



Cambio social y cultura: clase, poder y tradición en Timor Oriental

Social change and culture: class, power and tradition in East Timor

Enrique Alonso Población

Anthropology Lab

enrique.alonso@anthropologylab.org

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

María Jesús Pena Castro

Universidad de Salamanca

mpena@usal.es

Alberto Fidalgo Castro

Universidade de Brasília

fidalguia@gmail.com

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

Recibido/Received: 03/03/2018

Aceptado/Accepted: 18/03/2018

RESUMEN:

En este artículo se examina la transformación del concepto de *kultura* en el Timor Oriental contemporáneo a partir del análisis de la renovación de las estructuras sociales del país. Teniendo en cuenta el debate sobre la revitalización de la tradición, sugerimos que, en oposición a ciertas hipótesis cuyo foco se sitúa bien en los regímenes ideológico-políticos, bien en las dimensiones económicas, el concepto de *kultura* puede ser también estudiado como un campo de enfrentamiento entre diversos modos de distinción social. Asimismo, planteamos que el uso de un discurso acerca de la noción de *kultura* que la considera como una carga no es solo una consecuencia de ese conflicto, sino igualmente un síntoma de la emergencia de un sistema híbrido de estratificación social.

Palabras clave: precedencia; cambio social; doble objetividad; Timor Oriental.

ABSTRACT:

This article examines the transformation of the concept of *kultura* in contemporary Timor-Leste through the analysis of the renewal of the country's social structures. Taking into consideration the debate on the revitalization of tradition we argue that the concept of *kultura* can be better studied as a field of confrontation between modes of social differentiation, beyond explaining it through certain hypotheses that focus on the country's political or religious

regimes, its economic dimensions or power disputes between different socio-economic groups. Likewise, we propose that the discourse about the notion of *kultura* that considers it as a burden is not only a consequence of that conflict, but also a symptom of the emergence of a hybrid system of social stratification.

Keywords: precedence; social change; double objectivity; East Timor.

1. Introducción¹

Tras cinco siglos de colonización portuguesa y más de veinticinco años de violenta ocupación por parte de Indonesia, desde la independencia de Timor Oriental en 2002 la actividad ritual en el país se ha incrementado notablemente (McWilliam, 2011). Esta célere recuperación de prácticas vinculadas con el sistema de creencias animistas, denominado de manera local *kultura* (del portugués *cultura*), evoca tanto las extensamente estudiadas revitalizaciones de la tradición en Europa en los años ochenta (E. J. Hobsbawm & Ranger, 1983) y noventa (ver Boissevain, 1992), como el concepto *pidgin* de *kastom*² utilizado en el Pacífico (Jolly & Thomas, 1992; Keesing & Tonkinson, 1982; Lindstrom & White, 1993), o el más reciente resurgimiento del *adat*³ en Indonesia (Davidson & Henley, 2007).

El estudio de estos fenómenos similares ha sido abordado desde un amplio conjunto de aproximaciones teóricas. En la Europa de los años ochenta, tal renacimiento fue analizado en términos de «invención» (E. J. Hobsbawm, 1983), un concepto que también ha sido empleado en escenarios más lejanos (véase, por ejemplo, Hanson 1989). Al acuñar el adjetivo «inventado», los académicos se distanciaban de los argumentos de los folkloristas implicados en la construcción de la identidad nacional⁴, aunque su uso generó asimismo consecuencias políticas negativas (Linnekin, 1991).

En un sólido artículo en que repasa las diferentes perspectivas teóricas que han sido dominantes en el análisis del resurgir de la tradición, con referencias a investigaciones realizadas en Europa y el Pacífico, Jocelyn Linnekin (1992) identifica dos enfoques principales que califica, respectivamente, de objetivista y subjetivista. El primero defiende la existencia de una cultura «genuina» –un pasado auténtico– y otra «espuria» –una ilusión inventada– (Hobsbawm 1983; o Keesing 1989), mientras que el segundo reconoce la autoridad narrativa de los estudiosos y considera que todas las tradiciones son inventadas, en el sentido de que se trata de construcciones simbólicas (véase Cohen 1985; y también Handler y Linnekin 1984).

¹ Una versión anterior de este artículo fue originalmente publicada en inglés en la revista *Sociologus* 68(2) bajo el título "Bargaining Kultura. Tensions Between Principles of Power Acquisition in Contemporary Timor-Leste".

² En el Pacífico, los estudiosos han explicado el *kastom* como un producto cultural (Burt, 1982; Keesing, 1982); un discurso (Dominy, 1993; Donner, 1993; Flinn, 1993; Lindstrom, 1993; Schwartz, 1993; White, 1993); un código moral (Burt, 1982); una forma de reflexión en la búsqueda de la identidad (Linnekin, 1983); un conjunto de verdades fijas destinadas a satisfacer nuevas necesidades (Larcom, 1982); y un recurso político (Burt, 1982; Jolly, 1982; Keesing, 2009; Lindstrom, 1982; Neumann, 1992; Otto, 1992; Tonkinson, 1982) en el contexto de la Melanesia poscolonial y el advenimiento paralelo de un nuevo orden económico (Foster, 1992).

³ Los debates recientes sobre el *adat* indonesio ofrecen análisis matizados sobre el rol de los académicos en la formación ideológica (Acciaioli, 2001; Bourchier, 2007; Burns, 2007); los significados múltiples y contextualizados del concepto (T. M. Li, 2007; Sangaji, 2007); sus claves políticas e históricas (Erb, 2007; Henley, 2007); el enfrentamiento entre las leyes locales y occidentales; y la articulación de un estado fundado en el *adat* (Burns, 2007; Fasseur, 2007; Fitzpatrick, 2007; Moniaga, 2007), así como las consecuencias sociales de las revitalizaciones del *adat* influenciadas por los indigenismos, tanto positivas (Acciaioli, 2007) como negativas (Biezeveld, 2007; Davidson, 2007; T. M. Li, 2007; Warren, 2007).

⁴ Anderson (1991) presenta la imaginación como una característica consustancial del proceso de construcción nacional. En palabras de Gellner (1983), las invenciones son el resultado de la necesidad que tiene una nueva sociedad industrial de construir una homogeneidad cultural para unificar nación y cultura.

Distintos trabajos han continuado explorando ambas perspectivas, si bien la segunda, atrapada en sus propias contradicciones (Alonso Población, 2014) y mucho más preocupada por los significados subjetivos que por las causas (Spiro, 1996), ha tenido una importancia menor que la primera.

Dentro del grupo de los autores que caracteriza como objetivistas, Linnekin (1991) distingue entre críticos, que proclaman su autoridad para identificar lo auténtico; y conservadores, de ideas anticolonialistas y enraizados en el marxismo, que analizan las representaciones culturales contemporáneas como resultado de la opresión y la dominación de clase. La autora también identifica una tercera vía de análisis –ejemplificada por los trabajos de Keesing 1982; o de Otto 1992– que intenta tender un puente entre las perspectivas objetivista y constructivista, al reconocer la doble naturaleza construida y objetiva de la cultura. Esta última perspectiva, que ha sido dominante en los estudios recientes sobre el *adat* indonesio (véase, por ejemplo, el volumen editado por Davidson y Henley 2007), conserva no obstante las mismas implicaciones políticas y los mismos juicios morales del enfoque objetivista, al dirigirse tanto a los académicos como a las comunidades locales y a los aparatos de los estados en su rol de definir, manipular y/o imponer una idea de *adat*. Así, por nuestra parte, aunque consideramos que la antropología no puede –ni debe– permanecer políticamente neutral, creemos que el enfoque de la doble objetividad (Bourdieu & Wacquant, 2013), que ha sido residual en el estudio del resurgimiento de los rituales, podría resultar un punto de vista prometedor para el análisis de dicho fenómeno.

El anterior conjunto de hipótesis, aunque estas siguen ejes de argumentación diferentes y complementarios, puede organizarse básicamente en dos grandes bloques. Por un lado, hay autores que enfatizan las dimensiones relacionadas con la identidad que se derivan de los diversos regímenes ideológicos, políticos o religiosos, sean consecuencia o causa de ellos.⁵ Por otro lado, algunos autores recalcan el dominio económico como causa que explica el proceso.

A partir del trabajo de campo llevado a cabo por los autores en los meses de verano de los años 2007, 2008 y 2009 en Dili y Liquiçá, complementado con visitas cortas en 2010, 2011 y 2012, en este artículo exploramos cómo, después de un período inicial de revitalización, en el Timor Oriental contemporáneo ha cobrado protagonismo un cierto tipo de discurso acerca de la *kultura*. Al analizar las dinámicas históricas y sociales que le han dado fuerza, argumentamos que los discursos actuales sobre la noción de *kultura* son el resultado de las negociaciones entre dos esquemas de estratificación y adquisición de poder, así como de la internalización y encarnación de tales esquemas en *habitus* específicos. Uno ha sido caracterizado por los antropólogos como resultado de la preferencia, está basado en los orígenes y pivota sobre la acumulación de capital narrativo. El otro, que se fundamenta en el mérito y la adquisición de capital cultural, dibuja un escenario de movilidad social ilimitada con base en la acumulación de capital económico.

2. *Kultura*: de la época portuguesa a la actualidad

En 1984 el sacerdote Jorge Barros Duarte publicó una descripción de la «religión primitiva» de la isla de Ataúro a partir del trabajo de campo que había efectuado a finales de la década de los cincuenta (Duarte 1984; véase también Duarte 1975, 1979). En ella retrata la apasionada labor de un etnógrafo mestizo timorense-portugués que se interesaba por los detalles de la cultura material, las danzas y las creencias de los «gentiles» –las personas no bautizadas– de la isla desde una posición no relativista, que se deriva de su condición de misionero católico que pretendía «portugalizar» Timor (Paulino, 2011). Este punto de vista condescendiente sobre las

⁵ Se puede distinguir asimismo entre quienes centran su atención en el análisis del discurso y los que enfocan sus estudios hacia las dimensiones prácticas. El primer tipo de autores ha analizado extensamente el proceso de objetivización. En esta línea, mientras que aparentemente se ha dejado de lado el constructivismo radical (Keesing 1993; Linnekin 1992), las aproximaciones posmodernas han dominado junto a los juicios morales sobre las prácticas locales (Babadzan 2000).

prácticas de los linajes y los rituales locales fue característico de la mayoría de los documentos portugueses, que también han sido tildados de «eurocéntricos y esencialistas» (en relación con las descripciones de Timor Oriental en la documentación colonial, véase Roque 2010, 2011).

En un trabajo rigurosamente documentado, David Hicks (2015) describe la polarización social que el estilo portugués de colonización creó entre las élites sociales de la capital, Dili, y los *ema foho* (que significa literalmente 'la gente de la montaña') (véase también Silva 2011). Debido al mayor interés que los portugueses prestaron a la capital en términos de desarrollo de la educación y las infraestructuras, Hicks sugiere que el Timor Oriental contemporáneo ha heredado dos características de este pasado colonial: en primer lugar, la generación mestiza (*mestiço*), protagonista de la historia a mediados de la década de los setenta, continúa dominando la escena política; y en segundo lugar, la gente de la montaña (*foho*) se mantiene alienada respecto a la capital. También Silva (2013, 460) ha mencionado cómo durante la colonización portuguesa muchos timorenses trataron de ser reconocidos como asimilados (*assimilado*) por parte de las autoridades coloniales, ya que veían en ello una manera de mejorar su posición social. Así, muchos timorenses asimilados adoptaron elementos del estilo de vida portugués, se convirtieron al catolicismo e incluso quemaron sus propias *uma-lulik* (casas de linaje o de origen) o destruyeron las reliquias familiares ancestrales (Fidalgo Castro, 2012; Hicks, 2008, p. 175).

El concepto de *kultura* procede de esta polarización social entre los habitantes rurales y las élites urbanas mestizas, las cuales engloban bajo esa etiqueta las creencias de los primeros, caracterizados como campesinos de subsistencia, analfabetos, dispersos en el interior de la isla.

Durante la ocupación de Indonesia (1975-1999), la actividad ritual fue en un inicio reprimida de modo violento, principalmente a causa de la sospecha de que las reuniones de personas consustanciales a dicha actividad podían promover potenciales conspiraciones relacionadas con el movimiento de resistencia timorense⁶. Pero, más allá de este temor, la prohibición de las prácticas rituales fue también resultado del establecimiento por la fuerza de los principios de la *pancasila*. Estos principios, establecidos por Sukarno y fortalecidos por Suharto, operaron como el fundamento ideológico oficial del Estado indonesio.

Bajo el primero, la creencia en un único dios, el régimen militar obligó a la población a adherirse a una de las cinco religiones oficiales reconocidas por el Estado (definidas como *agama*), entre las cuales no se encuentra el animismo.⁷ Así, a pesar de que la Iglesia católica había gozado de una continuada presencia en la isla desde principios del siglo XVI, no fue sino esta imposición forzosa lo que motivó un inusitado crecimiento del porcentaje de católicos: este pasó del 20 o 30% estimado antes de la ocupación al 90% (Fidalgo Castro, 2012; Gunn, 1999). Los misioneros llevaron a cabo conversiones masivas (Legaspi Bouza, 2012) para evitar que los habitantes locales fueran considerados «comunistas» (Mubyarto et al., 1991). Simultáneamente, comunidades enteras fueron trasladadas de sus tierras tradicionales a áreas donde pudieran ser mejor controladas por los militares, así como por los nuevos vecinos que se habían visto obligados a desplazarse debido al programa de transmigración (*transmigrasi*, en indonesio) que se había puesto en marcha⁸, lo que condujo a una fuerte inestabilidad en las comunidades receptoras.

⁶ Los informantes también mencionan que los miembros del ejército indonesio temían igualmente el potencial mágico de dichos rituales y que fueran usados contra ellos.

⁷ Las cinco religiones oficialmente reconocidas por la República de Indonesia son: islamismo, cristianismo (católico y protestante), hinduismo, budismo y confucianismo.

⁸ Bajo el programa de los *transmigrasi* el Estado indonesio desplazó habitantes de la superpoblada Java (y de Bali y Madura) a las islas exteriores, en un movimiento estratégico cuyo objetivo era dominar la periferia. Esto provocó graves trastornos y conflictos sociales entre los nativos y los recién llegados, que disfrutaban de mejores oportunidades económicas y de empleo (Mubyarto et al., 1991). Aún más, las tierras más productivas y aquellos

En un segundo momento, la práctica ritual fue integrada dentro del concepto indonesio de *adat*, una palabra de origen árabe que se traduce habitualmente como «costumbre» (Cribb & Kahin, 2004, p. 6). Como se muestra en el trabajo de Acciaioli (2001, 2007), o en el de Burns (2007), la idea de *adat* debe ser comprendida como un producto del proceso de colonización, puesto que tiene sus raíces en el trabajo de los académicos de la Escuela de Leiden, que consideraron apropiado el término para referirse a la ley.⁹ Paradójicamente, después del proceso de descolonización el Nuevo Orden¹⁰ utilizó la idea de *adat* para legitimar su particular nacionalismo autoritario, como exponen los trabajos de Acciaioli (1985) y Bourchier (2001).

Acciaioli (1985) en concreto explica cómo la política estatal impuso unilateralmente una concepción particular de *adat*, definida en oposición a la *agama*, 'religión'. Esta concepción, promulgada a través de distintas formas de violencia, atravesó un proceso de desnaturalización y estetización con el objetivo de acabar con la diversidad cultural y finalmente imponer la ideología unitaria de la *pancasila*. Puesto que entre 1975 y 1999 Timor Oriental vivió bajo dominio indonesio, esta versión particular del *adat* fue asimilada por la población local, y el concepto todavía se utiliza hoy en día para caracterizar las actividades rituales no católicas relativas a la alianza y la muerte. Por ejemplo, al analizar el papel de las afiliaciones de casas y linajes al movimiento de resistencia timorense, McWilliam (2005) describe cómo el régimen indonesio intentó promover la arquitectura de las casas timorenses como muestra de su integración ideológica con Indonesia.¹¹

Después de que Timor Oriental alcanzase la independencia en 2002, el concepto de *kultura* ha sido protagonista de varios procesos. Por un lado, tal como se ha mencionado antes, el país ha presenciado la recuperación de un amplio conjunto de prácticas definidas como *adat* o *kultura*.¹² No obstante, por otro lado, el significado y el ámbito del concepto de *kultura* 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. Así, la Iglesia católica ha mantenido

territorios abandonados por los opositores en el momento de la integración en Indonesia fueron entregados a las personas y empresas que apoyaban al régimen, o a sociedades estatales respaldadas por el ejército (Aditjondro, 1994).

⁹ Cornelis van Vollenhoven, profesor de derecho en Leiden de 1901 a 1933, fue uno de los grandes responsables de la recopilación y codificación del derecho consuetudinario de las Indias Orientales (actual República de Indonesia) en los cuarenta y cinco volúmenes de los *adatrechtbundels* (tomos de ley *adat*), aunque el uso sistemático del concepto de *adatrecht* se debe a C. Snouck Hurgronje (Benda-Beckmann & Benda-Beckmann, 2011, p. 170). El estudio del derecho consuetudinario estaba orientado en buena medida por la política de «gobierno indirecto» (Kahin, 1949) que los holandeses llevaron a cabo en las Indias Orientales, y que consistía en la aplicación parcial de la ley *adat* a los indígenas (Buskens & Kommers, 2007; Cribb & Kahin, 2004).

¹⁰ El llamado *Orde Baru* en indonesio fue el período entre 1996-1998 durante el que el dictador Suharto se mantuvo en el poder.

¹¹ El parque de atracciones cultural *Tama Mini Indonesia Indah* (Parque de la Hermosa Indonesia en Miniatura), localizado en Yakarta, presenta una selección de reconstrucciones de las distintas casas tradicionales (*rumah adat*) del archipiélago indonesio. En 1980 se incluyó una réplica de la casa tradicional de Los Palos (distrito de Timor Oriental) dentro de esta selección, como representante de la entonces provincia indonesia de *Timor Timur* (TMII, 2012).

¹² Por ejemplo, distintas encuestas han demostrado que las formas locales de justicia no solo funcionan *de facto* en paralelo al sistema formal de justicia, sino que se mantienen claramente como el método preferido para solucionar conflictos entre la mayoría de los sectores de la ciudadanía (The Asia Foundation, 2008). Sobre la relación entre la justicia formal y las formas locales de justicia, véanse, entre otros, los trabajos de Babo-Soares (2004) o Daniel Simião (2011, 2014).

históricamente una posición ambigua sobre el sistema local de creencias¹³ y el concepto contemporáneo de *kultura* en términos tanto de identidad como de carga. En cuanto a las instituciones de desarrollo, aunque la mayoría considera a los timorenses víctimas de la *kultura*, una minoría influenciada por los movimientos nativos promueve su institucionalización. Las instituciones estatales, a su vez, han conformado una definición formal de la *kultura* alrededor de un conjunto de prácticas simbólicas en un intento de fortalecer la identidad nacional; así como una definición estetizada, en aras de generar un producto cultural atractivo para el turismo (Fidalgo Castro, 2015b). Asimismo, pueden rastrearse dinámicas de pertenencia y rechazo en relación con la *kultura* en el análisis de las justificaciones morales de los intercambios rituales de matrimonio entre dadores y tomadores de esposas (*umane/mane-foun*), tal como muestran los trabajos de Niner (2012) y Silva (2013, 2014).

En todos los casos, la idea de *kultura* sirve para reificar y transformar una realidad compleja en una unidad total abstracta que comprende y define muchas manifestaciones culturales diferentes. La noción de *kultura* (así como la de *adat*), por tanto, sirve a todos los intereses expuestos como moneda de cambio en el complejo mercado de los discursos. Con todo, en los últimos años se ha reforzado un tipo de discurso sobre la *kultura* que parece satisfacer, al menos temporalmente, a los diferentes actores involucrados en estos conflictos dialécticos. En un estudio reciente que se basa en el trabajo de campo llevado a cabo en todo el país, con una muestra de 225 personas (57 entrevistados y 168 participantes en grupos de discusión), Brandao *et al.* (2011) consideran que puede haberse alcanzado un cierto consenso discursivo en muchas comunidades de Timor Oriental. En sus propias palabras:

[...] el negativo impacto socioeconómico de los gastos de las ceremonias sufragadas por las familias, que se dedican fundamentalmente al consumo de productos consumibles como alimentos o alcohol antes que a financiar la educación de los niños o a invertir en emprender un negocio familiar, ha sido identificado como una fuente de tensión y una causa de conflicto [...]. En otras palabras, puede que se haya alcanzado un consenso en muchas comunidades respecto a que las prácticas culturales no deben privar a las familias y las personas de oportunidades para una vida mejor. (Brandao, Choi, Oliveira da Costa, Dewhurst, & Ximenes, 2011, p. 26)

Para comprender y analizar este discurso en torno a la noción de *kultura*, merece la pena explorar los contextos matizados en los que va a aparecer.

3. Augusto: «Los ancianos quieren explotarnos». Ideologías y cuestionamiento de la redistribución

Augusto vive en una aldea de la costa del distrito de Liquiçá, al noroeste de Timor Oriental. A diferencia de lo que ocurre con la mayoría de sus vecinos, no depende de la pesca para vivir. Trabaja para una ONG local que funciona como contraparte de una organización internacional dedicada a fines sociales y a la protección de la infancia. Augusto no es miembro del linaje

¹³ Al contrario que la protestante Asamblea de Dios, que ha impulsado la ruptura con los principios animistas (véase Bica 2011, sobre el caso de la isla de Ataúro; para el caso de la cercana isla de Sumba consúltese Keane 2007), 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 (Bica, 2011; Fidalgo Castro, 2012; Silva, 2013). Esta ambivalencia histórica puede ser observada en algunas prácticas contemporáneas de la Iglesia católica (véase Fidalgo Castro 2012, sobre la visión que las autoridades tradicionales tienen acerca de la moral católica), que han combinado la manipulación de símbolos *lulik* en su propio beneficio con la presentación de las creencias tradicionales como una carga.

original, los *rai-na'in*¹⁴, sino que pertenece a dos *uma-lisan* (linajes o casas de origen) diferentes, según explica: aunque la narrativa de origen dice que su ancestro masculino (*avó-mane*) procede de Maubara, vive en un enclave del centro urbano de Liquiçá, de donde era su ancestro femenino (*avó-feto*); en contra de la costumbre, ella trajo a su esposo a residir en la zona. Por tanto, Augusto mantiene algunos derechos de propiedad sobre ambos lugares, pero mientras que en Maubara sería considerado *rai-na'in*, en Liquiçá es clasificado como foráneo (*la'o-rai*) y parte del grupo de tomadores de esposas o *mane-foun*¹⁵ del linaje original del lugar.

Celestino, el jefe de la aldea (*aldeia*), es el hermano mayor del linaje *rai-na'in*, y quien detenta la mayor autoridad sobre el linaje y las cuestiones relativas a la tierra. Tanto como líder político como en su calidad de *rai-na'in*, tiene el derecho de reclamar a sus vecinos *mane-foun* que hagan aportaciones en los asuntos relacionados con los rituales del linaje. En el verano de 2009, Celestino y sus hermanos decidieron convocar a todos sus tomadores de esposas para llevar a cabo distintos trabajos en la tumba de los «abuelos» (*bei'ala* o *avó-sira*, en referencia a los antepasados). Querían retirar el viejo sepulcro de piedra para construir una moderna tumba de cemento y azulejos.

Augusto manifestaba que era el momento adecuado para hacer el trabajo, puesto que después de un tiempo de estabilidad política habían podido ahorrar un poco. Como hacía siempre, consultó el cuaderno donde tomaba nota del dinero y los recursos que entregaba y recibía por cuestiones relacionadas con el linaje. Como expuso uno de sus sobrinos, no todo el mundo tiene las mismas obligaciones en el ciclo del intercambio ritual. En su propia familia, por ejemplo, se estaba reconstruyendo la casa sagrada (*uma-lulik*) del linaje. Como no estaba casado, había tenido que aportar 50 dólares, pero los hogares (*uma-kain*) encabezados por parejas casadas habían tenido que contribuir con 100 dólares cada uno. Sin embargo, tal como estaba anotado en el cuaderno de Augusto, las aportaciones no habían sido tan uniformes. La ideología de la redistribución subyacente determina que hay que considerar la posición económica de los cabezas de familia (véase Silva 2013), así como el historial previo de intercambios. No obstante, en palabras de Augusto, entra en juego además el interés de los líderes rituales y los parientes dadores de aprovecharse de la actividad ritual; estos, paradójicamente, están en su derecho: «Él [*umane* o dador de esposas] también quiere sacar un pequeño beneficio [...]. El *umane* no puede invertir más de lo que gasta en el *mane-foun*», explicó.

Menos de un mes más tarde, otro *umane* los convocó para ayudar en cuestiones relativas a la muerte. Alguien de la familia de la esposa de Augusto había fallecido y, si bien se había planeado una ceremonia católica, se les pidió que aportasen bebida y comida como los restantes invitados. Aparte de eso, como su esposa era la madrina (*madrinha*, en portugués) del fallecido, se les requirió que entregasen un *tais*¹⁶, que sería empleado para decorar la cruz sobre la tumba. Augusto y su esposa lo discutieron, y después de la conversación él expresó

¹⁴ El linaje *rai-na'in* es el que tiene un acceso preferente a la tierra y el dominio espiritual a partir de una narrativa de origen. Este vínculo entre las narrativas de origen y la gobernanza de la tenencia de la tierra, que se ha analizado en muchos lugares de Oceanía y Asia, ha sido definido por la antropología como «precedencia». Brevemente, podemos decir que el principio de precedencia es un principio específico de diferenciación social que, al contrario que la jerarquía (Acciaioli, 2009; Forth, 2009; Fox, 1994; Kaartinen, 2009; Smedal, 2009), fundamenta el orden social sobre el origen (Fox, 1995, 2009a, 2009b).

¹⁵ Los tomadores de esposas se encuentran subordinados a los dadores de esposas, que son juzgados «dadores de vida» (Fox, 1980; Hicks, 1984; Renard-Clamagirand, 1980). La esposa forma parte del linaje del varón después de que se resuelve el *barlake* o precio de la novia. La liquidación aplazada de las disposiciones de la alianza, en lo relativo a las entregas tanto de ganado como de dinero, en un rango de tiempo que se extiende a toda la vida de las esposas, es una de las características principales del sistema (Traube, 1980, p. 96). Sin embargo, incluso después de que el *barlake* se ha entregado íntegramente, los dadores de esposas tienen derecho a solicitar la ayuda de los tomadores de esposas.

¹⁶ El *tais* timorense es un tipo de paño tradicional, tejido a mano.

claramente su malestar. En los últimos dos meses ya había contribuido a numerosos rituales, y se planeaba una boda en las siguientes dos semanas en cuya celebración él y su esposa también tendrían que cooperar. Con todo, negarse a llevar el *tais* a la ceremonia provocaría un conflicto con el linaje receptor y sus antepasados, así que decidieron llevar una *lipa*¹⁷ en su lugar.

Augusto no formaba parte del linaje *rai-na'in*, pero disfrutaba de una buena posición económica. Ganaba un buen salario en comparación con la mayoría de sus vecinos. Con el patrimonio que había acumulado, había ayudado a muchos miembros de su linaje de las montañas de Maubara que no tenían acceso a la escuela con la educación de sus hijos e hijas; y también se había construido una casa de ladrillo, con tejado de láminas metálicas y suelos de azulejo, donde planeaba abrir una pensión para complementar los ingresos de la familia. De igual modo, con el paso de los años había invertido sus ahorros en comprar un *mikrolet*, una pequeña furgoneta usada para el transporte de personas y mercancías, que conducía un joven de su familia.

En resumen, Augusto era un emprendedor capaz de mejorar su estatus social, pero tenía la sensación de que su capacidad para acumular capital se veía obstaculizada por las obligaciones rituales. En sus propias palabras, había que fijar límites, porque «los ancianos [en referencia a las autoridades rituales] nos quieren explotar»; la *kultura* es «respeto» y «apoyo», pero «no puede impedir el desarrollo». Las quejas habituales de Augusto sobre el alto precio de la *kultura* y sus imposiciones son un síntoma de un proceso de negociación social e impugnación práctica. Mas no solo la familia de Augusto participa en este proceso de negociación con los fundamentos ideológicos del esquema de intercambio ritual. Especialmente en los entornos urbanos, el régimen de intercambio ritual¹⁸ está siendo negociado en muchas de sus dimensiones¹⁹.

4. Armando: la política del ritual

Armando acaba de regresar de Atambúa, la ciudad indonesia más próxima al otro lado de la frontera con Timor Oriental. Partidario de que Timor se mantuviese vinculado a Indonesia, había tenido que abandonar su localidad natal en el distrito de Liquiçá durante los enfrentamientos que siguieron al referéndum de 1999, en el que el 80% de los *timoroan* – término que se usa como gentilicio en tetun y que puede traducirse como «hijos de Timor»– votó a favor de la independencia. A pesar de su reconocido apoyo a la ocupación, no se le conocía

¹⁷ La *lipa* es un tipo de *sarong* fabricado en los centros industriales de Indonesia o Malasia y de coste muy inferior al de un *tais*. Mientras que este último cuesta unos 30 o 35 dólares, una *lipa* no llega a 5.

¹⁸ Desde los años setenta y ochenta del pasado siglo, numerosas etnografías (Brandewie & Asten, 1976, p. 25; Cunningham, 1966, p. 14, 1967a, p. 56, 1967b, p. 4; Duarte, 1979, p. 380; Forbes, 1884, p. 414; Friedberg, 1989, p. 549; Guterres, 2001, p. 174; Hicks, 1984, p. 52; McWilliam, 2005, p. 33; Traube, 1980, p. 94, 1986) han explicado las características de las disposiciones matrimoniales y los intercambios entre las tres partes implicadas en la alianza: el grupo de ego, los dadores de esposas (*umane*) y los tomadores de esposas (*mane-foun*); o el pago del precio de la novia (*barlake*), que conlleva la transferencia de la esposa al linaje receptor una vez que ha sido completamente satisfecho. Los rituales funerarios también han sido extensamente descritos (Capell, 1943, 1945; Duarte, 1975; Forbes, 1884; Forman, 1981; Hicks, 1984; McWilliam, 2011; Molnar, 2006; Traube, 1980, 1986). Ha existido, sin embargo, cierta tendencia a describir el sistema de intercambio ritual como un conjunto de pautas fijadas con claros flujos de intercambio simbólico, en lugar de como procesos dinámicos.

¹⁹ Por ejemplo, el matrimonio preferencial entre primos cruzados es sustituido en los entornos urbanos por la elección personal del cónyuge (Corcoran-Nantes, 2009), aunque los padres pueden ejercer fuertes presiones en la selección de los esposos. Incluso en los matrimonios por libre elección, es práctica común fijar el precio de la novia y el ciclo de intercambios tanto en el ámbito rural (McWilliam, 2011) como en el urbano (Field, 2004). Aunque el intercambio de animales sigue siendo importante (Alonso Población, 2013), el dinero, que parecía residual en las etnografías de los años setenta y ochenta (Duarte, 1979), es hoy el bien principal, sobre todo cuando al menos una de las partes tiene un empleo remunerado (véase Silva 2013).

ningún crimen violento, y a diferencia de muchos partidarios de Indonesia, había gozado de la suerte de poder regresar a su pueblo a visitar tanto a la familia como a vecinos y viejos amigos después de diez años.

Su familia y él querían valorar la posibilidad de comenzar una nueva vida en su lugar de origen. Su padre Manuel y su madre, así como otros parientes, habían regresado años antes y vivían en la aldea, pero él siguió en Atambúa, un lugar que no le gustaba nada. A su regreso, la tensión que su presencia provocaba entre los parientes, como ocurriría en el caso de cualquier persona liminal en estado de transición, era palpable. No obstante, su liminalidad no solo radicaba en su condición de proindonesio, sino también en que era una autoridad ritual del linaje original (*rai-na'in*) que continuaba ejerciendo este rol en rituales específicos al otro lado de la frontera.

Durante el conflicto, parte de las familias del linaje de Armando abandonaron el país, mientras otras siguieron en sus hogares. Entre otros, su tío Pedro y los miembros de su familia se quedaron en la zona de la costa de Liquiçá después del referéndum. No participaron en política y podían haber apoyado la independencia durante la ocupación, así que al menos no eran considerados partidarios de los indonesios.

Por obvias razones políticas, la relación entre Manuel –el padre de Armando– y Pedro –su tío– era tensa. Además, Pedro y sus hijos habían ocupado la tierra de Manuel cuando la familia abandonó el país, y vivían en ella. Se dedicaban a la cría de ganado y a la agricultura orientada tanto hacia el autoconsumo como hacia la venta de productos en el mercado local. Desde el regreso de Manuel, los dos hermanos se habían enfrascado en una disputa por esa tierra. Pedro alegaba que Manuel había perdido sus derechos sobre la tierra de los antepasados al dejar el país; este último, por su parte, reivindicaba su derecho de usufructo tradicional, que no estaría afectado por sus anteriores ideas políticas o la huida forzosa de su familia tras el conflicto.

Durante la corta visita de Armando, la hija más pequeña de su tío Pedro falleció. Los médicos cubanos que la atendían le habían diagnosticado una tuberculosis varios meses atrás, y todo el mundo sabía que era una enfermedad peligrosa porque tanto la esposa de Pedro como su hijo mayor habían muerto a causa de ella en 2008. En el pueblo se especulaba con que todos ellos habían sido víctimas de brujería, pero el mismo día en que se produjo esta última muerte se presentaron otros motivos que proporcionaban una explicación holística para todos los sucesos relacionados. Usando su posición investida de autoridad ritual, Armando expuso que la brujería era una razón insuficiente para explicar tantas desgracias, y las otras autoridades rituales estuvieron de acuerdo: la razón eran los poderosos ancestros, que estaban castigando a Pedro. Con estas muertes los ancestros explicitaban su disconformidad con el comportamiento de Pedro, a la vez que le daban la razón a Manuel en su reclamación de derechos sobre la tierra que su hermano había ocupado.

El mismo día del óbito, las autoridades rituales de la *uma-lisan* acordaron la urgente necesidad de solucionar el problema. Al día siguiente se celebró el funeral. El entierro, cargado de lágrimas y llantos, fue similar a todas las ceremonias organizadas en las sociedades católicas, salvo porque fue oficiado por las autoridades del linaje en lugar de un sacerdote.

El principal argumento utilizado por la autoridad ritual para legitimar la explicación causal que proponía como auténtica se fundamentó en que un año antes uno de los ancianos involucrados en el conflicto había hecho un *juramento* (así llamado también en portugués) en el medio de una acalorada discusión. Al realizarlo, había invocado a los antepasados para que decidieran quién tenía razón, y el que estuviera equivocado recibiría un castigo por su comportamiento a través del llamado espíritu *rai-na'in* (un tipo de entidad que se considera guardiana del lugar) y los ancestros (*avó-sira*), que lo sancionarían con desgracias, sufrimiento o su muerte o la de

alguno de sus familiares.²⁰ *Post hoc ergo propter hoc*, la promesa cumpliría su propia predicción en una profecía autocumplida (Lisón Tolosana, 1979). El final de la cadena causal parece ser la aceptación social de la lógica cultural y el sentido cosmológico: tanto el espíritu del *rai-na'in* como los *avó-sira* rechazaron el comportamiento de Pedro, por lo que su hermano Manuel tenía el derecho legítimo a poseer y usar la tierra.

La identificación de las causas y el acuerdo sobre ellas decidían los remedios que debían aplicarse. Solo una vez había finalizado el juicio, se llevaba a cabo la ceremonia de restauración. Armando, el *lulik-na'in*²¹, y otras dos autoridades del linaje dirigieron el debate sobre la tierra; los miembros de la familia, a su vez, presentaron el conflicto y expusieron sus argumentos. Después de varias horas de debate, en que ambas partes se disculparon, se alcanzó un acuerdo. Pedro devolvió la tierra que había tomado de su hermano y pidió perdón por las ofensas infligidas. Después, las autoridades del linaje solicitaron primero al espíritu del *rai-na'in*, y en segundo lugar a los *avó-sira*, su aceptación del pacto. Se empleó el lenguaje metafórico de los ancestros y se sacrificaron varios gallos, los intestinos de uno de los cuales fueron leídos para interpretar las señales, en una ceremonia que duró casi seis horas. Mientras que el espíritu del *rai-na'in* parecía aceptar claramente la resolución a que habían llegado las partes implicadas, los ancestros parecían más reticentes a perdonar al ofensor, así como a aprobar aquella²².

Después de varios días, durante una entrevista para tratar los sucesos y los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos, Armando afirmó su posición al enfatizar la importancia de la *kultura* para regular las relaciones entre las personas, así como la autoridad y legitimidad de los líderes rituales y del linaje para imponer castigos y mediar en los asuntos internos y externos del linaje.

El caso de Armando demuestra hasta qué punto las autoridades rituales son capaces de manipular los hechos en su propio beneficio o el de sus allegados. Bajo la explicación causal de las muertes que habían ocurrido en la familia de Pedro subyacía el interés de Armando en crear unas condiciones favorables para sí mismo y su familia directa. Al recuperar la parcela de terreno de su padre gracias al ejercicio de su autoridad para restablecer el orden y garantizar la continuidad de la vida y la salud de sus contrincantes, reafirmaba su legítimo derecho de acceso y usufructo, lo que le permitiría recobrar el estatus que había perdido por razones políticas.

5. Maun Sindo: el discurso de los grupos sociales que aspiran a convertirse en una clase de consumidores

Maun²³ Sindo es un entrenador deportivo particular, natural de una zona montañosa del distrito más occidental del país. Su hermana mayor fue la primera de la familia en emigrar a Dili tras casarse, y como quería que sus hermanos menores se formasen, les ayudó a tener estudios superiores. Para los hermanos, su comportamiento era similar al de un hermano mayor (*maun-boot*): «Es como un hombre», decía Sindo cuando hablaba de ella; y consideraba

²⁰ Este tipo de juramentos mediante los que se invoca a espíritus guardianes de lugares o antepasados son habituales para solucionar disputas. No obstante, también se cree que son muy peligrosos y se recurre a ellos solo en aquellos casos en que otros mecanismos de resolución de conflictos no han sido satisfactorios.

²¹ El *lulik-na'in* es un tipo de autoridad local asociado al control y custodia de elementos sagrados de la cultura timorense. Una traducción aproximada lo definiría como “aquel que tiene acceso privilegiado a lo *lulik* [sagrado, tabú]” (Fidalgo Castro, 2015a, p. 272).

²² Curiosamente, unos días después del ritual Pedro tuvo un pequeño accidente con su motocicleta. En la aldea todos parecían convenir en que la causa del accidente era un nuevo castigo de los antepasados, puesto que había expresado su recelo respecto al dictamen obtenido de la lectura de las vísceras del gallo. O al menos, era lo que había manifestado el *lulik-na'in* al interpretar las vísceras.

²³ *Maun* literalmente significa ‘hermano’. Se usa habitualmente para referirse a los iguales.

que esto era razón suficiente para que heredase la mayoría de las plantaciones de café de su padre.

La ayuda de su hermana le permitió a Maun Sindo ir a la universidad y conseguir una beca para continuar sus estudios en Australia, donde residió un año. Cuando volvió a Timor Oriental decidió seguir viviendo en la capital, Dili, donde podría enseñar, tendría la oportunidad de ganar un salario mejor y, lo que es más importante, podría llevar una «vida independiente». Estamos hablando, por lo tanto, de un representante de lo que podríamos considerar un grupo social urbano emergente que aspira a convertirse en una clase social de consumidores, cuyos intereses entran en conflicto con el sistema tradicional, en el cual los objetivos del individuo se desdibujan y son absorbidos por los designios primarios de la redistribución común.

Tras varios años de vivir y trabajar de manera independiente en la capital, durante los cuales, con todo, había sufragado el coste de los estudios de varios miembros de su familia extensa y facilitado aportaciones regulares a su familia en el marco del ciclo ritual o para afrontar necesidades puntuales, decidió casarse con una mujer de su aldea²⁴. Aun cuando expresaba su voluntad de llevar una vida independiente y explicaba que no sabía demasiado sobre la *kultura* y la tradición, incluso a pesar de que había dejado la aldea hacía mucho tiempo, no quería perder los lazos con sus «orígenes» y había resuelto que él y su futura esposa se casarían según el sistema tradicional²⁵.

Un día de 2012, su padre le llamó para decirle que las autoridades del linaje habían decidido organizar el ritual funerario *kore-metan* en honor a los espíritus del *apá-boot* y la *amá-boot*²⁶. La *amá-boot* había muerto en los ochenta y el *apá-boot* durante los enfrentamientos de 1999, cuando la milicia indonesia atacó a la población civil timorense tras el referéndum. Como ambos eran gentiles (*jentiu*), pues no habían sido bautizados como católicos, la familia debía cumplir estrictamente las prescripciones rituales relacionadas con su fallecimiento. En el sistema de creencias animista se estima que no observar los rituales funerarios puede provocar desgracias, la enfermedad y la muerte tanto a los miembros del linaje como a aquellos directamente relacionados con él.

Las autoridades rituales decidieron que los hombres casados de la familia debían contribuir con un cerdo grande, que se sacrificaría y consumiría en la ceremonia, mientras que los *umane* (dadores de esposas del *apá-boot*, es decir, el linaje de la *amá-boot*) debían recibir un búfalo de agua (*karau*) para su consumo o para ampliar su cabaña ganadera. A mayores, tendrían que reunir cerveza y otras bebidas, arroz y dinero para comida y enseres. En total, el padre de Maun Sindo calculaba que «cada hombre [casado] de la familia tendría que aportar unos 2500 dólares».

Si bien tiene un salario razonable²⁷, a Maun Sindo no le habría sido posible desembolsar tal cantidad de dinero íntegra de ningún modo. En ese momento su esposa y él esperaban su primer hijo, además de que ella todavía estudiaba, aprovechando la oportunidad de vivir en la capital. Asimismo, después de sufragar los gastos del matrimonio, hacía casi un año, habían estado ahorrando para comprar una motocicleta, ya que la bicicleta que Maun Sindo utilizaba

²⁴ Hay que tener en cuenta que las obligaciones rituales son mínimas hasta que el individuo se casa, puesto que no se le considera plenamente adulto hasta ese momento.

²⁵ Es común que los habitantes de la ciudad se casen solo según el rito católico. No obstante, también es frecuente que se realice una mezcla de los rituales tradicional y católico, lo que incluye establecer el precio de la novia, pero celebrar el matrimonio en la iglesia.

²⁶ Literalmente, son los abuelos. Sin embargo, en este caso se trataba del hermano de su abuela y su esposa. Es preciso apuntar que todos los tíos directos y sus esposas (que forman parte de la *uma-lisan* tras el pago del precio de la novia) son denominados «padre» y «madre», y todos los primos del linaje son llamados «hermano» y «hermana».

²⁷ El salario mínimo en Timor Oriental se había establecido en 115 dólares mensuales en junio de 2012 (East Timor Law and Justice Bulletin, 2012).

para desplazarse por la ciudad cuando estaba solo les resultaba insuficiente para ir los dos al mercado, la escuela y el trabajo. Ambos creían que comprar una motocicleta era prioritario para facilitar su vida cotidiana. Casi habían conseguido reunir el dinero, unos 1000 dólares, pero ese importe tenía que ser entregado para la ceremonia, y, aun así, no cubrirían ni la mitad de lo que debían proporcionar. Desde ese día hasta que pudieran pagar la deuda completa, estarían atrapados en una situación complicada.

Después de hacer este relato, Maun Sindo declaró: «La *kultura* es demasiado cara». Sabía que no cumplir con las exigencias de los líderes de la *uma-lisan* provocaría que su familia lo abandonase, por lo que perdería su posición en el sistema del linaje y la red familiar, y resultaría apartado del sistema de apoyo y solidaridad mutuos; sería una pieza fuera de la estructura. Por eso, decía: «Nosotros tenemos que cumplir con sus exigencias» (*Ita tenki*), cuando se pide una aportación para los rituales; de lo contrario las consecuencias en los niveles social y ontológico serían desastrosas.

Sin embargo, su discurso no solo ponía de relieve el alto coste que implica el sistema de la *kultura*, sino también sus profundas raíces en la propia identidad timorese. «Son nuestros cimientos», explicaba al hablar de la *kultura*, «lo que nos hace diferentes [...]. En el futuro todos habrán estudiado y no les interesará la *kultura*. Pero yo no quiero perderla. Porque si no reconocemos nuestros orígenes seremos como el resto de la gente. ¿Qué diferencia habría entre los timorenses y los demás?» De igual manera, aunque reconocía los desafíos que la *kultura* enfrentará para mantenerse en el futuro, expresaba su deseo de preservar el sistema tradicional de creencias porque también se sentía atemorizado por los castigos potenciales que dejarla de lado podría acarrear, que pueden incluir desgracias o la muerte súbita. «No obstante», manifestó, «tiene que haber prioridades como la educación de los niños. Si no puedo pagar la escuela de mi hijo y debo pagar la cuota [del ritual funerario], ¿qué puedo hacer?»; con estas palabras indicaba que hay que mantener el sistema, pero el precio no puede ser tan alto que impida la satisfacción de otras necesidades básicas, que son prioritarias.

6. Discusión

Los científicos sociales que trabajan sobre la revitalización de la tradición han venido defendiendo un conjunto de hipótesis complementarias. Por un lado, algunos autores han puesto el énfasis en las dimensiones políticas e identitarias del resurgimiento de la tradición, y han explicado este fenómeno social como una respuesta colectiva a la represión política y religiosa de los regímenes previos. Keesing (2009), por ejemplo, considera el *kastom* melanesio como un poderoso símbolo político en la lucha anticolonial y la exploración de las identidades nacionales poscoloniales. Lindstrom (1982), en la misma línea, entiende el *kastom* como capital político. Una década más tarde, Jolly (1992) sostiene que los diferentes significados asociados con la tradición que pueden ser estudiados en lugares como Vanuatu y Fiyi son el resultado de una «experiencia divergente de colonización y descolonización» (Jolly, 1992, p. 330; véase también Thomas, 1992) en cada emplazamiento.

Igualmente, podemos encontrar estas hipótesis centradas en las identidades políticas en trabajos más recientes de investigadores que estudian la revitalización del *adat* indonesio. En un artículo de síntesis, Henley y Davidson (2008) identifican cuatro tipos de hipótesis para explicar el resurgimiento del *adat*: el apoyo de las organizaciones internacionales comprometidas con los derechos indígenas; el proceso de descentralización posterior al régimen militar de Suharto; la opresión sufrida por los grupos marginales bajo el autoritarismo del Nuevo Orden; y el rol positivo que el *adat* ha jugado en la imaginación política del país desde los comienzos del movimiento nacionalista indonesio.

En contraposición, otros autores han fundamentado sus explicaciones en la vertiente económica de la ecuación. Foster (1992, 285), por ejemplo, sostiene que este proceso de introspección cultural responde al cambio de las prácticas económicas que articulan las formaciones sociales locales, con la expansión del modo de producción capitalista. Desde un punto de vista diferente, pero también materialista, para Warren (2007) la revitalización del *adat* en Bali es fruto de una reacción local a la entrada masiva migrantes extranjeros

económicamente poderosos. Biezeveld (2007), a su vez, llama la atención sobre el uso del *adat* por parte de los líderes locales en su intento de alcanzar el control de las tierras previamente alienadas por el régimen de Suharto, mientras que Li (2007) argumenta que las poblaciones locales hacen uso de los alegatos de las ONG a favor del *adat* para conseguir el control sobre el Parque Nacional Lindu Lore de Sulawesi.

Estos dos enfoques, uno que enfatiza la revitalización de la tradición como fuente de identidad política y otro que se centra en las dimensiones económicas, han tenido eco entre los investigadores de Timor Oriental. Desde el primer enfoque, Silva (2011) afirma que la política de la tradición que resurge tras la independencia de Timor es el resultado de una polarización simbólica específica entre el *foho* –término que significa literalmente ‘la montaña’, pero que se utiliza en un sentido más amplio para referirse al ámbito rural– y la capital, Dili, consecuencia de las particulares prácticas de gobierno de los colonizadores portugueses. Lúcio Sousa (2009) expone las demandas formuladas por las autoridades rituales sobre su rol en la construcción nacional. Palmer y Carvalho (2008) sostienen que el resurgir de los rituales relacionados con el gobierno de la naturaleza es una estrategia desarrollada por las comunidades locales para reclamar un nuevo estatus en la formación del Estado. Con arreglo al enfoque económico, McWilliam (2011) señala que la reactivación de la economía ritual del don tras el colapso de la economía de mercado que acompañó a la retirada de Indonesia de Timor Oriental (1999) constituye una estrategia de mitigación de la incertidumbre económica y la inseguridad humana.

Aunque todas estas hipótesis son explicaciones plausibles para el proceso inicial de revitalización, no pueden esclarecer el proceso que hemos descrito en las páginas anteriores: el intento de establecer un consenso social, por parte de un tipo de grupo social mayoritariamente urbano, sobre el significado y el ámbito de la *kultura*. Podríamos traer a colación el trabajo de Gefou-Madianou (1999), que explora las dialécticas de la tradición como una negociación entre las élites urbanas y los grupos subordinados en el proceso de construcción nacional a partir de su trabajo de campo en Grecia; no obstante, dichos estratos sociales no están tan claramente definidos en el Timor Oriental contemporáneo, donde parecen coexistir dos formas básicas de estratificación social. Es precisamente en la existencia de estos dos contextos de adquisición de poder donde encontramos una explicación alternativa al proceso. Así, afirmamos que la negociación social sobre los significados y el ámbito de la *kultura* no solo es el resultado de la confrontación dialéctica entre grupos claramente establecidos con diferente estatus y poder, sino que debe ser comprendida en términos de una lucha entre dos formas de diferenciación social en contienda.

En la última década, la idea de precedencia ha cobrado relevancia entre los especialistas en Asia y Oceanía. El concepto ha sido empleado en el análisis comparativo y ha proporcionado un marco común para la comprensión de las sociedades estructuradas sobre el origen o la procedencia como fundamento. Sin embargo, por tratarse de un tipo ideal que parte de un enfoque estructural-funcionalista, su uso puede ocultar los complejos matices del funcionamiento del sistema social y sus variaciones locales. De hecho, diversos informes etnográficos recientes han llamado la atención sobre la diversidad local del funcionamiento del sistema (Bovensiepen 2014); la contraposición de los linajes con otros marcos de diferenciación de estatus (Lewis, 2009); las distintas formas en que sus preceptos son socialmente contestados (Alonso Población & Fidalgo Castro, 2014; Butterworth, 2009; Vischer, 2009); y las transformaciones actuales (D’Andrea, Silva, & Yoder, 2003; Molnar, 2006).

La infinidad de matices inherentes a estas descripciones etnográficas pone de manifiesto que más allá de un sistema *per se*, el ideal de precedencia funciona como modelo normativo enraizado en el contexto²⁸. De acuerdo con Couceiro Domínguez (1999), más que prescriptivos,

²⁸ El binomio origen y estatus social en la práctica puede hasta ser excepcional, pues ambos elementos no siempre coinciden. Véanse, por ejemplo, los trabajos de D’Andrea, Silva y Meitzner Yoder (2003) sobre la diversidad de prácticas relacionadas con la herencia en el Timor Oriental posconflicto. Véase también Alonso Población y Fidalgo Castro (2014).

los modelos normativos sirven como referencia para la práctica real, dado que pueden ser comprendidos como la internalización de las reglas del juego o *habitus* (Bourdieu, 1991). En un trabajo reciente, Alonso Población y Fidalgo Castro (2014) consideran el concepto de precedencia como un «campo» en los términos de Bourdieu: un espacio social de fuerzas y luchas (Bourdieu, 1991, 2002) cuyos requerimientos se imponen a las personas (Bourdieu, 1991, p. 49). En contraste con otros campos, aquí la acumulación de capital narrativo se presenta como el instrumento principal para la adquisición de poder.

Actualmente, Timor Oriental atraviesa una etapa de rápido cambio social a causa de su aún reciente independencia y su inmersión en la economía de mercado global²⁹. No obstante, el cambio social no solo afecta a las dimensiones materiales, sino también a las prácticas sociales, lo que conduce a la consolidación de lo que puede considerarse un grupo social que aspira a convertirse en una clase de consumidores³⁰ con su propio *habitus* o sentido del juego.

Por su condición de asalariados, las economías de Augusto y Maun Sindo no dependen del régimen de intercambios, pero son incapaces de desterrar las prescripciones establecidas por el origen y la alianza. Por tanto, ambos viven inmersos en dos contextos en contienda: uno que establece que el origen y la alianza son la base de la estructura social; y otro regido por la acumulación de capital cultural institucional. La oposición que expresa Augusto entre *kultura* y desarrollo (*desenvolvimento*) o el llamamiento de Maun Sindo a priorizar la inversión en la educación reglada de los niños son la expresión verbalizada de ese conflicto entre modelos normativo ideales. Babadzan (2000, 149) sostiene, en este sentido, que la «des-naturalización» moderna de la cultura es el resultado de una relación determinada con ella. En esta línea, el discurso sobre el rol y el ámbito de la *kultura* resulta de un esfuerzo práctico de agentes particulares que buscan negociar una nueva relación con el campo. Asimismo, es un síntoma de la consolidación de un campo híbrido en el que ambos marcos contextuales pueden coexistir en una compleja interacción.

7. Conclusión

En este artículo hemos intentado exponer la preponderancia en Timor Oriental de un cierto discurso sobre el concepto de *cultura* que la caracteriza como una carga económica; igualmente, hemos explorado el rol que en dicho discurso juegan las aspiraciones de consumo de los distintos grupos sociales, así como la creciente relevancia que tales aspiraciones tienen para muchos sectores de la sociedad. Como hemos visto, se enfrentan dos posturas sobre la cuestión de la *kultura*. La primera sostiene que la *kultura* debe ser, además de una forma de resistencia, un sistema que garantice la continuidad y la paz; desde este punto de vista, los líderes rituales presentan la *kultura* como víctima de los cambios sociales contemporáneos. En oposición se mantiene un discurso que considera a la *kultura* como algo necesario, pero cuyo coste económico es demasiado alto.

Nosotros planteamos que esto no es un discurso de clase, sino un discurso para la clase, es decir, de los grupos sociales que aspiran a constituir una clase. Al enmarcar la discusión en los debates de la antropología actuales y pasados sobre el ampliamente estudiado fenómeno de la revitalización de la tradición en Europa, el *adat* en Indonesia y el *kastom* en las islas del Pacífico, planteamos que más allá de la identidad y la economía, el discurso acerca del significado y el ámbito de la *kultura* no es el resultado único de la lucha entre segmentos sociales claramente definidos. Al contrario, es la consecuencia del conflicto entre lo que

²⁹ A pesar de que el 75% de la población reside en zonas rurales, el país, que depende esencialmente de los ingresos del gas y el petróleo, ha presenciado una inversión progresiva en infraestructuras y servicios, y, asociado a esto, un aumento de las oportunidades salariales en la capital, Dili. Los datos del último censo muestran una creciente brecha económica entre los sectores rural y urbano (NSD, 2011, p. 8), y un crecimiento de la inmigración a las ciudades (NSD, 2010, p. 21), donde radican la mayor parte de las oportunidades de empleo en el sector privado, las ONG nacionales e internacionales y el sector público.

³⁰ Sobre los vínculos entre *habitus* y aspiraciones, véase, por ejemplo, Baker y Brown (2008).

Bourdieu (1991) entiende como los campos del poder; lo que está en juego son las reglas que regulan el acceso al poder. De este modo, la discusión sobre la *kultura* también trae consigo la aceptación de un modo híbrido de estratificación social. Este proceso de hibridación no está libre de contradicciones y en el futuro adoptará diferentes combinaciones en respuesta a distintas dinámicas contextuales, económicas, políticas y religiosas.

8. Bibliografía

- Acciaioli, G. (1985). Culture as Art: From Practice to Spectacle in Indonesia. *Canberra Anthropology*, 8(1 & 2), 148-172.
- Acciaioli, G. (2001). Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Custom, Religion, and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi. *Indonesia*, 72(October), 81-114. Recuperado a partir de <http://cip.cornell.edu/DPubS?service=UI&version=1.0&verb=Display&handle=seap.indo/1106940648>
- Acciaioli, G. (2007). From customary law to indigenous sovereignty. Reconceptualizing masyarakat adat in contemporary Indonesia. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 296-318). Oxon: Routledge.
- Acciaioli, G. (2009). Distinguishing Hierarchy and Precedence: Comparing status distinctions in South Asia and the Austronesian world, with special reference to South Sulawesi. En M. P. Vischer (Ed.), *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World* (pp. 51-90). GEN, Canberra: ANU E Press.
- Aditjondro, G. J. (1994). *In the Shadow of Mont Ramelau. The Impact of the Occupation of East Timor*. Leiden: Indonesian Documentation and Information Centre.
- Alonso Población, E. (2013). Fisheries and food security in Timor-Leste: the effects of ritual meat exchanges and market chains on fishing. *Food Security*, 5(6), 807-816. <https://doi.org/10.1007/s12571-013-0308-2>
- Alonso Población, E. (2014). *O mar é femia. Riesgo y trabajo entre los pescadores de una villa gallega*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Alonso Población, E., & Fidalgo Castro, A. (2014). Webs of Legitimacy and Discredit: Narrative Capital and Politics of Ritual in a Timor-Leste Community. *Anthropological Forum*, 24(3), 245-266. <https://doi.org/10.1080/00664677.2014.948381>
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso.
- Babadzan, A. (2000). Anthropology, nationalism and «the invention of tradition». *Anthropological Forum*, 10(2), 131-155.
- Babo-Soares, D. da C. (2004). Nahe Biti: The Philosophy and Process of Grassroots Reconciliation (and Justice) in East Timor. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 5(1), 15-33. JOUR.
- Baker, S., & Brown, B. J. (2008). Habitus and Homeland: Educational Aspirations, Family Life and Culture in Autobiographical Narratives of Educational Experience in Rural Wales. *Sociologia Ruralis*, 48(1), 57-72. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9523.2008.00449.x>
- Benda-Beckmann, F. Von, & Benda-Beckmann, K. Von. (2011). Myths and stereotypes about adat law. A reassessment of Van Vollenhoven in the light of current struggles over adat law in Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 167(2-3), 167-195. JOUR. Recuperado a partir de <http://www.kitlv-journals.nl/index.php/btlv>
- Bica, A. B. (2011). *A diferença entre os iguais*. Tesis doctoral inédita. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-

Graduação em Antropologia Social. Recuperado a partir de <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/96159>

- Biezeveld, R. (2007). The many roles of adat in West Sumatra. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 203-223). Oxon: Routledge.
- Boissevain, J. (1992). *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge.
- Bourchier, D. (2001). Conservative Political Ideology in Indonesia: A Fourth Wave? En G. Lloyd & S. Smith (Eds.), *Indonesia Today: Challenges of History* (pp. 112-125). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Bourchier, D. (2007). The romance of adat in the Indonesian political imagination and the current revival. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 113-129). Oxon: Routledge.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. book, Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2002). Campo intelectual y proyecto creador. En *Campo de poder, campo intelectual* (pp. 9-50). GEN, Montessor. Recuperado a partir de <c:\Users\user\Desktop\Teor?a tesis\Bourdieu2002b.pdf>
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2013). Symbolic capital and social classes. *Journal of Classical Sociology*, 13(2), 292-302. <https://doi.org/10.1177/1468795X12468736>
- Bovensiepen, J. M. (2014). Installing the insider «outside»: House reconstruction and the transformation of binary ideologies in independent Timor-Leste. *American Ethnologist*, 41(2), 290-304. <https://doi.org/10.1111/amet.12076>
- Brandao, C. da C. C. X. E., Choi, E., Oliveira da Costa, M., Dewhurst, S. E., & Ximenes, L. (2011). *Culture and Its Impact on Social and Community Life: A Case Study Of Timor Leste*. New York. Recuperado a partir de <http://www.cicr-columbia.org/wp-content/uploads/2011/02/Policy-Brief-5-Culture-and-its-Impact-on-Social-and-Community-Life.pdf>
- Brandewie, E., & Asten, S. (1976). Northern Belunese (Timor) Marriage and Kinship: A Study of Symbols. *Philippine Quarterly of Culture & Society*, 4, 10-30. JOUR.
- Burns, P. (2007). Custom, that is before all law. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 68-86). Oxon: Routledge.
- Burt, B. (1982). Kastom, Christianity and the First Ancestor of the Kwara'ae of Malaita. *Mankind*, 13(4), 374-399. <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.1982.tb01001.x>
- Buskens, L., & Kommers, J. (2007). Dutch colonial anthropology in Indonesia. *Asian Journal of Social Science*, 35(3), 352-370. Recuperado a partir de <http://search.proquest.com/docview/36925037?accountid=14771>
- Butterworth, D. J. (2009). Precedence, Contestation, and the Deployment of Sacred Authority in a Florenese Village. En M. P. Vischer (Ed.), *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World* (pp. 167-190). GEN, Canberra: ANU E Press.
- Capell, A. (1943). Peoples and Languages of Timor. *Oceania*, 14, 191-219. JOUR.
- Capell, A. (1945). Peoples and Languages of Timor. Part III. *Oceania*, 15, 19-48.
- Cohen, A. P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. London & New York: Routledge.
- Corcoran-Nantes, Y. (2009). The politics of culture and the culture of politics—a case study of gender and politics in Lospalos, Timor-Leste. <https://doi.org/10.1080/14678800902925044>

- Cribb, R., & Kahin, A. (2004). *Historical Dictionary of Indonesia* (2ª). Maryland, Toronto & Oxford: The Scarecrow Press, Inc.
- Cunningham, C. E. (1966). Categories of Descent Groups in a Timor Village. *Oceania*, 37(1), 13-21. JOUR.
- Cunningham, C. E. (1967a). Atoni kin categories and conventional behavior. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 123(1), 53-70. JOUR.
- Cunningham, C. E. (1967b). Recruitment to Atoni Descent Groups. *Anthropological Quarterly*, 40, 1-12.
- D'Andrea, C., Silva, O. da, & Yoder, L. S. M. (2003). The Customary Use of Natural Resources in Timor Leste. En «*Land Policy Administration for pro-Poor Rural Growth*,» Dili, December 2003. CONF.
- Davidson, J. S. (2007). Culture and rights in ethnic violence. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 224-246). Oxon: Routledge.
- Davidson, J. S., & Henley, D. (2007). *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*. Oxon: Routledge.
- Dominy, M. D. (1993). 'Lives were always, here': The inhabited landscape of the New Zealand high country. *Anthropological Forum*, 6(4), 567-585. <https://doi.org/10.1080/00664677.1993.9967433>
- Donner, W. W. (1993). Kastom and modernisation on Sikaiana. *Anthropological Forum*, 6(4), 541-556. <https://doi.org/10.1080/00664677.1993.9967431>
- Duarte, J. B. (1975). Casa Turi-Sai- Um tipo de casa timorense. *Garcia de Orta. Série de Antropologia*, 2(1-2), 1-33.
- Duarte, J. B. (1979). Barlaque: Casamento Gentílico Timorense. *Arquivos do Centro Cultural Português, Vol.XIV*, 377-418.
- Duarte, J. B. (1984). *Timor. Ritos e mitos Ataúros*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa. Divisão de Publicações.
- East Timor Law and Justice Bulletin. (2012). National minimum wage for private sector in East Timor set at US\$115. Recuperado 4 de julio de 2016, a partir de <http://www.easttimorlawandjusticebulletin.com/2012/06/national-minimum-wage-for-private.html>
- Erb, M. (2007). Adat revivalism in western Flores. Culture, religion, and land. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 247-274). Oxon: Routledge.
- Fasseur, C. (2007). Colonial dilemma Van Vollenhoven and the struggle between adat law and Western law in Indonesia. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 50-67). Oxon: Routledge.
- Fidalgo Castro, A. (2012). A religião em Timor-Leste a partir de uma perspectiva histórico-antropológica. En A. Fidalgo Castro & E. Legaspi Bouza (Eds.), *Léxico Fataluco-Português* (pp. 79-118). Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste. Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/2183/9927>
- Fidalgo Castro, A. (2015a). *Dinâmicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental. Estudios de caso desde la aldea de Faulara*. Tesis doctoral inédita. Universidade da Coruña.
- Fidalgo Castro, A. (2015b). Objetos incómodos: el lugar de las «uma-lulik» en el Estado-Nación de Timor-Leste. *Cadernos de arte e antropologia*, 4(1), 65-84.

<https://doi.org/10.4000/cadernosaa.849>

- Field, A. M. (2004). *Places of suffering and pathways to healing: post-conflict life in Bidau, East Timor* (THES). School of Anthropology, Archeology and Sociology. James Cook University. Recuperado a partir de <http://eprints.jcu.edu.au/1103/2/02whole.pdf>
- Fitzpatrick, D. (2007). Land, custom, and the state in post-Suharto Indonesia A foreign lawyer's perspective. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (Vol. 1960, pp. 130-148). Oxon: Routledge.
- Flinn, J. (1993). Who defines custom? Dance and gender in a micronesia case. *Anthropological Forum*, 6(4), 557-566. <https://doi.org/10.1080/00664677.1993.9967432>
- Forbes, H. O. (1884). On Some of the Tribes of the Island of Timor. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 13, 402-430. JOUR.
- Forman, S. (1981). Life Paradigms: Makassae (East Timor) Views on Production, Reproductions, and Exchange. *Research in Economic Anthropology*, 4, 95-110. JOUR.
- Forth, G. L. (2009). A Tale of Two Villages: Hierarchy and precedence in Keo dual organization (Flores, Indonesia). En M. P. Vischer (Ed.), *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World* (pp. 191-208). Canberra: ANU E Press.
- Foster, R. J. (1992). Commoditization and the Emergence of «Kastom» as a Cultural Category. *Oceania*, 62(4), 284-294.
- Fox, J. J. (1980). *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. (J. J. Fox, Ed.). Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- Fox, J. J. (1994). Reflections on «Hierarchy» and «Precedence». *History and Anthropology*, 7(1-4), 87-108.
- Fox, J. J. (1995). Origin Structures and Systems of Precedence in the Comparative Study of Austronesian Societies. En P. J. K. Li, C. Tsang, Y. Huang, D. Ho, & C. Tseng (Eds.), *Austronesian Studies Relating to Taiwan. Papers presented at a symposium held at Academia Sinica, Taipei, in 1992* (pp. 27-57). Taipei.
- Fox, J. J. (2009a). Precedence in perspective. En M. P. Vischer (Ed.), *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World* (pp. 1-11). Canberra: ANU E Press.
- Fox, J. J. (2009b). The Discourse and Practice of Precedence. En M. P. Vischer (Ed.), *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World* (pp. 91-109). Canberra: ANU E Press.
- Friedberg, C. (1989). Social relations of territorial management in light of Bunaq farming rituals. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 145(1989), 548-563.
- Gefou-Madianou, D. (1999). Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica. *American Ethnologist*, 26(2), 412-439.
- Gellner, E. (1983). *New Perspectives on the Past*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gunn, G. C. (1999). *Timor Loro Sae: 500 Anos*. Macau: Livros do Oriente.
- Guterres, J. (2001). Para uma antropologia do sistema de alianças em Timor: O caso dos Makasae. *Lusotopie*, 173-181. JOUR.
- Handler, R., & Linnekin, J. (1984). Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore*, 97(385), 273-290. <https://doi.org/10.2307/540610>
- Hanson, A. (1989). The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist*, 91(4), 890-902. <https://doi.org/10.1525/aa.1989.91.4.02a00050>
- Henley, D. (2007). Custom and koperasi The co-operative ideal in Indonesia. En J. S. Davidson

- & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 87-112). Oxon: Routledge.
- Henley, D., & Davidson, J. S. (2008). In the Name of Adat: Regional Perspectives on Reform, Tradition, and Democracy in Indonesia. *Modern Asian Studies*, 42(4), 815-852. <https://doi.org/10.1017/S0026749X07003083>
- Hicks, D. (1984). *A Maternal Religion: The Role of Women in Tetum Myth and Ritual. Monograph Series on Southeast Asia* (Vol. Special Re). Illinois: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
- Hicks, D. (2008). Afterword. Glimpses of Alternatives—the Uma Lulik of East Timor. *Social Analysis: The International Journal of Cultural & Social Practice*, 52(1), 166-180. JOUR.
- Hicks, D. (2015). *Rhetoric and the Decolonization and Recolonization of East Timor*. London: Routledge.
- Hobsbawm, E. J. (1983). Introduction: Inventing Traditions. En E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *he Invention of Tradition* (pp. 1-14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jolly, M. (1982). Birds and Kastom Banyans of South Pentecost: Kastom in AntiColonial Struggle. *Mankind*, 13(4), 338-356. <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.1982.tb00999.x>
- Jolly, M. (1992). Custom and the Way of the Land: Past and Present in Vanuatu and Fiji. *Oceania*, 62(4), 330-354.
- Jolly, M., & Thomas, N. (Eds.). (1992). *Politics of Tradition in the Pacific, Oceania 62(4), Special Issue*. John Wiley & Sons Inc.
- Kaartinen, T. (2009). Hierarchy and Precedence in Keiese Origin Myths. En M. P. Vischer (Ed.), *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World* (pp. 229-243). GEN, ANU E Press.
- Kahin, G. M. (1949). Indirect Rule in East Indonesia. *Pacific Affairs*, 22(3), 227-238. Recuperado a partir de <http://www.jstor.org/stable/2751795>
- Keane, W. (2007). *Christian Moderns. Freedom & fetish in the mission encounter*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Keesing, R. M. (1982). Kastom in Melanesia: An Overview. *Mankind*, 13(4), 297-301. <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.1982.tb00994.x>
- Keesing, R. M. (1989). Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific*, 1(1-2), 19-42.
- Keesing, R. M. (1993). Kastom re-examined. *Anthropological Forum*, 6(4), 587-596. <https://doi.org/10.1080/00664677.1993.9967434>
- Keesing, R. M. (2009). Kastom and Anticolonialism on Malaita: «Culture» as Political Symbol. *Mankind*, 13(4), 357-373. <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.1982.tb01000.x>
- Keesing, R. M., & Tonkinson, R. (Eds.). (1982). *The Politics of Kastom in Island Melanesia, Mankind 13(4), Special Issue*. Sydney: Anthropological Society of New South Wales.
- Larcom, J. (1982). The Invention of Convention. *Mankind*, 13(4), 330-337.
- Legaspi Bouza, E. (2012). Oleu Pitine. En *Léxico Fataluco-Português* (pp. 41-77). Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste.
- Lewis, E. D. (2009). Precedence in the Formation of the Domain of Wai Brama and the Rajadom of Sikka. En M. P. Vischer (Ed.), *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World* (pp. 133-165). GEN, ANU E Press.

- Li, T. M. (2007). Adat in Central Sulawesi. Contemporary deployments. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 337-370). Oxon: Routledge.
- Lindstrom, L. (1982). Leftamap Kastom: The Political History of Tradition on Tanna, Vanuatu. *Mankind*, 13(4), 316-329.
- Lindstrom, L. (1993). Cargo cult culture: Toward a genealogy of Melanesian kastom. *Anthropological Forum*, 6(4), 495-513. <https://doi.org/10.1080/00664677.1993.9967429>
- Lindstrom, L., & White, G. M. (Eds.). (1993). *Custom today*, *Anthropological Forum*, 6(4), *Special Issue*. The University of Western Australia and Taylor & Francis.
- Linnekin, J. (1983). Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist*, 10(2), 241-252.
- Linnekin, J. (1991). Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist*, 93(2), 446-449.
- Linnekin, J. (1992). On the theory and politics of cultural construction in the Pacific. *Oceania*, 62, 249-263.
- Lisón Tolosana, C. (1979). *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal.
- McWilliam, A. (2005). Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation. *Anthropological Forum*, 15(1), 27-44. JOUR. <https://doi.org/10.1080/0066467042000336698>
- McWilliam, A. (2011). Exchange and resilience in Timor-Leste. *Journal of the Royal Anthropological Institute, New Series*, 17, 745-763.
- Molnar, A. K. (2006). 'Died in the Service of Portugal': Legitimacy of Authority and Dynamics of Group Identity among the Atsabe Kemak in East Timor. *Journal of Southeast Asian Studies*, 37 (2), 335-355. JOUR.
- Moniaga, S. (2007). From bumiputera to masyarakat adat. A long and confusing journey. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 275-294). Oxon: Routledge.
- Mubyarto, Soetrisno, L., Hudiyanto, Djatmiko, E., Setiawa, I., & Mawarni, A. (1991). *East Timor. The Impact of Integration. An Indonesian Socio-Anthropological Study*. Northcote: Indonesia Resources and Information Program (IRIP).
- Neumann, K. (1992). Tradition and identity in Papua New Guinea: Some observations regarding Tami and Tolai. *Oceania*, 62(4), 295-316. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1992.tb00359.x>
- Niner, S. (2012). Barlake: an exploration of marriage practices and issues of women's status in Timor-Leste. *LOCAL-GLOBAL. Identity, Security, Community. Traversing customary community and modern nation-formation in Timor-Leste*, 11, 138-153. Recuperado a partir de http://www.timor-leste.org/storage/11_Barlake_an_exploration_of_marriage_practices_and_issues_of_womens_status_in_Timor-Leste_S_Niner.pdf
- NSD. (2010). *Population and Housing Census of Timor-Leste 2010. Volume 3: Social and Economic Characteristics*. Dili: National Statistics Directorate. Ministry of Finances. Government of Timor Leste. Recuperado a partir de http://dne.mof.gov.tl/published/2010_and_2011_Publications/Pub_3_English_web/Publication_3_English_Final_Website.pdf
- NSD. (2011). *Timor-Leste Household Income and Expenditure Survey 2011*. Dili. Recuperado a partir de <http://www.laohamutuk.org/DVD/DGS/HIES2011Apr2013en.pdf>
- Otto, T. (1992). The ways of kastam: Tradition as category and practice in a Manus Village. *Oceania*, 62(4), 264-283. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1992.tb00357.x>

- Palmer, L. R., & Carvalho, D. do A. de. (2008). Nation building and resource management: The politics of 'nature' in Timor Leste. *Geoforum*, 39, 1321–1332. JOUR.
- Paulino, V. (2011). Jorge Barros Duarte. En R. Roque (Ed.), *History and Anthropology of «Portuguese Timor», 1850-1975. An Online Dictionary of Biographies* (pp. 1-5). Recuperado a partir de http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/DUARTE_Jorge_Barros_V_Paulino_2011.pdf
- Renard-Clamagirand, B. (1980). The Social Organization of the Ema of Timor. En J. J. Fox (Ed.), *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- Roque, R. (2010). The Unruly Island: Colonialism's Predicament in Late Nineteenth-Century East Timor. *Portuguese Literary and Cultural Studies*, 17/ 18, 303-330.
- Roque, R. (2011). Os Portugueses e os reinos de Timor no século XIX. The Portuguese and the Kingdoms During the 19th Century. *Oriente*, 20, 91-110. Recuperado a partir de <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/4891>
- Sangaji, A. (2007). The masyarakat adat movement in Indonesia. A critical insider's view. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 319-336). Oxon: Routledge.
- Schwartz, T. (1993). Kastom, 'custom', and culture: Conspicuous culture and culture-constructs. *Anthropological Forum*, 6(4), 515-540. <https://doi.org/10.1080/00664677.1993.9967430>
- Silva, K. C. da. (2011). Foho versus Dili: The Political Role of Place in East Timor National Imagination. Recuperado 25 de junio de 2012, a partir de <http://www.nucleodecidadania.org/revista/index.php/realis/article/view/28>
- Silva, K. C. da. (2013). Negotiating Tradition and Nation: Mediations and Mediators in the Making of Urban Timor-Leste. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 14(5), 455-470. <https://doi.org/10.1080/14442213.2013.821155>
- Silva, K. C. da. (2014). Marriage exchanges, colonial fantasies and the production of East Timor indigenous socialities in the 1970s Dili. En Hannah Loney, A. B. da Silva, N. C. Mendes, A. da C. Ximenes, & C. Fernandes (Eds.), *Buka hatene / Compreender / Mengerti / Understanding Timor-Leste 2013. Volume II* (pp. 228-233). Timor-Leste Studies Association.
- Simião, D. S. (2011). Sensibilidade jurídica e diversidade cultural: dilemas timorenses em perspectiva comparada. En K. C. da Silva & L. M. G. de Sousa (Eds.), *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste* (pp. 114-129). Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe; 35.
- Simião, D. S. (2014). Sensibilidades jurídicas e respeito às diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste. *Anuário Antropológico/2013*, 39(2), 237-260. Recuperado a partir de http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas_2013_II/Sensibilidades_juridicas_e_respeito_as_diferencas.pdf
- Smedal, O. H. (2009). Hierarchy, Precedence and Values: Scopes for social action in Ngadhaland, Central Flores. En M. P. Vischer (Ed.), *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World* (pp. 209-227). GEN, Canberra: ANU E Press.
- Sousa, L. M. G. de. (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. En C. Cabasset-Semedo & F. Durand (Eds.), *East-Timor. How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century* (pp. 105-120). CHAP, Bangkok: Irasec.
- Spiro, M. E. (1996). Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist

- Critique. *Comparative Studies in Society and History*, 38(4), 759.
<https://doi.org/10.1017/S0010417500020521>
- The Asia Foundation. (2008). *Law and Justice in Timor-Leste. A Survey of Citizen Awareness and Attitudes Regarding Law and Justice*. Dili: The Asia Foundation. Recuperado a partir de <https://asiafoundation.org/resources/pdfs/2008LawJusticeSurvey.pdf>
- Thomas, N. (1992). Contrasts Marriage and Identity in Western Fiji. *Oceania*, 62(4), 317-329.
<https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1992.tb00360.x>
- TMII. (2012). Museum Timor Timur. Recuperado 4 de septiembre de 2014, a partir de <http://www.tamanmini.com/museum/museum-timor-timur-2?lang=en>
- Tonkinson, R. (1982). National Identity and the Problem of Kastom in Vanuatu. *Mankind*, 13(4), 306-315.
- Traube, E. G. (1980). Affines and the dead: Mambai rituals of alliance. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 136(1), 90-115. JOUR.
- Traube, E. G. (1986). *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. BOOK, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Vischer, M. P. (2009). Contestations: Dynamics of precedence in an eastern Indonesian domain. En M. P. Vischer (Ed.), *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World* (pp. 245-274). GEN, Canberra: ANU E Press.
- Warren, C. (2007). Adat in Balinese discourse and practice. Locating citizenship and the commonweal. En J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 170-202). Oxon: Routledge.
- White, G. M. (1993). Three discourses of custom. *Anthropological Forum*, 6(4), 475-494.
<https://doi.org/10.1080/00664677.1993.9967428>