

# DA DESTRUIÇÃO À PATRIMONIALIZAÇÃO: PASSADO E PRESENTE DAS *UMA LULIK* (CASAS SAGRADAS DE TIMOR LESTE)<sup>1</sup>

*Lúcio Sousa*

*Universidade Aberta, IELT – FCSH/UNL, CEMRI-UAb*

*As casas sagradas, em Tetum Uma Lulik, são um elemento central nas dinâmicas socioculturais em Timor Leste, tal como sucede em várias sociedades do Sudeste Asiático. Neste artigo iremos analisar a forma como as casas sagradas foram sujeitas a um processo de objetificação ao longo da história, tendo em conta a forma como foram representadas em contexto colonial, português e indonésio, e pós-colonial, pós-independência.*

## **1. Introdução**

Segundo Magalhães (2015) a história de Timor divide-se basicamente em quatro tempos: o pré-colonial, o colonial (ocupação portuguesa e indonésia) e a independência<sup>2</sup>. Estes tempos não são estanques, e embora o estudo do primeiro período ainda esteja em curso, as relações entre os restantes são fundamentais na compreensão de Timor-Leste atual.

Timor-Leste foi uma colónia portuguesa até 1975, ano em que foi constituída formalmente, a 28 de novembro, a República Democrática de Timor Leste. A Indonésia invade “oficialmente<sup>3</sup>” o território da nova nação a 5 de dezembro de 1975 e ocupa-o, integrando-o como a sua 27<sup>a</sup> província. Durante os 24 anos de ocupação, a resistência dos timorenses persistiu, apesar dos revezes, em frente armada, clandestina e diplomática (exterior). A ocupação indonésia perdurará até 1999, ano em que na sequência de um acordo tripartido entre a Indonésia, Portugal e as Nações Unidas, é realizado um referendo organizado e coordenado pelas Nações Unidas e do qual resulta a vitória dos defensores da independência.

Apesar de distante, Portugal permanece como potência administrante daquele que foi o mais remoto território do seu império, sendo, de facto, a

---

<sup>1</sup> Texto elaborado com base na comunicação apresentada no Colóquio Internacional “Comunicação intercultural: passado e presente”, realizado no dia 13 de janeiro de 2017 no ISCAP/IPP.

<sup>2</sup> A esta acrescentarei um momento de “protetorado” da ONU entre 1999 – 2002.

<sup>3</sup> A incursão na fronteira terrestre já tinha começado desde setembro.

única herança remanescente do seu primeiro império, o asiático. Na sequência do referendo, o território é administrado pelas Nações Unidas até 2002, ano em que o país (re)adquire a sua independência plena, a 20 de maio de 2002.

Oficialmente a chegada dos Portugueses à ilha de Timor é o ano de 1515 (comemoraram-se em 2015 os 500 anos da chegada dos portugueses ao território ou, o 500.º aniversário da "Afirmção da Identidade Timorense"<sup>4</sup>). Apesar desta presença longa, a ocupação efetiva do território só se regista em 1912, após a derrota da última grande revolta de timorenses, a revolta/guerra de Manufahi (Sousa, 2016).

Durante a II Grande Guerra Mundial, a ocupação aliada e a posterior invasão japonesa não fizeram despoletar em Timor, como na vizinha indonésia, o sentimento de independência, talvez pela diminuta elite local. A breve revolta de Viqueque, em 1959, demonstrou, no entanto, que esse anseio persistia. A sua repressão foi violenta (Gunter, 2008). Em 1975, durante o processo de descolonização, ocorre em Agosto a guerra civil entre a FRETILIN e a UDT. Face à invasão indonésia em curso, e na eminência de esta atingir Díli, a FRETILIN proclama a independência, iniciando-se uma luta de resistência liderada pelas FALINTL que irá durar até 1999.

## 2. *Uma lulik* – casa sagrada: da tradução

A designação em português de *casa sagrada* resulta da tradução do tétum “*uma lulik*” (*uma*: casa; *lulik*: sagrado). O termo é empregue de forma recorrente mesmo em contextos linguísticos em que o tétum não é a língua principal. No dicionário de Raphael da Dores, de 1907, o termo composto não consta, embora já seja empregue o termo aglutinado “*umakreda*” sinónimo de “igreja, santuário, templo (quando pertencente à religião catholica)” (1907, 203), e que persiste ainda na atualidade. Por sua vez o termo *lulik* está associado, segundo Raphael das Dores, a “feitiço”, “pomal”. A última expressão designa, como veremos, uma das variações nominativas da casa. Todavia, na sua qualificação, o termo *lulik* tem uma polissemia variada: “divino”, “intacto”, “sacro”, “sagrado” e “santo” (Dores, 1907, 160). O dicionário indica outra palavra recorrentemente associada a “*lulik*”: “*luli*”, sinónimo de “abster-se”, “cohibir-se”, reprimir-se”, “ser proibido”<sup>5</sup>. Nesta aceção o *luli(k)* é mais próximo do termo *tabu*, um termo nativo de

<sup>4</sup> O programa do evento pode ser consultado aqui: <http://timor-leste.gov.tl/?p=13165> (acedido a 24.04.2017).

<sup>5</sup> Em Bunak, língua de origem não austronésia, a designação é “*deu po*” (deu: casa; *po*: sagrada). O termo *po* também é empregue para sancionar um ato considerado proibido face ao sagrado, um objeto ou lugar interdito.

ascendência oceânica que ganhou expressão própria na linguagem antropológica e social de todo o mundo ocidental.

De alguma forma, a tradução sancionada de *uma lulik* para português passou a “casa sagrada”. No entanto, é possível especular que esta também poderia ser a casa divina, sacra, santa, proibida. Qualquer uma destas designações estaria próxima da perceção e interpretação da casa sagrada como elemento físico e cultural: uma garantia de continuidade dos seus membros (Fox, 1993; Sousa, 2008). O dicionário contemporâneo de Luís Costa identifica a “*uma lulik*” como “Casa sagrada (lugar onde se guardam os objetos sagrados (*lulik*) da aldeia ou do reino)” (2000, 230). A tradução retoma uma ideia de local de guarda de objetos considerados sagrados. Contudo, a afetação destes objetos à aldeia ou ao reino não é adequada em determinados contextos. Os objetos, os bens, conservados podem ser igualmente da família, entendida aqui na sua expressão mais abrangente, compreendendo as linhagens originais da casa e as suas aliadas (Sousa, 2010).

De facto, a *uma lulik* têm uma expressão física, ocupando um espaço e delimitando o seu território, mas a sua expressão geográfica é maior, através da relação que possui com outras casas com as quais está associada, aliada, numa rede de parentesco envolvendo dadores e recetores de mulheres/homens, numa teia de interesses em que circulam pessoas e bens entre as casas com um determinado sentido, sendo o percurso inverso proibido (Fox, 1993). A dimensão familiar está igualmente presente no termo empregue para família e familiar “*Umaklاران*”, que Dores (1907) equipara a “família” (*klاران* é “interior”, no meio), ou *uma laran* “familiar”.

A memória/história da casa e da comunidade é mantida através de registos orais que são mantidos por agentes especiais: os senhores da palavra, em tétum *lia nain* (*lia*: palavra; *nain*: senhor; mestre ou dono). A memória da casa sagrada cruza-se com a história, sendo igualmente um facto social e identitário (McWilliam, 2005: 28). A casa sagrada é, igualmente, um elemento essencial no culto dos antepassados que representam, e que persistem em objetos, ou como memórias, mas sempre como atores fundamentais na geração da fertilidade dos vivos, interpelando estes de várias formas e com estes interagindo, nomeadamente em contexto ritual. A noção de plenitude incorpora, em Timor Leste, a presença de vivos e mortos, estes vivos que partiram mas se mantêm atentos e interventivos nas deambulações dos seus descendentes. Como refere Fernando Sylvan:

No seu viver de todos os dias os mortos contam tanto como os vivos, e entre os vivos são tão reais os conhecidos como os desconhecidos. Os mortos, os vivos conhecidos e os vivos desconhecidos movimentam-se no campo real e no campo ideal tão naturalmente que nas paisagens, nas casas

e nos objectos há sempre marcas indeléveis dos que passaram e dos que permaneceram, como se o espírito e a matéria no tempo se interpenetrassem no intempo. (Sylvan, 1965: 281)

É no cruzamento da história, etnografia e políticas da cultura que se situa este texto<sup>6</sup>. A política da cultura e do património nos recentes governos de Timor Leste independente dedica uma atenção particular às *uma lulik*, elegendo-as como um paradigma simbólico da cultura timorense mas, sobretudo, como elemento identitário, transmutado na nova nação e enquanto tal, objeto prioritário de patrimonialização.

O pressuposto deste texto assenta na ideia de que este processo decorre no contexto de uma tensão entre a apropriação e valorização do uso da *uma lulik* pelo seu valor enquanto património material, em detrimento da sua dimensão intangível ou, pelo menos, parte essencial desta: a persistência da prática religiosa assente no culto dos antepassados e a continuidade de uma estrutura sócio-ritual que a assegura, num processo concomitante com o renascimento do “costume” e “tradição” no país. Desta forma, pretendemos descortinar como, desde o passado colonial até ao presente independente, a *uma lulik* é percecionada por parte dos diferentes interlocutores em diferentes momentos.

### **3. Perceções da *uma lulik* em Timor colonial: da destruição à admiração**

A *uma lulik* foi sujeita, ao longo da história, a uma tensão entre os polos que a constituem e os signos que se cruzam entre o seu exterior visível e o seu interior oculto: construção complexa e signo observável na paisagem, elemento do sagrado-ritual, do social e do político, a sua inteligibilidade só é possível por parte de quem (re)conheça os códigos específicos que permitam a sua interpretação. Vamos analisar as pistas possíveis, neste momento, ordenando o texto com base nos tempos carregados de passado definidos por Magalhães (2015).

---

<sup>6</sup> Para além de pesquisa documental, parte das observações efetuadas sobre a casa sagrada em Timor Leste contemporâneo advêm de trabalho de terreno desenvolvido em Timor Leste em 2003, 2004 e 2005/2006, no âmbito do doutoramento em Antropologia Social (com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação Oriente); em 2010 no projeto *Timor-Leste. A Tradução como Cultura*, Projeto FCT - PTDC/ANT/81065/2006; em 2012 e 2013 no projeto *As ciências da classificação antropológica em 'Timor Português' (1894-1975)*. Projecto FCT - HC/0089/2009 e, em 2014, em consultoria da empresa Sítios & Formas.

### 3.1 O tempo do Timor Português

Aquando da chegada dos portugueses a Timor, a ilha encontrava-se dividida em duas áreas distintas, as dos Serviões e a dos Belos, uma divisão que, geograficamente, preconizava já a sua atual divisão (Matos, s.d.). A disputa da ilha entre Portugal e a Holanda vai levar à sua partilha, definida de uma forma geral em 1859, mas cujas fronteiras só são objeto de tratado definitivo em 1914. Até esta data, uma longa história de revoltas contra as autoridades portuguesas, marcará a presença portuguesa (Pélissier, 2007).

Não há muitas referências específicas à casa sagrada neste período. Todavia, a relevância da casa não passou despercebida. Em 1642, naquela que é considerada a primeira expedição armada em Timor, o centro espiritual e político dos Belos, Wehali, onde se localizava aquela que era considerada a primeira casa, é atacado (Therik, 2004).

A relevância da Casa enquanto entidade política é referida no documento Sarzedas<sup>7</sup>, um texto datado de 1811, que menciona entre os grandes reinos existentes à altura a “*casa de camanace*”, uma das casas sagradas e famílias reinantes da região do Suai. Esta aceção, semelhante à que se usava em Portugal para se referir às casas brasonadas, vai ao encontro da proposta de Lévi-Strauss em interpretar o que denominou como sociedade de casas (Lévi-Strauss, 1984; Lamaison e Lévi-Strauss, 1987).

Todavia, em meados do século XIX, esta dimensão política parece ser negligenciada. Afonso de Castro, governador de Timor, relega a casa sagrada para o domínio da crença, designando-a de *pomali*:

“A generalidade da população de Timor pratica o fetichismo, e em quasi todos os reinos ha uma especie de rei sacerdote, chamado railuli, ou datululi, cuja missão é curar do pomali (barraca onde estão guardados os ídolos), invocar a divindade e fazer-lhes as rogativas para que seja propicia.” (1860: 317)

O conceito de *pomali*, que deverá derivar do uso comparado em regiões da indonésia, associa a casa a uma dimensão predominantemente sagrada enquanto espaço de ritual e de custódia de objetos, “ídolos” (elemento diferenciador de uma prática religiosa pré-cristã e, nesse sentido, mais atrasada). O termo *pomali* é mencionado igualmente por Henry Forbes, em

---

<sup>7</sup> As instruções do Conde de Sarzedas, escritas por Dom Bernardo José Maria de Lorena, Vice-Rei do Estado da Índia, foram escritas em 1811 com o objetivo de instruir o novo “Governador e Capitão Geral das ilhas de Solor e Timor, Capitão de Mar e Guerra”, Vitorino Freire da Cunha Gusmão (1812-1815). O documento está transcrito na obra de Afonso de Castro “As Possessões Portuguezas na Oceânia”, de 1852.

1885, para designar o que o autor ortografa como *uma luli*. A sua obra é profusamente ilustrada, descrevendo locais do atual território e analisando a importância simbólica, ritual e social das *uma lulik* e as práticas sociais a estas associadas, como o *barlaque* (processo de negociação do casamento-aliança), antecipando-se em mais de 100 anos à antropologia contemporânea de Timor (Hicks 2011).

Na transição do final do século XIX para o século XX, um dos primeiros agentes coloniais portugueses a manifestar interesse pelo papel da casa foi Celestino da Silva, governador entre os anos 1894 a 1904. Celestino da Silva foi um dos poucos que procurou conhecer, em “ler”, na linha dos seus colegas holandeses no outro lado da ilha, os meandros das redes de aliança entre as Casas enquanto organização sociopolítica (Roque, 2011). O seu objetivo não era académico mas essencialmente prático, porquanto eram preocupações securitárias que o levavam a querer conhecer melhor os timorenses, amigos e inimigos, ligados por laços entre as suas casas.

Neste mesmo período, a relevância da casa sagrada não passou despercebida a outros dos atores fundamentais na sociedade colonial timorense: os missionários. Esta será uma das relações mais ambivalentes ao longo dos diversos “tempos” em análise. Embora esta matéria careça de mais investigação, os dados existentes dão uma pálida imagem do seu papel na destruição física das casas sagradas. No início do século XX o reverendo Padre Sebastião Aparício (1908) relata no Correio das Missões no BGEDM 1908, nº55:

“Depois de tomarmos alguma comida, procedemos a uma acção, a mais destemida que esta gente pode fazer.

Fomos todos, homens e mulheres, christãos e gentios, destruir pelo fogo certas barracas, que lhes servem de pagodes ou capellas, cheias de superstições gentílicas”

“acto mais heroico a que eles se podem arrojar com o impulso do missionário.”

Apesar destes extremos, a casa sagrada persistiu e, no início do século XX, é mencionada num dos poucos artigos publicados na imprensa portuguesa sobre o território.

No pomali - o templo- estão guardadas com as cabeças dos vencidos as imagens grosseiras, idolos de diferentes formas, como espadas, azagaias e ainda pedras onde se acham ligados os mysterios que o feiticeiro sabe

explorar a mais ardilosa manha e com o maior proveito próprio. (Timor a Ignorada, 1909: 731<sup>8</sup>)

Segue-se um período em que, ao interesse político, se associa a curiosidade e admiração. Um dos poucos testemunhos do interior de uma casa sagrada é feito por Alberto Castro Osório, em *Flores de Coral*, o primeiro livro publicado em Díli, em 1908. O autor, que se designa de *aprendiz de etnografia*, tem no seu livro várias entradas de cariz etnográfico sobre o território. Entre estas efetua uma narração viva da visita que realizou, com o governador, a uma destas “Uma Lúllik”:

Sua ex<sup>a</sup> o Governador deseja ver a *Uma Lúllic*, ou templo dos objetos *lúllic* da povoação e gentilmente nos dá entrada a todos, entre os admirados mas risonhos espantos das mulheres, o chefe ou *Dátò* da aldeia (...) A casa, cuja frontaria vira para o poente, fica à direita da do chefe, e é á guisa das outras casas timorenses, mas toda esfumaçada pelas fogueiras rituais, frequentemente accesas no interior. À luz d’archotes o chefe vai-nos mostrando bastões de regulo com as armas e emblemas da *Oost Indishe Compagnie* (...) um tambor-caixa com o leão neerlandês e um lemma da Companhia, uma ponta de elephante denegrada de fumo, idolosinhos de ferro de talvez um palmo, duas terracotas chinesas, representando uma um gallo, outra um dragão, velhas vestimentas esfarrapadas e irreconhecíveis, dois altos tamboris das de madeira, ornatados, cercados de figurinhas soltas de pau servindo de cavilhas, e outras vestutas coisas fuliginosas e sem nome. (...) ao lado da *uma lúllic* um altar de pedras, com um posto para a deposição dos chifres ou dos ossos dos animaes sacrificados. (1908: 220).

A casa sagrada era, como refere Osório de Castro, retomando o tema em *A Ilha Verde e Vermelha de Timor*, o “(...) templo dos objectos lúlic ou tabús da povoação, o seu Paládio” (1996 [1928]: 47),

O fascínio exercido pela casa sagrada vai ter no campo da literatura um dos mais prolíficos meios de expressão. Paulo Braga, na sua obra *A Terra, a gente e os costumes de Timor* de 1937 procede a uma descrição densa, intercalando a exposição das características materiais da casa com a sua dimensão religiosa e política, enquanto símbolo de *status* da nobreza timorense.

Chegámos, finalmente, á *uma lúlic*, á casa sagrada ao pomal. A *uma lúlic* é o templo dos cultos indígenas.

Materialmente, é uma casa que se distingue das outras casas porque reúne dentro de si objectos sagrados, fétiches, vulgares utensílios de uso

---

<sup>8</sup> 1909. “Timor a Ignorada”, Ilustração Portuguesa, 7 de junho (nº 172), pp.729-734.

indígena que, por qualquer motivo, passaram a sêr *lúlic*. Espiritualmente, porque se cerca de superstições. E estas são inúmeras. Se o tempo, no exercício da sua eterna função destructiva, não as fôsse eliminando, Timor nada mais seria do que uma massa compacta de *uma lúlic*!

Em quási todos os reinos, junto ás residências dos régulos ergue-se a *uma lúlic* principal. Esta distingue-se facilmente das casas particulares. É maior, é feita com mais cuidado. O telhado eleva-se a uma altura desproporcionada em relação á base. E o fecho em Timor os fechados das cubatas, feitos em madeira trabalhada, constituem as suas únicas notas artísticas – apresenta um particular esmero de construção. Contudo, é perante o temor que se apodera dos indígenas quando deles se aproxima que melhor podemos descobrir a existência dos pomais, o que se nos torna compreensível quando nos lembramos de que nas *uma lúlic* há sempre a recordação dos mortos e, em algumas, o domínio do feiticeiro, do *macái lúlic*, temido por toda a gente (1935:27).

Ao fascínio e admiração das características físicas da casa e as suas práticas rituais, junta-se a dimensão memorialista da casa, como elo de ligação com os antepassados.

A casa timorense ganha também um reconhecimento maior na metrópole, com a sua exposição em Portugal, em 1934, aquando da *Exposição Colonial do Porto*, em que foi recriada uma aldeia timorense com timorenses provenientes da colónia (Antunes, 2011). Todavia, um documento importante como o Álbum Fontoura, uma coletânea de fotografias do território de 1936, não dedica qualquer atenção particular à casa tradicional timorense e às casas sagradas em particular<sup>9</sup>.

Uma das primeiras obras a comentar a casa sagrada é a de Armando Pinto Corrêa (2009 [1935]). As *uma faluno*<sup>10</sup> são uma “espécie de templos e de relicários dos sucos” (idem: 54) onde se guardam os *faluno*. São, no resumo concetual do autor, “Igrejas-museus”. Um dos aspetos mais pertinentes do testemunho de Corrêa é a sua referência ao facto de os objetos guardados nas casas sagradas estarem a ser objeto de saque, apesar de serem fontes de temor. Descrevendo a aquisição de alguns destes objetos para um museu que pretendia abrir em Baucau, o autor refere que, passado algum tempo, o responsável da casa de onde os objetos eram provenientes, se apresentou solicitando que os objetos fossem devolvidos pois “Morre o suco todo, se os chapéus não voltam para a casa sagrada!” (55: *ibidem*). No

---

<sup>9</sup> O Álbum foi elaborado em 1936 pelo Governador homónimo como parte das comemorações dos 10 anos da “*Revolução Nacional*” de 1926, a homenagem da colónia ao governo português de então. Para uma análise desta importante fonte de imagens de Timor consultar Oliveira (2006).

<sup>10</sup> *Faluno* em Macassai, língua da região de Baucau, é equivalente a *lulik*.

capítulo das “cerimónias culturais” o autor inclui o “Estilo da inauguração dum templo” para designar a construção e inauguração de uma casa sagrada, relatando a rede de obrigações sociais em presença por parte da família.

Enquanto em Timor decorriam as ações de guerra durante o 2º conflito mundial, em Portugal, era publicado o trabalho de José Martinho (1943), militar com experiência em Timor. Apesar da forma essencialista como o autor se refere ao “timorense” o seu estudo compreende uma análise detalhada da “habitação indígena”, descrevendo a variedade existente e a forma como esta identifica as regiões em causa. É particularmente interessante a menção da varanda como o local em que, membros da casa e os hóspedes, mascam a areca e o “málus” (bétel), isto é, como espaço de sociabilidade, um aspeto a que poucos autores aludem. Destaca ainda a ornamentação da casa, que associa sobretudo às casas antigas (1943: 180-186). Noutro capítulo dedicado à vida religiosa, marcada pelo animismo e culto dos antepassados, o autor dedica a atenção à *uma lulik* “ (...) o templo do povo timorense.” (1943: 257) onde se guardam objetos “dísparos” pertencentes a antepassados, pontas de búfalo abatidos para honrar os antepassados, mas também (no que denomina de “primitiva *Uma-Lulik*” de “(...) fardas europeias, espadas, capacetes que tinham pertencido a brancos, mortos à traição no início das suas revoltas contra a nossa autoridade (...)” (idem: 257), objeto de respeito religioso porque “ (...) representavam páginas da sua história”. (ibidem: 257). É o local de congregação onde se desenvolvem os “*estilos*” liderados pelo “*ray-lúlic*” na véspera de lutas. Conclui que a *Uma-lulik* era simultaneamente um templo e a representação da “história do povo timorense” (Martinho, 1943: 257). Este reconhecimento da história do povo timorense não deixa de ser relevante se considerarmos que por norma, esta era associada sobretudo às lendas e mitos.

O pós-guerra vai ser marcado pela retoma de medidas de desenvolvimento e, entre estas, a política científica colonial de Portugal privilegiou as missões científicas às diversas possessões.

Uma das missões, foi a Missão Antropológica de Timor liderada por António de Almeida. No registo dos trabalhos resultantes desta missão as referências às casas sagradas enquanto objeto de estudo dedicado são escassas, o que, tendo em conta as obras anteriores como as de Corrêa (1935) e Martinho (1943) não deixa de ser surpreendente. Todavia, quer enquanto estrutura arquitetónica, quer na sua aceção religiosa e social, a sua importância não deve ter passado despercebida aos investigadores nas suas deambulações no território. O único exemplo de uma referência dedicada à casa sagrada é o texto de António de Almeida de 1960, *Contribuição para o estudo do neolítico de Timor Português*. O inusitado contributo advém de

um episódio vivido pelo autor em 1957. Em Baguia, pode visionar um conjunto de objetos sagrados, entre os quais objetos neolíticos, provenientes de uma casa sagrada sobre a qual expõe alguns dos elementos de prática ritual (Sousa, 2011a).

É necessário aguardar pelo ano de 1959 para que a casa adquira uma relevância no mapa da etnografia timorense, um reconhecimento do papel estruturante que desempenha nas suas sociedades. É de destacar o trabalho de Ruy Cinatti como chefe da Missão de Estudos do Habitat Nativo de Timor - de que viria a resultar, anos mais tarde, a obra “Arquitetura de Timor”. O estudo, desenvolvido com a participação de dois arquitetos, permitiu a recolha de elementos durante quatro meses. O primeiro trabalho resultante deste estudo foi o artigo integralmente dedicado às casas timorenses apresentado em 1963, no Congresso Internacional de Etnografia, em Santo Tirso: “Tipos de casas timorenses e um rito de consagração”. Todavia, a obra maior que foi desenvolvida ao longo de anos, só emerge em 1987 com a obra “Arquitetura Timorense”. Neste livro, a arquitetura timorense é explorada, aliada à sua relevância simbólica, cultural e religiosa. Não deixa, contudo, de referir o seu elemento agregador e fundamental na vida do timorense e terá sido mesmo dos primeiros a reportar a sua importância na construção da identidade pessoal do timorense (Cinatti et al., 1987).

Menos conhecido, mas não menos interessante na análise do processo de construção da *uma lulik* e a sua dimensão social e religiosa, é o estudo de Carmo (1965). Para o autor a *uma lulik* não é um templo considerando que: “A designação preferível a dar-lhe deveria ser talvez, em nosso entender, reunir os conceitos de “casa de vivos” e “estalagem dos mortos” – dado que estes só provisoriamente aí estabelecem residência (...)” (Carmo, 1965: 1281).

Na linha dois estudos de cariz monográfico que se iniciaram nestes anos no antigo Instituto de Ciências Sociais e Política Ultramarina, Francisco Xavier de Menezes elucida as mudanças operadas na sociedade timorense com o contacto com a cultura portuguesa e diz que “O (...) número de casas *lulik* está a diminuir à medida que o cristianismo progride, podendo dizer-se que a tendência presente é para existir em média uma por cada povoação grande ou suco, ao contrário do que se verificava antes – quase todas as linhagens tinham a sua (...)” (2006 [1968], 202). Entre os trabalhos que abordam a casa será de mencionar o de Jorge Barros Duarte, sacerdote timorense. O artigo data de 1971 mas só foi publicado em 1975: “Casa Turi-Sai: um tipo de casa timorense”. Com particular relevo para o processo de reconstrução e a sua envolvimento social, o trabalho de Gomes (1972) assume-se como uma referência.

Somente nos finais dos anos sessenta, início dos anos setenta, a presença de antropólogos profissionais, alguns enquadrados na missão franco-portuguesa, permitirá o estudo da realidade social da casa na estrutura da organização social timorense como um fenómeno social total (exemplo das monografias de David Hicks, Elisabeth Traube e Brigitte Clamagirand). Todavia, grande parte destas obras só serão editadas no decorrer dos anos oitenta quando Timor se encontrava sob ocupação indonésia.

No período colonial, é perceptível a crescente apropriação da casa pelo artesanato sendo reproduzida miniaturizada, para venda a metropolitanos e estrangeiros, para o incipiente turismo local. De facto, um dos primeiros trabalhos que dá relevo à casa timorense no campo turístico é o livro de King de 1963. Os panfletos turísticos ganham também um lugar de destaque. A comodificação de artefactos timorenses, nomeadamente partes de casas sagradas ou outros objetos, tem já expressão neste período. Ruy Cinatti insurge-se contra a apropriação de bens culturais timorenses por metropolitanos que os trazem para Portugal, ou os vendem nos mercados turísticos da região. (Silva e Sousa, 2015).

No plano administrativo, o uso da casa enquanto símbolo é associada a Timor em publicações alusivas ao território e em edições filatélicas. Todavia, e para além da introdução crescente de uma arquitetura local, sincrética, as autoridades portuguesas após a II Grande Guerra Mundial, não tiveram uma política específica em relação à casa sagrada porquanto a sua preocupação pareceu ser sobretudo económica, como manifesta o testemunho recolhido por Januário Correia:

o tempo colonial português, quando construímos a casa sagrada tinha-se de pedir a licença ao chefe do posto para dar a autorização. Além disso, também todas as atividades ligadas, como matar os animais para oferecerem aos antepassados e a Deus, também precisavam de ter a licença pela autoridade local. A licença de pedir as autoridades locais é um regulamento para as populações não mataram os animais sem um objetivo claro. (Correia, 2013:51).

Esta indiferença foi condição, segundo Eugénio Sarmiento<sup>11</sup>, para a continuidade da casa. E com esta, acrescentamos nós, das práticas rituais e da organização social tradicional, autêntica estrutura paralela da oficial. A este facto não será alheio a escassa presença de católicos, 20% da população, ao fim de 500 anos de missionação.

---

<sup>11</sup> Antropólogo timorense: Comunicação pessoal, 2014.

### 3.2 O tempo Indonésio: destruição e integração

O *tempo* Indonésio inicia-se em 1975, com a invasão a sobrepor-se à guerra civil entre a FRETILIN e a UDT (esta, pela sua brevidade e porque centrada em meios relativamente urbanos, não terá afetado significativamente as casas sagradas). Contudo, tal não vai ocorrer com a invasão indonésia em que é retomado o padrão de violência e de destruição das casas sagradas. Poucas são as comunidades em que estas são poupadas<sup>12</sup>.

No entanto, e ao contrário de uma certa narrativa que associa a reconstrução das casas exclusivamente após 1999, estas foram recuperadas desde os anos 90 em algumas comunidades timorenses<sup>13</sup>. (Re)compor as campas e as Casas estiveram entre as primeiras tarefas dos que regressavam aos seus sucos. Contudo, em muitos casos, as populações foram impedidas de regressar às suas aldeias de origem, na montanha e obrigadas a viver junto às estradas, uma medida que pretendia evitar os contactos com os guerrilheiros e o mais fácil domínio. Assim, em muitas comunidades, as casas sagradas foram refeitas com adaptações em termos materiais e estéticos, ressaltando a sua dimensão sagrada, e incluindo a recuperação de objetos *lulik* (Sousa, 2008). Estas novas versões, consideradas como “provisórias” persistem ainda em Timor Leste, em muitas comunidades. A reconstrução é onerosa e tem que ser efetuada de acordo com os princípios hierárquicos tradicionais que regulam as relações entre as casas sagradas.

Apesar da destruição, a *uma lulik* foi utilizada como um símbolo unificador (McWilliam, 2005). O trabalho de Mubyarto et al (1991) dá-nos essa visão da persistência da “*umalulik*” na sociedade timorense e o seu papel simbólico e de unidade:

“*Umalulik* is still a very strong concept. Literally, *umalulik* means traditional house (*rumah adat*) the place where the first ancestor established a community and opened up the fields (lading) for agriculture. In a broader sense, *umalulik* is a symbol of the unity of the people. Nowadays, although actual *umalulik* are rarely seen, kinship relations based on *umalulik* still exist.” (1991: 9)

O autor reconhece que a *uma lulik* desempenha um papel fulcral na vida dos timorenses: “Viewed in terms of their spiritual lives, the people of East

<sup>12</sup> Persistem, de facto, algumas. Uma continuidade que é um aspeto crítico na memória, tanto em 1975 como em 1999.

<sup>13</sup> Pude visitar casas recuperadas ainda no período indonésio em várias zonas de Timor Leste. Todavia, comparativamente, o seu número é muito menor do que as casas sagradas “provisórias”.

Timor today live in two ‘worlds’ at the one time. One foot is in the church, and the other foot is in the umalulik”. (1991: 30). A persistência dos rituais associados ao ciclo da vida e da casa, como o “korameta” (cerimónia de um ano de falecimento), “istilo” (rituais, cerimónias) “and the dedication of the *umalulik*” foram objeto de taxas de forma a, segundo os autores, se controlar o abate de animais<sup>14</sup>. Além da taxa de Rp. 500.000, havia ainda taxas por cada animal abatido.

As autoridades indonésias aproveitaram o símbolo da casa para mostrar a integração do território e a sua unificação à nação arquipélago Indonésia. Esta estratégia é observável pela sua representação em repartições públicas e na bandeira da sua 27ª província, *Timor Timur*. A integração passou ainda pela apropriação icónica da casa. A casa timorense passa a ser parte, a 20 de abril de 1980, da *Taman Mini Indonesia Indah*, cuja tradução poderá ser “Parque miniatura da bela Indonésia”. O espaço *Museum Timor Timur* é representado por uma casa do estilo de Los Palos<sup>15</sup>. O museu etnográfico de Timor, em Díli, teve também a sua construção baseada no modelo da casa sagrada e uma casa de Los Palos foi igualmente feita com propósitos turísticos em Díli<sup>16</sup>. O mesmo se efetuou aquando da receção do Papa João Paulo II em 1989. A igreja construída para realização da missa em *Tasi Tolu* foi construída com o modelo da casa de Los Palos.

Paralelamente a este processo, a crescente influência da igreja vai apropriar-se igualmente da casa, que emprega e procura sublimar num processo de “inculturação”, visível em algumas igrejas<sup>17</sup>, quer na sua forma, quer através do uso de casas sagradas reproduzidas em escalas reduzidas nos adros<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Fonte de dividendos económicos, não se pode eximir o facto de que este processo sinalizava igualmente perante as autoridades momentos de reunião de timorenses. A preocupação com o dispêndio financeiro vai permanecer no Timor Independente.

<sup>15</sup> Apesar da independência de Timor-Leste o *Museum Timor Timur* continua a fazer parte do parque temático. [http://www.tamanmini.com/pesona\\_indonesia/museum.php](http://www.tamanmini.com/pesona_indonesia/museum.php) (acedido a 24 de abril de 2017)

<sup>16</sup> O uso da imagem das casas e da tradição são visíveis no guia de turismo de Octavio “Amakai” Soares, de 1999, com o título *East Timor, land of the rising sun. A traveler’s guide*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

<sup>17</sup> Uma das primeiras igrejas que teve um formato tradicional, em particular na sua cobertura, foi a de Tutuala, na ponta leste do país, processo incentivado pelo administrador Fernando Castelo-Branco (comunicação pessoal).

<sup>18</sup> Aspetos visíveis em algumas das fotos da *Edição especial do Boletim Eclesiástico de Timor Oriental Seara Tinan 50 1949-1999*.

Uma dimensão pouco trabalhada é o papel que as casas sagradas tiveram na resistência. Há relatos de estadia de guerrilheiros em casas sagradas. Os guerrilheiros também dependiam da casa sagrada para obterem o seu “biro” (amuleto) que os protegia em batalha. Um desses guerrilheiros foi Xanana Gusmão (Sarmiento, s.d.: 2). Mesmo com as casas sagradas destruídas alguns guerrilheiros voltavam ao local de origem da casa para aí efetuarem rituais divinatórios e propiciatórios<sup>19</sup>.

Em 1999, este mesmo símbolo foi usado na bandeira e no boletim de voto dos partidários da autonomia, no processo do referendo. Aliás, pela primeira vez se observa que, simbolicamente, não é representada uma só casa, mas sim três, reunindo assim a diversidade timorense. A violência que se seguiu após a divulgação dos resultados do referendo, o processo de migração, em muitos dos casos, forçada para Timor Ocidental, foram acompanhadas por assassinatos mas igualmente pela destruição de casas sagradas, sobretudo, as que estavam junto de estradas.

### 3.3 Tempo de independência

O *tempu ukun raik an*, da independência, é marcado por um período de transição entre 1999 e 2002, em que foi governado pela UNTAET. A imagem da casa, com o modelo da ponta leste, foi usado de forma recorrente pelas entidades das Nações Unidas, processo que continuou após a passagem do poder para as autoridades timorenses. As casas são entendidas como projetos de reconciliação, reconstruir a Casa sagrada é igualmente reabilitar os laços entre os seus membros, uma metáfora de transformação das relações sociais e, sobretudo, pessoais, entre membros desavindos, que estiveram em campos diferentes<sup>20</sup>. Todavia, há alguma oposição por parte de alguns membros da igreja católica à casa sagrada. Em 2005, pouco depois da minha chegada a Díli, pude ouvir na rádio um padre católico dizer que “*uma lisan los, uma lulik nee uma kreda*”, que poderá ser traduzido por “a casa tradição sim, casa sagrada é a igreja”. A equivalência entre *lisan*, do

<sup>19</sup> Num relato que me foi feito por Orlando Leite, natural de Tapo, alguns guerrilheiros originais da aldeia efetuaram uma deslocação à casa sagrada para efetuarem um ritual apesar de na aldeia destruída se encontrar, na altura, um pelotão de soldados indonésios.

<sup>20</sup> Pude assistir em 2001 a um encontro deste tipo na povoação de Raifun, no distrito de Bobonaro. A casa nada tinha de relevante e a informação veiculada era a de que o teto da casa, em capim, necessitava de ser reparado. De facto, como pude observar, somente uma parte muito diminuta da cobertura foi objeto de reparação. O convívio e a realização de cerimónias tradicionais no seu interior, assim como de uma missa na parte de baixo da casa, terminando com uma bênção tradicional com sangue de porco misturado com água de coco, foram muito mais relevantes.

mambae, a *adat* ou tradição não é, todavia, clara, pois *lisan* também pode ser equiparado a *lulik*. Na essência da mensagem, a casa sagrada é um museu<sup>21</sup>.

A *uma lulik* e as práticas tradicionais de resolução de conflitos forma parte de processo de reconciliação em Timor-Leste (Bräuchler, 2012). A *uma lulik* vai adquirir uma relevância nacional com os conflitos de 2006. Como refere Grenfell (2015: 169), entre as medidas tomadas para restabelecer a paz foi construída, em frente ao Palácio do governo, uma *uma lulik* “generic” e os *lia nain* (senhores da palavra) dos diversos distritos foram convocados para efetuarem um *sorumutu* (discussão cerimonial), de forma a criar uma resolução que compromettesse todas as partes. Nesta cerimónia participaram igualmente os responsáveis políticos nacionais, entre os quais Xanana Gusmão<sup>22</sup>.

A presença da casa sagrada adquiriu igualmente lugar de destaque na arte (Veiga, 2015), e no espaço público, nomeadamente em contexto urbano. Na sequência dos conflitos de 2006-2008 foram comissionadas a grupos de jovens, pinturas de rua na qual a casa sagrada emerge como elemento central representando a unidade da nação<sup>23</sup>.

Outra dimensão da projeção da casa sagrada foi no cinema documental. O Parlamento Nacional de Timor-Leste patrocina, em 2010, conjuntamente com a Secretaria de Estado da Cultura o filme documental “Uma Lulik, Futuro da Tradição”<sup>24</sup>. Nesse mesmo ano é apresentado “Uma Lulik”, de Vítor de Sousa, no que é o primeiro documental realizado em Timor-Leste por um timorense<sup>25</sup>.

No plano académico o estudo da Casa Sagrada, do sagrado (*lulik*) e do costume, ganha dimensão em Timor-Leste (Paulino, 2012; Correia, 2013; Dias, 2016). O projeto coordenado por Luis Garate: *As uma lulik de Ainaro*, permitiu a envolvimento de investigadores estrangeiros e timorenses. O

---

<sup>21</sup> Não é clara a posição da igreja sobre esta matéria, nem esta posição refletirá a de todos os padres católicos, nomeadamente os timorenses. Pude assistir e participar em várias cerimónias rituais nas quais participavam padres católicos, membros das famílias envolvidas na *uma lulik*.

<sup>22</sup> O autor menciona, em nota de rodapé, que a casa construída não representou nenhum estilo em particular.

<sup>23</sup> Uma das pinturas existentes nos muros do estádio de futebol de Díli apresenta três casas sagradas alinhadas, no que pode ser entendido como uma expressão de unidade na diversidade.

<sup>24</sup> O filme, de 41 minutos, foi produzido com a direção de Luis Gárate e Xosé Antón García Ferreiro e pode ser visionado aqui: <http://www.umalulik.com/index.htm>

<sup>25</sup> <http://timor-leste.gov.tl/?p=4062>

resultado científico deste projeto inclui um livro e uma exposição, efetuada também em 2010<sup>26</sup>.

Atualmente a sua representação é profusa, usada por entidades públicas e privadas como símbolo nos seus logos e imagem de empresa/instituição. No domínio económico a figura da casa sagrada é objeto de múltiplos usos, quer em artefactos tradicionais, nomeadamente olaria, quer em estampagens têxteis ou em postais. Na internet, em particular nas redes sociais, como o *facebook*, a imagem da casa sagrada é usada de forma recorrente por timorenses emigrados ou associações.

Todavia, é no plano das comunidades que a casa sagrada continua a desempenhar um papel central, sendo a sua reconstrução um processo de revitalização e dinâmica social. São inúmeras as casas sagradas reconstruídas, muitas delas emergindo das formas provisórias em que se encontravam, para recuperar antigos desenhos e materiais.

Em alguns casos, a modernidade impõe-se, a par de preocupações ecológicas. Partes das casas são agora construídas com cimento, nomeadamente, os pilares centrais e a eletricidade passou iluminar espaços usualmente escuros. Estas modificações, entendidas como normais, não são feitas no entanto, sem a consulta/informação dos antepassados em processos divinatórios em que se legitimam as medidas tomadas.

#### **4. As políticas de patrimonialização: reconhecimento e omissão**

Trabalhos recentes, em contexto asiático, manifestam uma preocupação pelo papel preponderante do Estado na produção e representação do património cultural, nomeadamente no contexto asiático e sudeste asiático em particular (Ismail, Shaw e Ling, 2009; Moser, 2011; Daly e Winter, 2012; Waterton e Watson, 2015; Sousa e Paulino, 2016).

De facto, os Estados não podem deixar de ter uma posição central uma vez que os instrumentos internacionais sobre a matéria têm nos “Estados” membros os seus principais interlocutores. Todavia, o Estado não se pode arrogar de único incentivador desse processo. Nos primeiros dois anos após o referendo não se observa uma relevante participação da UNTAET na definição destas matérias, facto que se explicará pela premência na resolução de problemas mais imediatos. Contudo, na rádio UNTAET alguns programas abordaram as temáticas da cultura e da sua relação com a

---

<sup>26</sup> Recuperado de: <https://www.anthroponet.org/umalulik/> (2017.04.23).

situação económica local, como a produção animal e os custos associados ao protocolo de casamento tradicional<sup>27</sup>.

Podemos observar pela descrição efetuada, que em Timor-Leste independente, a casa sagrada emergiu como um símbolo de unidade e de reconciliação. Todavia, pouco a pouco, impõem-se um discurso de apropriação das casas e a sua integração nos planos do Estado. As casas tornam-se “objetos incómodos” (Castro, 2015).

Durante os anos de 2008 e 2009 a Secretaria de Estado da Cultura, com o apoio da embaixada dos EUA, apoiou a reconstrução de quatro casas sagradas em quatro locais de Timor-Leste. Uma notícia que, em si, nada tem de extraordinário, a não ser o facto de omitir que, nesses mesmos anos, muitas mais casas terão sido reconstruídas pelas comunidades locais – como é exemplificado pelas várias notícias que dão conta da participação regular do secretário de Estado da Cultura nessas inaugurações.

Uma síntese da ideia da *uma lulik* para o Estado timorense pode ser analisado no texto de Sarmiento (s.d.)<sup>28</sup> : como centro social e cultural, religioso, político, segurança, história, arquitetura, economia, agricultura e “gerasaum nia hun (Arvore da Família). As dimensões da *uma lulik* são assim sintetizadas: identidade de Timor-Leste; estrada de procura de Deus; contributo para a libertação nacional, um Museu tradicional (de origem). Com base nesta última aceção, Sarmiento discute o papel que o museu tem no contexto internacional e o seu papel na preservação de objetos (estabelecendo assim uma similitude com as casas sagradas).

A mudança em 2012 da Secretaria de Estado da Cultura do Ministério da Educação para o Ministério do Turismo, com o nome de Secretária de Estado da Arte e Cultura, provocou uma mudança de paradigma. O património passou de elemento de unidade para o novo discurso do desenvolvimento, nomeadamente na promoção do turismo. O estabelecimento de um delegado próprio da UNESCO em 2009 promove esta inserção progressiva do país na rede internacional de entidades dedicadas à cultura e património.

Este desenvolvimento pode ser observado nos principais instrumentos do Estado Timorense desde 2002. Faz, pois, sentido questionar qual o papel reservado à *uma lulik* nestes documentos.

---

<sup>27</sup> Na cerimónia de *Be Malai* em 2002 pude ouvir o ministro da economia e o da educação referirem-se a este aspeto, a necessidade de conciliar a manutenção da tradição com o uso económico dos bens.

<sup>28</sup> O autor trabalha na Secretaria de Estado da Cultura, sendo igualmente um *lia nain*, que organiza os rituais tradicionais de inauguração de eventos ou edifícios do Estado.

A Constituição de Timor-Leste, de 20 de maio de 2002, não se refere à casa sagrada. Todavia, indica entre os objetivos fundamentais do Estado no seu artº 6º: “Afirmar e valorizar a personalidade e o património cultural do povo timorense”<sup>29</sup>. No mesmo documento o artº 59º estipula que “Todos têm direito à fruição e à criação culturais, bem como o dever de preservar, defender e valorizar o património cultural.” Cultura e património emergem assim no primeiro documento estruturante da nova nação. Todavia, pouco mais é referido. O mesmo vai persistir nos programas de governo. No I governo, de 2002, é referida a necessidade de manter uma “cultura tradicional vibrante”.

Somente em 2006, o programa do II governo identifica no artº 24, que o Ministério da Educação e da Cultura deve “Velar pela conservação e proteção do património histórico-cultural” assim como “propor políticas para a definição e desenvolvimento da cultura”. O Programa do IV governo que tomou posse em 2007, assume a relação direta entre património, cultura e identidade nacional, fazendo uma referência ao papel de jovens e anciãos.

Todavia, somente em 2009, com a Resolução do Governo nº 24/2009 de 18 de novembro que aprova a *Política Nacional da Cultura*, é estabelecido um enquadramento concetual, político e estratégico da cultura e do património. Este documento é fundamental na concetualização dos termos associados, sendo a primeira vez que se faz referência de forma direta e oficial à *uma lulik*.

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

Em 2012, sob o V Governo constitucional, há uma mudança da Secretaria de Estado da Cultura do Ministério da Educação para o Ministério do Turismo. A associação entre cultura, património e desenvolvimento, incluindo as artes criativas e o turismo, é agora assumida como central. Esta viragem da Educação para o turismo não deixou de ser objeto de críticas pela aparente esteticização e mercantilização da cultura.

---

<sup>29</sup> O conceito de *cultura* (abordagem nacional) e *kultura* (conceção local) e o reconhecimento desta última na gestão da relação híbrida entre Estado e poderes locais são discutidas por Silva (2014).

No entanto, este é o primeiro programa de governo que refere explicitamente o sensível tema da “devolução” de bens culturais a Timor-Leste. Sendo o primeiro programa em que a *Uma Lulik* ganha um reconhecimento explícito, é paradoxal que este seja associado ao tema do “design e património cultural”:

O Governo reconhece que é importante preservar o nosso património arquitectónico, sobretudo o *Uma Lulik* as casas sagradas em torno das quais gira grande parte da vida das comunidades. O Governo irá aplicar a recém aprovada Lei de Bases do Património Cultural, de modo a proteger, preservar e melhorar o património cultural. Já foram restauradas casas sagradas em quatro distritos: Lautém, Oecussi, Bobonaro e Ainaro.

A contextualização da casa sagrada no âmbito do *design*, não deixa de revelar preocupações estéticas associadas ao campo arquitectónico, eminentemente materiais. Reconhece, todavia, a centralidade das *uma lulik* na vida das comunidades locais. Por fim, quase que de forma elíptica, é mencionada a restauração de quatro casas num projeto apoiado pela embaixada dos EUA, cuja intervenção se sobrepôs assim às redes de apoio tradicional, instituindo outras dinâmicas de acesso a fundos, e assim, de controlo de relações de poder entre o Estado e os indivíduos a nível local (Castro, 2015:24).

Em 2014 é instituído o dia nacional da cultura. No dia 14 de Outubro de 2015 foi celebrado o primeiro dia Nacional da Cultura, com o tema: *A Cultura Reforça a Identidade e a Unidade Nacional*.<sup>30</sup>

A ronda pelos programas de governo leva-nos a 2015, ano em que pela primeira vez é mencionado o conceito de património material/imaterial.

O Governo desempenhará um papel activo na área da preservação do Património Cultural, incluindo casas tradicionais e monumentos históricos, património imaterial (tradições e conhecimentos, expressões artísticas) e objectos culturais. No seguimento do trabalho que tem vindo a ser desenvolvido e estando a ser preparada a ratificação de importantes convenções culturais da UNESCO, a área da preservação e promoção do património cultural de Timor-Leste deve merecer atenção especial, sobretudo considerando o seu potencial para o desenvolvimento local, através da possibilidade de gerar emprego, atrair turismo e criar riqueza.

O Governo reconhece que é importante preservar o nosso património arquitectónico, sobretudo as *Uma Lulik* – as casas sagradas em torno das quais grande parte da vida das comunidades tem lugar. O Governo irá

---

<sup>30</sup> Recuperado de: <http://www.cultura.gov.tl/pt/noticias/dia-nacional-da-cultura> (2017.04.25)

aprovar e implementar uma Lei do Patrimônio Cultural, de modo a proteger, preservar e a melhorar o patrimônio cultural, sobretudo o patrimônio arquitetônico tradicional.

Como corolário deste processo, Timor-Leste ratifica a 15 de junho de 2015, três convenções culturais da UNESCO: a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972; a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial de 2003 e a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais de 2005. As medidas do VI governo são, no essencial, as mesmas do V governo.

A legislação aprovada pouco refere sobre o papel das comunidades locais na reconstrução de casas sagradas. É omissa a um processo social que se manifesta com regularidade em Timor, apesar de todas as vicissitudes por que este país passou. Valoriza e repete a agência da reconstrução de quatro casas sagradas com o apoio da embaixada dos Estados Unidos da América mas nada diz sobre a dinâmica que anima, todos os anos, as comunidades locais na reconstrução das suas casas sagradas.

## 5. Notas finais

É complexa uma sinopse de um processo longo, no tempo, com vários atores em presença. A *uma lulik* adquire, no contexto timorense, uma identidade própria que ultrapassa a sua dimensão local, associada a redes familiares aliadas. De um aparente desprezo por parte de entidades políticas e religiosas no século XIX, ela transforma-se em objeto de admiração, não sendo de surpreender que quem manifesta mais esta postura sejam poetas e escritores, elemento híbrido entre culturas, passível de traduções várias conforme os atores em presença.

Em pleno século XX, sobretudo após a II Guerra Mundial, há uma aparente indiferença das autoridades (que taxam, todavia, os rituais usualmente efetuados na casa) e um lento processo de inculturação por parte da igreja. São os anos das coletâneas de contos e mitos. Nos anos sessenta emerge o interesse académico pelas casas, com alguns portugueses, mas, sobretudo, antropólogos estrangeiros. A promoção do turismo nos anos sessenta e princípios dos anos setenta promove o seu uso turístico.

A invasão e ocupação indonésia leva, num primeiro momento à destruição e, num segundo momento, à apropriação e ao uso político da *uma lulik* como símbolo, refletindo a integração na nação indonésia. As comunidades locais iniciam as reconstruções das suas casas sagradas, em muitos casos de forma provisória, mas procurando manter as instituições e estruturas que garantem a participação de humanos na gestão da casa sagrada.

Com o referendo e independência plena, o novo Estado cria, pouco a pouco, políticas de apropriação, objetificando a casa, edifício e despojando o seu conteúdo social e religioso. A omnipresença da casa nos símbolos de Estado não parece ter uma contraparte no reconhecimento do papel das pessoas e das comunidades na sua preservação e continuidade.

A apropriação pelo Estado da imagem da Casa sagrada enfatiza, inicialmente, a sua dimensão unificadora. Um processo que não é alheio ao contexto de crise político-militar vivida no país entre 2006 e 2008. Num segundo momento, a *uma lulik* é parte do processo de desenvolvimento, a nova frente mobilizadora de ação, associando-a a uma vertente predominantemente cultural e turística. A casa, a cultura, a tradição, parecem estar a ser submetidas a um controlo, e monopolização, por parte das entidades governamentais, como aconteceu na Indonésia (Castro, 2015), promovendo a esteticização da casa sagrada e tornando-a uma parte da performance artística com fins turísticos.

A adesão aos novos instrumentos internacionais sobre património, em particular o imaterial, as formações em curso com o apoio da UNESCO, permitem pensar que, a par do uso económico (turístico) da casa sagrada, haja um maior reconhecimento das estruturas sociais locais e dos seus agentes (Sousa, 2009; Silva, 2014). Contudo, não se trata de um processo fácil. As *uma lulik* não existem num vácuo cultural abstrato, elas são parte de micropolíticas locais, marcadas por conflitos e tensões próprias, definidoras de precedências e hierarquias (Sousa, 2010; Castro, 2015). Não é, todavia, claro que este processo seja linear, nem que redunde num emponderamento destas comunidades (Castro, 2015). Todavia, como refere Taur Matan Ruak, atual presidente de Timor-Leste:

Durante os últimos 12 anos, Timor-Leste pode, pela primeira vez, num espírito de total liberdade e em ambiente de democracia participativa, dar expressão às suas crenças e conhecimentos tradicionais e populares, reconstruir as campas dos seus familiares, reconstruir as suas casas sagradas e organizar as festividades que desde há séculos marcam os vários momentos da vida comunitária relacionados com o ciclo da vida e da morte: do nascimento ao casamento e aos rituais fúnebres, passando pelo cultivo da terra. (Aparício, 2015:4)

Num momento em que as tradições e costumes parecem redobrar ânimo em Timor-Leste num quadro de, como refere Taur Matan Ruak, total liberdade, parece estar em falta a “democracia participativa” que permita às comunidades partilharem, em pé de igualdade, os usos e futuros das suas *uma lulik*.

**Fotos**



*"Dame iha knua laran (paz dentro da aldeia)",  
Muro do estádio de futebol de Díli, 2010.*



*Muro com as casas sagradas, Muro do estádio de futebol de Díli, 2010.*



*Conjunto de casas sagradas na "Povoação de Buibela, Baguia", 2013.*

## **Bibliografia**

Aparício, J. (2016). *A Presidência de Proximidade de Taur Matan Ruak - Volume I*. Porto: Porto Editora.

Antunes, G. (2011). Timorenses em Portugal: antropologia e representação na exposição colonial do Porto, in *Actas do Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*. Lisboa: IICT e ICS [edição digital]

Braga, P. (1935). *A Terra, a gente e os costumes de Timor*. s.l.: Edições Cosmos.

Bräuchler, B. (2012) Intangible cultural heritage and peace building in Indonesia and East Timor. In P. Daly & T. Winter (ed.) *Routledge handbook of heritage in Asia*. pp. 153-167. Londres e Nova Iorque: Routledge.

Carmo, A. (1965). O povo Mambai – contribuição para o estudo do povo do grupo linguístico Mambai – Timor. In *Estudos Políticos e Sociais*. ISCSPU, III (4). pp.1233-1368.

Castro, A. (1867). *As possessões portuguesas na Oceania*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Castro, A.F. (2015). Objetos incómodos: el lugar de las “uma-lulik” en el Estado-Nación de Timor-Leste. *Cadernos de Arte e Antropologia* 4(1) DOI: 10.4000/cadernosaa.849

Castro, A. O. (2015 [1908]). *Flores de Coral – últimos poemas*. Reimpressão. Lisboa: Palmo a Palmo.

Castro, A. O. (1996 [1943]). *A ilha verde e vermelha de Timor*. Lisboa: Cotovia.

- Cinatti, R.; Almeida, L.; Mendes, S. (1987). *Arquitectura Timorense*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia.
- Clamagirand, B. (1982) *Marobo Une sociéte ema de Timor*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Correia, J. (2013). *Construção de Casas Sagradas (Uma Lulik) na sociedade Timorense: uma perspetiva sobre o desenvolvimento e o turismo comunitário no distrito de Baucau*. Dissertação de mestrado. Braga: Universidade do Minho – Instituto de Ciências Sociais.
- Daly, P. & Winter, T. (ed.) (2012). *Routledge handbook of heritage in Asia*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Dias, N. (2016). *As Uma Lulik (Casas Sagradas) de Timor-Leste: Conhecer para preservar o património cultural do posto administrativo de Hatu-Builico, município de Ainaro*. Dissertação de mestrado. Porto: FLUP.
- Duarte, J.B. (1975). Casa Turi-Sai : um tipo de casa timorense. In *Garcia de Orta*. pp.1-34. 2 (1e 2).
- Forbes, E. (1885). *A naturalist's wanderings in the Eastern Archipelago; a narrative of travel and exploration from 1878 to 1883*. New York: Harper & brothers.
- Fox, J. (ed.). (1993). *Inside Austronesian Houses: Perspectives on domestic designs for living*. Camberra: ANU.
- Gnecco, C. (2015) Heritage in Multicultural Times. In E. Waterton & S. Watson (ed.) *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. pp. 263-280. s.l.: Palgrave Macmillan.
- Gomes, F.A. (1972). Os fataluku. Dissertação de licenciatura. Lisboa: ISCSPU.
- Grenfell, D. (2015) Rethinking Governance and Security in Timor-Leste. In L. Kent, S. Ingram, A. McWilliam, (ed.). *A new era?: Timor-Leste after the UN*. pp. 169-186. Camberra: ANU Press.
- Gunter, J.. (2008). *Violence and "being in history" in East Timor : local articulations of colonial rebellion*. Dissertação de mestrado. Lisboa: ISCTE.
- Hicks, D. (2004[1976]). Tetum Ghosts & Kin Fertility and Gender in East Timor. Illinois: Waveland Press, Inc.
- Hicks, D. (2011). A pesquisa etnográfica no Timor português. In K. Silva e L. Sousa (orgs.), *Ita Maun Alin: O Livro do Irmão Mais Novo, Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri, 31-46.

- Ismail, R., Shaw, B., Ling, O.G. (2009). *Southeast asian Culture and heritage in a globalising World diverging identities in a dynamic region*. Farnham e Burlington: Ashgate Publishing.
- Lamaison, P. & Lévi-Strauss, C. (1987). La notion de maison - Entretien avec Claude Lévi-Strauss par Pierre Lamaison. In *Habiter la Maison, Terrain* (9). Recuperado de <http://terrain.revues.org/index3184.html#txt> (2017.04.24)
- Lévi-Strauss, C. (1984). *Paroles données*. Paris: Librairie Plon.
- Magalhães, F. (2015). Past, Present and Future: Why the Past Matters. In L. Kent, S. Ingram, A. McWilliam, (ed.). *A new era? : Timor-Leste after the UN* (pp. 31 – 39). Camberra: ANU Press.
- Martinho, J. (1943). *Timor - Quatro séculos de colonização portuguesa*. Porto: Editora Livraria Progredior.
- Matos, A. (s.d.) *Tradição e inovação na administração das ilhas de Solor e Timor: 1650-1750*. Recuperado de [http://cvc.instituto-camoes.pt/images/stories/tecnicas\\_comunicacao\\_em\\_portugues/Historia/Historia%20-%20Tradicao%20e%20Inovacao%20na%20Administracao%20Das%20Ilhas%20de%20Solor%20e%20Timor%201650-1750.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/images/stories/tecnicas_comunicacao_em_portugues/Historia/Historia%20-%20Tradicao%20e%20Inovacao%20na%20Administracao%20Das%20Ilhas%20de%20Solor%20e%20Timor%201650-1750.pdf) (2017.04.14)
- McWilliam, A. (2005). Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation. In *Anthropological Forum*, 15 (1). 27-44.
- Menezes, F.X. (2006[1968]). *Encontro de Culturas em Timor-Leste*. Díli: Crocodilo Azul.
- Moser, S. (2011). Constructing cultural heritage. In *The Focus: Cultural Heritage. The Newsletter*, 57, pp. 30-31.
- Mubyarto; S., Loekman; H., Djatmiko, E., Setiawati, I.; Mawarnli, A. (1991). *East Timor: The Impact of Integration (an Indonesian Socio-Antropological Study)*. Indonesia Resources and Information Program (IRIP), Austrália, CasaComum.org, Recuperado de: [http://hdl.handle.net/11002/fms\\_dc\\_130495](http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_130495) (2017-5-1)
- Oliveira, A. (2006). A imagem colonial de Timor: o álbum fotográfico do Governador Álvaro da Fontoura. In R. M.Perez (ed.), *Os Portugueses e o Oriente: História, itinerários, representações*. (pp. 319-337). Lisboa: Dom Quixote.
- Paulino, V. (2012). A casa como espaço familiar e espaço social: um estudo semiótico do espaço”. In F. Negro (org.), *Público privado: o deslizar de uma fronteira* (pp.119-134). Ribeirão: Húmus.

Paulino, V. (2012<sup>a</sup>). *Representação identitária em Timor-Leste: Culturas e os Media*. Tese de doutoramento. Lisboa: FLUL.

Pélissier, R. (2007). *Timor em Guerra. A conquista Portuguesa 1847-1913*. Lisboa: Editorial Estampa.

Roque, R. (2011). José Celestino da Silva e o relatório sobre os usos e os costumes de Timor. in *Actas do Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*. Lisboa: IICT e ICS [edição digital].

Sarmento, E. (s.d.). *Uma Lulik; património sasukat laek ba identidade cultural Timor Leste*. s.l.. policopiado. 6 p. (cópia cedida pelo autor).

Silva, K. (2014). O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste, In *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 104. DOI : 10.4000/rccs.5727

Silva, K & Sousa, L. (2015). Art, agency and power effects in East Timor: provocations. In *Arte, agência e efeitos de poder em Timor-Leste - Art, agency and power effects in East Timor*. Cadernos de Arte e Antropologia. 4 (1). pp. 3-16. DOI: 10.4000/cadernosaa.829

Sousa, L. (2008). As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material e imaterial de Timor Leste. In F. Cruz (org.), *Actas do III Congresso Internacional sobre Etnografia 2007* (pp. 196 – 227). s.l.: AGIR.

Sousa, L. (2009). Denying peripheral status, claiming a role in the nation: sacred words and ritual practices as legitimating identity of a local community in the context of the new nation. In C. Cabasset-Semedo e D. Frédéric (ed.). *East-Timor How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century?*. s.l.: IRASEC-CASE.

Sousa, L. (2010). *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu – Timor-Leste*. Tese de doutoramento. Lisboa: Universidade Aberta.

Sousa, L. (2011). A Casa como Enunciado: Narrações de Origem entre os Bunak – Bononaro, Timor-Leste. In C. Sarmento (coord.). *Diálogos Interculturais Os novos Rumos da Viagem* (pp. 91-103). Porto: Vida Económica.

Sousa, L. (2011a). Objectos lulik, neolítico e casas sagradas: um episódio de antropologia colonial em António de Almeida. In *Actas do Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*. Lisboa: IICT e ICS [edição digital]

Sousa, L. & Paulino, V. (2016). Introdução: Futuros da memória, disputas do património: inteligibilidades e construção de identidades no Sudeste Asiático. In L. Sousa & V. Paulino (org.), *Dossier Futuros da memória*,

*disputas do património: inteligibilidades e construção de identidades no Sudeste Asiático* VERITAS - Revista Científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e. (pp.5-8). 4 (3).

Sylvan, F. (1965). Como Vive, Morre e Ressuscita o Povo de Timor. In *Actas do Congresso Internacional de Etnografia*. IV. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.

Traube, E. (1986). *Cosmology and Social Life – ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: The University of Chicago Press.

Therik, T. (2004). *Wehali, the Female Land: Traditions of a Timorese Ritual Centre*. Canberra: Pandanus Books.

Veiga, L. (2015). Movimentu Kultura in Timor-Leste: Maria Madeira's 'agency'. *Cadernos de Arte e Antropologia*. 4(1). DOI : 10.4000/cadernosaa.860

Waterton, E & Watson, S. (ed.) (2015) *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. s.l.: Palgrave Macmillan.