tomam café, conversam, vestem as roupas tradicionais (*tais*), e usam objetos ceremoniais. Também ali, algumas mulheres passam batom, e as crianças aprendem como amarrar o *tais*. Trata-se de um momento e local de troca de experiências.

Após os momentos de preparação, conversa e brincadeira na casa de apoio, um avô encaminhou a atividade para o galpão próximo à casa sagrada. Todos seguiram, em procissão, cerca de 500 metros. Chegando ao local, sentaram, fizeram preces e, depois de alguns minutos, caminharam em direção à casa sagrada. A casa sagrada possui três portas: uma central, que se acessa subindo uns dez degraus, e duas laterais. Após tirarem os sapatos e subirem, logo na frente da casa, as pessoas começaram a se aglutar nas portas laterais.

Na posição de frente, as mulheres ficaram do lado esquerdo, e os homens, do lado direito. O *liurai* organizou a entrada das pessoas na casa, composta internamente por duas

repartições, que se integram através de uma porta. Na parte em que ocorreu a cerimônia, havia prateleiras em que estavam as fotos, os objetos dos antepassados e os cestos. Na lateral, do lado esquerdo, havia um pote de cerâmica, as espadas, outros cestos, a comida e a bebida que seriam ofertadas aos ancestrais.

Após as palavras do *liurai* e a entrega solene das fotos, das oferendas alimentares e dos *tais*, foi distribuída a comida. Havia dois pratos de cerâmica (verdes), distintos dos demais, e quatro colheres de pau. Esses pratos foram servidos primeiro. Em um deles, estava a cabeça do animal oferecido em sacrifício e, no outro, um pedaço maior de carne, que foi cortada pelo *liurai* com a ajuda da filha, Júlia. O *liurai* serviu cada prato de arroz, e um *lia'nain*¹⁸ os colocou no espaço central da casa sagrada. O mesmo procedimento foi feito com a carne. Depois de todos os pratos servidos e organizados no piso da casa sagrada, começou a distribuição. Primeiro para todos os homens e depois para as mulheres. Enquanto isso, ninguém comia. Em seguida, foi distribuída água e cerveja para os homens; e água e refrigerante para as mulheres e crianças. Depois de todos servidos, com a ajuda de uma senhora que fazia a mediação entre os espaços da cerimônia e a cozinha, o *liurai* autorizou que comêssemos.

Depois de todos comerem e juntarem os pratos, outra oração aconteceu, e foi distribuída uma folha de *betel* (uma folha no formato de coração) enrolada em uma noz de areca; mastiguei-a, como as mulheres fizeram. Uma senhora tirou da bolsa um pó branco (cal) e o colocou na minha mão, sinalizando que eu o usasse com a folha e a noz. Esse momento foi bem interessante e gerou certo burburinho. As mulheres mais velhas mostravam às mais novas como usar a cal, e a dividiam entre nós. Encerrada a cerimônia, foram todos para as escadas e transcorreu uma sessão de fotos, entrevista e encenação de apresentação da casa sagrada.

Posteriormente a esse momento de socialização em torno das fotografias, as pessoas começaram a dispersar, retornando para a casa de apoio ou para as casas em que estavam hospedadas ou moravam. Ocorreu o que estou chamando provisoriamente de “desmontagem parcial das vestimentas”: algumas pessoas tiraram parte de suas roupas ceremoniais. Depois, todos se agregaram novamente no galpão/varanda, e alguns cestos com *betel* e areca foram colocados nas mesas que estavam no centro. O *liurai* começou a

¹⁸ *Lia'nain* é o termo usado para se referir aos líderes locais responsáveis pelo manejo das palavras. Literalmente, significa “o dono da palavra”. Termos como *liurai* e *lia'nain* recebem significados variados e são apropriados de diferentes maneiras pelas comunidades locais. O que estou apresentando como conjuntos de funções dessas lideranças são referenciais abertos que se configuram nas relações.

falar e, apesar do meu conhecimento precário da língua, entendi que explicava a estrutura tradicional das comunidades. Ele disse que na estrutura tradicional não há eleições, e que os cargos das lideranças locais são transmitidos de geração para geração. Reforçou que a estrutura tradicional é regida pela cultura, diferentemente do cargo ocupado pelo chefe do *suco*. Algumas lideranças disseram que o chefe de *suco* é um cargo do Estado, e não está relacionado com a estrutura da cultura.

A seguir, apresento algumas imagens da paisagem da casa sagrada.



Foto 8 — Casa de apoio: local de encontro para a cerimônia na casa sagrada (Viqueque). Outubro de 2016.



Foto 9 — Caminhada para a casa sagrada. (Viqueque). Outubro de 2016



Foto 10 — Galpão (Viveque). Outubro de 2016



Foto 11 — Frente da casa sagrada (Viqueque). Outubro de 2016.



Foto 12 — Lateral da casa sagrada (Viqueque). Outubro de 2016.



Foto 13 — As bases da casa sagrada. Outubro de 2016



Foto 14 — As bases da casa sagrada. Outubro de 2016



Foto 15 — O interior da casa sagrada. Outubro de 2016



Foto 16 — Betel (folha) e areca (noz). Outubro de 2016

Em seguida à conversa sobre as formas de transmissão dos cargos tradicionais, foi servido o jantar e, por fim, exibiu-se um vídeo do funeral da guerrilheira Helena. Esse vídeo mostrou a trajetória política da falecida. A socialização da biografia da pessoa perdida tornou públicos aspectos da vida daquele familiar que muitos não conheciam. Aquela atividade de entronização das fotos permitia não apenas a reunião entre familiares, como igualmente o cultivo da memória da pessoa falecida, e o seu reconhecimento como parte importante da história da independência do país.

Embora essa cerimônia tenha ocorrido em Viqueque, boa parte dos que participaram saíram de Díli. O fluxo entre capital, cidade e aldeias coloca em interação uma rede de pessoas que se consideram parentes (tios, avós, primos, por exemplo) e que se encontram (ou se conhecem) especialmente em momentos como esses. O sentimento de origem comum, expresso no culto aos ancestrais, impulsiona a movimentação de pessoas para as montanhas, locais onde está parte considerável das casas sagradas. Essas experiências comportam elaborações estéticas, e as cerimônias relacionadas ao 2 de novembro (Dia de Finados) são algumas delas. A seguir, relato as movimentações em torno da celebração desse dia, da mesma maneira que acompanhei em Bobonaro, na casa sagrada da família da Mira.

2.2 Celebração do dia dos mortos

O dia dos mortos é um feriado nacional em Timor-Leste. Nessa ocasião, ocorre uma intensa circulação de pessoas, comidas, bebidas, cigarros, velas e flores de Díli para os municípios, ou, como é dito localmente, “da cidade para as montanhas”. Esse é um dos momentos em que as muitas pessoas de Díli se organizam para retornar à sua *uma lulik* nos municípios. A celebração do dia dos mortos envolve várias atividades, que antecedem e ultrapassam o 2 de novembro: preparação para a viagem, acolhida nos municípios e encerramento, com retorno para Díli em 2 ou 3 de novembro. Há movimentação de pessoas entre os municípios vizinhos, mas o deslocamento mais intenso é entre Díli e os municípios.

À medida que se aproxima o feriado, Díli vai esvaziando. O tráfego, geralmente intenso, cheio de motos, carros, *microletes*, bicicletas, pessoas caminhando e vendedores

de frutas, verduras, cigarros e cargas para celular (chamadas localmente de *pulsa*), fica mais fluido. Alguns estabelecimentos desceram as portas antecipadamente no dia 29 de outubro, outros intensificaram a exposição de flores artificiais. Explica o Sr. Eugênio Sarmento, diretor do Patrimônio Tradicional e Arquitetônico da Secretaria e Arte e Cultura, que as pessoas que ficam na capital similarmente fazem a limpeza dos túmulos no dia 1º de novembro, e a visita com flores, velas e outras oferendas no dia 2 de novembro. Os mortos estão enterrados não somente nos cemitérios, mas também nas imediações das casas de moradia, ou, nos casos de acidente e assassinato, nos próprios locais onde se deu a fatalidade.

O cuidado com os túmulos e o culto aos mortos não se limitam ao Dia de Finados. Caminhando pelas ruas de Díli, observei que as sepulturas são apropriadas pelos vivos como um lugar de socialização. Recorrentemente encontrei pessoas sentadas e conversando em cima dos túmulos, comendo, bebendo, deixando flores, velas e outras oferendas. A seguir, mostro imagens de túmulos de dois jovens que faleceram em setembro, vítimas de acidente de moto.



Foto 17 — Beira-mar em Díli. Outubro de 2016



Foto 18 — Beira-mar em Díli. Outubro de 2016

Participei da celebração do 2 de novembro com a família da Mira,¹⁹ uma interlocutora da pesquisa, na *uma lulik* Dom Cailete, em Bobonaro Vila.²⁰ Mira, assim como boa parte dos leste-timorenses, vive e trabalha em Díli, mas migra para seu distrito (Bobonaro) para o culto aos ancestrais, impulsionada pelo sentimento de pertença à comunidade de origem. Saímos de Díli por volta das 17h do dia 31 de outubro. Conforme o planejamento, seguiríamos até Maliana, em mais ou menos quatro horas de viagem, dormiríamos na casa de familiares da Mira e, no dia 1º, seguiríamos para Bobonaro.

Fomos²¹ com um tio e um primo da Mira. Na primeira parte do trajeto, a estrada é muito boa, quase toda asfaltada e fácil de trafegar. De um lado da pista, acompanhávamos um espetáculo de pôr do sol, uma beleza avassaladora e contagiente. Os tons amarelo e vermelho do sol misturavam-se com o azul do mar e o verde das matas, formando um híbrido de cores encantador. Do outro lado, casas de bambu e capim, outras de cimento e zinco, bancas de comércio de vários gêneros (frutas, verduras, utensílios domésticos, cigarros), crianças brincando, mulheres carregando água, homens jogando

¹⁹ Mira perdeu o pai com menos de 1 ano de idade e saiu de Timor-Leste com 9 anos para viver em Portugal com sua mãe e seus irmãos. De Portugal, Mira foi para a Espanha, onde se casou e teve um filho, só retornando a Timor-Leste em 2005. Em Portugal, Mira acompanhou a situação do seu país participando ativamente na luta pela independência.

²⁰ Bobonaro está localizado na zona ocidental do país, na fronteira com a Indonésia. A capital do município é Maliana, uma das maiores cidades de Timor-Leste.

²¹ A pesquisa de campo em Bobonaro foi realizada em parceria com o colega Carlos Óvideo.

cartas e conversando na porta de suas casas, porcos, galinhas e cabritos circulando de um lado e de outro, obrigando os carros a diminuir a velocidade em vários momentos do percurso.

A certa altura, nos deparamos com prédios da colonização portuguesa, alguns sendo usados pela administração pública e outros em ruínas. Desta forma, fomos penetrando em cenários muitos diferentes daqueles encontrados em Díli. Nesse caminho, o tio da Mira nos mostrou a fronteira entre o Timor-Leste e a Indonésia, igrejas e cemitérios. Em Balibo, mostrou-nos o local onde cinco jornalistas australianos foram assassinados no período da invasão indonésia.

Chegando em Maliana, subimos algumas ladeiras e avistamos algumas pessoas reunidas na varanda de uma casa. De longe identifiquei Mira, seu filho (Alejandro), a colega brasileira Maria Penha e mais umas três pessoas. Paramos no estacionamento da casa, ao lado, e seguimos até a casa da família da Mira. Chegamos por volta das 22h e fomos recebidos pelos donos da casa, que preparam o jantar e organizaram os locais para dormirmos. Ficamos conversando até por volta das 3h. Tivemos o privilégio de escutar histórias na perspectiva de três gerações da família da Mira.

Alejandro visitava a terra da mãe pela primeira vez. Estava sendo iniciado em modos de pensar, conceber e vivenciar o mundo muito diferentes daqueles nos quais foi socializado na Europa. Conhecemos a liturgia da cerimônia de finados acompanhados de um filho de Timor-Leste que a vivenciava pela primeira vez. Ademais, tivemos a oportunidade de presenciar a apresentação e recepção desse filho em sua casa sagrada.

Naquela noite, inúmeras histórias foram contadas: relatos sobre a invasão indonésia e as posições dos que lutaram pela independência,²² a morte trágica do pai da Mira, o encontro amoroso dos seus avós. Alejandro acompanhava tudo com muita atenção e, entre uma conversa e outra, dirigia-se à mãe: “por que eu não sabia dessas histórias?”; “você parece um livro de história”; “por que você nunca me contou isso?”

Mira disse ao Alejandro que há tempo para tudo, e aquele era o momento de conhecer a história dos seus antepassados. Comentou que considera muito mais

²² De acordo com Mira e seus familiares, havia pelo menos três tipos de posições no contexto préindependência (1999). Aqueles que advogavam a independência total e imediata, os que defendiam uma independência gradual da Indonésia e os que lutavam pela independência gradativa vinculada a Portugal. Em 30 de agosto de 1999, ocorreu um referendo sobre a independência de Timor-Leste. Esses posicionamentos geravam tensões e conflitos dentro das próprias famílias. O referendo consistia na escolha entre uma maior autonomia dentro da Indonésia e a independência.

significativo o filho passar um tempo com seus parentes do que somente escutar sobre a história da sua família na Espanha. Falando das suas experiências em Timor-Leste,

Alejandro fez o seguinte comentário: “minha mãe me apresenta um monte de gente como parte da família. Ela cumprimenta, conversa um pouquinho, e esse é tio tal, casado com a tia X. Aí depois pergunto o nome da pessoa, e às vezes ela não sabe (risos), mas diz é parente, é família”.

A observação de Alejandro é boa para pensar sobre os processos pelos quais se constrói e aciona a rede de quem é considerado parente ou família. As atividades na casa sagrada permitem a reunião de pessoas que se consideram parte de uma família e descendentes dos mesmos ancestrais. Uso a expressão “parente ou família” para falar de relações circunstanciais baseadas em laços de sangue e/ou afinidade (entre pessoas, coisas e ancestrais).

Uma pessoa é apresentada a outra (especialmente quando se trata de um não timorense, um *malaе*) através do lugar que ocupa no conjunto de relações com outros parentes daquele que está fazendo a apresentação. Apresentar uma pessoa implica dizer de onde ela vem, com quem está relacionada e, em alguns casos, até sua posição política. É recorrente escutar “esse é João, do Distrito X, atuou na resistência, casado com Mira, sobrinha do Senhor Antônio, primo da tia da Ana”, e assim sucessivamente. Essas relações podem ser construídas no momento do encontro e da identificação do outro como família, como descrevi o encontro da Celeste com familiares.

A pesquisa de campo tem demonstrado que, entre as populações leste-timorenses, há várias formas de indicar um relacionamento: nominação, parcerias rituais, amizades, compadrios, descendência mitológica, lugar de origem etc. Trata-se de relações construídas a partir de noções flexíveis de quem é ou não considerado parente ou família. Fui apresentada pelo mesmo interlocutor a diferentes pessoas identificadas como pai, irmão mais velho, irmã mais nova etc. Inicialmente pensei que se tratava de um desentendimento da minha parte. Fiquei mais atenta a esses contextos e notei que uma pessoa pode ser classificada como pai, por exemplo, a partir de diferentes referenciais. Associações e traduções do tipo “irmão do pai é igualmente pai” é apenas uma dentro de um campo de possibilidades. Uma pessoa pode ser chamada de pai em diversas situações: a) consanguinidade e suas relações decorrentes; b) ordem cosmológica; c) comunidade de pertencimento; d) idade etc. No contexto da interação, esses pertencimentos são

manejados e dispostos com base em certa hierarquia para posicionar as pessoas numa trama de relações.

Há uma multiplicidade de pessoas chamadas pelo mesmo vocativo pelo interlocutor. Os critérios que definem as posições nas redes de pessoas que se reconhecem como parentes são determinados circunstancialmente, de acordo com as partes envolvidas. “Ser parente” é, portanto, uma classificação situacional, baseada no reconhecimento do outro como parte de uma família composta por vivos, mortos e ancestrais.

Strathern (1992: 86), em meados do século XX, colocou em perspectiva formulações que se pretendiam universais, afirmando que, no caso melanésio (e eu diria que não somente nesse contexto), “pessoas têm, como partes integrantes de si, relações”. Não é tanto quem é um consanguíneo ou um afim que difere de um mundo relacional para outro, mas, antes de qualquer coisa e, sobretudo, o que é um consanguíneo ou um afim. A pesquisa de campo tem indicado que “ser parente” está relacionado a significados compósitos, que articulam afinidade e consanguinidade.

Saber o nome, “ter laços de sangue” e conviver ordinariamente são apenas alguns dos quesitos acionados para definir alguém como parente. Os vínculos com os ancestrais e com a terra de origem, bem como as relações intergeracionais, são outros demarcadores importantes na classificação das pessoas como família. Pode-se dizer que uma determinada composição de agentes, objetos e ancestrais enquadra uma pessoa como parente ou não.

A cerimônia que acompanhei em Bobonaro no Dia de Finados reuniu pessoas que se consideram família, entre outras coisas, porque reconhecem uma ascendência comum, Dom Cailleto. Esse sentimento de origem comum e a crença no potencial da casa sagrada na organização mobilizam recursos financeiros e humanos.

Nessa cerimônia, não aconteceu sacrifício de animais. Os membros da família levaram diversas contribuições, a depender de suas condições financeiras e posições na hierarquia da casa sagrada: biscoito, bebidas, cigarro, batata, arroz, velas etc. Durante os dias do evento, as refeições eram preparadas coletivamente num fogão a lenha, nas proximidades da parte externa da casa. A preparação das *katupas*²³ demanda um investimento de tempo maior: coletar as palhas, fazer os trançados, cozinar. Em outros

²³ Bolinho de arroz preparado com leite de coco embrulhado em folhas de palmeira.

municípios, acompanhei cerimônias com sacrifícios. Nesses casos, observei que algumas pessoas são responsáveis por fazer a oferenda dos animais aos ancestrais, outras por realizar a leitura do oráculo, no caso, o fígado do porco. O sucesso e as agruras das famílias daqueles que levaram os porcos como contribuição são lidos a partir da conformação do fígado. Os animais são oferecidos aos ancestrais como desagravo e reverência à memória daqueles que partiram. Os sacrifícios que acompanhei foram feitos por homens, aqueles que receberam a missão de transitar entre mundos. Às mulheres, cabia cozinar, organizar e servir os alimentos, tanto os conduzindo à casa sagrada para oferecer aos ancestrais quanto servindo aos vivos.²⁴

2.3 *Uma lulik Dom Caileto: encontros entre parentes e ancestrais*

Segundo os tios e avôs com os quais conversei em campo, a casa sagrada que visitamos foi construída por Dom Caileto²⁵ em tempos remotos — é uma casa que se reproduz de forma matrilinear. Um avô mostrou-me o telhado da casa e disse: “o telhado é um pente, é porque aqui somos matrilineares. Quando são chifres lá em cima, quer dizer que é patrilinear. Aqui as mulheres não vão para as casas e municípios de seus maridos, são os homens que vêm”. Uso o termo “matrilinear” conforme o sentido dado pelos meus interlocutores em campo.

Considerando as distinções apontadas pelo avô em Bobonaro, apresento imagens de casas sagradas que, por sua estrutura arquitetônica, poderiam ser classificadas como matrilineares ou patrilineares. Não tenho a pretensão de propor explicações generalizantes sobre as relações entre arquitetura e princípios de organização social, mas sim indicar possibilidades de correlações que são construídas localmente.

²⁴ Refiro-me a experiências vividas em Same na inauguração de uma casa sagrada. Essa dimensão será desenvolvida com mais atenção no decorrer da pesquisa.

²⁵ No período da colonização portuguesa, lideranças locais receberam patentes militares: dom e tenentecoronel, por exemplo.



Foto 19 — *Uma lulik* Abolir, Matebian (Baucau). Outubro de 2016



Foto 20 — Comunidade que se identifica como patrilinear (detalhe no formato do telhado). *Uma lulik* Abolir, Matebian (Baucau). Outubro de 2016



Foto 21 — Casa sagrada Dom Cailete (Bobonaro). Novembro de 2016



Foto 22 — Comunidade que se identifica como matrilinear (destaque para o formato do telhado). Novembro de 2016

Relações entre a forma da casa, especialmente o telhado e certos princípios de organização social, foram destacadas em vários momentos em Bobonaro. Observações como “aqui as mulheres ficam”, “na nossa família são os homens que vêm”, “o telhado da casa é no formato de pente porque aqui é matrilinear” indicam, entre outras coisas, afetações entre modos de circulação de pessoas e tipos de construção da casa sagrada.

Outras explicações podem ser acionadas para dar sentido às conexões entre modelos arquitetônicos e circulação de pessoas.

Mira e outras pessoas da família relataram que Dom Caileto, em tempos remotos, plantou duas árvores no terreno onde a casa sagrada foi construída. Essas árvores cresceram muito e formaram um portal de entrada. Nos tempos passados, e de alguma forma ainda hoje, as pessoas não atravessavam o portal sem pedir licença. Ultrapassando o portal, encontramos dois túmulos vistosos, chamados de campa, conforme pode ser observado nas fotografias apresentadas anteriormente.

Há poucas sinalizações sobre onde estão enterrados os corpos. Entretanto, muitos da família identificam onde os parentes foram enterrados. A presença dos antepassados confere sacralidade à casa. Uma casa rodeada, protegida pelos mortos e ancestrais, produz efeitos e traz implicações aos que dela fazem parte. O culto aos antepassados ganha dimensões mais públicas e intensas nas comemorações do Dia de Finados. Oferendas de vários tipos são realizadas nesse dia (ou próximo à data) nas casas de moradia, nas casas sagradas, nos túmulos espalhados pelas ruas, residências e cemitérios.

2.4 Os espaços da casa sagrada

Entre as colunas de sustentação, em um local bem fresco, forma-se uma sombra circular usada para socialização e várias coisas: conversar, brincar, dormir, cozinhar. O acesso ao segundo piso da casa se dá através de escadas laterais. Esse piso é dividido em três partes articuladas por portas. A primeira, que acessamos logo após as escadas, é rodeada de bancos e algumas prateleiras. Os bancos são usados para descansar ou para acomodar as pessoas nas cerimônias coletivas. As prateleiras são depósito de objetos variados. A segunda parte, a menor das três, é a plataforma dos rituais, local em que ocorrem as oferendas aos ancestrais e onde ficam as caixas dos objetos sagrados (*belak*, que é um colar em formato de sol, espadas e *tais*, entre outras coisas). Esse é o ambiente mais restritivo; nele, só entramos quando somos convidados e cumprimos as orientações passadas pelos membros da casa, como não tocar nos objetos. A terceira repartição é uma cozinha e um dormitório. O ambiente do meio é ao mesmo tempo o mais privado e o que

permite passagens entre os setores da casa. A seguir, apresento algumas imagens da casa sagrada.



Foto 23 — Parte de baixo e escada de acesso ao segundo piso (Bobonaro). Novembro de 2016



Foto 24 — Primeira parte do segundo piso e porta de acesso à segunda repartição (Bobonaro). Novembro de 2016



Foto 25 — Preparação das *Katupas* (Bobonaro). Novembro de 2016



Foto 26 — *Katupas* enroladas prontas para colocar o arroz. Novembro de 2016



Foto 27 — Segunda parte do segundo piso. Novembro de 2016

No período das cerimônias de finados, na casa Dom Caileto, o segundo piso da casa fica ocupado da seguinte forma:

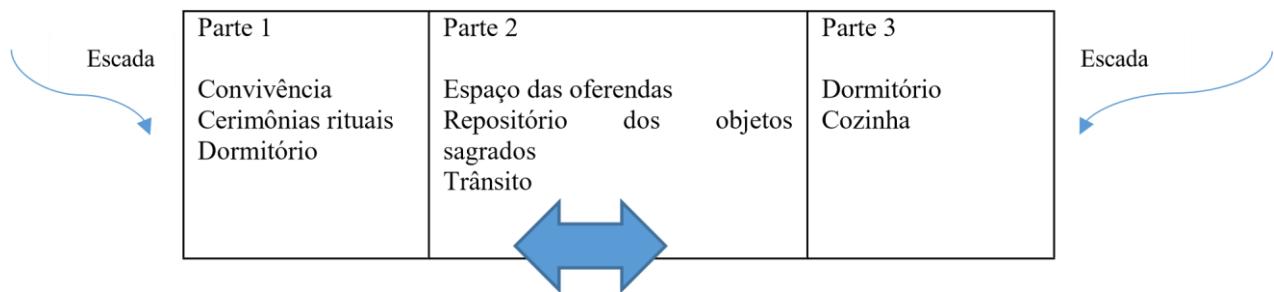


Figura 7 — Ocupação do segundo piso da casa Dom Caileto nas cerimônias de Finados

As atividades rituais da noite de 1º de novembro concentraram-se no segundo piso da casa. As oferendas foram organizadas em pratos ou cestos na terceira parte da casa. Uma amostra de todos os alimentos e bebidas foi depositada na segunda parte, próximo a uma plataforma onde ficam expostos objetos sagrados. Pratos de comida, garrafas de bebidas, velas e cigarros foram dispostos na primeira parte, no chão, próximo à parede que separa a primeira parte da segunda. A distribuição dos alimentos nas partes da casa

criava um espírito de solidariedade e participação coletiva. “Agora vamos deixar nossos tios e avôs comerem, depois mais tarde é a nossa vez.” E assim foi cumprido. As oferendas ficaram expostas por algumas horas e, enquanto isso, conversávamos. Por volta das 21h, um avô autorizou a abertura da cerimônia. Falou-se sobre a importância de cultuar e respeitar os ancestrais e fizeram-se orações católicas. Depois, os pratos de comida foram distribuídos. Comemos, conversamos, e alguns fumaram. Após a refeição, ficou decidido que, no dia seguinte, as atividades recomeçariam às 9h. Estavam previstas: apresentação do Alejandro à casa sagrada e preparação das flores e velas para a visita aos túmulos no cemitério local.



Foto 28 — Jantar na parte principal do segundo piso. Novembro de 2016

2.5 O ciclo da vida e seus imponderáveis

Alejandro foi apresentado, ritualmente, a sua casa antes da procissão que saiu da casa sagrada para o cemitério local. Os mais velhos abriram as caixas de objetos sagrados da família e escolheram alguns que seriam usados na cerimônia. Alejandro foi vestido e

paramentado com objetos (*belaks* e espada, por exemplo), referenciando vivos e mortos que fazem parte da casa. Um dos *belaks* selecionados para a cerimônia foi uma doação da Mira, e a espada (*suri*) vem sendo transmitida de geração para geração. Os objetos escolhidos para aquela cerimônia compuseram um cenário.

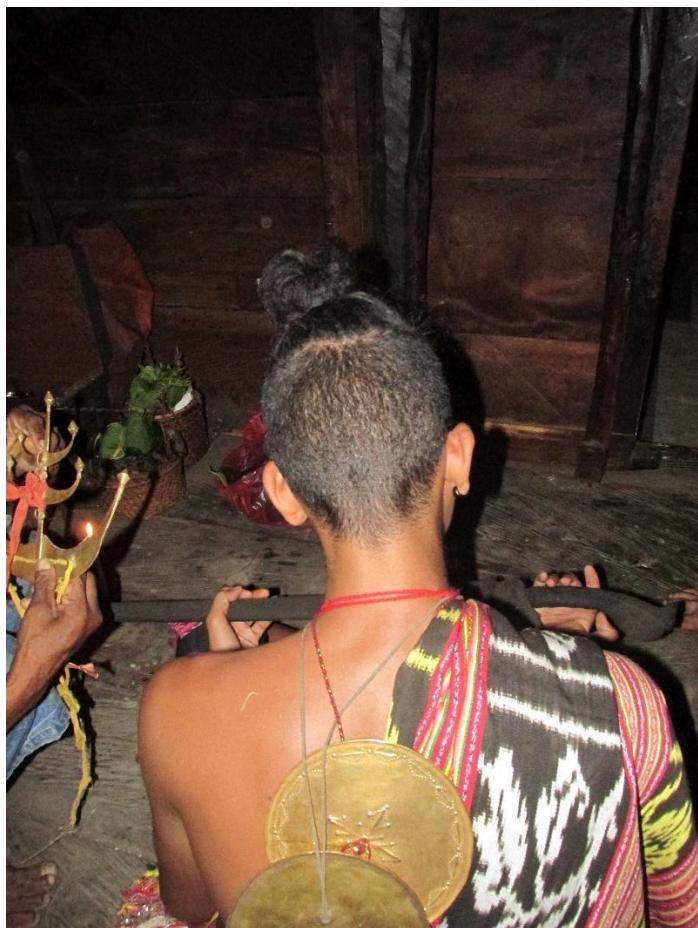


Foto 29 — Preparação de Alejandro na parte mais restrita da casa (entrega da espada, *suri*). Novembro de 2016



Foto 30 — Descida de Alejandro do segundo piso da casa sagrada. Novembro de 2016



Foto 31 — Alejandro diante do tronco de uma das árvores do portal de entrada. Novembro de 2016²⁶

A sobreposição de rituais com diferentes finalidades encapsulados com o rótulo celebração de finados, bem como suas inter-relações e apropriações, é boa para pensarmos sobre os modos como vida, morte, pessoas e objetos são acionados para dar sentido a diferentes dimensões de *links* entre presente, passado e futuro. Eventos como o Dia de Finados permitem a reprodução da memória dos antepassados entre os vivos, a renovação e atualização da história. A ligação aos antepassados é renovada, as alianças e a solidariedade entre pessoas de Díli e dos municípios são reforçadas, e a circulação de objetos é intensificada. As dificuldades envolvidas na preparação e execução das cerimônias nos municípios (questões financeiras e deslocamentos, por exemplo) são superadas porque se acredita na colaboração dos ancestrais, para continuar as práticas do presente. A esse respeito, Sousa (2007: 197) afirma que “a presença dos antepassados revela-se em estruturas presentes, igualmente na paisagem e desconhecidas por muitos,

²⁶ Destaque para os adereços rituais. A diadema, chamada *Kaibauk*, é um dos símbolos do poder, sendo normalmente usada por homens. Os discos de metais no pescoço são conhecidos como *belaks*. A espada nas mãos é denominada *suri*, e os panos transpassados no corpo são os *tais*.

sobretudo por estranhos, e articulam-se entre si relacionando território com os seus agregados humanos, as casas e o seu interior”.

Para muitas populações em Timor-Leste, a casa sagrada encarna a presença dos antepassados. Cada comunidade é orientada por um conjunto de procedimentos definidos a partir dos vínculos das pessoas com os objetos, ancestrais e poderes *lulik*. Recorrentemente, esses protocolos são chamados de tradição, usos e costumes ou cultura. Dentro da casa sagrada, ou em função da mesma, as pessoas se comunicam com os antepassados. A sorte, o azar, o sucesso ou o fracasso na vida estão relacionados a dâdivas, ou a castigos de Maromak (Deus) e dos antepassados que estão no outro mundo. Desse modo, cada atividade que constitui uma celebração é, da mesma forma, um agradecimento. Sua não realização pode ser considerada como uma traição aos antepassados (Correia, 2013).

Da saída ao retorno a Díli ocorre um conjunto dispendioso de atividades que passa por contatos telefônicos, organização da viagem, divisão das despesas, definição do transporte e tantas outras coisas. Numa tentativa de síntese, teríamos o seguinte processo:

Quadro 1 — Atividades da viagem

De Díli para os municípios	Chegada na casa dos familiares	Retorno aos locais de moradia (Díli na maior parte das vezes)
<ul style="list-style-type: none"> • Contatos telefônicos e definição das tarefas • Compra dos produtos que serão levados: arroz, água, velas, pão, frango, cerveja, açúcar, café etc. • Ida aos mercados e às lojas de Díli • Divisão dos custos da viagem • Viagem • Paradas para comprar verduras e legumes • Descanso 	<ul style="list-style-type: none"> • Recepção • Preparação das refeições • Conversas e brincadeiras • Refeições coletiva • Atividades na casa sagrada • Preparação das oferendas da cerimônia do dia 1º de novembro • Comunhão entre vivos e mortos — a refeição é oferecida primeiramente aos ancestrais e em seguida aos vivos • Limpeza dos túmulos • Colheita das flores • Despetalar as flores 	<ul style="list-style-type: none"> • Organização do transporte • Trajeto de volta — conversas sobre os acontecimentos • Chegada em casa — reestabelecimento da rotina

	<ul style="list-style-type: none">• Organização e decoração dos cestos de flores• Caminhada/procissão até o cemitério local• Ornamentação com flores e acendimento de velas nos túmulos dos parentes de amigos• Confraternização entre vivos e mortos – muitas campas são usadas para descansar, conversar, beber e fumar	
--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--



Foto 32 — Preparação das flores para a cerimônia de Finados. Novembro de 2016



Foto 33 — Preparação das flores para a cerimônia de Finados. Novembro de 2016



Foto 34 — Cemitério local. Novembro de 2016

A circulação de pessoas e objetos entre Díli e os municípios, estimulada pelas atividades que ocorrem na casa sagrada, cria e alimenta vínculos. É possível que pessoas

consideradas parentes se conheçam pessoalmente em momentos de cerimônia nas casas sagradas.

Neste capítulo, procurei descrever as relações entre pessoas, objetos, ancestrais e casas sagradas. Enfatizei que as cerimônias que ocorrem na casa sagrada, ou por meio dela, são formas de comunicar, agradecer e/ou pedir ajuda aos antepassados. Em muitas comunidades locais, *uma lulik* é a sede dos rituais ligados a agricultura, casamentos, nascimentos e morte. Dada a centralidade das casas sagradas na reprodução social, têm sido elaboradas políticas culturais voltadas à preservação e reconstrução das casas sagradas e à perpetuação das práticas a elas relacionadas.

No próximo capítulo, discuto os processos de transformação das casas sagradas em objetos de políticas de patrimonialização e explico de que modo certas dimensões das casas sagradas estão sendo apropriadas na elaboração de políticas públicas.

3 UMA LULIK E AS POLÍTICAS CULTURAIS



Foto 35 — Celebração do Dia Nacional da Cultura. Outubro de 2016

Conforme abordado anteriormente, para muitas populações leste-timorenses, *uma lulik* é o centro das celebrações coletivas, o elo entre passado, presente, futuro e entre gerações. A casa sagrada, pensada como um repositório de memória, permite a renovação e atualização de narrativas históricas, por meio das cerimônias e dos encontros propiciados por elas.

Após uma consulta popular, Timor-Leste restabeleceu-se, em 1999, como estado independente. Aos poucos as populações, que tiveram suas *uma lulik* destruídas pela invasão indonésia, começaram a (re)construir casas, segundo seus modos locais e com o amparo da Constituição do país, que garantia o direito de promover, preservar e divulgar valores culturais. A reconstrução das casas sagradas e a persistência dos rituais a elas relacionados indicam a capacidade de adaptação criativa das populações locais diante das adversidades políticas, sociais e religiosas.

Na Constituição e imaginação da nação timorense, a diversidade cultural do país

(do ponto de vista tanto material quanto imaterial) é aclamada e acionada na elaboração das políticas culturais. As *uma lulik* são apresentadas nos discursos sociopolíticos como um elemento identificador da nova nação timorense, como sugerem as pesquisas de Sousa (2007), Silva e Simião (2012) e Fidalgo Castro (2015). Transformar as *uma lulik* em símbolo da identidade nacional é uma tarefa que demanda esforços múltiplos por parte dos agentes do Estado e das comunidades locais envolvidas nessa empreitada. A transformação das *uma lulik* em patrimônio é um investimento de grande envergadura, que envolve táticas e acordos em escalas locais, nacionais e internacionais.

Do ponto de vista governamental, práticas voltadas à gestão do que é chamado de cultura não é algo específico desse século nem de Timor-Leste. A diferença cultural tem sido, a começar do período colonial, tomada como justificativa para legitimar diversas práticas de governo e poder. Para tanto, atores locais, nacionais e transnacionais empenham-se em projetos e processos de objetivação e objetificação da cultura, de modo a torná-las tangíveis e, por esse motivo, extrair efeitos políticos (Silva, 2014).

Numa perspectiva foucaultiana, a patrimonialização pode ser concebida como um dispositivo de poder pelo qual o Estado demanda para si, ao menos parcialmente, o governo sobre determinadas práticas de reprodução social (Silva e Simião, 2012). De acordo com Fonseca (2000: 21), “a identificação e classificação de bens culturais como patrimônio pressupõe uma sedimentação de significados, algum grau de consenso quanto à atribuição dessa distinção (no sentido de Bourdieu) e um interesse em preservar esse bem”. Para a autora, o termo “patrimônio histórico e artístico” tem sido associado a concepções de espaço, e a tempo e valores da modernidade, sendo, como tal, inadequado e insuficiente. Fonseca aponta a necessidade de abrir a noção de patrimônio, de modo a englobar tudo o que os grupos sociais consideram como herança significativa, a ser transmitida para as futuras gerações. Nessa perspectiva, as usuais dualidades — passado e presente, material e imaterial, erudito e popular, natural e cultural — passam a servir à elaboração de tipologias, mas perdem seu valor de critérios no processo de seleção.

Na discussão sobre a relativização de categorias, Clifford Geertz (1997) ressalta que cultura e arte (e, eu acrescentaria, patrimônio) não podem ser simplesmente estendidas a povos e coisas não ocidentais; podem, na pior das hipóteses, ser impostas e, na melhor, traduzidas — operações tanto histórica quanto politicamente contingentes. Geertz nos chama atenção para os perigos da projeção, indicando a necessidade de contextualizar, mediar e traduzir.

Os significados atribuídos a categorias como cultura, arte e patrimônio (e várias outras) são negociados no campo e definidos circunstancialmente. No encontro de significados, temos a possibilidade de acessar a dinâmica das relações sociais, sua heterogeneidade e seus conflitos. A esse respeito, podemos trazer as contribuições de Wagner (2004), quando este afirma que o pesquisador apreende o caráter relativo de sua cultura mediante a formulação concreta de outra, e se torna um elo entre culturas por força de sua vivência em ambas. A partir dessas considerações, sugiro pensarmos em patrimônio como um campo de possibilidade no qual história, memória e identidade são ordenadas de determinada forma e com interesses específicos.

Manejar a cultura não é prerrogativa do Estado. Ademais, termos como *adat*, usos e costumes ou ainda patrimônio e herança são mobilizados para legitimar e justificar diferentes coisas: situações da vida cotidiana, procedimentos rituais, autoridades, uso e propriedade da terra, dinâmica das prestações matrimoniais, cerimônias de nascimento e morte. No caso de Timor-Leste, o conjunto dos planos e programas voltados para a cultura, a construção e reconstrução das *uma lulik* faz parte de um projeto mais amplo de recuperação do patrimônio tradicional arquitetônico do país. A pesquisa de campo, especialmente o acervo de imagens da Secretaria de Estado da Arte e Cultura, local que estou acessando lentamente por meio dos funcionários,²⁷ tem indicado que a preservação das casas sagradas depende da reprodução de outras práticas identificadas como tradicionais: por exemplo, modos de fazer e usar os *tais*, execução de um repertório de orações e músicas, culto aos ancestrais.

As práticas de governo voltadas à preservação da cultura, como argumenta Fidalgo Castro (2015), implicam processos de estetização de elementos visíveis da cultura local para produzir efeitos artísticos, patrimoniais e turísticos. Em outubro de 2014, o Conselho de Ministros do Governo de Timor-Leste instituiu o 14 de outubro como Dia Nacional da Cultura. A escolha é uma homenagem ao nascimento do poeta Francisco Borja da Costa, compositor da letra do Hino Nacional da República Democrática de Timor-Leste. A primeira celebração da data realizou-se em 2015 em Díli, com concurso de poesia, palestra, pintura e lançamento dos livros *Patrimônio arquitetônico de origem portuguesa de Díli*²⁸ e *As uma lulik do distrito de Ainaro*.

²⁷ As expressões “funcionários” e “técnicos” são categorias genéricas usadas para me referir às pessoas com quem estou convivendo na Secretaria de Estado de Arte e Cultura. Ainda não firmei vínculos definidos de interlocução, mas já negociei contatos com Eugênio, Manoel e Cecília, por exemplo.

²⁸ Essa é a primeira obra de um projeto sobre o patrimônio português que será desenvolvido nos treze municípios.

Entre 11 e 14 de outubro de 2016, participei dos eventos da segunda comemoração do Dia Nacional da Cultura no Posto Administrativo de Maubisse (município de Ainaro). O tema do festival foi “Valorizar e Preservar Cultura para Desenvolver Nação através do Festival e Apreciação Cultural”. Essa comemoração foi composta por concursos de dança, música e traje (modalidade tradicional), e concurso de poesia nas modalidades mulher e homem (*feto* e *mane*). Participaram do concurso doze municípios e a Zona Especial da Região Oecusse. O presidente da comissão organizadora de 2016, Carlos de Jesus, destacou que se pretende realizar esta comemoração de forma rotativa entre os municípios. Dessa forma, aconteceria a circulação de pessoas e o investimento na economia local de forma descentralizada.

Destaco o caráter pedagógico e educacional do evento. Após as apresentações, os jurados comentavam não só questões técnicas, como afinação dos instrumentos, mas também a execução tradicional da prática em questão. Na modalidade traje, por exemplo, foram realizadas várias perguntas sobre os *tais* e seus usos a partir das encenações de cada município. Esperava-se dos concorrentes a combinação de técnicas adequadas e o conhecimento dos saberes locais associados a tais práticas. Alguns grupos artísticos se apresentaram como convidados entre as mostras competitivas (profissionais ou em busca de profissionalização) de vários municípios.

O festival foi definido pelos representantes da Secretaria da Arte e Cultura que discursaram durante o evento como oportunidade para jovens e adultos apresentarem e desenvolverem talentos; como uma forma de reconhecer a cultura como valor histórico da identidade de Timor-Leste; e como um meio para promover o turismo e aumentar a economia do povo local.



Foto

36 — Panorama do evento (Maubisse). Outubro de 2016



Foto 37 — Concurso: modalidade música tradicional (Maubisse). Outubro de 2016

Conforme versado anteriormente, as cerimônias que ocorrem nas casas sagradas e em função delas estão relacionadas ao culto dos ancestrais, ao manejo das palavras na intermediação com a natureza, à confecção e ao uso de *tais* etc. Atividades como as que compõem a comemoração do Dia da Cultura podem ser pensadas como a espetacularização de certas práticas que estão presentes, de algum modo, nos rituais que ocorrem nas casas sagradas. O incentivo à reprodução dessas práticas opera direta e indiretamente na preservação das casas sagradas como entidades morais. Estratégias de

espetacularização de práticas culturais estão em vários cantos do mundo: Indonésia, Papua-Nova Guiné, Brasil etc. Essas experiências podem iluminar as discussões que estão ocorrendo em Timor-Leste. Num processo de fertilização cruzada, *insights* derivados de pesquisas em um contexto etnográfico particular podem balizar novas abordagens de outros cenários.

Acciaioli (1985), em estudo sobre cultura e arte na Indonésia, objetiva entender os efeitos, na organização social, das transformações de significados associados à *adat*. Explica o autor que, apesar das mudanças (o que para ele foi uma erosão), o termo *adat* persistiu. Acciaioli problematiza as transformações/erosões do significado da *adat*, que antigamente fornecia o quadro principal para a organização da vida das pessoas, moldando as práticas. A partir do momento que foi apropriada pelo Estado, teve sua atuação bastante limitada na esfera dos problemas civis. Mas a *adat* ainda poderia ser invocada por anciãos locais, para resolver disputas e realizar cerimônias, quando não ofendesse os princípios de justiça e equidade dos holandeses.

O autor argumenta que esse encontro quase perfeito entre ordem objetiva e ordem subjetiva, princípios de organização da natureza e da cultura e mundo social, que parece autoevidente, pode ser definido como *doxa*; então, os processos relacionados à transformação *adat* seriam uma *dedoxaficação* (Acciaioli, 1985). Sendo assim, ao ser apropriada pelo Estado indonésio, tendo em vista a domesticação de grupos afastados e a unificação do país, a *adat* foi deixando de ser um problema de prática, tornando-se uma questão de prescrição ceremonial, desempenho ritual, e seu valor principal passou a ser estético e performático.

Holtz (2010), a partir de pesquisas comparadas em Vanuatu (Melanésia) e Tonga (Pólinésia), sugere que a indefinição do termo “cultura” é a precondição da sua utilização flexível, especialmente em termos de política de identidade. Conforme as interpretações do autor, em Vanuatu, a cultura foi acionada para criar e legitimar uma nova unidade política, uma vez que o Estado foi praticamente imposto sobre as sociedades paralelas adjacentes do Big Men. Em Tonga, a cultura foi usada como instrumento regulatório tradicional. Nesse caso, a cultura indígena foi ideologizada e construída como tradicionalismo a fim de cumprir uma meta: a manutenção do poder. Embora distintas, as experiências de Tonga e Vanuatu são boas para pensar como o poder político pode em certas circunstâncias instrumentalizar, de diferentes formas, as funções culturais, como costumes, tradições e religiões.

No contexto leste-timorensse, as casas sagradas, como arquitetura tradicional e sede de rituais, são vistas em termos de uma continuidade com o passado colonial português e um instrumento contra a invasão indonésia. *Uma lulik* condensa experiências diversas, por meio das quais é possível identificar modos de reconhecimentos compartilhados que qualificam e diferenciam os leste-timorenses. Expressões como “em Timor-Leste é assim”, “isto é a cultura de Timor”, “fazemos nossas casas tradicionais dessa forma”, “para construir uma casa sagrada precisa de várias famílias”, “antes da construção precisamos pedir licença aos antepassados”, “graças à força da casa sagrada vencemos a Indonésia” indicam sentimentos de identificação com as casas sagradas e as práticas relacionadas a elas.

Através da identificação entre Timor-Leste e, no caso, *uma lulik*, a nação é definida retoricamente como uma entidade resistente, que se reergueu diante das adversidades e opressões. Essas táticas criam a ideia de que todos, de alguma maneira, possuem os mesmos atributos e sentimentos. A crença na realidade da nação, homogênea, diga-se de passagem, é sustentada pela autenticidade do seu patrimônio. Entretanto, a defesa dos vínculos com o passado, muitas vezes, sucumbe ao caráter de (re)produção dos patrimônios culturais. Em um estudo sobre nacionalismo e política cultural em Quebec, Handler (1984) afirma que a identidade da nação, pensada como coleção de indivíduos ou indivíduo coletivo, define-se por meio da posse de seu patrimônio cultural ou sua cultura, similarmente ao modo como uma pessoa pode ser identificada pela posse de determinados bens. A cultura é concebida, portanto, como uma coisa a ser possuída e preservada.

As relações entre nação, identidade e passado não são intrínsecas. São, na verdade, estratégias discursivas e retóricas com origens variadas e múltiplas intencionalidades. As experiências do Brasil (Arantes Neto, 2007; Fonseca, 2000; Gonçalves, 2007) sobre patrimonialização são inspiradoras para pensarmos as políticas de salvaguarda como instrumentos políticos. A categoria patrimônio cultural é o resultado de processos e procedimentos sempre transitórios, pelo próprio caráter transitório da história. Segundo Gonçalves (2007), os discursos do patrimônio buscam representar uma totalidade, ser a expressão autêntica, com a qual mantêm uma conexão metonímica. O autor concebe “patrimônios culturais” como “discursos”, isto é:

[...] modalidades de expressão escrita ou oral, que partem de um autor posicionado (individual ou coletivo) e que se dirigem e respondem a outros discursos. Isto significa dizer que estou tomando como pressuposto que os “patrimônios culturais” não são simplesmente uma coleção de objetos e

estruturas materiais existindo por si mesmas, mas que são, na verdade, discursivamente constituídos. Os objetos que identificamos e preservamos enquanto “patrimônio cultural” de uma nação ou de um grupo social qualquer, não existem enquanto tal senão a partir do momento em que assim os classificamos em nossos discursos (Gonçalves, 2007: 142).

Conforme apontado acima, os patrimônios existem a partir do momento em que são classificados em nossos discursos. E, nesse caso, não se valoriza hierarquicamente o passado, mas o presente. O passado é colocado em perspectiva e ação para dar sentido ao presente. Existem, nessa narrativa do cotidiano, tantos passados, e consequentemente tantas memórias, quantos são os grupos sociais. Segundo Gonçalves (2007), tomando como ponto de partida o presente, o passado será, sobretudo, uma “referência” pragmaticamente utilizada no processo de produção cultural e na garantia da continuidade da trajetória histórica da nação.

Na perspectiva de Gonçalves, quando classificamos determinados conjuntos de objetos materiais, e eu acrescentaria similarmente as práticas como “patrimônios culturais”, esses objetos (e práticas) estão a nos “inventar”, uma vez que materializam uma teia de categorias de pensamento por meio das quais nos percebemos individual e coletivamente. As práticas e os objetos classificados como patrimônios mudam de estatuto, sendo-lhes agregados valores sociais, que podem ser usados e açãoadas de diferentes maneiras. Para patrimonializar, é necessário separar, selecionar, destacar; e, nesse movimento, ocorrem deslocamentos e reclassificações de práticas e objetos.

Adotando a perspectiva de que o patrimônio é uma construção social, torna-se necessário considerá-lo no contexto das práticas sociais que o produzem e lhe conferem sentido (Arantes, 2006). Consequentemente, podemos pensar os processos de preservação como ações simbólicas, desenvolvidas por instituições e sujeitos posicionados num campo estruturado de forças em disputa. As ações da preservação tornam explícitos sentidos de certas práticas consideradas tradicionais, a começar da perspectiva das comunidades locais, e legitimam critérios definidos por técnicos e especialistas sistematizados em políticas culturais.

3.1 *Uma lulik e as políticas culturais*

Pensando analogicamente, a Direção Nacional do Patrimônio Cultural atua de forma semelhante ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), pelo menos do ponto de vista das atribuições legais. Essa direção é responsável pela execução das medidas superiormente definidas para a preservação do patrimônio cultural de Timor-Leste, incluindo registro e inventário.

A página eletrônica do Governo de Timor-Leste indica uma preocupação das lideranças políticas, a partir da Constituição (2002), com a salvaguarda de um conjunto de bens que passariam a ser considerados patrimônios nacionais. O IV Governo Constitucional da República Democrática de Timor-Leste (2007–2012), por exemplo, assumiu o compromisso de conduzir a cultura a serviço da afirmação da nação e do Estado timorense. Nesse período, foi aprovada a Política Nacional da Cultura (2009).

Essa política legisla sobre a “gestão e preservação do patrimônio cultural de Timor-Leste, define os deveres dos cidadãos perante o patrimônio cultural do país, e contribui para a sua salvaguarda e valorização”.²⁹ Desse compromisso, decorreram alguns projetos da Secretaria da Cultura, que atuava nesse período sob a tutela do Ministério da Educação: recuperação do Antigo Mercado Municipal de Baucau; recuperação do

Patrimônio Tradicional Arquitetônico de Timor-Leste; construção da Biblioteca e do Arquivo Nacional de Timor-Leste; e construção do Museu e Centro Cultural de TimorLeste. Os dois primeiros empreendimentos tratam de recuperar/revitalizar arquiteturas e suas respectivas relações sociais, uma vez que os dois últimos dizem respeito a novas construções e, consequentemente, à formação de quadro profissional e de frequentadores.

O Programa do V Governo Constitucional de Timor-Leste (2012–2017) busca o desenvolvimento econômico do país a partir das políticas turísticas e culturais. Nesse governo, a Secretaria de Cultura migra do Ministério da Educação para o do Turismo, tornando-se responsável por elaborar a política e os regulamentos e velar pela conservação, proteção e valorização do patrimônio histórico e cultural diverso de TimorLeste. Igualmente se apresenta como atribuição do Ministério do Turismo elaborar políticas de cooperação e intercâmbio cultural com os países da região, a Comunidade

²⁹ Verificar a página eletrônica do Governo de Timor-Leste: <http://www.jornal.gov.tl/>. A promoção e a salvaguarda do patrimônio cultural em Timor-Leste têm sido orientadas pelos programas do IV, V e VI Governo Constitucional e pelas legislações deles decorrentes: Lei de Cultura (2009), Resolução do Patrimônio Cultural 25/2011 e ratificação de Convenções da Unesco.

dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e organizações internacionais como a Unesco. A mudança da Secretaria de Cultura do Ministério da Educação para o Ministério do Turismo indica uma aposta do governo na relação entre cultura, turismo e desenvolvimento como uma potência capaz de modernizar o país.

Em linhas gerais, as narrativas sobre cultura no IV Programa de Governo Constitucional estão associadas à valorização da identidade, consolidação da paz e construção da Nação. No V Programa, há uma associação entre cultura e patrimônio, identificação dos bens que serão salvaguardados e das instituições que serão construídas, como museu e centro cultural, e preservação do patrimônio arquitetônico (como as *uma lulik*). Além disso, afirma-se que o governo apoiará o alargamento do setor do turismo comercial em Timor-Leste.

Conforme pesquisa realizada na página eletrônica, no acervo físico da Secretaria de Estado da Arte e Cultura, no que diz respeito ao patrimônio cultural, o IV Programa de Governo Constitucional apresenta duas normativas importantes. A primeira, a Política Nacional da Cultura (2009: 4), define os parâmetros legais da gestão e preservação do patrimônio cultural e traz considerações sobre as relações entre *uma lulik* e sentimentos de pertencimento:

à semelhança de outras culturas na região, a maior parte dos timorenses pertence a um espaço e a uma *uma lulik* (casa sagrada) próprios, e partilha um conjunto de crenças e valores comuns à sua comunidade. Em Timor-Leste, estes valores ganharam uma dimensão regional própria, decorrente do contato com a presença colonial portuguesa ao longo de mais de quatro séculos. Adicionalmente, as duas décadas e meia de resistência nacional organizada à ocupação Indonésia contribuíram para cimentar o sentimento de pertença a uma realidade com características específicas, físicas, linguísticas e culturais.

A segunda normativa, a Resolução 25, de 2011, relativa à proteção do patrimônio cultural, define patrimônio cultural e estabelece medidas para seu apoio, defesa, preservação e conservação. Essa resolução apresenta caráter provisório, com validade até a aprovação da Lei de Bases do Patrimônio Cultural, que está em discussão. A resolução define patrimônio cultural nos seguintes termos:

[...] todos os bens, móveis e imóveis, materiais ou imateriais, que pela sua importância e valor únicos, contribuem para afirmar a identidade cultural de uma comunidade, país ou região e que, por tal, devem ser alvo de identificação, investigação, classificação e de medidas de conservação e proteção. O patrimônio cultural de Timor-Leste deverá refletir valores de memória, antiguidade, autenticidade, originalidade, raridade, ou exemplaridade do seu Povo (República Democrática de Timor-Leste, 2011).

Além de definir patrimônio, nos termos locais, a resolução classifica os tipos de patrimônio presente em Timor-Leste:

- Património arqueológico terrestre e subaquático, incluindo sítios arqueológicos, e materiais oriundos de escavações e de sítios arqueológicos;
- Património arquitectónico, incluindo construções de vários tipos dos períodos colonial português e holandês (incluindo o património religioso), do período de ocupação japonesa e do período de ocupação indonésia;
- Património etnográfico e tradicional, móvel e imóvel, incluindo arquitectura tradicional, arquitectura e sítios sagrados, e objectos etnográficos e tradicionais associados a culturas vivas;
- Património imaterial, incluindo tradições, expressões orais e línguas, práticas sociais, rituais e eventos festivos, conhecimentos e práticas relacionados com a natureza e a gestão de recursos naturais, e ainda artes tradicionais e de espectáculo, incluindo música, dança e cantares (República Democrática de Timor-Leste, 2011).

Os programas IV e V do governo possuem uma narrativa semelhante no que tange à definição de práticas e objetos representativos da nação. Sintonizados na construção de uma identidade leste-timoreNSE, esses programas elaboram políticas culturais que permitem reconhecer as casas sagradas e as práticas relacionadas a elas como bens que precisam ser preservados. Os discursos de que as casas sagradas são um repositório de memória, em torno das quais ocorre uma série de relações e celebrações, são convergentes e celebrados por diferentes tipos de lideranças locais.

Nesse cenário, onde o patrimônio e a cultura são considerados elementos importantes de desenvolvimentos da nação, Virgílio Simith, que em 2010 era secretário de Cultura, faz considerações sobre as casas sagradas e a configuração das políticas culturais, que ultrapassam sua temporalidade:

quando se fala em preservar a cultura, nós próprios temos de sentir que pertencemos à cultura e que a cultura nos pertence. Temos de amar, apreciar e praticar. Não nos podemos desinteressar da nossa cultura porque esta é a nossa identidade, que nos difere dos países que nos rodeiam. Temos as nossas próprias danças, as nossas músicas, o nosso património arquitetônico tradicional, como é o caso das *Uma lulik* (Casas Sagradas) que têm uma arquitetura tradicional que simboliza a nossa identidade. [...] Casas Sagradas são, por si só, um bom exemplo da riqueza e particularidade cultural de TimorLeste. Apesar de haver semelhanças (que reforçam a nossa identidade), as *uma lulik* são diferentes em cada distrito. Cada uma tem uma expressão própria (República Democrática de Timor-Leste, 2010b).

Segundo Simith, as *uma lulik* representam a identidade dos leste-timorenses, mas podem possuir edificações e rituais diferentes em cada distrito. Portanto, o que está em jogo são as interações entre unidade e diferença. Por um lado, a casa sagrada é símbolo da identidade nacional, gera pertencimentos e estabelece fronteiras: dentro e fora, timorense e *malae*, feminino e masculino, público e privado, pares dicotômicos pensados como *continuum* e não como oposições rígidas. Cada distrito possui seus modos de fazer,

dar sentidos à casa sagrada e criar vínculos. Não só a arquitetura pode ser diferente, bem como as formas de sua apropriação e os rituais que lhe dão vida.

De acordo com Eugênio Sarmento, atual chefe do Departamento de Patrimônio Arquitetônico da Secretaria de Estado da Arte e Cultura e também *lia'nain* do Manatuto (região de Soibada), atividades como levantamento do patrimônio arquitetônico tradicional, produção de base de dados e publicações são formas de sensibilizar a população sobre a importância do patrimônio de Timor-Leste. O senhor Eugênio ocupa simultaneamente os cargos de técnico de Estado e líder tradicional. Na função de chefe do Departamento de Patrimônio Arquitetônico, atua na implementação das políticas de salvaguarda do patrimônio arquitetônico do país, incluindo aquelas destinadas às casas sagradas, denominadas de patrimônio arquitetônico tradicional. Como *lia'nain*, é responsável pela mediação entre os mundos dos vivos e dos mortos, pela resolução de conflitos e por práticas ceremoniais. Esse duplo pertencimento produz efeitos nos modos como as políticas são elaboradas, planejadas, executadas e recebidas pelas comunidades.

O caso do Senhor Eugênio, meu principal interlocutor na Secretaria de Cultura, é exemplar da coabitação de papéis e capitais sociais em distintos regimes de poder. Durante uma entrevista em outubro de 2016 sobre as ações da secretaria voltadas à proteção do patrimônio arquitetônico, ele faz as seguintes considerações:

a Secretaria de Cultura, em especial no meu departamento, é responsável pelo levantamento de dados das casas sagradas representativas dos 13 distritos. A secretaria também apoia a reconstrução e inauguração das casas sagradas colaborando com 1.000 dólares para a festa de inauguração. A construção ou reconstrução de uma casa sagrada passa por mais ou menos doze etapas, cada etapa com ritual tradicional. Antes de fazer uma construção, tem que fazer alguns encontros e cerimônias tradicionais. A família timorense é uma família que tem relação mútua entre os parentes do marido e da mulher. Para edificar uma casa sagrada, alguns vão trazer colunas, essas podem ser dos *sucos* principais relacionados àquela casa sagrada. Alguns levam búfalo, vaca, porco, outros capim. Por isso que a construção em si, fisicamente, é fácil, difícil é para encontrar as famílias, fazer as reuniões, definir o modelo da casa. Também tem que fazer oráculo para saber as vantagens e os impactos da construção. O oráculo tradicional se expressa por meio dos animais. Os sinais são identificados no fígado, no intestino grosso e nas pernas do galo.

As observações do senhor Eugênio demonstram de que modo os regimes de poder coabitam. Ao tratar das políticas de proteção das casas sagradas, ele também aciona seus conhecimentos de *lia'nain*, e nessa circulação, sobreposição, encontro de saberes e posições, as políticas de patrimônio vão sendo planejadas e executadas. O caso do senhor

Eugênio é um exemplo das aproximações e afetações entre o saber técnico e os conhecimentos tradicionais.³⁰

O idioma da casa é recorrentemente tratado como símbolo de identidade de TimorLeste. Entretanto, os modos de incorporar esse idioma são muito específicos. Se há algo em comum, elementos identificadores no que poderíamos nomear a sociedade de casa, é a busca constante das populações locais em se diferenciar, mas sempre dentro de uma gramática da aliança e orientadas por relações de reciprocidade.

3.2 Dilemas e controvérsias das políticas culturais

De acordo com o senhor Eugênio Sarmento e o senhor Manuel Simith (diretor Nacional do Patrimônio Cultural), o Estado tem colaborado financeiramente nas festas de inauguração das casas sagradas. Esse apoio financeiro ocorre mediante solicitação das comunidades, e de acordo com o orçamento de cada ano. Muitas casas, porém, são inauguradas e não recebem apoio, seja por desconhecimento da política, seja porque seus membros consideram que recursos externos comprometem a dignidade das famílias.

Até o momento, identifiquei na base de dados da Secretaria de Estado da Arte e Cultura 26 *uma lulik* catalogadas (cadastradas em ficha de inventário) nos 13 distritos. Os eventos de inauguração das casas são noticiados e acompanhados pelos membros da secretaria. A entrada dos operadores do Estado, por meio das políticas culturais, adiciona outros sentidos e atores no processo de construção das casas sagradas. Em 2008 e 2009, por exemplo, foi firmado um acordo técnico entre a Secretaria de Cultura e a embaixada americana que permitiu a construção e reconstrução de quatro casas sagradas nos distritos de Lautém, Oecusse, Bobonaro e Ainaro. Nos anos seguintes, outras casas receberam apoio do Estado, como pode ser observado nas informações que obtive na página eletrônica da Secretaria de Cultura e nas conversas com o senhor Eugênio:

- 2010: inauguração da *uma lulik* Lokometa-Darlau Nunufu, no *soco* de Nunu Moge, subdistrito de Hatubuilico, distrito de Ainaro;
- 2011: inauguração da casa sagrada da comunidade da Fohorem/Suai;

³⁰ Estou identificando outros casos como esses; entretanto, para apresentá-los é necessário aprofundar as análises.

- 2012: inauguração da casa sagrada de Biboro, subdistrito de Laulara, Aileu;
- 2013: inauguração da casa sagrada Assu Ulun Laumera, no distrito de Manatuto.

O trabalho nos arquivos da Secretaria de Estado da Arte e Cultura aponta a construção de centros culturais nos distritos como uma ação importante da agenda das políticas de patrimonialização. Tal construção tem como objetivo fazer a ligação entre o governo, as comunidades e organizações não governamentais, nacionais e estrangeiras, ligadas à cultura. Em maio de 2014, foi inaugurado o Centro Cultural de Lospalos. Conforme os registros dos discursos de inauguração, espera-se que o centro se transforme num “dinamizador de criação e divulgação culturais a nível regional, permitindo a organização de eventos culturais entre diferentes regiões, distritos e subdistritos, assim contribuindo para o objetivo geral de construção de uma identidade nacional em TimorLeste e ajudando a promover um espírito de paz e tolerância entre pessoas de diferentes culturas” (República Democrática de Timor-Leste, 2014).

Em março de 2015, foi inaugurado o Hotel do Forte e o Centro Cultural e Patrimonial de Balibó, no Município de Bobonaro. O hotel e o centro cultural foram construídos em memória de cinco jornalistas, de origem australiana, neozelandesa e britânica, que foram mortos a tiros, em Balibó, pelas forças invasoras indonésias.³¹

A divulgação em rede nacional, o financiamento (híbrido, com recursos nacionais e internacionais) e a participação de políticos nos eventos de inauguração tanto das casas sagradas quanto dos centros culturais são indicativos de um lugar atribuído à cultura no projeto de desenvolvimento do país. A revitalização contemporânea das casas sagradas mobiliza saberes anciãos, recursos internacionais e políticas de gestão cultural nacional. A criação de centros como os de Lospalos e Balibó pretende estreitar os laços entre agentes e agências relacionados às questões.

Tanto os gestores de políticas quanto as pessoas fora dos mecanismos institucionais do Estado afirmam que as casas sagradas são uma herança cultural e familiar que precisa ser protegida para que as futuras gerações conheçam e reproduzam suas dimensões arquitetônicas e as práticas rituais relacionadas a elas. Ao questionar sobre a participação do Estado na construção das casas sagradas, recorrentemente escutei:

³¹ Trata-se de uma parceria entre o programa australiano de cooperação para o desenvolvimento, o Balibó House Trust, e o setor privado. Verificar: <http://timor-leste.gov.tl/?p=11533&n=1>.

“isso não tem nada com o Estado”, “é responsabilidade das gerações da família construir uma casa”, “é a participação das famílias, a doação de oferendas e as cerimônias que dão dignidade a uma casa sagrada”.

Procurei discutir, até o momento, dois tipos de narrativas sobre as casas sagradas: um bloco relacionado aos significados que as *uma lulik* recebem das comunidades locais e pessoas de Díli, deslocadas para seus municípios de origem; e um bloco referente a procedimentos normativos, que tratam da preservação de bens considerados representativos e capazes de promover a unidade nacional. Esses tipos de relato se retroalimentam. As leis são elaboradas em diálogo com os sentidos dados à casa sagrada por diferentes atores e agências. Entre o que se escreve e o que as pessoas vivenciam, há mediações e tensões. A patrimonialização das casas sagradas está ocorrendo de duas formas: políticas de proteção do patrimônio arquitetônico tradicional e valorização das práticas das casas sagradas. As casas sagradas são preservadas, também, por meio da reprodução dos modos de fazer locais envolvidos na confecção dos *tais*, dos saberes relacionados à manipulação da natureza, da aprendizagem de músicas e danças etc.

As *uma lulik*, assim como outros tipos de arquitetura (as igrejas, os terreiros, as praças e os conjuntos urbanísticos no Brasil, por exemplo), compõem um tipo de narrativa de patrimônio que visa construir, reconstituir (ou manter, dependendo da situação) uma relação com o passado.

3.3 Diálogos: casa sagrada e terreiros de candomblé

Se focarmos nas políticas culturais de salvaguarda dos terreiros no Brasil, por exemplo, poderemos ampliar as possibilidades de diálogo dos *modus operandi* dessas políticas com outros contextos. Explica Viana (2014) que os terreiros se formaram no Brasil como culto doméstico ou particular, sem caráter de templo, na época do Império. O exercício de outra religião que não o catolicismo só era permitido nesses moldes. A composição dos terreiros ocorria em casas domésticas, e só posteriormente objetos, práticas e cerimônias foram agregados em templos. No caso das casas sagradas, há um movimento inverso. Com a invasão indonésia, as *uma lulik*, que eram basicamente casas ceremoniais, foram abrigadas provisoriamente em casas domésticas. Tanto nas casas

sagradas quanto nas *uma lulik*, as conjunturas políticas operaram nas formas de usar as casas e nos sentidos que lhes foram atribuídos.

Transformar as estruturas arquitetônicas (terreiros e casas sagradas) e o conjunto de rituais relacionados a elas em patrimônio cultural são processos de atribuição de valores e delimitação de funções. No Brasil, o tombamento³² é o instrumento de reconhecimento e proteção do patrimônio nacional instituído pelo Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. É um ato administrativo que pode ocorrer em nível federal, feito pelo IPHAN, ou ainda na esfera estadual ou municipal.

O tombamento visa proteger bens de valor histórico, cultural, arquitetônico, ambiental e, igualmente, de valor afetivo para a população. A Casa Branca do Engenho Velho foi tombada em 1984, por isso é considerada o primeiro monumento negro do Patrimônio Histórico do Brasil. O centro, com mais de 6 mil metros quadrados, foi fundado em um engenho de cana, e então transferido para uma roça na Barroquinha — ainda nos limites urbanos de Salvador. A distância temporal entre o decreto que trata da preservação (1937) e o primeiro tombamento de terreiro (1984) é boa para refletirmos sobre os jogos de poder envolvidos nos processos de patrimonialização.

Podemos pensar o tombamento do terreiro como produto de uma luta política e simbólica que aumenta o campo de possibilidades daquilo que pode ser considerado suficientemente importante (e representativo da nação) para ser chamado de patrimônio. Tombar um terreiro significa reconhecer a existência e a importância de outras sensibilidades estéticas e religiosas no Brasil. O tombamento do terreiro é muito significativo, tendo em vista o lugar social delegado às práticas e às religiosidades das populações negras na constituição do país (Silva, 2012).

Um texto de Gilberto Velho (2006), relator do caso de 1984, analisa a dinâmica e as transformações do patrimônio cultural e a importância do tombamento do terreiro Casa Branca no cenário de ampliação da definição de patrimônio cultural. O autor chama atenção para os aspectos de divergência e conflito de valores e interesses dos atores envolvidos. Velho mostra que as políticas públicas de patrimônio não podem ser dissociadas da heterogeneidade e complexidade da vida social. Ele ressalta que a deliberação sobre o tombamento do terreiro Casa Branca mobilizou a sociedade civil e

³² De acordo com a página eletrônica do IPHAN, a palavra “tombo” significa registro e começou a ser empregada pelo Arquivo Nacional Português, fundado por D. Fernando em 1375 e originalmente instalado em uma das torres da muralha que protegia a cidade de Lisboa. A lista de bens culturais inscritos nos Livros do Tombo é a versão mais recente sistematizada e publicada sobre os bens móveis e imóveis tombados.

dividiu o Conselho Consultivo do IPHAN. Muitos conselheiros, destaca Velho, consideravam desproposital e equivocado tombar um pedaço de terra desprovista de construções que justificassem sua monumentalidade ou valor artístico. Do ponto de vista das pessoas do terreiro, o que importava era a sacralidade do terreno, o seu “axé”. Em termos de cultura material, havia ali um barco, importante nos rituais, e uma casa modesta, além da presença de árvores e pedras, associadas ao culto dos orixás. Soma-se a esse cenário o interesse de grandes empreiteiras em comprar as terras nas quais o terreiro realizava suas práticas e rituais.

Os significados e valores atribuídos ao terreiro eram divergentes, como observou Velho (2006). Parte dos conselheiros defendia uma concepção de patrimônio cultural relacionada às formas excepcionais (consideradas universais do ponto de vista de organismos nacionais e internacionais), com ênfase na dimensão material. Para as pessoas do terreiro, o que era considerado simples para muitos conselheiros, uma arquitetura esteticamente não universalizável, na visão de alguns técnicos, era vivido e interpretado como o lugar do sagrado.

O debate sobre a arquitetura dos terreiros e as dificuldades de enquadramento nas classificações hegemônicas dos órgãos competentes aparece também no processo de tombamento do Axé Ilê Obá (1987) em São Paulo capital. Em 1986, Rita Amaral e um grupo de pesquisadores visitaram o Axé em busca de informações sobre a cultura material do candomblé paulista e depararam-se com o desejo de “mãe” Sylvia de Oxalá (a Ialorixá da casa) em “montar um museu” com as roupas e os objetos religiosos do seu antecessor. Destaca Amaral (1991) que a edificação tinha, na época, somente 12 anos, e não correspondia a nenhum estilo arquitetônico definido e reconhecido pelas políticas de preservação dos órgãos competentes; ao mesmo tempo, porém, semelhante desafio apresentava-se como possibilidade de renovação do conceito de patrimônio cultural. Nas palavras da autora,

[...] construção nova, sem estilo, candomblé paulista, “sem tradição”... Mesmo havendo o precedente do tombamento da Casa Branca, na Bahia, pensava-se não no candomblé, mas numa tradição que parecia relacionada à idéia de uma certa “pureza” do candomblé baiano. Neste sentido, o discurso de religiosos e acadêmicos coincidia. Este argumento traz em seu bojo a visão, hoje já superada, de tradição como a continuidade do mesmo. “Cultura em conserva”, como dizia Bastide. Nesta concepção, a tradição é estática, fria, repetitiva. Mas mesmo para os que pensam deste modo é possível lembrar que o candomblé (ou outras manifestações religiosas de origem africana, tenham o nome que tiverem) é uma religião (Amaral, 1991: 2-3).

Até o início do século XXI, o tombamento era a forma de proteção que existia no Brasil. Somente em 2000 foi criado um mecanismo para a proteção daquilo que não pode ser categorizado de forma tangível, o chamado patrimônio imaterial. Sobre o registro desse patrimônio, Sant'Anna (2003) afirma que se trata de um instrumento complementar ao tombamento, cujo objetivo é manter o registro da memória desses bens culturais e de sua trajetória no tempo.

Os estudos de Dourado (2011: 18) sobre tombamento de terreiros inserem questões importantes relativas às legislações e seus usos:

os terreiros de candomblé, portanto, não constituem uma nova categoria de monumentos a ser acrescentada às demais, a merecer um tratamento tolerante por parte das autoridades gestoras do nosso patrimônio cultural, uma vez que visões de mundo diversas impõem, certamente, diferentes modos interpretativos, não necessariamente novas categorias ou novas legislações.

No caso dos tombamentos dos terreiros no Brasil, a categoria patrimônio tem sido açãoada para afirmar processos de identificação, que ficaram à margem dos discursos hegemônicos da ordem simbólica imposta e compartilhada. Há uma vasta literatura sobre candomblé no Brasil: iniciação, relações entre orixás e seres humanos, terreiros e paisagem urbana (Bastide, 2001; Carneiro, 2008; Santos, 2005).

Similarmente às casas sagradas, os terreiros não são espaços dedicados única e exclusivamente a cultos. Terreiros (e, eu diria, casas sagradas) precisam ser pensados como parte de uma paisagem na qual ocorrem relações de diversas ordens. Sobre essa problemática nos estudos sobre e em terreiros, Serra (2012) faz as seguintes considerações:

[...] um terreiro não é apenas um templo, um espaço exclusivamente dedicado a atos de culto. Em Salvador e no Rio de Janeiro, pesquisadores já se deram conta de que terreiros constituem um tipo de assentamento urbano característico; de que eles representam também um modo de habitar e situarse na cidade, constituindo espaços de convivência que podem ter, e frequentemente têm, diferentes usos, além do religioso. [...] Na verdade, nem mesmo o grupo de culto de um terreiro pode ser descrito tomando como referência única o templo onde tem sede. Não há muito que Oliveira (2005), ocupando-se de uma comunidade de candomblé hoje em dia relativamente pequena (com um número reduzido de membros “da Casa”), defrontou-se com uma rede cujas malhas se estendiam por toda a Bahia e por diversas regiões do Brasil. Antes dele, outros etnógrafos já haviam mostrado, na prática, que para situar um ebé, ou abaçá, quase sempre se torna necessário fazer referência a muitos outros, levá-los em conta, considerá-los — e que isso não basta. Impõese relacioná-los com outros espaços e domínios, no campo religioso e mais além. Diferentes estudos têm contemplado a relação íntima de terreiros com irmandades católicas, movimentos políticos, comércio de rua, mercados populares, blocos de carnaval etc. (Serra, 2012: 227-228).

As práticas que ocorrem nos terreiros e em função deles são complexas e criativas.³³ As trocas de conhecimento entre pessoas, que estão em níveis diferentes de iniciação dentro de uma casa ou entre casas afins, permitem a circulação constante de pessoas, cultos e experiências. Assim, um repertório litúrgico é construído e compartilhado com afetividade, rigor e disciplina. Esse repertório pode ser usado pelos sacerdotes e membros de uma casa para produzir distinções e capitalizar prestígio. Minhas incursões em terreiros mineiros a partir de seus vínculos com ternos de congada indicam que as narrativas produzidas nos terreiros e em função deles apresentam efeitos variados, a depender de como se dão as redes entre arquitetura e contextos circundantes.

A proteção de um terreiro envolve salvaguarda do território, do barracão (dimensão arquitetônica) e do conjunto de práticas e rituais relacionados àquele território. A esse respeito, é importante mencionar que, segundo o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC),³⁴ um inventário de cultura

[...] apresenta, entre outras, a particularidade de incluir, além de objetos fisicamente discerníveis, realidades como os valores e as significações enraizados nas práticas sociais, que ademais de intangíveis ou imateriais muitas vezes não chegam a ser explicitados ou nem mesmo afloram à consciência dos atores sociais (IPHAN, 2000: 29).

Atualmente, o IPHAN utiliza o Manual INRC de 2000 na identificação e documentação de bens culturais imateriais, assim como outros instrumentos de pesquisa e produção de conhecimento, tanto no Departamento de Patrimônio Material como no Departamento de Patrimônio Imaterial. A indicação de bens para registro e/ou para tombamento pode resultar de sua aplicação, mas não obrigatoriamente. O INRC é, antes, um instrumento de conhecimento e aproximação do objeto de trabalho do IPHAN. É também uma metodologia de pesquisa, desenvolvida para produzir conhecimento que contempla, além das categorias estabelecidas no registro, edificações associadas a usos, a significações históricas e a imagens urbanas, independentemente de sua qualidade arquitetônica ou artística. Essa metodologia é orientada pela noção de referências culturais:

³³ Entre 2002 e 2012, realizei pesquisas explanatórias em terreiros de Candomblé Angola e Ketu na cidade de Ituiutaba, em razão das relações que essas casas tinham com as Irmandades Negras que eu pesquisava naquela ocasião. As experiências dessa pesquisa serão acionadas no decorrer da monografia como impressões para fertilizar os debates com a literatura. Minhas experiências nessas casas foram mediadas por ternos de congada, por isso não me sinto autorizada a mencionar nomes de pessoas e casas de santo.

³⁴ Manual elaborado com a supervisão de Arantes (2000) a partir de uma experiência-piloto realizada em sete localidades na região de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, na Bahia. Sob a mesma coordenação, aprimorou-se a base conceitual do inventário e foram criados, testados e aperfeiçoados os formulários, a metodologia e o banco de dados do INRC.

a expressão “referência cultural” tem sido utilizada, sobretudo em textos que possuem como base uma concepção antropológica de cultura, e que enfatizam a diversidade não só da produção material, como igualmente dos sentidos e valores atribuídos pelos diferentes sujeitos, a bens e práticas sociais. Essa perspectiva plural de algum modo veio “descentrar” os critérios, considerados objetivos, porque fundados em saberes considerados legítimos, que costumavam nortear as interpretações e as atuações no campo da preservação de bens culturais (Fonseca, 2000: 13-14).

Quando se fala em “referências culturais”, pressupõem-se sujeitos para os quais essas referências façam sentido. Essa perspectiva desloca o olhar da concepção do significado único dos bens (monofonia) e foca na dinâmica da possibilidade de várias atribuições de sentidos e valores (polifonia) — ou seja, no fato de que os bens culturais não possuem significados por si mesmos, não possuem um valor intrínseco.

No tocante à patrimonialização dos terreiros, além da metodologia do INRC, é importante levar em consideração as orientações da Portaria IPHAN nº 194, de 18 de maio de 2016. Trata-se de um termo de referência de diretrizes e princípios para identificação, reconhecimento e preservação de bens culturais relacionados a povos e comunidades tradicionais de matriz africana. A portaria ressalta que os patrimônios devem ser apreendidos a partir da relação entre elementos materiais e imateriais de sua constituição como referência cultural para a comunidade, evitando, assim, uma equivocada compartimentação da vida social na qual estão inseridos. A instrução de processos de preservação e salvaguarda relacionados a povos e comunidades de matriz africana estabelecidos no termo de referência tem os seguintes objetivos: a) enfatizar o papel da participação e mobilização social em todos os processos; b) propor orientações gerais para os mecanismos de identificação; c) discorrer sobre a aplicação dos instrumentos de reconhecimento; e d) recomendar estratégias de conservação, apoio e fomento dos bens reconhecidos (IPHAN, 2016).

O termo de referência aponta a importância do diálogo com comunidade em todas as etapas do processo, informando os instrumentos de proteção usados pelo IPHAN (tombamento para patrimônio material, registro para patrimônio imaterial, chancela para paisagens culturais), bem como as formas de identificação (inventários, mapeamentos, produção de conhecimento). A experiência acumulada do IPHAN nessa área tem sinalizado a importância de mapeamentos, inventários, organização e gestão dos territórios como ferramentas de produção de conhecimento sobre os bens culturais em suas dimensões materiais e imateriais. O termo de referência indica a necessidade de uma

perspectiva multidisciplinar no processo de identificação integrado para o levantamento de cada componente do bem.

Conforme foi discutido anteriormente, a promoção e a salvaguarda do patrimônio cultural em Timor-Leste têm sido orientadas basicamente pela Lei de Cultura (2009), pela Resolução do Patrimônio Cultural 25, de 2011, e pela ratificação de convenções da Unesco. A partir dessas legislações, a Secretaria do Estado da Arte e Cultura elaborou uma ficha de inventário do patrimônio cultural imóvel. Apresento a seguir um esqueleto da ficha, com itens e quesitos analisados.

Quadro 2 — Ficha de inventário do patrimônio cultural imóvel

Item	Quesitos analisados
Identificação	Registro, código, nome da casa e da comunidade
Classificação	Tipo de patrimônio, classificação e período
Localização	Distrito, subdistrito, <i>soco</i> , aldeia, língua e coordenadas geográficas
Construção	Autor do projeto, construtor, material e descrição do método
Descrição e história	Narrativa de origem, história de construção da casa, discriminação do espólio
Documentos	Tipo e descrição Dia, instituição, técnico responsável
Informante	Nome, contatos
Estado de conservação do patrimônio arquitetônico ou patrimônio <i>lulik</i>	Descrição do estado de conservação
Estado de conservação do patrimônio arquitetônico	Cobertura, canalizações, pavimento, elementos decorativos, acessos, paredes interiores e paredes exteriores
Ameaças	Erosão e florestação
Usos do patrimônio arquitetônico ou arqueológico	Urbano, habitação

Fonte: esquema elaborado pela autora a partir das fichas de inventário da Secretaria da Arte e Cultura de Timor-Leste.

A catalogação das fichas e o mapeamento da distribuição das casas no território nacional podem ajudar a identificar os tipos arquitetônicos, os objetos relacionados, os materiais de construção e as práticas sediadas e mobilizadas pelas e nas casas sagradas. As políticas de patrimonialização das casas sagradas e dos terreiros nos advertem a levarmos a sério as relações sinérgicas entre as dimensões material e imaterial. Além

disso, essas políticas sinalizam a necessidade de um envolvimento da comunidade no processo de identificação e reconhecimento. No Brasil, isso está indicado nas portarias de regulamentação. Em Timor-Leste, o envolvimento dos técnicos do Estado, como o caso do senhor Eugênio com as práticas locais, facilita a mobilização das comunidades. Os inventários são feitos ou coordenados por ele, e ser identificado como *lia'nain* corrobora no estabelecimento de relações de confiança. Desse modo, o Estado chega às comunidades, muitas vezes, personificado numa liderança tradicional.

Os bens culturais não apresentam um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares, e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados. A inclusão de templos afro-brasileiros, por parte do Estado, como parte da cultura nacional, como bens que deverão ser protegidos legalmente, é um fato político com efeitos múltiplos. O tombamento de terreiros desafia a imaginação dos gestores e dos intelectuais, ampliando as questões relativas à proteção de bens culturais.

Quando certas práticas e objetos são patrimonializados, ganham outro estatuto, mudam de registro no imaginário de uma coletividade, são adicionados ou subtraídos, sentidos e enquadrados em lógicas distintas daquelas nas quais foram originalmente inscritos. Ao fim e ao cabo, estamos falando de classificações, práticas e objetos que recebem valores variados, a depender dos lugares em que ocupam no jogo das políticas culturais e nos discursos sobre identidades nacionais.

3.4 Os desafios da classificação

As propostas de tombamento dos terreiros de candomblé no Brasil são boas para pensar sobre questões teórico-práticas relacionadas aos processos de preservação de bens culturais (de modo geral): o entendimento do caráter dinâmico dos bens no tempo, a fragilidade das separações entre material e imaterial e a compreensão de que semelhante separação é usada mais para fins classificatórios, em termos de políticas públicas, do que como operador de produção de significados para as comunidades relacionadas a essas políticas.

A Unesco elaborou, desde 1952, sete convenções destinadas à conservação e salvaguarda do patrimônio cultural e da diversidade cultural. Três destas convenções são consideradas conexas ou complementares em alguns aspectos e possuem, como objetivo primordial, a promoção e proteção da diversidade cultural: a) Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972); b) Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003); e c) Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005).

No debate sobre reconhecimento e salvaguarda de bens, a Unesco faz uma diferenciação entre patrimônio cultural mundial e patrimônio cultural intangível, que deve ser levada em consideração nas discussões sobre patrimonialização:

Patrimônio cultural mundial: é composto por monumentos, grupos de edifícios ou sítios que tenham um excepcional e universal valor histórico, estético, arqueológico, científico, etnológico ou antropológico.

Patrimônio cultural intangível ou imaterial: entende-se por patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas — junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados — que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.³⁵

Timor-Leste anunciou sua adesão à Unesco em junho de 2003; entretanto, a criação da Comissão Nacional da Unesco no país só foi lançada em março de 2010, com os seguintes objetivos:

- Desenvolvimento curricular para os 9 anos de educação básica, com especial ênfase na educação de ciências, acreditação de professores, desenvolvimento de instalações para laboratórios científicos, desenvolvimento profissional para professores, política linguística e desenvolvimento cultural;
- Desenvolvimento de instituições na área da educação e da cultura: Biblioteca e Museu Nacionais; Escolas Nacionais de Música e Belas Artes; e Centros de Cultura Regionais;
- Preservação do Património Natural e Cultural de Timor-Leste; • Educação da Primeira Infância como porta de entrada no sistema educativo para as crianças, com especial destaque para a importância do envolvimento dos pais na mesma (República Democrática de Timor-Leste, 2010a).

Em decorrência da Comissão Nacional da Unesco no país, projetos e cursos de formação orientados por assessores internacionais da Unesco começaram a acontecer de forma mais sistemática, conforme pode ser observado na listagem a seguir:

³⁵ Definições constantes da página eletrônica da Unesco. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/culture/world-heritage/cultural-heritage>>. Acesso em: 12 mar. 2017.

- Cursos e reuniões de capacitação de pessoal
 - outubro de 2012: inventário do patrimônio cultural imaterial de TimorLeste
 - abril de 2013: segundo workshop sobre inventário de patrimônio intangível
 - dezembro de 2013: formação sobre a utilização dos mecanismos da Convenção de 2003 para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial em Timor-Leste
- Projetos
 - novembro de 2011 a maio de 2014: Salvaguardar o Patrimônio Cultural Intangível através do Fortalecimento das Capacidades Nacionais na Ásia e no Pacífico
 - maio a setembro de 2013: Salvaguardar o Patrimônio Cultural Imaterial para a Promoção da Identidade Cultural e da Resiliência Comunitária em Timor-Leste

Conforme demonstrei, desde a instalação da Comissão da Unesco em Timor-Leste uma série de medidas vêm sendo implementadas tendo em vista a preparação de um corpo técnico capacitado no trato das questões relativas à salvaguarda dos patrimônios. A gestão e a promoção do patrimônio cultural de Timor-Leste encontram-se entre os programas prioritários do governo devido a sua importância na afirmação da identidade nacional e o seu potencial para o desenvolvimento do turismo com uma base cultural.

As narrativas sobre *uma lulik* que escutei em campo indicam que as celebrações que ocorrem por meio das mesmas é parte de um conjunto de relações de dádiva e contradádiva. Nessas relações, materialidade e imaterialidade são experimentadas de forma complementar e indissociável. A diferenciação entre material e imaterial é políticopedagógica: orienta a elaboração das políticas culturais, os enquadramentos dos objetos e práticas, e os tipos de tratamento de salvaguarda que receberão posteriormente. O registro de um bem como material ou imaterial por instituições do Estado pode ser usado para fins diversos: empreendimentos turísticos, desenvolvimento econômico, reconhecimento de identificações, reivindicações sociais de grupos que se consideram subalternos ou subtraídos de direitos.

Riegl (2006), em 1903, produziu um relatório a pedido da Central de Arte e de Monumentos Históricos da Áustria que traz considerações importantes para o debate

sobre políticas patrimoniais. Nesse relatório, o autor apresenta diferentes tipos de valor atribuídos aos monumentos e os relaciona a formas de percepção dos monumentos em contextos históricos específicos e procedimentos de conservação e preservação. Segundo o autor, monumento é uma obra criada pela mão do homem, com o objetivo determinante de manter presente na consciência das gerações futuras algumas ações humanas ou destinos (ou a combinação de ambos). Pode tratar-se de um monumento de arte ou de escrita, conforme o acontecimento a ser imortalizado tenha sido levado ao conhecimento do espectador com os meios simples de expressão das artes plásticas ou com o auxílio de inscrições. Riegl defende que toda intervenção em um monumento demanda um juízo crítico, uma vez que o restauro se caracteriza por ser uma ação sociocultural, e requer uma investigação preliminar sobre a natureza daquilo que se conserva a fim de detectar, na vasta gama das preexistências, os papéis específicos e as vocações de cada uma.

A classificação de um bem como patrimônio material ou imaterial requer uma estratégia na qual se enfatiza (e não se exclui) a dimensão tangível ou intangível de bem. Trata-se de enquadramentos político-institucionais. Há correlações e intercâmbios entre o material e o imaterial, pressupostos nas legislações e enfatizados nas pesquisas acadêmicas. Entretanto, o enquadramento e o reconhecimento pelos órgãos responsáveis de um bem na categoria material ou imaterial produzem efeitos distintos para os agentes envolvidos no processo de patrimonialização.

A casa sagrada é uma entidade física e uma categoria cultural que desafia os limites do material/imaterial, sustentando-se nas práticas sociais e rituais que a animam (Sousa, 2007). Por um lado, as casas sagradas colocam em perspectiva os limites do material e do imaterial e, por outro, quando classificadas como bem material, desafiam as concepções de padrões estéticos que têm sido considerados excepcionais e universais. Destacam-se as semelhanças entre esse processo e o que foi descrito anteriormente sobre os tombamentos dos terreiros.

Pena Castro (2010) analisa as particularidades e a relevância das *uma lulik* na organização da vida das comunidades em Ainaro. Retrata a autora que os elementos arquitetônicos, somados às dimensões material e ideológica dos símbolos, permitem a objetivação da memória partilhada e as identificações das comunidades. Os objetos rituais guardados nas *uma lulik*, similarmente, devem ser considerados na formação patrimonial dessas construções, conforme demonstrado anteriormente. Para Pena Castro, ao analisar o caráter patrimonial das casas sagradas, não se pode esquecer que estamos diante de um

patrimônio vivo, ativo e significativo na organização da vida nas comunidades. Nesse sentido, Pena Castro afirma:

se a própria casa transmite a imagem e a materialização do devir da uma lisan, os objetos rituais convertem-se em autêntica evidência física do vínculo com o passado, a prova da descendência e a transmissão dos antepassados, veicula a utilização ativa destes bens nas cerimônias. A existência desses objetos é acompanhada de um relato mítico das suas origens e de como foram legados e conservados nas casas sagradas. Entre os objetos entesourados destacam as figuras das antigas divindades primigênias reverenciadas no espaço sagrado. Em destaque também a conservação dos esqueletos dos animais sacrificados em honra dos falecidos (2010: 67).

Ainda segundo Pena Castro, as casas sagradas são formalmente arquiteturas efêmeras, que duram apenas uma geração. Desse modo, a construção e reconstrução permanente desses bens significam sua invenção e reinvenção (não se trata de réplicas); por esse motivo, um jogo de permanência e transformação na patrimonialização. A autora sublinha que a valoração da permanência, apoiada na pedra como um fetiche, supõe a exclusão de bens como as casas sagradas. Entretanto, adverte a autora que é necessário reivindicar este patrimônio material efêmero como objeto de estudo e proteção, num verdadeiro paralelismo com a categoria de arte efêmera de alguma etapa histórica da arte europeia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção de narrativas sobre tradição, história, cultura e identidade nacional em Timor-Leste tem sido orientada pela positivação de parte dos usos e costumes locais (valorização das casas sagradas e das atividades relacionadas a elas), bem como pela exaltação de certas danças e músicas e os discursos sobre patrimônios culturais. Essas narrativas podem ser identificadas nos programas constitucionais de governo do país, nos planos anuais de ação, nos eventos do Ministério do Turismo, Arte e Cultura e em conversas informais.

Focando nas afinidades entre casa, casa sagrada e pertencimento, é possível dizer que *uma lulik* coloca em interação diversos domínios da vida. É a possibilidade de reconstituir laços e realimentar a memória coletiva de uma ou mais famílias. E, nesse caso, os rituais geram identificações materiais e imateriais, nas quais os seres humanos se reconhecem como parte de uma família, casa ou casa sagrada.

Ao longo desta monografia, propus uma análise da patrimonialização das casas sagradas de Timor-Leste baseada nos discursos expressos, nos documentos e nas bibliografias, bem como nas narrativas das pessoas sobre suas casas sagradas. Destaco, portanto, a necessidade de uma vigilância constante para não reproduzirmos significados e projetarmos perspectivas sem mediações e traduções. É importante entendermos o que as pessoas dizem, praticam e reivindicam em nome dessas categorias e os contextos nos quais as evocam.

A patrimonialização das casas sagradas tem sido usada nesta pesquisa como uma estratégia para acessar significados atribuídos às casas sagradas no fluxo da vida das populações locais. Estou desenvolvendo uma pesquisa de campo em Timor-Leste com o propósito entender de que modo os complexos semânticos cultura, tradição e patrimônio são acionados por agentes e agências na capital, Díli, e nos municípios nas relações estabelecidas com as casas sagradas.

Os modos e a significação da categoria patrimônio são amplos, variados, bem como seus modos de interpretá-los e concebê-los. Sendo assim, é importante prestar atenção aos diversos pontos de vista e aos conflitos envolvidos nas práticas e/ou nos objetos em vias de patrimonialização. Sistemas classificatórios distintos são acionados para interpretar coisas, pessoas e objetos, mas é importante considerar os encontros e as trocas que produzem os significados aqui e acolá.

Os processos de transformação das *uma lulik* em bem cultural e símbolo da identidade nacional, conforme observado nos parágrafos acima, desestabilizam nossas zonas de conforto interpretativo e nos permitem analisar a partir de outras perspectivas. A patrimonialização das casas sagradas coloca em interação, por exemplo, patrimônio material e imaterial; efemeridade, permanência e transformação.

Além da diferenciação entre material e imaterial sugerida pela Unesco, TimorLeste possui suas classificações locais de patrimônio, conforme discutido anteriormente: patrimônio arqueológico, terrestre e subaquático, patrimônio arquitetônico, patrimônio etnográfico e tradicional e patrimônio imaterial. Há de se considerar que as diretrizes produzidas no âmbito das organizações transnacionais são interpretadas e corporificadas localmente de forma diferente. No caso de Timor-Leste, as nuances entre as classificações de material e imaterial possibilitam outras composições classificatórias, o que pode nos ajudar a pensar o caso das *uma lulik*.

A preservação e a divulgação do patrimônio e dos valores culturais e artísticos de Timor-Leste estão previstas em diversas leis orgânicas do país, e estão sendo objeto de pesquisas acadêmicas de vários países. A partir dessas escolhas, que aos poucos são oficializadas, as populações leste-timorense recriam suas histórias, constroem e reconstruem relações, acentuando algumas dimensões de seu repertório local, dependendo do contexto e das relações de prestígio e poder que estão em jogo.

REFERÊNCIAS

- ACCIAIOLI, G. Culture as art: from practice to spectacle in Indonesia. **Canberra Anthropology**, n. 8, p. 148-172, 1985.
- AMARAL, R. O tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo. **Comunicações do Iser**, v. 41, p.1-3. 1991.
- APPADURAI, A. Introduction: commodities and the politics of value. In: _____. (ed.). **The social life of things: commodities in a cultural perspective**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986. p. 1-33.
- ARANTES NETO, A. A. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. **Anuário Antropológico**, p. 173-222, 2007-2008.
- BABADZAN, Alain. Anthropology, nationalism and ‘the invention of tradition’. **Anthropology Forum**, v. 10, n. 2, p. 131-155, 2000.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia (rito nagô)*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Publicação original em 1958. 333 p.
- BECKER, H. **Falando da sociedade**: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. 308 p.
- BLACKWOOD, E. **Webs of power**: women, kin and community in a Sumatra village. Cumnor Hil: Rowman & Littlefield, 2000.
- BOURDIEU, P. **Poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989. 311 p.
- BOVENSIEPEN, J. M. Lulik: taboo, animism or transgressive sacred? An exploration of identity, morality and power in Timor-Leste. **Oceania**, v. 84, n. 2, p. 121-137, 2014.
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Progresso, 2008.
- CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. (eds.). **About the house**: Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CASTRO, L. A. G.; ASSIS, C. (orgs.) **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.

- CHARTIER, R. **A história cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: Difel, 1990.
- CINATTI, R.; ALMEIDA, L.; MENDES, S. **Arquitectura timorense.** Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia, 1987.
- CORREIA, J. **Construção de casas sagradas (uma lulik) na sociedade timorense:** uma perspectiva sobre o desenvolvimento e o turismo comunitário no distrito de Baucau. Portugal, Tese (Doutorado) — Universidade do Minho., 2013.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com as Aspas e Outros Ensaios.** São Paulo: Cosac Naify. 2009.
- DAVIDSON, J. S.; HENLEY, D. **The revival of tradition in Indonesian politics:** the deployment of adat from colonialism to indigenism. Oxon: Routledge, 2007.
- DOURADO, O. Old lines, new looks: the legal protection of the Ilê Axé Iyá Nassô Oká and the preservation of patrimony in Brazil. **Risco: Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo**, n. 14, p. 6-19, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/risco/article/view/45501>>. Acesso em: 21 nov. 2016.
- FIDALGO CASTRO, A. Objetos incómodos: el lugar de las “uma-lulik” en el EstadoNación de Timor-Leste. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 4, n. 1, p. 65-84, 2015. Disponível em: <<http://cadernosaa.revues.org/849>>. Acesso em: 11 mar. 2017.
- FONSECA, M. C. L. Referências culturais: base para novas, políticas de patrimônio. In: _____. **Inventário nacional de referências culturais:** manual de aplicação. Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000. 2004.
- _____. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: Abreu, Regina; Chagas, Mário (Org.). **Memória e patrimônio:** ensaios contemporâneos. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 56-76.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOX, J. (ed.). **Inside Austronesian houses:** perspectives on domestic designs for living. Camberra: ANU, 1993.
- GÁRATE CASTRO, L. A. As uma lulik e o contexto da sua localização no espaço. In: **Património cultural de Timor-Leste. as uma lulik do distrito de Ainaro.** Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, 2010.
- CLIFORD GEERTZ. **O saber local:** novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997
- _____. Suq: the bazaar economy in Sefrou. In: GEERTZ, Clifford et al. **Meaning and order in Moroccan society:** three essays in cultural analysis. New York: Cambridge University Press, 1979. p. 123-313.
- GOYENA, A. O fascínio ocidental pelo original: entrevista com Roxana Waterson. **Enfoques – Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ**, v. 12, n. 1, p. 142-151, 2013. Disponível em: <http://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12_1>. Acesso em: 15 maio 2016.

GONÇALVES, J. R. S. **Antropologia dos objetos:** coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Museu, Memória e Cidadania, 2007. p. 139-159.

GRUMAN, Marcelo. A UNESCO e as políticas culturais no Brasil. **Políticas Culturais em Revista**, v. 2, n. 1, p. 174-186, 2008.

HALL, S. **Identidades culturais na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HANDLER, Richard. On sociocultural discontinuity: nationalism and cultural objectification in Quebec. **Current Anthropology**, v. 25, n. 1, p. 55-71, Feb. 1984.

HICKS, David. **Tetum ghosts and kin:** fertility and gender in East Timor. 2 ed. Illinois: Waveland, 2004.

HOLTZ, Andreas. Culture as a political function in the Pacific: Vanuatu and Tonga compared. **Pacific News**, n. 34, July/August 2010.

IPHAN. Departamento de Identificação e Documentação. **Inventário nacional de referências culturais:** manual de aplicação. Brasília, DF, 2000.

_____. Portaria IPHAN nº 194, de 18 de maio de 2016. **Diário Oficial da União**, 20 maio 2016. Disponível em:
http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_iphan_194_de_18_05_2016.pdf. Acesso em: 1º mar. 2017.

JONG, P. E. J. The concept of the field ethnological study. In: FOX, J. J. (ed.). **The flow of life:** essays on Eastern Indonesia. Cambridge, Massachusetts and London: Canberra: ANU, 1993. p. 317-326.

LÉVI-STRAUSS, C. A noção de casa. In: _____. **Minhas palavras.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

LINDSTROM, L. Melanesian kastom and its transformations. **Anthropological Forum**, v. 18, n 2, 2008.

NG, C. Raising the house post and feeding the husband-givers: the spatial categories of social reproduction among the Minangkabau In: FOX, James (ed.). **Inside Austronesian houses:** perspectives on domestic designs for living. Canberra: ANU, 1993. p. 121-142.

OSÓRIO DE CASTRO. **A Ilha Verde e Vermelha de Timor**, Lisboa, Fundação: Oriente/Livros Cotovia, 1986.

PENA CASTRO, M. J. Os agrupamentos ou conjuntos de uma lulik. In: CASTRO, L. A. G.; ASSÍS, C (eds.). **Património cultural de Timor-Leste:** as uma lulik do distrito de Ainaro. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de TimorLeste, 2010. p. 125-135.

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE TIMOR-LESTE. **Inauguração do Centro Cultural de Lospalos.** 1º de maio de 2014. Disponível em:
<http://timorleste.gov.tl/?p=10002>. Acesso em: 11 ma3. 2017.

_____. **Lançamento da Comissão Nacional da Unesco em Timor-Leste.** 18 mar. 2010a. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/noticias/lancamento-da-comissaonacional-da-unesco-em-timor-leste>>. Acesso em: 11 mar. 2017.

_____. **Preservação da cultura nacional.** 19 nov. 2010b. Disponível em: <http://timorleste.gov.br/?p=4298&n=1>. Acesso em: 11 mar. 2017.

_____. **Resolução do governo 25/2011.** Relativa à proteção do património cultural. 2011. Disponível em: <<http://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/1685>>. Acesso em: 11 mar. 2017.

RIEGL, A. O culto moderno dos monumentos: sua essência e sua gênese. Goiânia: UCG, 2006.

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. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000300006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 23 out. 2016.

SAHLINS, M. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SANT'ANNA, M. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Orgs.). **Memória e patrimônio:** ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 46-55.

SANTOS, J. T. dos. Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX. **Estudos AfroAsiáticos**, n. 27, p. 205-226, 2005.

SECRETARIA DE ESTADO DA ARTE E DA CULTURA. **Documentação/legislação.** [s.l.: s.d.]. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/pt/documentacao/legislacao>>. Acesso em: 12 out 2015.

SERRA, O. Comentário. **Debates do NER**, ano 13, n. 22, p. 227-242, jul./dez. 2012.

SILVA, R. N. da. **O poder da memória e a negociação da memória do patrimônio:** traduções das práticas congadeiras em tempos de vivificação da ideia de cultura. Dissertação (Mestrado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

SILVA, K. O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 104, p. 123-150, 2014. Disponível em: . Acesso em: 20 abr. 2015.

SILVA, K.; SIMIÃO, Daniel. Coping with “traditions”: the analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil. **Vibrant**, v. 9, n. 1, p. 360-381, 2012. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/downloads/v9n1_silva_simiao.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2012.

SOUZA, L. M. G. As casas e o mundo: identidade local e Nação no patrimônio material/imaterial de Timor-Leste. Etnografia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL, III, 13-14 jul. 2007. Cabeceiras de Basto. **Actas...**, 2007.

STRATHERN, M. Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world. In: KUPER, A. (org.). *Conceptualizing society*. London: Routledge, 1992. p. 75-104.

- THERIK, T. **Wehali: the female land:** traditions of a Timorese ritual centre. Canberra: Australian National University; Pandanus, 2004.
- TRINIDADE, J. Lulik: The core of Timorese values. In: COMMUNICATING NEW RESEARCH ON TIMOR-LESTE 3RD TIMOR-LESTE STUDY ASSOCIATION (TLSA), 30th June, 2012.
- TURNER, V. **O processo ritual:** estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
- UNESCO. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural.** [s.l.], 2002. Disponível em:. Acesso em: 5 jul. 2015.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Maná**, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.
- VEYNE, Paul. Como se escreve a história. Trad. de Antônio José da Silva Moreira. **Lisboa:** Edições 70, 1983. Publicação original em 1971.
- VIANA, Rodrigo. Tombamento de terreiros protege práticas religiosas. **Desafios do Desenvolvimento**, ano 11, n. 82, 2014.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2004. 256 p.
- WATERSON, Roxana. Houses and the built environment in Island South-East Asia: tracing some shared themes in the uses of space. In: FOX, James (ed.). **Inside Austronesian houses:** perspectives on domestic designs for living. Camberra: ANU, 1993. p. 227-243.
- YÚDICE, George. **A conveniência da cultura:** usos da cultura na era global. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

As opiniões e conceitos emitidos neste trabalho são de inteira responsabilidade de seu autor, não refletindo, necessariamente, o pensamento do Centro Lucio Costa/CLC-IPHAN, Centro de Categoria 2 sob os auspícios da UNESCO.

É permitida a reprodução, desde que citada a fonte e para fins não comerciais.

Como citar:

SILVA, Renata Nogueira da. De cultura a Patrimônio: *Uma lulik* no Timor-leste pós colonial e seus efeitos na reprodução social. Rio de Janeiro: Centro Lucio Costa-CLC, 2017. 1^a Chamada de Pesquisas.