

## Reensamblando ontologías en tensión: sincretismo y anti-sincretismo en los encuentros entre el catolicismo y la *kultura* en Timor-Leste

Alberto Fidalgo-Castro<sup>1</sup> y Enrique Alonso-Población<sup>2</sup>

Recibido: 29 de julio de 2022 / Aceptado: 13 de diciembre de 2022

**Resumen.** El objetivo de este artículo es explorar las relaciones entre la religión católica y la *kultura* en Timor-Leste desde una perspectiva histórica y antropológica. Pretendemos mostrar que la relación entre ambas se produce mediante una tensa coexistencia y que no se trata apenas de un sincretismo, resultado de la mezcla de elementos tomados de ambas. Para ello veremos cómo ambos regímenes de creencias se apropian de conceptos ajenos a su liturgia y los resignifican representándolos desde sus propios principios cosmovivos. Veremos también, mediante un análisis del discurso de un especialista ritual, cómo éste manipula activamente entidades no-humanas de ambos regímenes de creencias, reensamblándolos de un modo que le beneficia, con el objetivo de reforzar su posición en la jerarquía social. Así, mostramos cómo el análisis del enrolamiento de este tipo de entidades en el discurso se hace fundamental para entender los mecanismos de adquisición y distribución de poder en el país.

**Palabras clave:** Sudeste Asiático; Timor-Leste; ontologías; sincretismo; religión.

### [en] Reassembling ontologies in tension: syncretism and anti-syncretism in the encounters between Catholicism and *kultura* in East Timor

**Abstract.** This paper aims to explore the relationship between the Catholic religion and the *kultura* in East Timor from a historical and anthropological perspective. We intend to show that the relationship between the two occurs through a tense coexistence and that it is not just the syncretic result of the mixing of elements taken from both. To do so, we will see how both belief regimes appropriate concepts that are alien to their liturgy and re-signify them by representing them from their own worldview principles. We will also see, through an analysis of the discourse of a ritual specialist, how he actively manipulates non-human entities from both belief regimes, reassembling them in a way that benefits him, in order to reinforce his position in the social hierarchy. This way, we show how the analysis of the enrolment of such entities through discourses becomes fundamental to understanding the mechanisms of power acquisition and distribution in the country.

**Keywords:** Southeast Asia; East Timor; ontologies; syncretism; religion.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Entrada y consolidación del catolicismo en Timor-Leste. 3. Interacciones entre catolicismo y *kultura*: sincretismo y transposiciones de significados. 4. La pugna entre la *kultura* y el catolicismo según el discurso de un especialista ritual. 4.1. Marco etnográfico. 4.2. La casa precedente en Faulara, su narrativa de origen y la figura del *rai-na'in kaer bua-malus*. 4.3. Conversaciones con el *rai-na'in*. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

**Cómo citar:** Fidalgo-Castro, A. y Alonso-Población, E. (2023). Reensamblando ontologías en tensión: sincretismo y anti-sincretismo en los encuentros entre el catolicismo y la *kultura* en Timor-Leste, en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 28, e83382. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.83382>

### 1. Introducción

Es nuestra intención en este artículo explorar las relaciones entre religión católica y la *kultura* en Timor-Leste desde una perspectiva histórica y antropológica. Según los últimos datos censales registrados, la población de Timor-Leste se declara católica en un 97,57 %<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Departamento de Antropología Social y Psicología Social, Universidad Complutense de Madrid.

Correo electrónico: [alberfid@ucm.es](mailto:alberfid@ucm.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0538-5582>

<sup>2</sup> Investigador independiente.

Correo electrónico: [quiquealonso@gmail.com](mailto:quiquealonso@gmail.com)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5201-6026>

<sup>3</sup> Direcção-Geral de Estatística 2015.

Sin embargo, una gran mayoría de ese abrumador porcentaje de católicos, practica al mismo tiempo otros regímenes de creencias y prácticas externas a la doctrina de la iglesia. Se les han dado muchos nombres a talas prácticas, pero en este artículo nos referiremos a ellas denominándolas *kultura*. El concepto de *kultura*, tal y como lo utilizamos, se refiere al régimen de creencias y prácticas localmente definido en oposición al católico; es decir, es aquello que los timorenses entienden como perteneciente a la esfera de lo *jentiu* —gentil, en ocasiones también referida como *adat, lisan, usos e costumes, tradisionál*—. Se trata, en definitiva, del *otro-propio* que se construye frente a la identidad católica. Hemos decidido utilizar *kultura* en lugar de otros términos que podrían servir para analizar el fenómeno<sup>4</sup> con el objetivo de evitar clasificar estas prácticas y creencias timorenses dentro de una taxonomía de ontologías que puedan parecer evidentes por sí mismas en función de una serie de características predefinidas. En lugar de ello, optamos por analizar los procesos sociales específicos que implican agregación y separación y que nos permiten ver cómo ambos regímenes —catolicismo y *kultura*— son vividos por las personas.

De ese modo, presentamos algunos escenarios que se construyen a través de un complejo juego de transposiciones simbólicas; ya sea de elementos pertenecientes a la *kultura* dentro del sistema de representaciones católicas o viceversa. Sugerimos así que estas integraciones, asimilaciones e intercambios de elementos entre ambos regímenes de creencias y prácticas son resultado (contingente) de una lucha de poder que se expresa e instituye en diferentes esferas de la vida obedeciendo a una lógica práctica, y puesta en juego por diferentes actores sociales. El objetivo del artículo es mostrar que la relación entre catolicismo y *kultura* en Timor-Leste no consiste en una hibridación resultado de la mezcla de elementos tomados de ambos regímenes de creencias y prácticas que lleve aparejada la construcción de una suerte de tercera vía; no se da —salvo alguna excepción, que mencionaremos— un nuevo régimen de creencias fuera del catolicismo o la *kultura*. En este sentido, sostenemos que aquello que realmente encontramos actualmente, más allá de un sincretismo o una hibridación, consiste en una tensa coexistencia entre ambos regímenes. Esto se hace presente en los discursos y prácticas de grupos sociales o individuos, que reensamblan elementos de diferentes ontologías dentro de las suyas propias con el objetivo de reproducir, mantener o ampliar su esfera de poder.

Volviendo a la hipótesis que habíamos movilizado en otro lugar<sup>5</sup> acerca de los intereses económicos de grupos sociales e individuos en relación con la *kultura*, entendemos de manera análoga que en las relaciones entre la religión católica y la *kultura* se revelan relaciones entre campos de poder. Es decir, apuntan hacia luchas de poder entre grupos sociales o individuos cuyas fuentes de legitimación se encuentran asociadas a diferentes regímenes de creencias y prácticas o, de un modo más amplio, a diferentes ontologías.

Durante las dos últimas décadas, después de que Timor-Leste consiguiese alcanzar su independencia y recuperase su soberanía (2002) la noción de *kultura* ha tenido una presencia constante en el discurso público. Por un lado, se ha producido una recuperación de ese amplio conjunto de prácticas definidos dentro del concepto de *kultura*<sup>6</sup>. No obstante, por otro lado, el significado y el ámbito de este concepto han sido objeto de discusión en distintos sectores de la sociedad; en particular, las élites políticas presentan variadas posiciones en relación con la *kultura*, en función de sus intereses políticos y contextuales. Entre ellos, es de nuestro interés para este artículo la posición en relación con la *kultura* que ha mantenido históricamente la iglesia católica. Al contrario que la protestante Asamblea de Dios, que ha impulsado la ruptura con los principios animistas<sup>7</sup>, la Iglesia católica, animada por las políticas derivadas del Concilio Vaticano II, limitada por la resistencia de la población local a aceptar un enfoque rupturista y debilitada por la falta de recursos humanos, ha llevado a cabo conversiones parciales. En consecuencia, la base animista coexiste de distintas formas con la moral católica<sup>8</sup>.

Con el objetivo de analizar esta cuestión hemos dividido el texto en tres partes. En la primera parte, *Entrada y consolidación del catolicismo en Timor-Leste*, tratamos acerca del contexto histórico de la llegada del catolicismo a la isla de Timor. En ella, señalamos aquellos momentos que consideramos clave en el proceso histórico que llevó a la instauración de este régimen de creencias en el país. Esto nos permitirá comprender mejor las circunstancias sociales en que la *kultura* y religión católica se encuentra imbuidas.

En la segunda parte, *Interacciones entre catolicismo y kultura: sincretismo y transposiciones de significados*, tratamos sobre las relaciones entre la *kultura* y la religión católica tal y como las encontramos actualmente. Tras analizar la idea de sincretismo religioso y sus limitaciones, apuntamos algunos ejemplos del escenario estratégico que se construye a través de un complejo juego de transposiciones simbólicas que integran elementos pertenecientes a la *kultura* dentro del sistema de representaciones católicas o viceversa. Sugerimos, de ese modo, que estas integraciones, asimilaciones e intercambios de elementos entre ambos regímenes de creencias son resultado de una lucha de poder que se expresa e instituye en diferentes esferas de la vida obedeciendo a una lógica práctica<sup>9</sup>, en este caso orientada a fines prácticos y puesta en juego por diferentes actores sociales.

<sup>4</sup> Un ejemplo de ello es el concepto de “modos de existencia” (Descola 2012; Latour 2013), que podría haber sido de utilidad en este sentido.

<sup>5</sup> Alonso-Población, Fidalgo-Castro, y Pena Castro 2018.

<sup>6</sup> Barnes 2016; Bovensiepen 2015; McWilliam 2011.

<sup>7</sup> Bicca 2013.

<sup>8</sup> Bicca 2013; Silva 2013.

<sup>9</sup> Bourdieu 2007.

En tercer lugar, en el apartado *Estudio de caso. La pugna entre la kultura y el catolicismo en el plano del discurso de un especialista ritual*, presentamos un estudio de caso mediante el cual pretendemos demostrar cómo un agente social despliega discursivamente toda una narrativa a través de la cual da sentido y legitima, ante su entrevistador —el autor principal del presente artículo—, los elementos de su propio poder. Tras contextualizar social, cultural, geográfica y temporalmente el estudio de caso, usaremos fragmentos de una entrevista con una autoridad ritual —un *rai-na'in kaer bua-malus*<sup>10</sup> para mostrar la manera en que se vive esa relación entre catolicismo y *kultura* desde su posición. Mostramos cómo el entrevistado manipula ambos regímenes de creencias con el objetivo de reproducir, reafirmar y conquistar espacios de poder; para lo cual adopta o rechaza, invocándolos discursivamente, aquellos elementos de los dos regímenes que legitiman su posición social. De ese modo, el entrevistado emite y construye explicaciones sobre aquellos elementos que dan sentido y legitiman la validez a su de autoridad, al mismo tiempo que deslegitima aquella o aquellas partes que se lo arrebatan. Su discurso establece una doble precedencia<sup>11</sup>: la suya sobre los otros pobladores de Faulara como persona que detenta la autoridad ritual mediante su conexión ancestral con los espíritus de la tierra y, por otra parte, establece una precedencia más general de la *kultura* sobre el catolicismo.

La manera en que analizamos esto sigue la propuesta del “ensamblaje” de Latour<sup>12</sup>, que no presupone un orden preexistente sino una constante reformulación mediante la articulación retórica que ordena constantemente las relaciones entre los entes “enrolados”, intentando crea la idea de orden reificado. “Siguiendo a los actores mismos”<sup>13</sup>, en este caso a la autoridad ritual (que funciona a modo de operador legitimado), pretendemos mostrar cómo una de las esferas de conflicto entre religiones —la tensa coexistencia apuntada anteriormente— se dirime en el plano del discurso desde el punto de vista de un mediador de la *kultura*.

## 2. Entrada y consolidación del catolicismo en Timor-Leste

La colonización portuguesa de Timor-Leste va inextricablemente unida a la historia de la presencia misionera en la isla. Detrás de los casi quinientos años de colonización, lo que en ocasiones se obvia es la debilidad de la presencia de la Corona portuguesa durante los primeros años; de hecho, la isla de Timor no estaba siquiera listada como posesión ultramarina en el año 1681<sup>14</sup>. Sin embargo, la presencia de algunas órdenes religiosas de misioneros, que evangelizaban en nombre de la iglesia de Portugal, ya era una constante en la región. Fueron éstos los que entraron en Timor mucho antes de que la Corona comenzase a interesarse de manera genuina en la isla, ya a comienzos del siglo XVIII. Así, para cuando se hubo nombrado el primer gobernador de Timor en 1702 —António Coelho Guerreiro— las comunidades religiosas se encontraban ya bien establecidas en la isla.

Los motivos religiosos para la colonización iban también unidos a intereses comerciales. Los misioneros no realizaban exclusivamente tareas de evangelización, sino que se dedicaban también al comercio del sándalo. La misión más importante para los inicios de la colonización misionera de Timor es la del fuerte Domingo de Solor —creado en 1566—, que hizo de esta isla un puerto en el que recalaban gran número de naves con destino a las islas de las especias y a Timor en busca de sándalo<sup>15</sup>. Alrededor de ese fuerte se creó una comunidad mixta de nativos y portugueses —marinos, soldados y mercaderes— conocidos como *topasses*, ‘portugueses negros’ o *larantuqueiros*<sup>16</sup> que fueron también protagonistas esenciales en la colonización de la isla. A pesar de decirse portugueses y católicos los *topasses* no aceptaban el dominio que la Corona portuguesa quería imponerles desde la metrópoli, rechazando la autoridad de los emisarios enviados desde Portugal<sup>17</sup>. La alianza *de facto* entre los dominicos y los *topasses* los llevó a enfrentarse a la Corona en repetidas ocasiones<sup>18</sup>, con el trasfondo de la lucha por el control del mercado de sándalo. Esta lucha Corona-Iglesia se repetirá en varias ocasiones durante la historia de Timor, llegando los misioneros a ser expulsados de la isla entre 1834-1874<sup>19</sup>.

Estas tensiones están reflejadas en algunos comentarios de autoridades de la Corona portuguesa. Un ejemplo de ello es la reflexión que realiza el gobernador Affonso de Castro sobre el papel colonizador de los misioneros en Timor:

E que ha n'isto para admirar, se ha conquista de Timor foi obra dos religiosos? Foram elles que primeiro ali aportaram, e elles consituíram o governo. Quando o poder temporal mandou lá o seu legado, encontrou já os povos ligados a Portugal por contratos, avassalladoes e adscritos a certas obrigações. E o que nos espanta é que em Timor se não

<sup>10</sup> En la tercera parte del presente artículo analizamos con más detalle la expresión *rai-na'in kaer bua-malus*. Podemos adelantar que se refiere a un tipo de autoridad muy relacionada con la *kultura* que, como veremos posteriormente, desempeña un papel público a nivel comunitario.

<sup>11</sup> Fox 2009; Vischer 2009.

<sup>12</sup> Latour 2008.

<sup>13</sup> Latour 2008, 319.

<sup>14</sup> Andaya 2010, 393.

<sup>15</sup> Barnes 1987.

<sup>16</sup> Conocidos de ese modo por otro lugar del que provenía, Larantuka, en la isla de Flores, que era posesión ultramarina portuguesa en aquel momento.

<sup>17</sup> Hägerdal 2012.

<sup>18</sup> Carey 1999, 78.

<sup>19</sup> Hull 2002.

reproduzisse os factos acontecidos no Paraguay, onde a companhia de Jesus, pondo em pratica o socialismo e dominando o povo, disputou o governo d'aquelle paiz a duas poderosas nações [sic.]<sup>20</sup>.

Otros comentarios de autoridades de la corona no serán tan condescendientes con los misioneros y así por ejemplo el Virrey de Goa se quejaba amargamente de la vida disoluta que llevaban los dominicos «*whose fruit was not so much that which they gathered in the vineyard of the Lord, as that which they begat in the freedom and licentiousness in which they lived*»<sup>21</sup>.

A pesar de estos eventuales problemas con la Corona, el catolicismo avanzaba consiguiendo nuevas conversiones en Timor, alcanzando el 8% de bautizados en 1882<sup>22</sup>. La conversión al catolicismo de reyes timorenses no era tan solo una victoria para la Iglesia, sino que también suponía, como señala Hans Hägerdal<sup>23</sup>, una aproximación a la esfera política portuguesa, igual que la conversión a otras religiones lo hacía a otras esferas de poder<sup>24</sup>. Bien es cierto que estas conversiones se producen más sobre el papel que en la práctica, ya que hasta mediados-finales del siglo XIX y principios del XX el dominio de las potencias coloniales en Timor —Países Bajos y Portugal— era más *de iure* que *de facto* y no controlaban ni política ni religiosamente la mayor parte de los territorios que, sobre el papel —tratados de 1859 y siguientes—, poseían. Después de la *Conferencia de Berlín* (1884-1885) se estableció la obligación hacia las potencias coloniales de ejercer un control efectivo del territorio como condición para que pudiesen conservar sus dominios ultramarinos<sup>25</sup>. En el caso del Timor portugués, este cambio de orientación de administración colonial comenzó a hacerse efectivo durante la época del gobernador Celestino da Silva (1894-1908).

La presencia portuguesa fue aumentando progresivamente desde entonces hasta la invasión de Indonesia, lo cual hizo que también aumentase el número conversiones al catolicismo; especialmente tras el regreso de los misioneros después de su expulsión y, más aún, con los cambios que la dictadura de Salazar y el *Estado Novo* trajeron consigo. La firma de un nuevo Concordato con el Vaticano en 1940 supone una subida exponencial de la presencia de religiosos en el Timor portugués que lleva aparejado un incremento de las conversiones. Así, en 1952 encontramos un total de 60.000 católicos sobre una población de 460.000, mientras que para 1973 la cifra había ascendido a 196.670 sobre un total de 659.102. Es decir, se pasa de un 13 % a un 29 % de católicos en 21 años<sup>26</sup>.

Sin embargo, el período de mayor incremento en el número de católicos de la isla no se produce durante la colonización portuguesa, sino durante la invasión y ocupación indonesias como resultado de la aplicación en Timor de la Ley de la Blasfemia de 1965<sup>27,28</sup>. Frédéric Durand señala que durante la ocupación, la Iglesia Católica fue una de las pocas instituciones que pudo constituir una oposición al ocupante, lo que fue determinante para que se diese un movimiento masivo de conversión, que hizo que durante los primeros cinco años de la ocupación se pasase de apenas un 25% de bautizados a un 80%<sup>29,30</sup>. Otro elemento que puede haber ayudado a este gran aumento es el hecho de que la conversión al catolicismo fue utilizada por parte de los timorenses como un mecanismo para evitar ser considerados ‘comunistas’ o simpatizantes de la resistencia durante la ocupación<sup>31</sup>. De ese modo, el número de católicos ascendía a finales de la ocupación indonesia a un 90 % como resultado de las ‘conversiones en masa’<sup>32</sup>.

Tras esta breve revisión histórica, pasemos a analizar algunas de las relaciones entre la *kultura* y la religión católica en Timor.

### 3. Interacciones entre catolicismo y *kultura*: sincretismo y transposiciones de significados

En el caso de Timor-Leste encontramos que la llegada histórica de los portugueses supuso una situación de encuentro cultural que dio lugar a un gran cambio. Timor, a pesar de ser una isla, no había estado ‘aislada’

<sup>20</sup> Castro 1867, 53-54.

<sup>21</sup> Boxer 1960, 354.

<sup>22</sup> Durand 2004, 58.

<sup>23</sup> Hägerdal 2012.

<sup>24</sup> El catolicismo no era la única religión presente en la isla; el protestantismo de los holandeses y el islam de los estados musulmanes de la región también pugnaron por el control de la isla. El caso de la destrucción del reino de Wehali a mediados del siglo XVII 1642, cuyo rey se había convertido al islam buscando aliarse con el sultán de Makassar para hacer frente a los portugueses (Castro 1866, 25; Therik 2004, 60-61), es un ejemplo de las luchas por control religioso en la isla. En relación con el protestantismo uno de los casos más relevantes es quizás el acontecido en el reino de Maubara, cuando tras el tratado luso-neerlandés sobre la delimitación de la frontera de 1859, el reino es entregado a Portugal y se produce la conversión del protestantismo al catolicismo de su población, no exento de problemas.

<sup>25</sup> Schouten 2001, 209.

<sup>26</sup> Carey 1999, 79.

<sup>27</sup> Formichi 2014, 4; Silalahi 2010.

<sup>28</sup> Esto se debió a la aplicación, bajo el tamiz de la Ley de la Blasfemia, de la ideología oficial de la República de Indonesia (*Pancasila*). El primero de sus cinco principios requería de la adhesión de todo ciudadano indonesio a una de las cinco religiones oficiales reconocidas por el estado. estado (Silva 2007, 216).

<sup>29</sup> Durand (2004, 191).

<sup>30</sup> Para ampliar la información sobre el papel de la Iglesia durante la ocupación indonesia véanse, por ejemplo, Rocamora (2005), Kohen (2000) o Pascoe (2006).

<sup>31</sup> McWilliam 2011, 755.

<sup>32</sup> Legaspi Bouza 2012.

hasta la llegada de los europeos, sino que navegantes chinos y musulmanes ya había arribado a sus costas en busca de sándalo y otras mercancías mucho antes que ellos<sup>33</sup>. Sin embargo, el de los portugueses supuso con diferencia el contacto más prolongado e influyente sobre la cultura timorese, siendo el catolicismo uno de los elementos introducidos.

La interacción entre catolicismo y *kultura* en Timor se presenta en muchas ocasiones como una hibridación, una mezcla sincrética derivada del contacto cultural que ha venido aconteciendo desde hace cinco siglos. No se presenta exclusivamente como el resultado del contacto entre portugueses y timorenses sino también con otras culturas, principalmente la[s] indonesia[s], fruto del contacto durante la ocupación. Auge señala cómo el estudio antropológico de los movimientos religiosos en realidades coloniales ha sido tratado durante mucho tiempo desde el punto de vista del sincretismo, que define como una «amalgama de referencias a elementos tradicionales y de elementos cristianos»<sup>34</sup>. Asimismo, apunta también que tal amalgama ha sido utilizada en antropología como la causa que explicaba los ulteriores desarrollos políticos de esos movimientos religiosos. En esta línea, no juzgamos que el catolicismo timorese pueda ser considerado como sincrético más allá de una definición de sincretismo demasiado vaga que la convertiría en una “categoría analítica debilitante”<sup>35</sup>. Por ello, cuando hablamos de sincretismo, nos referimos exclusivamente al «intento de mezclar o combinar elementos pertenecientes a dos o más culturas o regímenes de creencias para producir una nueva, tercera y mejor, cultura o sistema. En el sincretismo, un individuo o grupo inventan una mezcla particular de elementos culturales y los presentan a la sociedad como la ‘nueva vía’»<sup>36</sup>. En este sentido, creemos que sí se podría hablar de la existencia de algunos movimientos sincréticos en Timor, ya señalados por varios autores, tales como el culto de *Hoho-Hulu* en Aileu<sup>37</sup>, el de los *Rabuta* en Atauro<sup>38</sup>, o bien el ejemplo de *Kolimau 2000* en Ermera<sup>39</sup>.

También nos parece pertinente considerar las apropiaciones desde la *kultura* de elementos católicos y apropiaciones católicas de elementos de la *kultura*. Un ejemplo de esto es la apropiación de elementos tangibles de la *kultura* por parte de la Iglesia, como señala Pena Castro<sup>40</sup>. No consideramos, en cambio, que se pueda hablar de sincretismo en este tipo de casos, sino que se trataría más bien de bien de apropiaciones de elementos extraños desde un régimen de creencias preexistente, transponiendo su significado<sup>41</sup>. Ocurre algo similar a lo que ha descrito Lorraine V. Aragon en su análisis del choque entre los regímenes de creencias tradicionales y la religión protestante entre los tobaku de las islas Célebes. Esta autora muestra, por medio del estudio de las canciones tradicionales, cómo a pesar de que los rituales protestantes han sustituido en buena medida a los tradicionales, la lógica cosmovisiva local sigue siendo la que dicta su contexto de representación<sup>42</sup>. Volviendo a Timor-Leste encontramos que ni los agentes individuales del catolicismo ni los de la *kultura* crean un nuevo modelo a partir de elementos tomados de los dos regímenes de creencias y prácticas sino que los incluyen, apropiándose los y resignificándolos, dentro del sistema en cada uno de ellos habita, con el objetivo «de defender, afirmar e imponer cada cual su propio modelo»<sup>43</sup>.

Entendemos esto como un movimiento anti-sincrético<sup>44</sup>, que no debe entenderse en este caso como un rechazo absoluto de la integración mediada de elementos pertenecientes a uno u otro régimen de creencias, que sí se integran siempre y cuando se perciban como compatibles y suplementarios a categorías culturales preexistentes<sup>45</sup>. En ocasiones, esta compatibilidad se articula mediante el establecimiento de una precedencia estratégica de uno de los regímenes de creencia sobre el otro. El movimiento anti-sincrético, en este caso, implica la activación de un mecanismo de “resistencia cultural”<sup>46</sup> que se activa cuando la integración de este o aquel elemento se perciben como una amenaza. Sobre este particular, consideramos que el hecho de que continúen estableciendo la diferenciación entre *jentiu / kultura* y *agama katolik*<sup>47</sup> —catolicismo—, distinguiéndolos entre sí y estableciendo cuáles son los valores y prácticas que caen dentro de lo normativamente aceptado de una u otra religión —en un ejercicio de exégesis permanente— es significativo en sí mismo.

No sólo se trata de la introducción de elementos materiales sino también intangibles, como categorías lingüísticas resignificadas. Algunos autores, por ejemplo, analizan el uso de algunos de estos términos y su cambio de significado una vez son adoptados por la iglesia: *lulik* —*tei* en fataluku— para expresar la idea de

<sup>33</sup> Durand 2010; Ptak 1983, 1987.

<sup>34</sup> Augé 1998, 132.

<sup>35</sup> Sahlins 1988.

<sup>36</sup> Eller 2007, 175, nuestra traducción.

<sup>37</sup> Traube 2007.

<sup>38</sup> Carmo 2002.

<sup>39</sup> Molnar 2004.

<sup>40</sup> Pena Castro 2010, 50.

<sup>41</sup> De manera muy similar, Traube analiza como los mambai de Aileu habían asimilado la presencia y dominio colonial portugués mediante su asimilación a un ‘orden cultural’ (Traube 1986, 52). En él los portugueses se consideran el ‘hermano menor’ que retorna a Timor y por ello se legitima su gobierno, mientras que los timorenses —en tanto que ‘hermano mayor’— mantienen la autoridad ritual (Traube 1995).

<sup>42</sup> Aragon 1996, 435.

<sup>43</sup> Lupo 1996, 32.

<sup>44</sup> Shaw y Stewart 2020.

<sup>45</sup> Knapp 2017, 279.

<sup>46</sup> Yalçın-Heckmann 2020.

<sup>47</sup> Esta expresión, en indonesio, continúa siendo muy utilizada en la zona donde el autor principal realizó trabajo de campo.

sagrado<sup>48</sup>; *Maromak*<sup>49</sup> o *Na'i-Maromak* para hacer lo propio con el concepto del dios católico; *uma-lulik* —casa sagrada— para hacerlo con la institución de la iglesia<sup>50</sup>.

También sucede en la dirección contraria, asimilando desde la *kultura* categorías católicas. Es el caso de la palabra *diabo* [diablo] —*tjiapu* en fataluku o *diabu* en tetun—, tomada del portugués<sup>52</sup>. A nuestro modo de ver se produce en este caso una resignificación del término portugués *diabo* por parte de los timorenses y en base a una cosmovisión local, encontrando como equivalente con el cual realizar un paralelismo en el concepto de *buán*<sup>53</sup>. No nos hemos encontrado referencias en la literatura etnográfica de esta reinterpretación del Diablo como *buán*, pero sí durante nuestro trabajo de campo y en algunos diccionarios<sup>54</sup>. La categoría de *buán* hace referencia a personas reales y concretas, que se describen esencialmente como malas y causantes de penurias, enfermedades o muerte, entre la gente. Cómo ha llegado a producirse esa traducción o reinterpretación de una categoría occidental en clave timorense es algo que se nos escapa, si bien ya Sebastião Maria Apparicio da Silva traducía Satán, *satanaz* como “*diabu, buán*”<sup>55</sup>, cosa que reiteraba Das Dores, indicando que era un “*agoureiro, satanaz*”<sup>56</sup>. Es posible que otros estudios sobre la brujería en Timor pudiesen arrojar alguna luz sobre este particular. António Duarte de Almeida e Carmo trata brevemente sobre la bruja diciendo «que podía ser a pessoa mais inofensiva deste mundo; tal aparência não passa de cínico disfarce, asseguram-nos, pois o *buán* atua sempre voluntariamente, por pura malvadez. A sua maior delícia é comer (isto é, destruir) a alma de cada um, especialmente daqueles de quem tem razão de queixa»<sup>57</sup>. El uso interesado de algunos términos timorenses por parte de la iglesia católica de cara a la evangelización parece bastante obvio; sin embargo, no parece que éste haya sido el caso, sino que consideramos que se trata de una apropiación desde la cosmovisión local de una categoría simbólica foránea.

Este ejemplo de la categoría de *buán* nos sirve para llamar la atención sobre una tendencia que se registra en algunos estudios sociales y que tiende a considerar la conversión al catolicismo de los timorenses como fruto de una imposición unidireccional. Esta visión niega la agencia de los timorenses en la historia, algo completamente falso. Así, como ejemplo, cabe señalar que durante las primeras fases de conversiones al catolicismo esto no podría haberse hecho sin el establecimiento de una alianza portuguesa con los timorenses conversos. Convertirse al catolicismo era, en muchos casos, una ventaja más que un inconveniente para muchos timorenses. De ese modo era susceptible de ser utilizado como una estrategia deslegitimadora del orden social nativo —y con él, de sus jerarquías—. Aquellos timorenses que se encontraban en una posición social marginal en ese orden social o aquellos que, deseando obtener más poder, se veían deslegitimados dentro del régimen de creencias nativo pudieron —y en muchos casos lo hicieron— acudir a una alianza estratégica con los portugueses mediante su conversión al catolicismo como mecanismo de promoción y legitimación social. La conversión al catolicismo, que en este contexto funciona como signo de alianza, implicaba un beneficio material —militar y económico— y simbólico —concesión de cargos militares— para los timorenses, funcionando también como marcador de posición social. En este sentido, la conversión al catolicismo en tanto que ritual —el bautismo— era un verdadero “acto de institución”<sup>58</sup>, ya que establecía y consagraba la diferencia entre los timorenses conversos y los no conversos, distinguiéndolos entre sí bajo la categoría de *assimilados*<sup>59</sup>. A la luz de esto es más fácil imaginar las causas que llevaron a algunos timorenses a destruir sus propias casas u objetos sagrados<sup>60</sup>, en una demostración pública de [hiper]catolicismo: había un cálculo del beneficio detrás de ello y se conseguía un capital simbólico importante ante la iglesia —y los portugueses— con esta acción. Esto no quita, en ningún caso, que la iglesia católica también haya practicado un proselitismo claro en su relación con la *kultura* timo-

<sup>48</sup> Bovensiepen y Rosa 2016; Fidalgo-Castro y Alonso-Población 2023; Tsuchiya 2019.

<sup>49</sup> Según Tom Therik, que realizó su trabajo de investigación entre las comunidades tetun-térik del Timor indonesio, especialmente en Atambua, la palabra *maromak* derivaría de *roman* o *kroman*, que significa «brillante». (Traube 1986, 264, nota 10, 2007, 22, nota 7) lo identifica como Padre Cielo *Father Heaven* entre los mambai de Aileu quienes también lo glosan como Dios católico, señalando que se trata de una palabra en tetun. Por nuestra parte, nos parece que *maromak* sería un adjetivo sustantivado compuesta por el prefijo *ma-* variación de *mak-* el/la/lo que, el adjetivo *roman* o *naroman* y la partícula *-k* que sustantiva, pudiendo significar «el/la/lo que brilla, aquel que brilla», que parece apuntar hacia el sol tal y como señalan David Hicks (1990, 89) al hablar del mito cosmogónico humanidad entre los hablantes tetun-térik de Carabalu, Vikeke.

<sup>50</sup> Rosa 2012.

<sup>51</sup> Los cambios de categorías lingüísticas no se producen sólo dentro de los términos en lenguas nativas, sino también en el uso de los términos portugueses que se introdujeron como préstamos. Así, por ejemplo, dentro del parentesco referencial vemos como algunas categorías portuguesas de parentesco han sido reinterpretadas en clave timorense. El caso del término *tiun* —del portugués ‘tío’— es un ejemplo de ello que, además de referirse a FB y MB al igual que el parentesco portugués, hace también referencia al linaje dador de esposas *umane*, que en ocasiones se refiere como *tiun umane*. Otro caso interesante es el de equiparar los términos portugueses *avó* y *bizavó* a *bei'ala* antepasados. Un caso de parentesco ficticio relacionado con la iglesia católica es el del *padrinho aman-sarani* y *madrinha inan-sarani*, cuyo apellido católico transmiten al bautizado y cuyos roles de parentesco difieren mucho de los portugueses.

<sup>52</sup> Rosa 2012.

<sup>53</sup> La palabra *buán* se traduce generalmente como “bruja”. David Hicks (1978, 119) ha señalado que, además “bruja”, *buán* es la palabra que se usa para incesto, glosado en ocasiones por algunos diccionarios como “hombre lobo”, “hechicero”, “vidente” o “bruja” (Dores 1907; Silva 1889).

<sup>54</sup> Dores 1907, 96.

<sup>55</sup> Silva 1889, 385.

<sup>56</sup> Dores 1907, 96.

<sup>57</sup> Carmo 1965, 1158.

<sup>58</sup> Bourdieu 1993.

<sup>59</sup> Silva 2019.

<sup>60</sup> Hicks 2008.

rense. No consideramos que se pueda hablar de una relación equilibrada de poder entre ambas religiones y se puede y debe hablar de una situación de dominación por parte de la iglesia católica, lo cual no implica que tal situación explique mecánicamente todos los cambios. Existe una relación de asimetría de poderes en el que ambas posiciones —manifestadas en la práctica mediante agentes concretos— luchan por conseguir esferas de poder y, en un modelo ideal, convertirse en hegemónicas.

Hemos visto hasta ahora los cambios que se han producido en perspectiva histórica. Con esto no hemos mostrado todavía esa interacción entre religiones en la acción, en la práctica cotidiana, cuya ejecución consideramos la base para el cambio social. En el siguiente estudio de caso analizamos, desde una perspectiva de un agente individual timorense —una autoridad ritual— cuáles son las interacciones discursivas que él traza entre *kultura* y el catolicismo.

#### 4. La pugna entre la *kultura* y el catolicismo según el discurso de un especialista ritual

El presente estudio de caso está basado en trabajo de campo que el autor principal desarrolló en el municipio de Liquiçá, en una aldea llamada Faulara. Los datos referidos en el mismo se registraron en diversos momentos durante los años 2008, 2009, 2010, 2011 y 2012 en fases prolongadas de trabajo de campo. En él trataremos sobre cómo una autoridad ritual (el *rai-na 'in kaer bua-malus*) trata de mostrarse como una pieza indispensable a nivel comunitario desde el plano discursivo. Mediante la contextualización del caso, así como mediante el análisis de fragmentos de una entrevista realizada por el autor principal en 2009, veremos como la autoridad ritual moviliza, activa, construye y manipula toda una serie de creencias, prácticas, valores y normas con el objetivo de conseguir una legitimación de su cargo dentro del régimen de la *kultura*. En él veremos cuáles son, desde el punto de vista de la autoridad ritual, las causas que han llevado al declinar de las prácticas rituales relacionadas con el régimen de la *kultura* —y, con ellas sus estrategias de legitimación— y analizar las estrategias discursivas que él pone en juego para reconquistar su esfera de poder a nivel comunitario.

##### 4.1. Marco etnográfico

*Faulara* es un lugar de importante producción agrícola cuyas actividades productivas principales son el cultivo de cereales —arroz y maíz— y yuca, la cría de animales —bovino, porcino, vacuno y aves— y el cultivo de frutas de temporada que se usan como cultivos de rendimiento. Son pocos los empleos formales remunerados, siendo los profesores de escuela primaria la mayoría de ellos. No hay suministro eléctrico en ningún momento del día y el suministro de agua sanitaria es muy deficiente<sup>61</sup>.

La mayor parte de los habitantes son inmigrantes, habiendo venido al lugar en época relativamente reciente por causa de la apertura de un programa de transmigración durante la ocupación indonesia, hace menos de 30 años. El programa de transmigración cambió totalmente la zona, como muchas otras en Timor Leste, a través del desplazamiento de poblaciones; abriendo campos de cultivo, arrozales con sistemas de regadío y promoviendo la cría de ganado.

En la zona existe una capilla que es apenas utilizada en las raras ocasiones que el párroco se desplaza desde la capital del distrito. La religión católica tiene a su máximo representante a nivel comunitario en la figura de un exseminarista que es profesor de la escuela primaria y ejerce las veces de catequista. Es esta la persona encargada de llevar a cabo los rezos en fechas señaladas del ciclo ritual católico y en otros rituales en cuya celebración se solicite su presencia —especialmente en los rituales funerarios y matrimoniales—. Por ello recibe una contraprestación económica variable en concepto del ‘pago de su cansancio’ —*selu katekista nia kolen*—.

Antes de la apertura del programa de transmigración existían ya algunos habitantes en la zona si bien, según nos informaron, no consistían en más de dos casas distintas. Hoy en día, estas casas son considerados como los *rai-na 'in*<sup>62</sup> de la zona y son ampliamente reconocidos como tales por la población. Estas casas mantienen relación privilegiada de custodios de la tierra en base al régimen de rituales y a la narrativa de origen —que funciona como “punto de inceptión”<sup>63</sup>— mediante la cual se establecen como precedentes en el lugar<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Cabe señalar que el presente etnográfico del estudio de caso abarca desde 2008-2012, siendo 2009 el momento específico de la conversación registrada. Desde entonces hemos tenido noticia de la llegada del suministro eléctrico, aunque inestable, a la aldea alrededor de 2018.

<sup>62</sup> El concepto de *rai-na 'in* es de difícil traducción debido a su polisemia. Para el estudio de caso que tratamos aquí el significado es el de una autoridad local y ritual Se trata de aquella persona que, en un territorio y período de tiempo dados, detenta el *bua-malus* el betel y la areca. Éstos dos elementos son un símbolo ubicuo de la cultura timorense que, en este caso, es el comunicador simbólico que posibilita la apertura de un canal de comunicación con los antepasados y los “espíritus de la tierra” denominados también *rai-na 'in*. *Rai-na 'in* o *rai-na 'in kaer bua-malus* en su forma completa de la manera en que se expresaba en Faulara sería, en definitiva, una autoridad en el entramado jerárquico intra e inter-doméstico que detenta un estatus social precedente, derivado de su capacidad de comunicarse con los espíritus guardianes, de actuar como guía y custodio de un territorio dado, y de conducir determinadas acciones rituales. Como ha indicado McWilliam, *rai-na 'in* se conceptualiza como “[...] a binary expression of land ownership that combines the *rai na 'in* as a more-than-human spirit owner of a particular place, and the living ‘traditional’ Timorese groups who over generations of sacrificial invocation and commensality with their spirit counterpart assert pre-eminent rights and authority over the country in question.” (Mcwilliam 2019, 303).

<sup>63</sup> Fox 1994, 98.

<sup>64</sup> Acciaioli 2009; Fox 2009.

## 4.2. La casa precedente en Faulara, su narrativa de origen y la figura del *rai-na'in kaer bua-malus*

Si bien hay dos casas que se consideran originales del lugar —Lauei y Asumanu—, una de ellas —Lauei— es precedente sobre la otra. Lo que establece esta legitimación como la casa precedente sobre todas las demás en Faulara es una narrativa de origen. Esta narrativa cuenta cómo Laka-Lau —1 en el Diagrama 1—, un miembro de la casa Lauei, entregó a su hermana —Dau-Roma —2 en el Diagrama 1— en matrimonio al grupo de entidades del río Lauei. Esto ocurrió en la época de los antepasados —*tempu avó bei'ala sira*—, cuando la casa Lauei ya se había asentado en lo que hoy se conoce como Faulara. Sin embargo, el río se secó debido a que la casa había dejado de observar las obligaciones de reciprocidad que tenían con los espíritus de la tierra —*rai-na'in*—. Para solucionarlo se estableció una alianza entre la casa y el río que hizo que este último se volviese tomador de esposas de la casa. En esa alianza, Dau-Roma, una mujer viva, es entregada al río y muere allí —*fó ema moris hodi hola bee*—. Sin embargo, en la narración, su muerte no implica su finitud, sino su entrega en matrimonio con el río. El río es tratado discursivamente como si fuera una casa, es decir, poniéndole atributos similares a éstas. Dau-Roma se casa con una entidad del género masculino de las que forman parte del colectivo de entidades que forman parte del río, Blea-Kasa —3 en el Diagrama 1—. Así, Dau-Roma no deja de existir al morir, sino que pasa a formar parte de un plano ontológico diferente al perceptible en la vida cotidiana a través del matrimonio, que se consuma cuando “se pierde” —*lakon*— al entrar en las aguas del río.

La entrega de la mujer es un momento fundacional en el que se establece una relación entre el río y la casa de origen, convirtiéndose en tomadores y dadores de la mujer, de vida y de fertilidad —*umane-mane foun* o *fetosaa-umane*—, respectivamente. Se crea así una alianza asimétrica, que conlleva una superioridad de estatus, un orden de precedencia, entre el grupo que da la vida —*umane*— y el que la recibe —*mane-foun / fetosaa*—. Es la mujer dada en matrimonio, Dau-Roma [2], la que permite abrir un canal de comunicación entre la casa de origen y el río, quien conecta las dos entidades —casa / río—, creando lo que se define como *rai-fukun*, es decir, la alianza entre ambas a través del matrimonio. El significado que recibe *rai-fukun*, en este contexto, se refiere al vínculo de unión entre las personas y la tierra. Así, en virtud de su posición de dadores de esposa, los miembros de la casa Lauei acceden a un diálogo privilegiado con el río. El *fukun*<sup>65</sup> sería, en este caso, el elemento de unión, es decir, la conexión entre dos entidades conceptualmente distintas que se unen estableciendo una nueva relación. La pieza clave en este caso es la relación hermano-hermana que, como señala Weiner<sup>66</sup>, es la conexión que permite establecer relaciones de reciprocidad a través de las cuales se crean relaciones de precedencia o jerarquías entre personas y grupos. Esta relación de asimetría sigue la dirección de la entrega de las mujeres de un grupo a otro, lo que algunos autores llaman el *flow of life*<sup>67</sup> o *stream of blessing*<sup>68</sup>.

Esta legitimación basada en la narrativa de origen era ampliamente reconocida por los habitantes de la aldea de Faulara, que aceptaban al linaje Lauei como precedente en el orden social del lugar de acuerdo con el argumento de origen y, asimismo, reconocían al protagonista de nuestro estudio de caso, Albino, como heredero de la legítima autoridad ritual y agencia sobre el río. El sacrificio/matrimonio de Dau-Roma es, además el acontecimiento inaugural mediante el cual se crea un canal de comunicación con el río, aquello en virtud de lo cual un miembro de la casa dadora de esposas, a través de su representante contingente —Albino— accede a una interlocución privilegiada con el río. Al ser el matrimonio/sacrificio de Dau-Roma —humana de la casa Lauei— lo que posibilita la apertura de ese canal de comunicación de la casa con el río, ella es quien une las dos entidades —linaje y tierra— estableciendo el *rai-fukun*: la red de interrelaciones del colectivo de humanos y no humanos —o entidades— que resultan de la alianza entre la casa y el río. En este sentido, en la base cosmovisiva, el río —que en este caso sirve como sinécdoque para referirse a toda Faulara, no apenas al río— se pliega a las peticiones de la casa del que ha tomado esposa, en base a la superioridad de estatus de esta como dadora de esposas; esto es, debido a la obligación del cumplimiento de un deber hacia el dador de esposas por parte de la tierra. Dicho deber, por otra parte, no es unidireccional, sino que se da en ambos sentidos, y por ello la casa tiene el deber de “darle de comer” al río<sup>69</sup>.

En el momento en que el autor principal realizó trabajo de campo, Albino era el especialista ritual —el *rai-na'in kaer bua-malus*— encargado de llevar a cabo la comunicación con el río. Albino nació en Faulara en 1963. Aunque la posición de especialista ritual debería haber correspondido a su hermano mayor, fue él quien

<sup>65</sup> Revisando la literatura científica, encontramos *fukun* referido como “matriclan” entre algunos hablantes de tetum-térik de Timor indonesio (Francillon 1980, 248) o como una unidad administrativa formada por varias aldeas, siendo sinónimo de *suku* (Hicks 1973), 13. El diccionario Hull et al. 2005 (Hull et al. 2005), nuestra traducción lo define como, “sustantivo 1. Extremo de una cuerda o cordel, atado para asegurar algo. 2. Parte de la mano o de la pierna donde se unen dos huesos. 3. parte de un árbol de la que brota una rama”. En otras circunstancias, el *fukun* sirve como metáfora para referirse a la “causa de un problema”. Estamos de acuerdo con Hicks cuando define el *fukun* como “vínculo de conexión entre dos cosas que, de otro modo, estarían separadas” (Hicks 1973, 14, nuestra traducción).

<sup>66</sup> Weiner 1992.

<sup>67</sup> Fox 1980.

<sup>68</sup> Bloch 1986; Schefold 1994.

<sup>69</sup> Asimismo, los miembros de la casa Lauei legitimaban su condición de precedencia en Faulara recurriendo a dos objetos sagrados (*lulik*), un tambor y una bandera (*baba ho bandeira*) que encarnaban a los propios antepasados de la casa. Estos dos objetos, que se habían perdido durante la ocupación indonesia, funcionaban por tanto como autentificadores cosmológicos que demostrarían la narrativa relatada oralmente (Rappaport 1999; Weiner 1992) y, con ello, el estatus de sus poseedores. Si bien ya no podían exhibirse como demostración por su pérdida, aún seguían siendo mencionados como elementos demostradores de autenticidad.



finalmente la heredó porque a aquel le daba “vergüenza” llevar a cabo el tipo de actividades públicas asociadas al cargo. Todos sus hermanos residen en Faulara. Había realizado estudio de escuela primaria durante los últimos años del colonialismo portugués antes de la ocupación indonesia. No había sido bautizado (*la sarani*)<sup>70</sup>, estaba casado y tenía tres hijos. Su matrimonio era relativamente reciente, pues no se casó (*hari'i uma-kain*) hasta después de la independencia, y su primer hijo nació en 2004. Fue miembro de la resistencia clandestina contra la ocupación indonesia, en el seno de la cual adoptó el nombre en código de Loriku. Su actividad económica principal, además del cargo de especialista ritual, era la de campesino.

### 4.3. Conversaciones con el *rai-na'in*

Una vez realizada la contextualización pertinente, tenemos suficiente información para comenzar a abordar el análisis del discurso de nuestro interlocutor, la autoridad ritual. Este caso se centra en la figura del *rai-na'in kaer bua-malus*, Albino. Veamos, para empezar, dos fragmentos de la entrevista realizada:

#### *Cuadro de transcripción 1*<sup>71</sup>

Albino: Sacrificar animales, para darle de comer... al *rai-fukun*. Hay que hacerlo así... porque la tierra nos da de comer y nosotros también tenemos que darle de comer a la tierra.

#### *Cuadro de transcripción 2*

Albino: ¿Mmm? Para cultivar en los huertos hay que orar [*hamulak*] invocando a los abuelos, los dos abuelos que hemos mencionado antes. Porque en esta tierra, fueron los dos abuelos... los que estaban en esta tierra. ¡Ah! Por tanto, hay que hablar invocando los nombres de los dos. Hay que invocarlos a los dos ciertamente. Materia y líquido [*Isin ho been*]<sup>72</sup>. ¡Esto es una petición! Se pide materia y líquido. El líquido es como... Es Dau-Roma quien custodia del líquido. Porque este líquido, nosotros... Fue a nuestro ancestro mujer [*avó-feto*] Dau-Roma... a quien nosotros entregamos para que el líquido pudiese venir.

En estos extractos, Albino se convierte en el exégeta de las reglas aplicables en el marco de la relación entre los humanos y su medioambiente en Faulara, que presenta como el procedimiento normativamente correcto, con sus esquemas de causalidad. Al mismo tiempo que legitima ese proceder normativo se legitima a sí mismo pues en tanto que miembro de la casa precedente —con capacidad para comunicarse con el río—, se convierte en el interlocutor que determina cuáles son los preceptos que deben ser seguidos, su lógica y aparente coherencia interna, que se basan en el principio de reciprocidad de los humanos con la tierra/río.

La violación de tal principio tiene como consecuencia peligros de gravedad variable sobre aquellas personas que no lo observan. En Timor-Leste es común que las diversas autoridades rituales atribuyan muertes, enfermedades o malas cosechas a dicha infracción, cosa que ocurre en la misma entrevista. Conseguir una cosecha exitosa y fuera de peligros —de arroz, maíz u otros cultivos— pasa por observar estos preceptos, es decir, por convocar al *rai-na'in kaer bua-malus* para que evite los peligros asociados a la producción agrícola. Lo que pretende Albino es, en definitiva, imponerse como un “punto de paso obligatorio”<sup>73</sup> sin el cual los campesinos estarían condenados a sufrir las calamidades referidas en el régimen de creencias de la *kultura*. El siguiente fragmento veremos un ejemplo en esta línea, cuando Albino establece el procedimiento adecuado para la cosecha del arroz:

#### *Cuadro de transcripción 3*

Albino: Si no se hace como se debe, es decir... La tierra nos da de comer y nosotros también tenemos que darle de comer a ella. ¡Ah! Su parte es esa que ponemos en el cesto trenzado... Se pone un poco de carne ahí, y ya está. Pero ¿cuánto es lo que nos da ella?, ¿cuántos sacos? ¿Eh? ¡Te llena la casa! Si esto no se hace... como es debido, nuestra comida puede escasear. Mmm. ¡Porque esta tierra, nuestra tierra de aquí, es así! Si no se hace como es debido, se puede cultivar todo lo que se quiera, ¡pero... no se obtiene cosecha! Si hay cosecha, hay cosecha... ¡hay!, pero... si no se establece una prohibición [*bandu*], te la devora una plaga. Mmm. Esto ya ha ocurrido con muchos vecinos. Cuando el *rai-fukun* viene a comer es igual que, ah... cuando viene tu antepasado a comer... ¿A quién le va a pedir de comer cuando está hambriento sino a ti? ¡Tiene que pedirte a ti! ¡Ah! Por causa de no establecer una prohibición, por causa de ser vago para encargarte de él [del *rai-fukun*], él también toma su parte, él también toma su cesto, él mide su parte y tú mides tu parte. Porque no has establecido la prohibición. Pero cuando sacrificas un animal y estableces una prohibición, entonces no pasa. Toda tu [cosecha de] arroz está completa. Puedes llevártela para casa y comer durante un año entero. [...] Mmm. Cuando yo intervingo... ya está. Mmm.

<sup>70</sup> El hecho de que no esté bautizado es relevante, pues su cargo ritual está asociado a actividades relacionadas con la *kultura*, que se presenta como antitética —aunque complementaria— a la confesión católica *sarani*.

<sup>71</sup> Los cuadros de transcripción se presentan apenas traducidos por razones de espacio. Para una lectura de la versión original en tetun, así como su traducción en castellano, véase Fidalgo Castro 2015, 307-24.

<sup>72</sup> Esta expresión alude a dos actividades productivas de las cuales se obtenían los ítems entregados en el valor de la novia. *Isin* significa “cuerpo”, tanto animal como de cultivos en el caso del maíz, por ejemplo, la mazorca se denomina *batar-isin*, y se refiere a las cosechas y la cría de animales. En el caso de *been*, se refiere a la actividad de producir vino de palma *ko'a tua*, cuyo *been* “líquido” es lo que se consume.

<sup>73</sup> Callon 1986; Latour 2001, 220.

No obstante, no todos los campesinos del lugar llaman al *rai-na'in kaer bua-malus* para que realice los pasos normativamente correctos que él ha comentado en el proceso de producción agrícola. ¿A qué se debe esto? En el siguiente extracto responde al ser cuestionado sobre los rituales agrícolas a los que aún era convocado por los campesinos del lugar. Preguntamos si continúa siendo llamado para llevar a cabo un ritual conocido como *sau batar* —una ceremonia de producción que atañe al cultivo del maíz— cuya finalidad es levantar la prohibición ritual de alimentarse del maíz de la nueva cosecha, ya que según se dice, el maíz que todavía sigue sobre prohibición ritual no es comestible y su consumo se considera peligroso, pues puede ocasionar desgracias o incluso la muerte por ser venenoso —*moruk*—.

#### Cuadro de transcripción 4

Albino: ¡Ay!, para esto hay que llamar[me]... ¡Sino eso que te comes [el maíz] es venenoso! Si te lo comes sin más es venenoso. Te lo comes ahora, pero... ¿has pedido permiso a la tierra? ¿Dónde has cultivado tu maíz? ¿Acaso no lo has cultivado en la tierra?

Autor principal: ¿Pero la gente también [te llama] cuando cultiva el maíz en sus huertos?

Albino: Me llama... ¿Acaso es este tu huerto? ¡Tú vives ahí, pero no eres tú quien tiene el derecho a la comunión con esta tierra! ¡Tú solo vives y comes! Puedes vivir y puedes comer, pero los derechos de comunión son de una sola persona. Esto no lo detentan diez personas. Mmm.

En este caso, Albino problematiza las prácticas y rituales en torno al cultivo del maíz realizados por algunos de sus vecinos, inferiores en estatus social según el orden de precedencia que establece la narrativa de origen. Así, señala que para la celebración del *sau batar* es imperativo convocarlo, y llama la atención sobre la condición venenosa —*moruk*— del maíz que no ha sido previamente liberado del riesgo de su consumo mediante la ejecución del ritual. En su condición de especialista ritual y legítimo interlocutor, explica este peligro como efecto de la inobservancia del deber de reciprocidad con la tierra, que rompe el equilibrio de las relaciones dentro del colectivo del que forman parte humanos y no humanos, un equilibrio que es un ideal de la cosmovisión local.

Al preguntarle si las personas tienen obligación de llamarlo para efectuar el ritual si cultivan una tierra de la que son propietarias, alude a la idea de la tierra como bien en usufructo del que los vecinos pueden disfrutar, pero al que él mantiene un acceso privilegiado por su condición de *rai-na'in kaer bua-malus*. Mantiene una propiedad material, pero él continúa siendo el custodio sobre el plano espiritual de la misma. Dicho acceso se renueva, además, cada vez que es requerido para llevar a cabo un ritual —reconocimiento implícito de su legitimidad— y mediante el acto de narrar —acto político— el matrimonio/sacrificio de los ancestros de su casa con la tierra. Sin embargo, al preguntarle sobre si hay gente que no lo convoca para realizar estos rituales, afirma que hay muchos casos, y la causa que señala es la pérdida de la creencia —*fiar*— en la *kultura* en favor del catolicismo, que usan para deslegitimarlo él. Es decir, Albino remite a un empleo estratégico del catolicismo por parte de algunas personas para, de ese modo, justificar lo innecesario de la *kultura* en general y, por extensión, de él en tanto que autoridad con base en ella<sup>74</sup>.

Este uso interesado del catolicismo para deslegitimar al *rai-na'in kaer bua-malus* lo hemos registrado en múltiples ocasiones entre los vecinos de Faulara. No quiere decir que sea una actitud generalizada, sino que se produce en el seno de una negociación tensa con el *rai-na'in kaer bua-malus* por parte de los campesinos que necesitan llevar a cabo un ritual. Estos acuden a todas las estrategias de que pueden servirse para reducir al máximo el gasto ritual. En cualquier caso, sí han casos en los que se produce la total sustitución del *rai-na'in kaer bua-malus* por prácticas asociadas al catolicismo. Por ejemplo, algunos campesinos de Faulara regaban sus campos con agua bendita en lugar de llamar a Albino. Ese era uno de los modos en que minaban su autoridad y lo deslegitimaban, utilizando el comunicador simbólico del agua bendita con el dios católico —Maromak—, para que éste se encargase de velar por su bienestar y protección frente a los peligros asociados a la agricultura. En estos casos tenía lugar la total sustitución de la figura del *rai-na'in kaer bua-malus* por la de un cura en el papel de interlocutor del ciclo ritual de producción agrícola.

Lo que Albino hace, en definitiva, es legitimar la validez del conjunto de creencias que lo provee de autoridad —el de la *kultura*— y deslegitimar el que se la arrebató. Por eso, aquellos que ya no creen en el régimen que lo legitima y usan el que lo deslegitima para desbaratar su autoridad son castigados mediante la enfermedad. Albino invoca un esquema de causalidad de la enfermedad, que forma parte del código moral y de creencias que él mismo activa, ante el acto contingente de que los campesinos no se plieguen a su autoridad. Además de esta problematización, el *rai-na'in kaer bua-malus* comienza a asignar una serie de roles a las diferentes entidades y estabilizar las posiciones que deben ocupar los distintos agentes que reconoce en el orden litúrgico y social del mundo-de-la-vida de los timorenses. Antes de revisar esta asignación de roles, veamos un nuevo extracto de la entrevista:

#### Cuadro de transcripción 5

Autor principal: [...] Entonces... ¿acerca del *rai-na'in* qué es lo más importante?

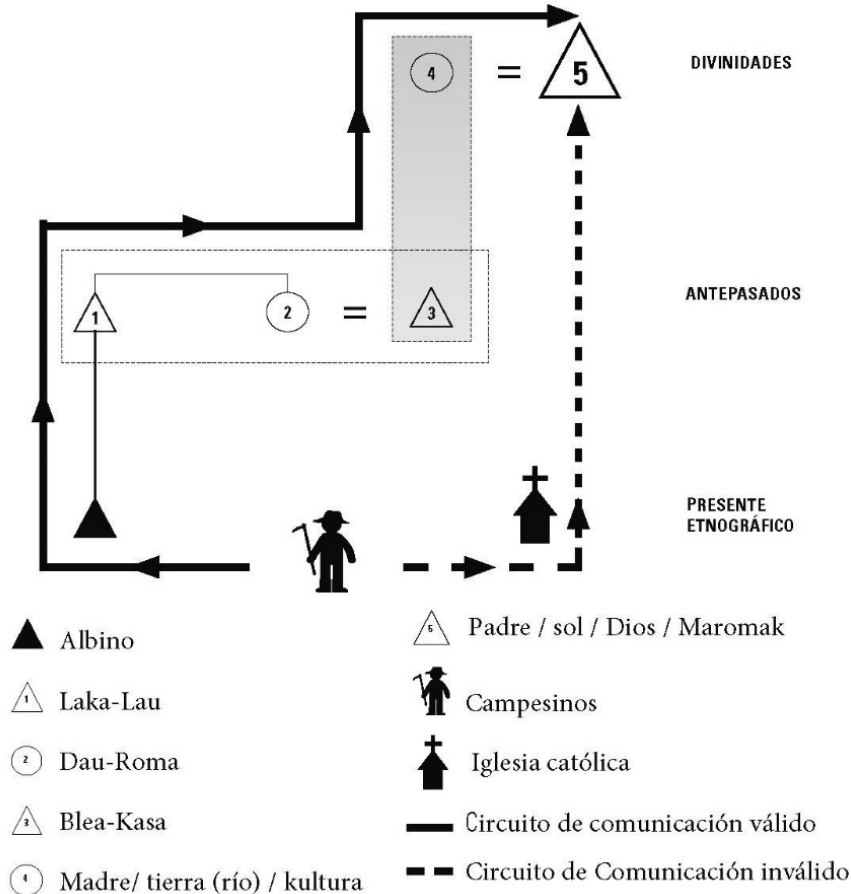
Albino: Lo más importante es, oh... acerca de... ah... es la *kultura* y Maromak. Los dos. Lo más difícil son estos dos. Cuando uno se olvida... es un gran error/pecado [*sala boot*]. Porque ellos dos... ellos dos existen [existen]... desde que la tierra nació. Cuando Maromak creó la tierra, creó a las personas en el mundo, los dos lo hicieron.

<sup>74</sup> Esa deslegitimación estratégica va acompañada de la potencial pérdida de unos beneficios materiales que, en este caso, no eran nada desdeñables para una zona como Faulara. La ejecución de rituales proveía a Albino de dinero en una cifra que variaba en función del tipo de ritual; y alimento, ya que determinadas partes de los animales sacrificados en los rituales eran de consumo exclusivo para él y su familia, que participaba de la comensalidad.

Yo: Mmm.  
 Albino: Los dos lo hicieron.  
 Yo: Mmm.  
 Albino: Fueron ellos dos al separarse...  
 Yo: Mmm.  
 Albino: El padre está en el cielo, la mujer en la tierra. Esto... ellos dos... Cuando no obedecemos los mandatos de ambos, el deber que nos dejaron encomendado... Podemos comer, podemos hacerlo de este modo, pero... tenemos que llevar a cabo las costumbres [*uzokultura*] que nos encomendaron hacer de este modo. Si no las obedecemos, es como si olvidásemos aquello que ellos... ah... nos dejaron desde el tiempo de los ancestros [*avó*].  
 Esto no es algo que se haya creado recientemente, no lo es. No es algo que hayamos creado las personas, fue solo Maromak el que creó esto. Pero... considero que lo más importante son estas dos cosas. Estas dos cosas hay que hacerlas ambas... Hay que seguir a [los preceptos de] Maromak y también hay que seguir a [los preceptos de] la *kultura*. Esto es así. ¡Ah! Si solo seguimos a uno, si hay para Maromak, solo hacemos lo de Maromak... y no hay para la *kultura*, entonces ella tiene hambre y habla con Maromak: “Aquel día tú y yo nos juntamos para crear esto [el mundo] pero... ahora ellos creen sólo en ti... en mí no creen” ¡Es así!  
 Yo: Mmm.  
 Albino: Así, el de allí arriba puede abrir el cuaderno de este modo... Y como no creen, aquellos que no se fían tienen que recibir un castigo en un tiempo que [él] determina, ellos también tienen que estar en el fin del mundo. No le importa nada, ¡te mueres! Mmm.

Analicemos la asignación de roles que Albino trata de establecer discursivamente. El maíz debe ser venenoso para el consumo humano hasta que él haya realizado el *sau batar*, tras lo cual debe ser apto y no causar ninguna enfermedad o muerte a sus consumidores. La cosecha depende de la tierra —conceptualizada como madre— porque en ella se cultiva y se considera una dádiva suya y de los espíritus de la tierra, los cuales tienen una relación de tomadores de esposas con la casa Albino. Dicha dádiva, como se ha visto, debe ser reciprocada. Los campesinos que viven en la zona deben [1] reconocer a Albino como legítimo interlocutor con la tierra; [2] cultivar y cosechar el maíz de la manera normativamente apropiada según el modo que él mismo define, en relación al orden litúrgico y narrativo de la *kultura* —que incluye que el *sau batar* sea ejecutado por él mismo—; [3] proveer los elementos materiales necesarios para hacer el ritual; y [4] no utilizar al dios católico como estrategia para deslegitimarlo.

Diagrama 1. Circuitos de comunicación con divinidades de la *kultura* y la Iglesia.



Fuente: elaboración por los autores.

Esto lo hace Albino transponiendo en su discurso la entidad del dios católico dentro de la *kultura*. En su alocución y en su exégesis, Maromak es tanto el Dios de la Iglesia católica como la deidad local dios Sol/Padre Sol —ambos son una y la misma cosa—, que junto con la tierra creó el mundo y a los humanos. De este modo, lo que está haciendo, es asimilar al dios católico dentro del régimen de creencias de la *kultura*.

Fruto de esta relación Maromak / Tierra, Albino reclama tener un acceso privilegiado a Dios por medio de la entidad “Tierra” —en ocasiones referida como río también—; la cual, cuando tiene “hambre”, habla con Dios para quejarse de que los humanos no observan las obligaciones que tienen con ella. El Sol/Maromak la escucha y castiga a los humanos que no creen en ella. Por eso, el rol que Albino asigna al Sol/Maromak es el de proteger a la tierra y, por extensión, el de protegerlo a él como legítimo portavoz e interlocutor de ésta. Evita, eso sí, entrar en conflicto con la Iglesia, reconociendo implícitamente que han de seguirse los preceptos del Sol/Maromak. A su vez, el rol que le asigna a la tierra es el de aliarse con el Sol/Maromak y castigar a aquellos que no han observado las obligaciones rituales que él debe ejecutar. Asimismo, concede a la tierra la capacidad de castigo de manera independiente del Sol/Maromak sobre aquellos que no observan las obligaciones rituales con ella, mediadas por él mismo mediante la ejecución de rituales.

Dentro de la tierra, tenemos que hablar del rol que Albino asigna a los ancestros. La invocación de sus nombres —Dau-Roma, Blea-Kasa y Laka-Lau— en el rezo mediante lenguaje ritual —*hamulak*— los hace presentes y renueva el acto fundacional de la alianza ancestral entre la tierra y su casa. El *rai-na'in kaer bua-malus*, con base en esta alianza, convoca/invoca a los espíritus de la tierra —sus tomadores de esposas— para entregarles su parte de la cosecha y evitar así que la reclamen atacando la misma cosecha o a los propios campesinos. Es él, en tanto que portavoz de la casa dadora de esposas de la tierra, quien debe darle de comer —*fó-han*— y cuidar de que esté satisfecha con las ofrendas realizadas, interpretación que recae igualmente sobre él en caso de que no sea reciprocada mediante el ritual. En su papel de tomador de esposas, la tierra también ha de satisfacer sus deberes y disfrutar de los derechos asociados a ese rol —obedecer a su *umane* y recibir comida de él—. El rol del *rai-na'in kaer bua-malus* es velar por el equilibrio cósmico entre las distintas entidades que identifica, lo cual hace mediante la comunicación simbólica a través del rezo ritual y el comunicador simbólico del betel y la areca —*bua-malus*— para entrar en contacto con sus antepasados y, por medio de ellos, con los espíritus custodios de la tierra.

Finalmente está el clero, cuya presencia en el discurso no se hace nunca explícita de manera directa. ¿Cuál es el rol que nuestro *rai-na'in kaer bua-malus* le asigna y cómo se posiciona ante él? En ningún momento lo menciona como un problema, aunque sí que cuestiona el uso que hace la gente del catolicismo cuando lo emplea contra él —véase el Cuadro de transcripción 3—. También traza, de manera muy sutil, una frontera entre las funciones rituales de la religión católica y de la *kultura*. Mediante la conversación de la Tierra con el Sol/Maromak —véase el Cuadro de transcripción 5—, construye un circuito de comunicación entre él y el Dios católico, vía ancestros y espíritus de la tierra-río. De ese modo, está asimismo deslegitimando el circuito de comunicación contrario —vía Iglesia y sus agentes—, que lo deja fuera de juego y que, en su exposición discursiva, no es válido. Por eso, aquellos que se encomiendan solo al Sol/Maromak enferman —véase el Cuadro de transcripción 6—.

Lo que está construyendo Albino discursivamente así es una división de las tareas rituales entre los dos regímenes religiosos, el de la *kultura* y el católico. A pesar de reconocerse como “todavía no católico” —*ha'u sidauk sarani*—, establece la necesidad de seguir los preceptos del Sol/Maromak y los de la tierra-río —de la *kultura*, en definitiva—, imponiendo una frontera ante la intromisión de aquellos elementos del catolicismo cuya manipulación práctica pudiesen minar su poder en el ámbito comunitario —véase Diagrama 1—.

Esto no quiere decir que rechace el catolicismo y a sus agentes, a los cuales acepta y apoya en aquellos casos que eventualmente le sean, desde su punto de vista, inocuos o favorables. Como ejemplo, podemos ver el siguiente fragmento:

#### Cuadro de transcripción 6

Albino: Cuando la *Crus Jovem* llegó aquí... en esto también... Ninguna persona habló. Mmm. Fui yo el que habló. Ahora... También cuando Nuestra Señora vino de allá... que... fuimos a recibirla aquí al lado... a la orilla del río... Ahí también fui yo el que habló. Mmm.

La mención de la llegada de la peregrinación de la *Crus Jovem* o el recibimiento de Nuestra Señora en Faulara es de importancia capital<sup>75</sup>, pues al exponer su participación en calidad de portavoz comunitario en estas actividades está afirmando su poder ante la comunidad. Utiliza su intervención en un acto público de la Iglesia como capital simbólico que, llegado el momento, es susceptible de ser utilizado como argumento frente a aquellos que se sirven de la Iglesia para deslegitimarlo. El papel del Albino como portavoz de la comunidad de Faulara hace que se legitime su estatus de autoridad local mediante su participación en un rito que forma parte de un régimen religioso —el católico— que mayoritariamente lo deslegitima. A pesar de “no ser católico

<sup>75</sup> *Crus Jovem* y Nosa Senhora —*Inan Peregrina*, “Madre Peregrina”— son dos esculturas de una cruz católica y una escultura de la Virgen María que van rotando en procesión entre las parroquias de Timor-Leste desde 1993, cuando se dio inicio a esta práctica.

todavía” es él y no otro quien habla, usando el ritual católico en su interés para [re]instituirse como autoridad y hacer de ese modo frente a las personas que contestan su precedencia social en Faulara.

En cierta manera, establece una asimetría en la que él sale favorecido con relación a la Iglesia, pues mientras el *rai-na'in kaer bua-malus* sí tiene acceso al Sol/Maromak —dios católico— vía la tierra-río, la Iglesia no tiene acceso a la tierra-río vía el Sol/Maromak. Su circuito de comunicación privilegiada es, pues, el correcto. En cierto modo, el *rai-na'in* no sólo legitima su propia posición como agente de la *kultura*, sino que en un plano más amplio establece la precedencia de la *kultura* sobre la Iglesia Católica.

## 5. Conclusiones

En el presente artículo, hemos explorado las relaciones entre la *kultura* y la religión católica en Timor Leste. Dando valor a la perspectiva histórica y poniendo el acento en el valor de la agencia individual sobre en los procesos de legitimación, hemos mostrado como la relación entre ambos regímenes no desemboca necesariamente en la emergencia de un tercero de carácter sincrético, sino más bien en la consolidación de una tensa coexistencia entre ambas. Apuntamos asimismo que esta tensa coexistencia se ha librado históricamente en los planos simbólicos —a través de lo que hemos denominados juegos de transposiciones—, socioeconómico y político —como en el caso de los conversos y su aproximación al poder colonial—, y práctico —como en el caso de la destrucción de casas y objetos sagrados—. A través del caso del *rai-na'in kaer bua-malus* hemos examinado la capacidad de los agentes sociales para modelar creativamente la relación entre ambos regímenes. Mostramos cómo una autoridad ritual construye su propia legitimación y reafirma su autoridad por medio de narrativas de origen y de las entidades que en ellas se incluyen (Descola 2012), reensamblando discursivamente entidades de una ontología dentro de otra, que lo posicionan como mediador que tiene acceso privilegiado a la comunicación con las divinidades —véase Diagrama 1—.

Con esta finalidad, hemos explorado cómo una autoridad ritual construye discursivamente su propia manera de estar en el mundo. Sugerimos que para realizar un correcto análisis de los mecanismos de adquisición y distribución de poder en Timor-Leste, debe reflejarse la manera en que los timorenses tratan de enrolar a las entidades que ellos mismos definen dentro de su modo de identificación, tomando en cuenta las propiedades y la agencia que les atribuyen.

## 6. Bibliografía

- Acciaoli, G., 2009. «Distinguishing Hierarchy and Precedence: Comparing status distinctions in South Asia and the Austronesian world, with special reference to South Sulawesi». Pp. 51-90 en *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*, editado por M. P. Vischer. Canberra: ANU E Press.
- Alonso-Población, E., Fidalgo-Castro, A., y Pena Castro, M. J., 2018. «Bargaining Kultura. Tensions Between Principles of Power Acquisition in Contemporary Timor-Leste». *Sociologus* 68(2):107-24. doi: 10.3790/soc.68.2.107.
- Andaya, L Y., 2010. «The “informal Portuguese empire” and the Topasses in the Solor archipelago and Timor in the seventeenth and eighteenth centuries». *Journal of Southeast Asian Studies* 41(3):391-420. doi: 10.1017/S002246341000024X.
- Aragon, L. V., 1996. «Suppressed and Revised Performances: Raego’ Songs of Central Sulawesi». *Ethnomusicology* 40(3):413-39.
- Augé, M., 1998. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. 2ª. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Barnes, R. H., 1987. «Avarice and iniquity at the Solor Fort». *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143(2/3):208-36.
- Barnes, S. M., 2016. «Customary renewal and the pursuit of power and prosperity in post-occupation East Timor: a case-study from Babulo, Uato-Lari». Tesis doctoral inédita. Monash University.
- Bicca, A. B., 2013. *A diferença entre os iguais*. São Paulo: Porto de Idéias.
- Bloch, M., 1986. *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P., 1993. «Los ritos como actos de institución». Pp. 111-23 en *Honor y gracia*, editado por J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany. Madrid: Alianza Universidad.
- , 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bovensiepen, J. M., 2015. *The Land of Gold. Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publications. Cornell University.
- Bovensiepen, J. M., y Delgado Rosa, F., 2016. «Transformations of the Sacred in East Timor». *Comparative Studies in Society and History* 58(03):664-93. doi: 10.1017/S0010417516000311.
- Boxer, C. R., 1960. «Portuguese Timor: A Rough Island Story: 1515-1960». *History Today* 10(5):349-55.
- Callon, M., 1986. «Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay». Pp. 196-223 en *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?*, editado por J. Law. London: Routledge.
- Carey, P., 1999., «The Catholic Church, Religious Revival, and the Nationalist Movement in East Timor, 1975-98». *Indonesia and the Malay World* 27(78):77-95. doi: 10.1080/13639819908729935.
- Carmo, A. D. de A. e., 1965. «O povo mambai. Contribuição para o estudo do povo do grupo linguístico mambai - Timor». *Estudos Políticos e Sociais* III(4):1233-1384.
- , 2002. «Religiões de Timor». [https://www.janusonline.pt/arquivo/2002/2002\\_2\\_5.html](https://www.janusonline.pt/arquivo/2002/2002_2_5.html), Recuperado el 02/03/2023

- Castro, A. de., 1867. *As Possessões Portuguezas na Oceania*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Descola, P., 2012 [2005]. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Direcção-Geral de Estatística. 2015. «Census 2015. Volume 2 : Population Distribution by Administrative Areas». Recuperado 14 de febrero de 2021 (<https://www.statistics.gov.pt/category/publications/census-publications/2015-census-publications/volume-2-population-distribution-by-administrative/3-nationality-citizenship-religion/>).
- Dores, R. das., 1907. *Diccionario Teto-Português*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Durand, F., 2004. *Catholicisme et protestantisme dans l'île de Timor 1556-2003 : construction d'une identité chrétienne et engagement politique contemporain*. éditions Arkuiris.
- , 2010. *História de Timor-Leste. Da Pré-História à Actualidade. Istória Timor-Leste nian. Husi Pre-Istória to'o Actualidade*. Lisboa: LIDEL.
- Eller, J. D., 2007. *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*. Routledge.
- Fidalgo-Castro, A., 2015. «Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental. Estudios de caso desde la aldeia de Faulara». Tesis doctoral inédita. Universidade da Coruña, Ferrol.
- , 2022. «Os la'o-rai contra-atacam. Escritura, fontes orais e enrolamento do Estado na luta pelo poder na aldeia de Faulara». *Diálogos* 7:217-38. doi: 10.53930/27892182.dialogos.7.7.
- Fidalgo-Castro, A., y Alonso-Población, E., 2023. «De cosas sagradas, tabúes y ortopraxis. el concepto de lulik en Timor-Leste». *Mana* 29(1). En prensa.
- Formichi, C., 2014. «Violence, Sectarianism, and the Politics of Religion: Articulations of Anti-Shi'a Discourses in Indonesia». *Indonesia* 98:1-27.
- Fox, J. J., 1994. «Reflections on "Hierarchy" and "Precedence"». *History and Anthropology* 7(1-4):87-108.
- , 2009. «Precedence in perspective». Pp. 1-11 en *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*, editado por M. P. Vischer. Canberra: ANU E Press.
- Francillon, G., 1980. «Incursions upon Wehali: A modern History of an Ancient Empire». Pp. 248-65 en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, editado por J. J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- Hägerdal, H., 2012. *Lords of the land, lords of the sea. Conflict and adaptation in early colonial Timor, 1600-1800*. Leiden: KITLV Press.
- Hicks, D., 1973. «The Carabalu Tetum». *García de Orta. Série de Antropología* 1(1-2):13-18.
- , 1978. *Structural Analysis in Anthropology. Case Studies from Indonesia and Brazil*. Fribourg: Studia Instituti Anthropol., n° 30. Anthropos-Institut.
- , 1990. *Kinship and Religion in Eastern Indonesia*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis. Gonthenburg Studies in Social Anthropology 12.
- , 2008. «Afterword. Glimpses of Alternatives—the Uma Lulik of East Timor». *Social Analysis: The International Journal of Cultural & Social Practice* 52(1):166-80. doi: 10.3167/sa.2008.520110.
- Hull, G. S., 2002. «Língua portuguesa: o último capítulo da Reconquista». *Janus*. <http://hdl.handle.net/11144/1828>
- Hull, G. S., Guterres Correia, A. J., William Saunders, G., Costa Tilman, R. da, Soares, M. A., y Santos, D. do, 2005. *Dicionário Nasionál ba Tetun Ofisial*. Dili: Instituto Nacional de Linguística y University of Western Sydney.
- Knapp, Regina. 2017. *Culture Change and Ex-Change: Syncretism and Anti-Syncretism in Bena, Eastern Highlands, Papua New Guinea*. New York & Oxford: Berghahn.
- Kohen, A. S., 2000. «The catholic church and the independence of East Timor». *Critical Asian Studies* 32(1-2):19-22. doi: 10.1080/14672715.2000.10415776.
- Latour, B., 2001 [1999]. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- , 2008 [2005]. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manatíal.
- , 2013 [2012]. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.
- Legaspi Bouza, Efrén. 2012. 'Oleu Pitine'. Pp. 41-77 en *Léxico Fataluco-Português*, editado por A. Fidalgo-Castro y E. Legaspi Bouza. Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste.
- Lupo, A., 1996. «Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo». *Revista de Antropología Social* 5:11-37.
- McWilliam, A., 2019. «Nationalism at Scale in Timor-Leste: Between Rai na'in and Rai Timor». *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 43(3):301-15. doi: 10.15021/00009342.
- , 2011. «Exchange and resilience in Timor-Leste». *Journal of the Royal Anthropological Institute, New Series* 17:745-63.
- Molnar, A. K., 2004. «An Anthropological Study of Atsabe Perceptions of Kolimau 2000. A New East Timorese Religious Cult or Internal Security Problem?». *Anthropos* 99(2):365-79.
- Pascoe, D., 2006. «The Role of the Catholic Church in Support or Opposition to the Indonesian Occupation of East Timor (1975-1999)». *Cross-sections: The Bruce Hall Academic Journal* 2:119-32.
- Pena Castro, M. J., 2010. «Introdução às estruturas cosmovisivas e aos princípios básicos da organização social tradicional em Ainaro. A uma lulik e a vida cerimonial». Pp. 45-68 en *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik do Distrito de Ainaro*, editado por L. A. Gárate Castro. Ferrol: Secretaría de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Ptak, R., 1983. «Some References to Timor in Old Chinese Records». *Ming Studies* 17:37-48.
- , 1987. «The Transportation of Sandalwood from Timor to China and Macao c. 1350-1600». Pp. 89-109 en *Portuguese Asia: Aspect in History and Economic History, Sixteenth and Seventeenth Centuries.*, editado por R. Ptak. Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden GMBH.
- Rappaport, R. A., 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press.
- Rocamora, J. A., 2005. «Timor Oriental tras la ocupación indonesia». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 69:173-94.

- Rosa, F. D., 2012. «Uruvatju e Tjiapu: Genealogias invisíveis da etnografia moissionária em Timor-Leste». Pp. 11-39 en *Léxico Fataluco-Português*, editado por A. Fidalgo Castro y E. Legaspi Bouza. Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste.
- Sahlins, M. D., 1988 [1985]. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Schefold, R., 1994. «Cultural anthropology, future tasks for Bijdragen, and the Indonesian Field of Anthropological study». *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150(4):805-25.
- Schouten, M. J., 2001. «Apart and together: the Portuguese and the Dutch as neighbours in and around Timor in the nineteenth century». Pp. 201-12 en *Indonesia-Portugal: five hundred years of historical relationship*, editado por I. C. de Sousa y R. Z. Leirissa. Lisboa: Centre for the Study of Southeast Asia (CEPESA).
- Shaw, R., y Stewart, C., 2020. «Introduction: problematizing syncretism». Pp. 11-34 en *Syncretism/Anti-Syncretism*, editado por C. Stewart y R. Shaw. London & New York: Routledge.
- Silalahi, M. R. M., 2010. «Protecting The One And Only God: A Human Rights Assessment On Indonesian Blasphemy Law». Tesis de máster. Universidad de Oslo. <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-25279>.
- Silva, K. C. da, 2007. «A Bíblia como Constituição ou a Constituição como Bíblia? Projetos para a construção do Estado-Nação em Timor-Leste». *Horizontes Antropológicos* 13(27):213-35. doi: 10.1590/S0104-71832007000100010.
- , 2013. «Negotiating Tradition and Nation: Mediations and Mediators in the Making of Urban Timor-Leste». *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14(5):455-70. doi: 10.1080/14442213.2013.821155.
- , 2019. «The Barlake War: Marriage Exchanges, Colonial Fantasies, and the Production of East Timorese People in 1970s Dili». Pp. 313-38 en *Crossing Histories and Ethnographies: Following Colonial Historicities in Timor-Leste*, editado por R. Roque y E. G. Traube. Berghahn Books.
- Silva, S. M. A. da. 1889. *Diccionario de Portuguez-Tétum*. Macau: Typographia do Seminario.
- Therik, T., 2004. *Wehali: The Female Land. Traditions of a Timorese ritual centre*. Canberra: Pandanus Books & Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.
- Traube, E. G., 1986. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- , 2007. «Unpaid Wages: Local Narratives and the Imagination of the Nation». *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 8(1):9-25. doi: 10.1080/14442210601161724.
- Tsuchiya, K., 2019. «Converting Tetun: Colonial Missionaries' Conceptual Mapping in the Timorese Cosmology and Some Local Responses, 1874—1937». *Indonesia* 107(1):75-94. doi: 10.1353/ind.2019.0005.
- Vischer, M. P., 2009. *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*. Canberra: ANU E Press.
- Weiner, A. B., 1992. *Inalienable Possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.
- Yalçın-Heckmann, L., 2020. «Are fireworks Islamic? Towards an understanding of Turkish migrants and Islam in Germany». Pp. 169-84 en *Syncretism/Anti-Syncretism*, editado por C. Stewart y R. Shaw. London & New York: Routledge.

