

Alimentação, ritual e reconstrução da Casa Sagrada em Timor-Leste

Food, ritual and the reconstruction of the Sacred House in East Timor

Alimentación, ritual y reconstrucción de la Casa Sagrada en Timor-Leste

DOI: <https://doi.org/10.70051/mangt.v4i2.65057>

Luisa Coutinho | luisa_coutinho@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1938-5006>

Universidade Nova de Lisboa (UnL), Lisboa, Portugal

Recebimento do artigo: 31-julho-2024

Aceite: 23-dezembro-2024

COUTINHO, L. Alimentação, ritual e reconstrução da Casa Sagrada em Timor-Leste. **Revista Mangút: Conexões Gastronômicas**. ISSN 2763-9029. Rio de Janeiro, v. 4, n.2, p. 95-113, dez. 2024.



RESUMO

Este artigo baseia-se em um trabalho de campo desenvolvido em Timor-Leste, em 2018, e parte da visita a uma aldeia montanhosa para observar e participar nas cerimónias e rituais para a reconstrução de uma Casa Sagrada ou Uma Lulik. Esta comunidade, país e região enquadram-se nas chamadas “sociedade de casas” em que a Casa pode ser entendida como grupo de parentesco, unidade ritual e política que tem na alimentação e nos rituais uma forma de legitimação. Durante as cerimónias, tornou-se evidente a importância dos rituais, dos sacrifícios animais, da divisão da sua carne na renovação dos laços de aliança entre as Casas receptoras de mulheres e Casas dadoras de mulheres, dos espécimes alimentares servidos no banquete e da presença do ambiente natural e da sua transformação à mesa. Este foi um pretexto para a partir da origem, circulação entre territórios, produção e consumo dos alimentos identificados, refletir sobre como os alimentos de origem vegetal e animal são apropriados, percebidos e transformados e, como seres sencientes de acordo com crenças animistas, se tornam alimentos rituais.

Palavras-chaves: Gastronomia; Alimentação ritual; Transformação alimentar; Uma Lulik; Animismo; Timor-Leste.

ABSTRACT

This article is based on a fieldwork carried out in Timor-Leste in 2018, and starts with a visit to a mountain village to observe and participate in ceremonies and rituals for the reconstruction of a Sacred House or Uma Lulik. This community, country and region are part of the so-called “society of houses” in which the House can be understood as a kinship group, a ritual and political unit that has food and rituals as a form of legitimation. During the ceremonies, the importance of the rituals, the animal sacrifices, the division of their meat to renew the bonds of alliance between the wife-taker Houses and the wife-giver Houses, the food specimens served at the banquet and the presence of the natural environment and its transformation at the table became clear. This was a pretext for reflecting on the origin, circulation between territories, production and consumption of the foods identified, on how foods of plant and animal origin are appropriated, perceived, transformed, and as sentient beings according to animist beliefs, become ritual foods.

Keywords: Gastronomy; Ritual food; Food transformation; Uma Lulik; Animism; Timor-Leste.

RESUMEN

Este artículo se basa en un trabajo de campo realizado en Timor-Leste en 2018, y comienza con una visita a un pueblo de montaña para observar y participar en ceremonias y rituales para la reconstrucción de una Casa Sagrada o Uma Lulik. Esta comunidad, país y región forman parte de la llamada “sociedad de las casas” en la que la Casa puede entenderse como un grupo de parentesco, una unidad ritual y política que cuenta con la comida y los rituales como forma de legitimación. Durante las ceremonias se puso de manifiesto la importancia de los rituales, los sacrificios de animales, la división de su carne para renovar los lazos de alianza entre las Casas receptoras y las Casas dadoras de esposas, los especímenes alimenticios servidos en el

banquete y la presencia del entorno natural y su transformación en la mesa. Este fue un pretexto para reflexionar sobre el origen, la circulación entre territorios, la producción y el consumo de los alimentos identificados, sobre cómo se apropian, perciben y transforman los alimentos de origen vegetal y animal y, como seres sensibles según las creencias animistas, se convierten en alimentos rituales.

Palabras claves: Gastronomía; Alimentos rituales; Transformación alimentaria; Uma Lulik; Animismo; Timor-Leste.

INTRODUÇÃO

Aderi com entusiasmo ao repto lançado neste dossier temático da revista *Mangút-Gatromias e Circum-navegações*. Considerei que o meu contributo mais pertinente para esta temática seria a partir da observação participante em trabalho de campo desenvolvido na República Democrática de Timor-Leste (RDTL), em 2018, no âmbito do meu doutoramento em Antropologia (Coutinho, 2023), numa visita que fiz a uma aldeia com o intuito de observar e participar nas cerimónias rituais para a reconstrução de uma *Uma Lulik*, termo tétum¹, que em Português se pode traduzir como “Casa Sagrada”. Estas cerimónias envolveram rituais, sacrifícios animais, espécimes alimentares preparados, servidos e consumidos, e a presença do ambiente natural transformado num banquete no contexto de um cerimonial de resinificação de identidade e espiritualidade. As cerimónias fizeram-me pensar na origem dos alimentos que identifiquei neste artigo, na circulação de pessoas, animais, plantas e de processos entre os territórios do império colonial português, na produção e consumo dos alimentos e na forma como humanos, animais e vegetais se entrelaçam profusamente à mesa.

A circulação de pessoas e alimentos de origem vegetal e animal entre espaços coloniais do império português é conhecida, assim como noutros regimes coloniais de outras metrópoles, e mesmo entre metrópoles. Em Timor-Leste, é possível que a reduzida presença de colonos portugueses e o interesse periférico desta colónia asiática no império colonial português, tenha influenciado essa circulação alimentar.

A presença portuguesa em Timor teve início no século XVI com posições mercantis na costa e a propagação progressiva de missões religiosas da Ordem de São Domingos no interior da colónia. Timor português manteve-se até ao início do século XVIII sob o domínio dos capitães-mores, até ser nomeado o primeiro governador colonial. Michael Leach (2017) enfatiza uma longa era do que chama de “domínio indireto” dos portugueses, parte de um processo colonial de cooptação da autoridade tradicional timorense. Janet Gunter (2008) argumenta que o domínio indirecto português foi consolidado entre finais do século XIX e início do século XX através da agência das elites locais e que a proporção de contacto entre timorenses e não timorenses, entre os quais portugueses, era muito reduzida.

¹ Idioma nacional e oficial de Timor-Leste, de origem malaio-polinésio e que se constitui como língua franca no território. Com a chegada dos portugueses ao território, o tétum absorveu muitos vocábulos da língua portuguesa. A língua também pode ser vista como um instrumento de comunicação e de circulação de vocábulos e de conceitos, no contexto colonial.

A colonização portuguesa tornou-se mais efetiva no século XX, mas a circulação de portugueses da metrópole na colónia de Timor era escassa. Muitas comunidades timorenses e do Sudeste Asiático definem-se a elas próprias como compostas de pessoas de dentro e de fora, integrando os portugueses como irmãos mais novos vindos do exterior (Sahlins, 2008). Timor não constituía o destino preferencial dos funcionários coloniais e a sua movimentação para Timor não era abundante. No entanto, regista-se a circulação de funcionários coloniais provenientes de Goa e de Cabo Verde, dentre outras geografias do império português. Não obstante, esta circulação de pessoas e contacto resultou na troca de saberes e de técnicas, assim como em imposições e tensões, nomeadamente a nível da produção agrícola e animal, no campo gastronómico e ritual.

A presença colonial portuguesa e da Igreja Católica num território com populações fundamentalmente animistas, produziu momentos de tensão entre catolicismo e animismo. Vários rituais sagrados animistas timorenses foram proibidos, mas permaneceram diversos cultos praticados pelas populações locais, nomeadamente os sacrifícios animais. A coexistência entre animismo e catolicismo permanece. Como o animismo é sobretudo prático, a sua coexistência com o catolicismo não é necessariamente uma contradição. O animismo é um sistema de crenças incorporado nas atividades práticas do dia-a-dia (Fox, 1987). Segundo Sprenger (2017, p.32), “o animismo cobre dúvida tanto quanto crença, adivinhação e experimentação, tal como a tradição e a convenção”. Tais alteridades no centro da sociabilidade – de espíritos e humanos, autóctones e estrangeiros – estão também presentes nos conceitos de origem heterogêneos (Sprenger, 2017).

Neste artigo, procuro abordar o ritual associado à reconstrução da *Uma Lulik* enquanto factor de reafirmação da identidade da espiritualidade timorense e da identidade das Casas envolvidas nas cerimónias. O país insere-se numa vasta região de “sociedades de casas”. A Casa timorense congrega várias dimensões, nomeadamente um significado acumulado de linhagem e estrutura física, e de unidade ritual que tem correspondência à *Uma Lulik*. A grafia de Casa com a primeira letra maiúscula tem o propósito de evitar confusão entre este conceito e a noção de casa enquanto edifício de habitação. Segundo Andrew McWilliam (2005), a reconstrução da *Uma Lulik* enquanto construção simbólica e material, ao consolidar os valores da Casa e os vínculos entre pessoas e lugares de origem, tem sido fundamental na restauração da estrutura social do país e na construção do Estado-nação moderno. Nesse tipo de organização social em que a Casa ocupa papel central, os rituais formam um legado constitutivo da identidade de cada uma das Casas (Carsten Hugh-Jones, 1995). De acordo com Simião (2020, p. 14), a Casa põe “em ação não apenas uma cosmologia (marcada pela agência dos ancestrais no mundo e pelo respeito aos espíritos da terra), mas um sentido de lealdade, colaboração, antagonismo e/ou subordinação entre grupos de pessoas”. As cerimónias de reconstrução da *Uma Lulik* em que participei, inscrevem-se no reforço destes valores da Casa, dos vínculos e da identidade.

Este artigo procura também dar relevância à dimensão simbólica associada aos alimentos ligados ao ritual e às cerimónias no sentido mais lato, assim como à origem e circulação colonial dos alimentos identificados nas cerimónias.

METODOLOGIA

O artigo reflete, em grande medida, a observação participante da referida visita que fiz à aldeia e procura articular os espécimes vegetais identificados, árvores e arbustos, tubérculos e cereais, animais envolvidos em rituais, tabus alimentares e relações de aliança entre Casas doadoras de mulheres e Casas receptoras de mulheres.

A minha visita à aldeia e participação nas cerimónias foi possível por intermédio de um dos meus interlocutores, que desenvolveu todas as diligências necessárias para organizar a viagem, estabelecer o programa das cerimónias e colocar-me em contacto com os elementos-chave desta investigação.

A metodologia utilizada na investigação que alicerça este artigo incluiu: observação participante, entrevistas semi-estruturadas individuais e coletivas dos representantes das Casas, com papéis relevantes para as temáticas em estudo, conversas informais, assim como o recurso ao diário de campo da referida visita à aldeia. As entrevistas tomaram a forma de conversas guiadas (Lofland e Lofland, 1995. Hampshire *et al.*, 2014. Pina-Cabral e Lima, 2005), relacionados com os temas em foco.

As entrevistas foram conduzidas em português sempre que a facilidade de expressão dos interlocutores o permitia, socorrendo-me dos meus conhecimentos de tétum e de apoio linguístico, sempre que necessário. Na maioria dos casos, as entrevistas foram gravadas por permitir reter informação mais completa e fidedigna, assim como revisitá-la sempre que fosse preciso. Os guiões das entrevistas, previamente preparados, serviram para estruturar as entrevistas de uma forma flexível, respeitando o fluxo da conversa. Neste processo de co-construção da narrativa, criei vários tipos de conexões. Como argumentam Hampshire *et al.* (2014), estabelecer conexões e posicionar-se como *insider* pode permitir ao investigador penetrar mais profundamente no mundo dos interlocutores.

Antes de prosseguir com o percurso metodológico, após esta introdução, procurarei caracterizar brevemente Timor-Leste na atualidade, para uma melhor contextualização e compreensão da temática.

O CONTEXTO TIMORENSE

A República Democrática de Timor-Leste, conhecida como Timor-Leste, é um país do Sudeste Asiático localizado no cruzamento entre a Ásia, a Oceânia e os oceanos Índico e Pacífico. O país celebrou a independência em 2002, sendo a mais jovem nação do século XXI. Os primeiros contactos conhecidos de timorenses com estrangeiros terão ocorrido de forma continuada com mercadores chineses que frequentavam a ilha com finalidades comerciais, séculos antes dos portugueses, em busca de produtos como o sândalo, madeira utilizada na produção de incenso e de perfumes. Benedict Anderson (1990) e Ricardo Roque (2010) referenciam a relação política de vassalagem de Timor ao império javanês de Majapahit, no século XIV. Como já referido, as primeiras interações com os portugueses ocorreram no século XVI. Quase cinco séculos depois, o processo de descolonização iniciado foi violentamente interrompido pela ocupação indonésia que decorreu durante 24 anos (1975-1999) e que

resultou na morte de cerca de um terço da população e na destruição das infra-estruturas nacionais.

A localização geográfica do território timorense, assim como as interações comerciais e a colonização portuguesa e indonésia referidas, influenciaram tanto a produção de alimentos vegetais, animais e a sua confeção, como interferiram nos rituais de sacrifício animal.

Actualmente, a RDTL conta com 22 anos de independência e um sistema político semi-presidencialista. O país integra as Nações Unidas (UNDP, 2022) e a Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP). Demograficamente, Timor-Leste tem cerca de 1.400.000 habitantes, com uma densidade populacional acentuada na capital, Díli. A maioria da população tem menos de 25 anos. A taxa de alfabetização ronda os 70%. Culturalmente, as populações têm influências austronésias e melanésias, para além da influência portuguesa, indonésia e chinesas que também se reflectem na gastronomia. Os grupos sócio-linguísticos são numerosos. Espiritualmente, os timorenses identificam-se maioritariamente como católicos e /ou animistas (UNDP, 2022).

Geograficamente, o país ocupa uma área territorial de cerca de 15.000 km², na metade oriental da ilha de Timor e partilha fronteira terrestre a oeste com Timor Ocidental (República da Indonésia), sendo que a sul faz fronteira marítima com a Austrália. Este país montanhoso tem um clima tropical quente e húmido, com amplitudes térmicas entre os 15 °C nas regiões montanhosas e os 30 °C na capital - que se situa na costa norte - e na ponta leste. Timor-Leste tem duas estações anuais: a estação seca e a estação das chuvas (entre dezembro e maio), e está sob o regime de monções, enfrentando cheias e deslizamentos de terras frequentes. O sector agrícola emprega cerca de 80% da população activa. A economia de mercado depende massivamente do petróleo e tem crescido significativamente. O café, muito dele orgânico, é o segundo maior produto de exportação. Apesar do crescimento económico, cerca de 40% da população vivem em situação de vulnerabilidade social (UNDP, 2022).

Este é, sumariamente, o retrato do país onde desenvolvi investigação e no qual participei nas cerimónias rituais para a reconstrução da *Uma Lulik*, em 2018, numa aldeia do interior.

OS PÉS DE CAFÉ E A MADRE-CACAU

Parti de Díli, zona costeira, rumo às montanhas, numa camioneta de caixa aberta cheia de parentes da *Uma Lulik* a reconstruir. A viagem ruidosa foi pautada pela cacofonia das vozes e do barulho do motor da camioneta, pelas estradas irregulares, percurso sinuoso. As fissuras profundas encontradas no caminho derivavam do deslizamento de terra provocado pelas chuvas fortes. Horas depois desta trajetória, chegávamos à aldeia onde estavam a ser preparadas as cerimónias. Apesar da altitude em que a aldeia se situa, ela tem zonas planas. Extensões de tapetes de erva de um verde intenso eram pontuadas por madres-cacau, árvores altas cujos ramos parecem pairar na paisagem, que coexistiam estrategicamente com os pés de café.

As primeiras referências à cultura do café em Timor-Leste datam de meados do século XVIII e início do século XIX, durante a administração colonial portuguesa do território. Em meados do século XIX, o café impulsionou um comércio regional florescente. Todavia, a sua

produção generalizada ocorreu entre o final deste século e início do século XX, quando sucessivos governadores coloniais forçaram as populações rurais, especialmente as que viviam nas regiões montanhosas, a cultivar cafeeiros e a colher café nas suas pequenas explorações familiares. Durante a primeira metade do século XX, foram feitas várias tentativas para estabelecer grandes plantações comerciais, a maioria das quais ficaram sob controlo do governo colonial a partir da segunda metade do século.

Até à década de 1950, a exportação de café era essencialmente dirigida à Macassar (ou Makassar) e à Surabaya (Indonésia), mas as carreiras marítimas regulares para a metrópole permitiram uma maior circulação com Portugal.

Inicialmente, a variedade cultivada pertencia à espécie arábica, cuja qualidade granjeou fama em diferentes mercados, desde meados do século XIX. No início do século XX foi introduzida a espécie robusta. Na primeira metade deste mesmo século, ocorreu em Timor-Leste um fenómeno natural com o surgimento do híbrido de Timor, resultante do cruzamento das duas espécies. No final da era colonial portuguesa, a produção de café representava mais de 80% das exportações. “Desde os anos 50 que a cultura do café era apoiada pelos Serviços Agrícolas de Timor através da distribuição de plantas e de árvores de sombreamento, estabelecimento de estações de benefício e investigação sobre as melhores variedades a utilizar” (Henriques e Carvalho, 2013, p. 383). O café, instrumento de ocupação e dominação colonial, obrigava a um certo ritmo de trabalho e ao estabelecimento de vínculos laborais e hierárquicos nativos e coloniais. A produção de café, proveniente originalmente do continente africano, evoca trânsitos coloniais de produtos introduzidos pelos portugueses. O café representa, atualmente, uma importante fonte de rendimento desta aldeia.

A madre-cacau (*Paraserianthes falcataria*) parece ser, neste contexto, a árvore de eleição para o sombreamento das plantas de café. Pés de café e madre-cacau tornam-se, de certa forma, “espécies companheiras” (Haraway, 2021), que se possibilitam mutuamente, a primeira amplamente plantada no Sudeste Asiático para proporcionar sombra e abrigo para o café (tétum: *kafé-hun*) e a segunda a beneficiar da convivência entre elas para se desenvolver na sua sombra e abrigo. A madre-cacau é autóctone do sudoeste asiático, de rápido crescimento, conhecida em Timor-Leste como *Ai-santuco* ou *Ai-santuku*². Para além de proporcionar sombra e abrigo aos pés de café, a madre-cacau também o faz em relação ao cacau, chá, entre outras culturas (Lança e Parreira 2004; Orwa *et al.* 2009).

As árvores têm para os timorenses uma importância primordial. Fonte de alimento, de materiais de construção das casas e de utensílios domésticos, de lenha e de regeneração do solo, os timorenses elevaram a árvore:

“(...) à categoria de símbolo, do qual decorrem quase todas as suas actividades sagradas e profanas. A árvore é, conseqüentemente, o símbolo de uma ordem, o esteio do mundo cósmico que a envolve, a sua representação mais fidedigna. À árvore são dedicados cuidados especiais (...). Na árvore são guardadas as secundinas³ dos recém-nascidos e é nos seus ramos que ainda na segunda metade do século XX, em determinados locais, se dependuram os corpos dos falecidos antes do seu

² As nomenclaturas das árvores, em tétum, são sempre constituídas pelo prefixo *Ai* seguido do nome da espécie, como neste caso *Ai-santuco*.

³ Nome dado à placenta e às membranas que envolvem o recém-nascido, expelidas depois do parto.

enterramento definitivo. Junto da árvore, ou à sua sombra, reúnem-se as grandes assembleias a fim de discutir os destinos da comunidade. (...) Além de “árvore da vida”, símbolo do poder regenerador da Natureza, ela é o “centro-imagem” do mundo dos vivos e ainda o próprio “eixo” desse mundo tripartido em que, a partir do esteio visível, as regiões celestiais e infra-terrenas se intercomunicam. (...) A “árvore celestial” é a contrapartida da “árvore da vida”, demonstrando (...) a identificação com a natureza e o símbolo. A árvore manifesta o poder sagrado pela sua regeneração periódica. Tanto os animistas como os timorenses cristianizados se religam à árvore por placentas místicas. (...) Parece-nos ser a “árvore invertida ou celestial” a que poderá testemunhar influência estrangeira (...). É aquela de mais generalizada admissão entre os povos indonésios que foram sujeitos à cultura hindu. (Cinatti e Galhano, 1987, p. 162-163).

As árvores, e neste caso, as madre-cacau surgem-nos como uma presença visível na paisagem onde decorreram as cerimónias de reconstrução da *Uma Lulik*, cumprindo também a sua função de protetora dos pés de café ou cafeeiros, cujo produto final – o café, esteve à mesa das mesmas cerimónias.

A INTERLOCUÇÃO NO RECINTO DAS CERIMÓNIAS

Foi neste cenário natural verde de pés de café e de madre-cacau que eu tive a primeira impressão da aldeia, enquadrada numa paisagem de grande beleza. Duas grandes casas ladeavam a entrada da aldeia, uma delas pertencente ao chefe de *suco*⁴, e onde eu fiquei alojada. No caminho para o recinto onde se encontram três *Uma Lulik* e onde se realizaram as cerimónias, estavam várias campas de familiares das Casas.

No recinto da cerimónia, eu e a comitiva dos meus companheiros de viagem fomos recebidos pelos representantes da família: o *lia nain*, termo em tétum que em português significa “senhor da palavra” da sua Casa e que atua como seu representante cultural e ritual; os anciãos – conselheiros que presidem aos rituais e que velam pela *Uma Lulik*, e o chefe de *suco*. Após cumprimentar as pessoas que o meu interlocutor me ia apresentando, no meio dos olhares curiosos de quem não me conhecia - a esmagadora maioria dos presentes, fui tentando perceber o que se ia passar, quando é que teria oportunidade de entrevistar o *lia nain* e os anciãos, quando iriam ser celebrada a missa, o ritual e as cerimónias. Fui recebida com simpatia, com sorrisos sempre que o meu olhar se cruzava com alguém, apertos de mão dos homens e beijos das mulheres, que eu imaginava serem os/as representantes das suas Casas.

Depois das apresentações e dos cumprimentos, partilhámos um lanche oferecido pelos aldeões, com comida local, composto por batata-doce, mandioca e taro (uma subespécie de inhame) que constituem as principais culturas alimentares do país. Estes alimentos representam a influência da cultura alimentar melanésia baseada em raízes e tubérculos, no caso do taro, mas também a circulação colonial de culturas e alimentos, no caso da batata-doce e da mandioca que são provenientes do continente americano. O café de cafeteira, por vezes já misturado com açúcar branco, este último muito possivelmente introduzido pelos

⁴ Responsável político-administrativo da divisão administrativa chamada *suco*, termo tétum. O *suco*, por sua vez, é formado por diversas aldeias.

portugueses a partir da sua produção no Brasil, demonstram duas influências alimentares portuguesas e a circulação colonial de alimentos.

A diversidade de origem dos alimentos que constituíram o lanche, encontrava paralelo na variedade de materiais das casas do recinto. A casa onde o lanche foi servido era feita de zinco, material importado que, pelo seu baixo custo, se tem vulgarizado em Timor-Leste. Pintada de verde, esta casa contrastava com as três *Uma Lulik* feitas de materiais naturais tradicionais, madeira e capim, muito mais frescas, de tons mais sóbrios e com estruturas físicas e simbólicas bem mais complexas. Os telhados das *Uma Lulik* são de quatro águas, inclinados, com uma cobertura quase até ao chão feita de espessos molhos de capim alinhados, cumprindo praticamente a função de paredes exteriores. A sua estrutura interna é feita de madeira e integra pilares, plataformas, remates da cobertura e outros elementos também de madeira. No decorrer do processo de reconstrução das *Uma Lulik*, as casas também são alimentadas por folha de bétel e noz de areca (produtos vegetais), que são colocadas junto dos pilares.

Durante a minha observação do ambiente em que decorriam as conversas, fui ouvindo o chefe de *suco* a comunicar em mambai (ou mambae), uma das 16 línguas de Timor-Leste, o segundo maior grupo sociolinguístico de Timor-Leste. No meio deste encontro, fui assistindo a debates amigáveis sobre *tara bandu* e as interferências das organizações não governamentais (ONG) presentes em Timor-Leste que traziam outras perspetivas e emitiam recomendações sobre costumes locais.

Este mecanismo *tara bandu* tem sido utilizado como instrumento de pacificação social, mas também de domesticação e controlo das condutas individuais e coletivas pelo Estado, em colaboração com outros atores como a Igreja Católica, ONG's e autoridades locais (...). A utilização de uma linguagem mais próxima dos cidadãos permite que esta regule mais eficazmente a sua conduta (Meneses; Araújo; Gonçalves, 2017, p. 134-135).

No meio destes debates, a dada altura em que estavam reunidos o *lia nain* e os anciãos, o meu interlocutor apresentou-me aos elementos presentes e apresentou a minha investigação e o quanto esta pesquisa era importante para a história da sua Casa. Foi um momento importante de introdução e de valorização da investigação perante os representantes da família e potenciais interlocutores. Em seguida, eu apresentei sucintamente os objetivos da investigação relacionada com o doutoramento e o foco do meu trabalho. Também indiquei as perguntas que gostaria de fazer e solicitei a partilha de documentos e fotografias. O *lian nain* pediu-me para entregar por escrito as perguntas, que se relacionavam com as Casas.

Mais tarde, apercebi-me que, neste encontro alargado estavam presentes três famílias interligadas entre si, em que o fundador das Casas – ponto de origem comum – desempenhara um papel fundamental de constituição e de interligação das mesmas. O fundador pertencia à classe dos *liurais* - expressão tétum para 'senhores territoriais', que até início do século XX governavam os múltiplos pequenos reinos em que Timor oriental estava dividido. Apesar do cargo ter sido abolido no começo do século XX e os reinos divididos em *sucos*, o título de *liurai* ou de descendente de *liurai* permanece em diversas zonas, sobretudo rurais, e contém uma carga simbólica e política importante que os torna elementos preferenciais como candidatos às eleições locais para chefe de *suco* e chefe de aldeia. Estas famílias pertencem à mesma geração de parentesco e fazem parte de um coletivo multi-situado em diferentes zonas que abrange uma área geográfica considerável, um pouco por todo Timor-Leste.

Por entre as conversas, fui observando a azáfama das pessoas na preparação do banquete, as mulheres a colocarem os alimentos preparados por elas numa longa mesa formada a partir de mesas mais pequenas alinhadas contiguamente. Pude presenciar uma divisão laboral por géneros, em que tarefa de cozinhar é atribuída às mulheres. A transformação de alimentos crus (ligados à natureza) em cozinhados (o que implica a sua modificação) traduz uma ação cultural, para de seguida por via da decomposição os alimentos retornarem à natureza (Lévi-Strauss, 2004).

O “BANQUETE” – JANTAR

Na grande mesa, os alimentos foram dispostos em travessas. Diferentes variedades de batata-doce (*Ipomoea batatas* L. (Lam.) de sabores e tonalidades diferentes, amarelas, laranjas e roxas, e mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) cortada em pedaços, coexistiam ao lado de travessas de arroz. Do ponto de vista agrícola e alimentar, Timor-Leste situa-se no cruzamento entre a cultura melanésia já referida e a cultura javanesa do cultivo e consumo do arroz.

O arroz (*Oryza sativa* L.) esteve presente em significativa quantidade, como um dos principais elementos da dieta timorense. O seu consumo e produção são anteriores à chegada dos portugueses, mas a sua generalização e aumento exponencial decorreu durante a ocupação militar indonésia. A ilha de Java (Indonésia) é um dos maiores produtores mundiais de arroz. O aumento significativo da produção de arroz não é suficiente para o consumo interno e a importação de arroz do Sudeste Asiático tem sido uma constante. A ocupação indonésia alterou significativamente a alimentação no território, introduzindo a massificação do arroz, assim como novos alimentos, temperos e modos de preparação provenientes de diferentes áreas da Indonésia.

Outro alimento presente no jantar foi o milho (*Zea mays* L.), outro produto originário da América e que terá sido introduzido pela colonização portuguesa. O milho é cozinhado sobretudo num dos pratos nacionais mais conhecidos, o *batardan* que inclui também abóbora e feijão, outros dois alimentos americanos transplantados pelo trânsito colonial. O milho é um dos alimentos essenciais da nutrição timorense e base principal das refeições. A sua cultura é sobretudo orgânica. O baixo rendimento do cultivo é agravado com perdas no seu armazenamento, sobretudo devido ao gorgulho. A maioria das famílias de agricultores sofre de insegurança alimentar, produzindo cereais básicos como milho e/ou arroz em quantidade que não é auto-suficiente para todo o ano. A produção associada à escassez de rendimentos para a compra, resulta habitualmente em malnutrição, o que constitui um problema nacional significativo. Projeta-se a melhoria da segurança alimentar através do aumento da produção das cinco principais culturas alimentares: milho, arroz, batata-doce, mandioca e amendoim (UNDP, 2022). O milho está associado a rituais, a própria sementeira do milho é acompanhada por preces e pelo sacrifício de um frango, para congregar a “alma” do milho, enquanto na colheita as preces visam recolher o corpo e a alma das plantas (Sousa, 2010). Josh Trindade (2011) salienta que, nas relações entre pessoas e natureza, *Lulik* (sagrado) regula a interação com a natureza, exigindo que a natureza, como a terra, árvores, água e rochas, seja protegida e respeitada. Os rituais antes das plantações e depois das colheitas são manifestações de agradecimento e valorização à terra que lhes dá boas colheitas, assim como de esperança de bons resultados futuros. As cosmologias animistas assumem um cosmos

“social” habitado por pessoas humanas e não-humanas (plantas e animais), comunicando e interagindo entre si como sujeitos autónomos, num campo intersubjetivo de relações (Arhem, 2016).

Pelos diversos alimentos presentes no jantar, diferentes vegetais (rama de abóbora, o chamado *modo*, espinafres, couves, etc.), peixe, carne de vaca e de porco, e pela conceção dos pratos, podemos observar a diversidade da cozinha timorense, nomeadamente em termos de influências, o que reflete que a sua localização geográfica entre o Sudeste Asiático e a Melanésia, quer diferentes influências culinárias. A influência da cozinha 1) chinesa, 2) portuguesa e 3) indonésia na gastronomia timorense está relacionada com períodos e interlocuções diferentes. 1) O contacto das populações locais com mercadores chineses, que resultou nalguns casamentos e na fixação de chineses no território timorense, assim como a significativa influência dos macaenses no comércio em Timor e a dependência administrativa de Timor a Macau durante a colonização portuguesa, resultou numa forte influência gastronómica chinesa, em geral, e macaense, em particular, nos hábitos, produtos e tecnologias alimentares em Timor. Em muitas *Uma Lulik* havia serviços de loiça chineses, referenciadas por Charles Boxer e Ruy Cinatti. 2) Cinco séculos de dominação portuguesa fomentaram a introdução de diferentes alimentos de origem vegetal e animal, modos de cozinhar e pratos de origem portuguesa, como a feijoada timorense, assim como de produtos alimentares e agrícolas transportados no trânsito colonial entre a metrópole e entre as diversas colónias que constituíram o império colonial português. 3) 24 anos de ocupação indonésia conduziu à alteração de hábitos alimentares levados sobretudo por militares indonésios provenientes de diferentes ilhas indonésias. A circulação de pessoas leva à circularidade de alimentos, temperos, utensílios e modos de produção de fora para dentro, assim como à adoção de pratos externos ou à criação de pratos inovadores resultantes da fusão entre elementos, nutrientes e procedimentos nativos e externos.

O peixe e a carne de animais autóctones, mas também de introdução colonial portuguesa como a vaca balinesa por influência de Ruy Cinatti, estão normalmente presentes nos banquetes.

Torna-se difícil para uma estrangeira como eu (portuguesa) habituada a comer com faca e garfo, cortar os alimentos sem o auxílio de uma faca (que frequentemente não faz parte dos talheres utilizados pelos timorenses). A colher está sempre presente e, por vezes, o garfo. É possível que a faca e o garfo sejam utensílios externos transportados pelos portugueses para Timor. Os pratos de plástico descartáveis em que habitualmente os alimentos dos banquetes são consumidos, quer sejam associados à reconstrução das *Uma Lulik* ou a casamentos, são produzidos no exterior do país. Por vezes, os pratos de plástico são substituídos por cestas de vime cobertas de papel pardo com uma película impermeabilizante. Peças de mobiliário ligados à comensalidade também tiveram origens externas. Como não havia cadeiras suficientes para acolher as largas dezenas de convivas à mesa deste banquete na aldeia, houve convivas a comer de pé ou sentados nos muros próximos.

Outros produtos externos identificados no jantar foram os refrigerantes ocidentais de laranja e de “cola”, os sumos de banana asiáticos conservados em latas, assim como as garrafas de água porque a água canalizada não é potável.

Durante o jantar apareceram imensos cães à procura de alimento. Nunca tinha visto tantos cães juntos e tão diversificados, pequenos ou médios, escanzelados ou anafados, de diversas cores e tipos de pelo. Eles estavam muito ávidos, procurando comida, por vezes lutavam entre si pelos alimentos, outras vezes eram enxotados verbalmente ou com uma canelada. Foi-me difícil concentrar na observação das pessoas com tantos cães, passando apressadamente por todos os lados. Em Timor-Leste, a carne de cão faz parte da alimentação de alguns timorenses e é apreciada como petisco, tal como em diversos outros países da Ásia. Tendo conhecimento que cada Casa tem alimentos-tabu que são proscritos da alimentação daquela Casa-família, por estarem ligados a eventos fundamentais da formação daquela Casa, presumi no momento que a existência de tantos cães nesta cerimónia significasse que o cão fosse um alimento *tabu*.

ALIMENTOS TABU E ANIMAIS SACRIFICIAIS

A corroborar esta ideia de o cão ser um alimento *tabu* para a Casa em presença nas cerimónias, fui agraciada pelo “avô” - termo carinhoso de respeito pelo qual é tratado um dos mais velhos anciãos dali (com mais de 70 anos), guardião da *Uma Lulik* e do fogo sagrado - com a informação que “no início não havia outros animais, só galos e cães - expressão que remete para a narrativa de origem daquela Casa. A ave é para despertar e o cão para alertar” para ações e comportamentos, por exemplo da entrada indevida na *Uma Lulik*. Tomei então consciência de que galos e cães são animais tabu e que naquela família alargada não se comem cães.

Em Timor-Leste, de acordo com os mitos de origem de determinados grupos de Casas, os antepassados primordiais eram originalmente parte da paisagem até ficarem separados dela através de um ato de diferenciação, como os que emergiram de uma pedra, da terra, da água ou de animais. Esta identificação não exclui processos subsequentes de diferenciação. O processo de distanciamento entre as pessoas e a paisagem (pessoas e lugar, natureza e cultura, ou espírito e matéria) é primordial para a constituição do *self*, um processo pelo qual os seres humanos se separam da paisagem e se constituem a si próprios como seres separados e como grupos sociais distintos. Valeri (2000) sugere que é precisamente a falta de diferenciação inicial que exige a constante criação de diferença através de distintas práticas sociais, sendo que o que ele chama de tabus estão no cerne daquelas práticas de diferenciação (Bovensiepen, 2014).

Neste caso, o cão ou *asu* em tétum, é visto como um amigo da casa e partilha com o seu dono os hábitos alimentares. A simbologia timorense acentua a importância do cão e evidencia nele as características de ligeireza, associando-as aos guerreiros (tétum: *asu-wain* que em português significa “pernas de cão”). O cão é, como o galo, selecionado e sacrificado nos rituais de aliança e de adivinhação. O documento Sarzedas, datado de 1811, conhecido por ter informações detalhadas sobre Timor, descreve um pacto em que o sangue de um cão preto e branco foi misturado com o dos homens que nele participaram, para expulsar o poder estrangeiro do território (Castro, 1867). Outra descrição associava o galo e o cão como oferendas sacrificiais, em que as vísceras eram examinadas para observação e interpretação dos sinais. A associação do cão com o homem e o galo através do ritual do juramento de sangue e oráculo de esconjuro, liga-se a um costume dos caçadores de cabeças, entretanto proibido. Os *asu-wain* eram distintos nesta prática e os cães e os galos eram sacrificados antes do evento.

Ao cão e ao galo (ou a certos pássaros) estão ainda reservados desdobramentos simbólicos representativos da alma dos falecidos e, como tal, figuram nos panos mortuários. (...) O galo ou *manu* em Tétum constitui símbolo solar na mitologia euro-asiática, anunciador de acontecimentos, oráculo, o galo timorense, de estirpe original (*Gallus gallus*, sub-espécie *allus ferrugineus* ou *Bankiva*), compartilha atributos místicos hauridos nas regiões do sudeste asiático em que a sua presença é imemorial. (...) Nos sacrifícios, o galo religa-se às cerimónias do culto solar, especialmente nas que se fazem à estrela d'alva, agente celeste da divindade suprema solarizada. E, tanto na invocação, como nos sacrifícios divinatórios, o processo realiza-se, ou procura realizar-se, sem derramamento visível de sangue, como compete a uma operação aparentemente mais espiritualizada (Cinatti, 1987, p. 146-147).

O galo destinado à luta, selvagem ou domesticado, cruzado com raças importadas, é para os timorenses, aproximadamente um "alter-ego", um companheiro em casa e na rua, levado debaixo do braço ou ao colo. Os mais jovens associam a sua posse a qualidades como a força, coragem e fertilidade, e como ritual de passagem para a maturidade. Os timorenses treinam os galos e dedicam-lhe atenções especiais, considerando-os fonte de orgulho e de ganhos (Cinatti, 1987). A luta de galos faz parte do estilo de vida timorense, como fazia parte do estilo de vida balinês, e foi estudada (*sabungan*) por Clifford Geertz (1989) através do simbolismo e da dinâmica social na cultura balinesa.

RITUAL DA CASA - SACRIFÍCIOS

Na manhã do dia seguinte ao do jantar - banquete, foi realizado o ritual em que foi oferecido em sacrifício um porquinho (em tétum *fahi*) pelos *Umane* e uma vaca balinesa ou *karau-baca* ofertada pelos *Fetosan-Manefoun*. *Umane* são os dadores de mulheres, *Fetosan-Manefoun* são os receptores de mulheres, que se tornam seus cunhados. O *fahi* foi oferecido primeiro pelos *Umane* aos *Fetosan* e o *karau-baca* foi oferecida pelos *Fetosan* aos *Umane*. O animal pode ser oferecido vivo ou morto (carne). Introduzo aqui algum esclarecimento sobre as relações *Fetosan-Manefoun* que aprofundarei na secção seguinte, para uma melhor compreensão.

O *avô*, ancião e guardião da *Uma Lulik* recitou palavras rituais junto ao *fahi* que iria ser sacrificado. O porquinho, preso pelas patas atadas duas a duas, dianteiras e traseiras, colocado de cabeça para baixo com um pau a segurar o seu peso entre as patas, foi levado em ombros por um grupo de jovens para o terreiro junto à *Uma Lulik* em apreço. O *fahi* manteve-se calmo nessa altura, ao contrário da agitação e dos grunhidos emitidos antes e durante o sacrifício. Após o sacrifício, foram retiradas as vísceras do animal, nomeadamente o fígado, e foi feita a "leitura" das mesmas pelo *avô* que as segurava, virava e observava. Ele procurava sinais, enquanto proferia as palavras rituais.

"Os métodos divinatórios (...) constituem, simultaneamente, processos de comunicação e de convocação. No contexto dos rituais da Casa, é feito o sacrifício do porco. (...) Sempre que ocorre o sacrifício de um animal, num processo ritual, são observados o seu baço e o seu fígado. (...) O animal desempenha um papel fulcral, pois é ele que serve de intermediário estabelecendo a ligação com os antepassados" (Sousa, 2010, p. 201, 203).

Os antepassados e *Lulik* são fortemente identificados com um sentido de moralidade recíproca, uma vez que todos os benefícios exigem reciprocidade, refletindo as obrigações sociais que existem noutras esferas da vida. As formas mais comuns de reciprocidade são práticas de sacrifício (Sousa, 2010).

No decurso do ritual, o *avô* oficiante consumiu bétel e areca (produtos vegetais), com cal (produto mineral) relacionados com a officiação de rituais, produzindo uma massa, em contacto com a saliva, de cor vermelha vivo que é notória na boca dos oficiantes e nos locais onde aspergem o líquido vermelho.

A agitação do *fahi* durante o sacrifício contrastava imensamente com a quietude quase imóvel do *karau-baca*. O sacrifício do *karau-baca* teve início com cerca de seis jovens a puxar uma corda que prendia uma das pernas traseiras e outros seis a puxar outra corda que prendia um dos chifres no sentido contrário. Após alguma dificuldade, eles conseguiram esticar as cordas e firmar a posição do *karau-baca*, altura em que lhe foi espetada uma lança no coração. O animal parecia não ter emitido qualquer som. Nessa altura, eu senti e ouvi uma palpitação, um batimento cardíaco, uma espécie de ressonância de vida, um som que nos conecta e une, humanos e natureza, humanos e animais. Senti como se eu já tivesse ouvido e sentido este som ou vibração. Este momento e sensação tiveram um impacto profundo em mim e inscreveram na minha memória uma gravação mental e sensorial inesquecível de um momento ou marco de transcendência, de ligação da parte com a totalidade, do indivíduo com o Cosmos. O *karau-baca* parecia ter uma dignidade imensa, sempre imóvel, ereto. O animal continuou a ter força, pelo que lhe foi espetada novamente a lança no coração e contorcida diversas vezes pelo oficiante do sacrifício. O *karau-baca* emitiu alguns sons baixinhos, as cordas foram esticadas novamente até ele perder forças. Urinou e foi caindo lentamente, puxado pelas cordas. Os participantes no sacrifício foram verificando o estado do *karau-baca* e batendo com a lança nos chifres. Quando verificaram que estava morto, arrastaram-no de pescoço virado, possivelmente pela desproporção das forças de mobilização face ao peso do animal. Quando chegados a um local próximo da árvore junto ao complexo da *Uma Lulik*, viraram a cabeça do *karau-baca* de forma a esta ficar alinhada com o corpo. Pareceu-me mais digno, assim, para o animal.

Segundo Lúcio Sousa (2010, p. 252), “os grandes rituais colectivos reinstituem um tempo (passado e presente), consagram um espaço e reafirmam a ligação dos membros da comunidade. Nesta acepção, eles são actos eminentemente simbólicos e políticos. (...) estes são objecto de uma reconstrução e reinterpretação”.

O ritual decorreu num espaço central da aldeia, próximo da *Uma Lulik* e foi presenciado pela comunidade, por velhos, jovens, crianças, homens e mulheres. Ao contrário do que tenho observado em Portugal, as crianças assistem à morte e acompanham os pais nos ritos fúnebres e de respeito aos antepassados. Os participantes das cerimónias apresentavam uma diversidade de fenótipos que foi interessante observar. Pessoas com tons de pele mais escuros, outras mais claros, de cabelo liso ou crespo, de feições do tipo malaio ou papua. Um dos jovens que participou no ritual de sacrifício dos animais destacou-se dos demais porque as suas feições aparentavam as de um indígena americano. Mais tarde, apareceram algumas senhoras muito bonitas e maquilhadas, talvez entre os 50 e os 60 anos.

A carne do *karau-baca* foi pendurada no telheiro da casa para ser distribuída pelos *Umane* que a levaram quando regressaram a suas casas. Todos os participantes sabem se são *Fetosan-Manefoun* ou *Umane*. As vísceras do animal foram espetadas em dois paus que o oficiante colocou junto ao canto superior direito da porta do complexo da *Uma Lulik*. Antes de se dar de comer aos vivos, tem que se dar de comer aos antepassados, caso contrário, os timorenses animistas acreditam poder haver consequências. Acreditam que o espírito dos mortos pode influenciar positivamente ou amaldiçoar as pessoas no mundo real, se forem desconsiderados. A punição ocorrerá nesta vida, e não depois desta, e pode atingir não apenas o transgressor, mas a sua família mais próxima, a Casa ou a sociedade, e o momento de ocorrência é incerto. Interpretam os aspetos negativos nas suas vidas como desrespeito a *Lulik* (Trindade, 2011).

Para melhor compreensão desta dinâmica de relações *Fetosan–Umane* presente nestas cerimónias de reconstrução da *Uma Lulik*, abordo agora este tema de forma mais elaborada.

RELAÇÕES DE ALIANÇA – FETOSAN-UMANE

As relações entre Casas de diferentes grupos de origem estabelecem-se em Timor-Leste, em muitos casos, segundo um princípio de aliança matrimonial em que as Casas que se posicionam como “dadoras de vida” ou dadoras de mulheres (T: *Umane*) em relação a outras “recetoras de vida” ou recetoras de mulheres (T: *Fetosan*), e tendem a manter esse sentido de relação durante algumas gerações. Os *Fetosan* são associados com a feminilidade e os *Umane* com a masculinidade, como a etimologia dos termos sugere (T: *feto* – Pt: mulher. T: *mane* – Pt: homem). *Feto* denota feminilidade, mulher, irmã, e *Umane* significa a casa do homem, o grupo de descendência masculino. A dicotomia masculino/feminino é reforçada pelos termos utilizados para designar os grupos de aliança entre si. *Umane* permanece como o termo para dadores de mulheres, mas o termo *Fetosan* é substituído por *feto-oan* ou “filha”.

Os dois grupos de descendência envolvidos na aliança devem ser inequivocamente definidos como *Umane* ou *Fetosan*, em que o primeiro grupo não pode receber uma mulher do seu parceiro recetor de mulheres, e vice-versa, pelo que a relação entre os grupos não pode ser simétrica. Em termos pragmáticos, tal significa que os *Umane* ficam sem as suas jovens solteiras, filhas ou irmãs, que são recebidas pelos *Fetosan* como esposas. A responsabilidade dos parentes por afinidade é significativa.

A hierarquia, tal como nos sistemas de aliança assimétricos na Indonésia oriental, aparece também aqui, uma vez que o masculino *Umane* é considerado superior ao feminino *Fetosan*, tal como o adulto (pai) é entendido como superior à criança. Outro atributo distintivo envolve o simbolismo dos presentes trocados, que tem subjacente a ideia de que os parceiros “masculinos” dos grupos de descendência dos *Umane* recebem presentes masculinos, e que os parceiros “femininos” *Fetosan* recebem presentes femininos, o que também se aplica a rituais tradicionais de nascimento e morte. No caso destas cerimónias rituais em foco, os *Umane* receberam um *karau-baca*, animal de grande porte e os *Fetosan* receberam um porquinho castanho, espécie de leitão. “A direcção das contraprestações associadas ao casamento, tal como sucede aquando da reconstrução de casas são similares, aos dos vizinhos Kemak. A Casa da mulher faculta os bens “femininos” – porcos e tecidos (roupa) – à Casa do marido, enquanto

que esta apresenta os bens “masculinos” – búfalos (actualmente são usadas vacas balinesas)” (Sousa, 2010, p. 163).

A expressão *Umane* e *Fetosan* significa, como alguns antropólogos têm mostrado (Fox, 1980; Barnes, 2010; Hicks, 2004), mais uma circulação de vida do que um contrato de casamento assente na transferência de mulheres (cf. Viegas, 2019). A aliança *Fetosan-Umane* é uma instituição muito comum e influente na parte oriental e ocidental da ilha em muitos grupos etnolinguísticos, mas há grupos onde a aliança prevalecente é a *Hafoli* ou a *Habani*⁵.

RECONSTRUÇÃO DA UMA LULIK

Conforme indicado anteriormente, a partir dos rituais seria decidida a utilização de materiais tradicionais ou de materiais modernos na reconstrução da *Uma Lulik*. A estrutura da *Uma Lulik* existente é de madeira e de outros materiais tradicionais. O telhado é feito de *palapa* ou capim, e não contém materiais modernos, apesar de ter algumas placas pequenas de zinco a tapar alguns buracos nas bordas do telhado. Há uma dimensão económica na reconstrução que é preciso considerar e que revela, do mesmo modo, as limitações económicas atuais das Casas. A reconstrução com materiais tradicionais naturais ficaria mais cara do que com materiais modernos porque era difícil encontrar pessoas para o fazer, a extração dos materiais era complexa e já não encontravam esses materiais nas proximidades. Na reconstrução das Casas sagradas na atualidade, por vezes, são utilizados materiais como o zinco, tijolos e cimento. A decisão sobre a reconstrução da *Uma Lulik* fora tomada e a *Uma Lulik* seria reconstruída com materiais modernos. A reconstrução de uma casa sagrada implica a participação não apenas das famílias individuais, mas das Casas das relações.

Depois do jantar - banquete, da projeção de um filme, fiz com mais convivas, uma visita à *Uma Lulik* em que o guardião - ancião a quem chamavam *avô* - mostrou dois objetos *lulik*: uma espada antiga e um objeto metálico similar a um torno antigo. Ambos pareciam ter origem portuguesa, note-se aqui a circulação de objetos e do simbolismo atribuído aos mesmos. Um calor agradável emanava do fogo sagrado da *Uma Lulik* velado pelo guardião.

Seguiu-se uma entrevista gravada em que o *lia nain* me contou a história do fundador e da fundação da Casa. A audição conjunta da gravação desta entrevista na *Uma Lulik*, no dia seguinte, contou com a presença do referido *lia nain*, dos anciãos, dos representantes das Casas e de mais cinco jovens. O *lia nain* explicou que a intenção seria a de os anciãos ouvirem a entrevista dele e acrescentarem o que considerassem pertinente. No decurso desta entrevista coletiva, fui informada que um dos elementos da Casa estava mandatado para procurar as famílias ligadas à sua Casa, para conhecerem toda a família e para evitarem futuras reclamações nas trocas cerimoniais. Terminada a entrevista, foi referida a intenção de

⁵ A noiva casada pelo regime *Hafoli* muda-se para a casa do marido, com os seus pertences e herdará propriedades da sua mãe. O *Hafoli* não introduz as linhagens do homem e da mulher numa relação formal como acontece no casamento via *Fetosan-Umane*, mas potencia relações de cooperação e de ampliação do seu alcance social. No regime *Habani* não ocorre compensação matrimonial e não envolve relação de compromisso entre recetores e dadores. Tal como as restantes, a união *Habani* é caracterizada por um regime de filiação e residência.

continuar a haver reuniões para harmonização da narrativa da trajetória familiar. Saímos do espaço e juntámo-nos às demais pessoas que estavam lá fora.

Nos espaços comuns do terreiro da cerimónia, os rapazes estavam agrupados dum lado e raparigas do outro, mas também havia “bolhas” de convívio entre ambos. Quem tinha vindo de fora para participar das cerimónias, começava a organizar as suas coisas para o regresso na carrinha de caixa aberta pela estrada sinuosa e acidentada, acompanhado de cantorias, conversas e pelos “bondias” dados aos transeuntes com quem nos cruzávamos na estrada.

A *Uma Lulik* foi, entretanto, reconstruída com materiais modernos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A observação participante nas cerimónias e rituais para a reconstrução da *Uma Lulik* de uma aldeia no interior montanhoso de Timor-Leste, numa “sociedade de casas”, tornou visível a importância da relação entre humanos, vivos e mortos, plantas e animais. Procurei refletir sobre os sacrifícios animais e a distribuição da sua carne na renovação dos laços de aliança entre as Casas *Fetosan-Umane*, a sacralização dos sacrifícios no ritual, os animais tabus da Casa (o cão esteve presente no banquete como conviva). Identifiquei espécimes alimentares servidos no banquete, as suas origens e circulações coloniais, processos de transformação até chegarem à mesa, onde entram influências autóctones, quer da Casa, quer de Timor-Leste, e entram influências externas (chinesas, indonésias, portuguesas), adoções e adaptações. Abordei a presença de natureza e cultura; do ambiente natural (flora e fauna); dos alimentos recolhidos e dos alimentos produzidos e transformados na agricultura, na cozinha e nos rituais; os rituais de sacrifício animal e de cultivo de alimentos da crença animista. Os alimentos de origem animal e vegetal, seres sencientes, tornam-se alimentos rituais pelas práticas animistas. A partir das cerimónias, dos rituais sacrificiais e da partilha do banquete pudemos identificar origens de alimentos sinalizados; a circulação entre territórios de pessoas, animais, vegetais, práticas agrícolas; influências externas e internas; formas de produção e de consumo; procurando contribuir para a reflexão como são percecionados, apropriados e transformados os alimentos e as pessoas.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. The idea of power in javanese culture. In: **Language and power: Exploring political cultures in Indonesia**. Cornell: Cornell University Press, 1990 [1972]. p. 17-77.
- ARHEM, K. “Southeast Asian animism in context”. In: ARHEM, K.; SPRENGER, G. (Eds.), **Animism in Southeast Asia**. Oxon, Routledge, 2016. p. 3-30.
- BARNES, S. Nation-building and the ‘resurgence of custom’. In: GRENFELL, D. (ed.) *et al.* **Nation-building across the urban and rural in Timor-Leste**. Conference Report. RMIT University and Australian Volunteers International, 2010.
- BOVENSIEPEN, J. *Lulik*: taboo, Animism, or transgressive sacred? An exploration of identity, morality, and power in Timor-Leste”. *Oceania*, v.84, n.2., 2014. P.121–137.

- CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. **About the house**: Lévi-Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CASTRO, A. **As possessões portuguesas na Oceania**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1867.
- CINATTI, R.; GALHANO, F. **Motivos artísticos timorenses e a sua integração**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Museu de Etnologia, 1987.
- COUTINHO, L. **As dinâmicas de poder na sucessão de liurais**: etnografia e história de famílias no reino de Luca (Timor-Leste). Tese de PhD, ICS/UL. Lisboa: Portugal, 2023.
- FOX, J. Southeast Asian religions: Insular cultures. In: ELIADE, M. (ed.). **The Encyclopedia of Religion**, volume 13. New York: Macmillan Publishing Company, 1987. p. 520–530.
- FOX, J. (ed.). **The flow of life**: essays on eastern Indonesia. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1980.
- GEERTZ, C. Notas sobre a briga de galos balinesa. In: **A interpretação das culturas**, Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.
- GUNTER, J. **Violence and "being in history in East Timor**: local articulations of colonial rebellion. Master dissertation, Lisbon: ISCTE. Portugal, 2008.
- HAMPSHIRE, K. *et al.* The interview as narrative ethnography: seeking and shaping connections in qualitative research. **International Journal of Social Research Methodology**, v.17, n.3, 2014. p.215-231.
- HARAWAY, D. **O manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HENRIQUES, P.; CARVALHO, M. A produção de café em Timor-Leste e a sua comercialização. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/62457978.pdf>. Acesso em: 12 JAN. 2024.
- HICKS, D. Tetum ghosts and kin: Fertility and gender. In: **East Timor**. Illinois: Waveland Press, 2004 [1976].
- LANÇA, A.; PARREIRA, A. As pastagens e as forragens em Timor-Leste. Viseu, 12-14/5/2004. Disponível em: <https://timor-agricola.blogspot.com/2008/05/as-pastagens-e-as-forragens-em-timor.html>. Acesso em: 12. jan. 2024.
- LEACH, M. **Nation-building and national identity in Timor-Leste**. Abingdon, Oxon, New York: Routledge, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas I** - O cru e o cozido. Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2004 [1964].
- LOFLAND, J.; LOFLAND, L. **Analyzing social settings**: A guide to qualitative observation and analysis. London, CA: Belmont, Wadsworth, 1995.
- MCWILLIAM, A. Houses of resistance. In: **East Timor**: structuring sociality in the new nation. *Anthropological Forum*, v.15, n.1, p.27–44, 2005.
- MENESES, A.; GONÇALVES, M. **Para uma justiça de matriz timorense**: O contributo das justiças comunitárias. Coimbra: CES, Díli: CRL, 2017.

ORWA, C. *et al.* *Paraserianthes falcata*. World Agroforestry Centre, Kenya, 2009. Disponível em: <https://www.worldagroforestry.org/output/agroforestry-database>. Acesso em: 12 jan. 2024.

PINA-CABRAL, J.; LIMA, A. **Como fazer uma história de família**: um exercício de contextualização social. *Etnográfica*, v.9, n.2, p.355-388, 2005.

ROQUE, R. **Headhunting and colonialism**: Anthropology and the circulation of human skulls in the portuguese empire, 1870-1930. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

SAHLINS, M. The stranger-king or, elementary forms of the politics of life. **Indonesia and The Malay World**, DOI: 10.1080/13639810802267918, v.36, n.105, p.177-199, 2008.

SIMIÃO, D. Os três padrões: a habilidade negocial das *lia* e o peso da *cultura*. **E-cadernos CES**, DOI: [10.4000/eces.5141](https://doi.org/10.4000/eces.5141), v.33, 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/5141>. Acesso em: 12. jan. 2024.

SOUSA, L. **An tia**: Partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste. Tese de PhD, UAb. Lisboa: Portugal, 2010.

SPRENGER, G. 2016. Dimensions of animism in Southeast Asia. In: ARHEM, K.; SPRENGER, G. (Eds.), **Animism in Southeast Asia**. Oxon, Routledge, 2016. p. 31-54.

TRINDADE, J. **The Core values of Timor-Leste**. Paper presented at Communicating New Research on Timor-Leste 3rd Timor-Leste Study Association (TLISA) Conference in Dili, 2011.

UNDP (United Nations Development Programme), OPHI (Oxford Poverty and Human Development Initiative). 2022 Global Multidimensional Poverty Index (MPI): Unpacking deprivation bundles to reduce multidimensional poverty. New York, 2022.

VALERI, V. **The forest of taboos**. Morality, hunting, and identity among the Hualu of the Moluccas. Madison, Wisconsin and London: The University of Wisconsin Press, 2000.

VIEGAS, S. **The co-presence of ancestors and their reburials among the Fataluku (Timor-Leste)**. DOI: [10.1353/ind.2019.0004](https://doi.org/10.1353/ind.2019.0004). *Indonesia*, n.107, 2019. p.55-73.