

Personas y objetos en Timor Oriental: relaciones *lulik* entre entidades

Alberto Fidalgo Castro

Departamento de Antropología, Universidade de Brasília (DAN/UnB)
fidalguia@gmail.com

Enrique Alonso Población

Arthropology Lab
enrique.alonso@arthropologylab.org

Palabras clave: Sudeste Asiático, entidades no humanas, agencia, objetos cotidianos, espacios domésticos.

Resumen: El objetivo de este artículo es mostrar cómo los habitantes de una pequeña aldea rural de Timor Oriental conceptualizan su manera de relacionarse con algunos objetos. Mediante cinco estudios de caso, veremos cómo a estos se les atribuye una normatividad de uso y agencia que al transgredirse puede tener efectos negativos sobre la integridad física o moral de las personas. Esta violación de la normatividad, referida localmente como *lulik*, ayuda a construir y negociar las fronteras del ámbito doméstico mediante el enrolamiento discursivo y práctico de objetos de la vida cotidiana. Finalmente, mostramos cómo se hace necesario prestar atención a algunos elementos de las culturas materiales locales de los timorenses para comprender los procesos de construcción de identidades colectivas.

Introducción

El objetivo de este artículo es mostrar la manera en que una serie de personas de una pequeña aldea de Timor Oriental (Faulara, en Liquiçá) se conducen al interactuar con una serie de objetos cotidianos del ámbito doméstico. Presentamos para ello cinco estudios de caso en los que analizamos cómo la manipulación de estos objetos está sujeta a un uso canónico, cuya violación supone una ruptura de la “normatividad de uso” (Franssen, 2006) que puede poner en peligro a la persona transgresora y, por tanto, se considera *lulik*. Así, veremos cómo

Ankulegi 21, 2017, 23-37

Fecha de recepción: 23-03-2017 / Fecha de aceptación: 28-11-2017

ISSN: 1138-347-X © Ankulegi, 2017

los timorenses no conceptualizan la relación entre personas y objetos como una mera relación instrumental entre sujeto y objeto, pues los objetos tienen para ellos propiedades, les atribuyen agencia y consideran que su uso está regido por una práctica canónica.

Tras introducir brevemente el escenario etnográfico, hemos dividido el texto en dos partes bien diferenciadas y una conclusión. En la primera analizaremos el concepto timorense de *lulik*, habitualmente traducido como “sagrado”, y discutiremos algunas de las aproximaciones realizadas desde la antropología a esta cuestión, para finalmente proponer un nuevo marco interpretativo de dicho concepto. En este apartado nos alejamos del análisis de los objetos sagrados¹, para centrarnos en las relaciones *lulik* que las personas pueden establecer con objetos del tipo ordinario. En la segunda parte se expondrán cinco estudios de caso que registran episodios contingentes de relaciones entre entidades humanas y no humanas (objetos, en este caso). A continuación, cerraremos el artículo con una serie de conclusiones en las que pondremos de relieve cómo se delimitan, construyen y negocian las fronteras del ámbito doméstico mediante el enrolamiento

discursivo y práctico de objetos de la vida cotidiana. Mostramos de ese modo cómo se hace necesario prestar atención a elementos pertenecientes a la ontología local si se quiere realizar un correcto análisis acerca de los mecanismos que la gente utiliza para adquirir y distribuir poder en una sociedad. Por último, veremos cómo el hecho de circunscribir el análisis de lo que los timorenses denominan *lulik* a aquellos aspectos más formales de la cultura ha llevado a algunos antropólogos a una definición del concepto que tiende a la reificación o que no contempla las dinámicas locales no formales de su uso, cuando estas son mayoritarias.

A lo largo del artículo, haremos uso de la noción de entidades ofrecida por antropólogos de la ciencia y la naturaleza (Callon, 1984; Descola, 2012; Descola and Pálsson, 2001; Latour, 2007; Latour and Woolgar, 1995) para aproximarnos a la manera en que los timorenses de la pequeña aldea de Faulara constituyen su “modo de identificación”²; esto es, al modo en que las personas construyen su ontología, definen entidades y les atribuyen propiedades y agencia (Descola, 2006: 2; Ellen, 2001: 126).

Breve acercamiento a Timor Oriental

El escenario etnográfico en el que se desarrolló el trabajo de campo es la pequeña aldea de Faulara, en Timor Oriental, país ubicado en el Sudeste Asiático. Oficialmente deno-

1 En Timor Oriental, los objetos sagrados (*sasán-lulik*), a diferencia de los objetos valiosos que forman parte de la circulación mercantil o de la circulación en los rituales, se consideran “posesiones inalienables” (Weiner, 1992) de linajes y personas concretas cuya transmisión es hereditaria, por lo que —en el modelo ideal— pueden obtenerse exclusivamente de manera agnaticia. La mayoría de estos objetos tienen biografías concretas y nombres, y están asociados a narrativas de origen de linajes (*uma-lisan*). En tanto que forman parte de las narrativas de origen, su presencia condensa los elementos narrativos que se ponen en juego para legitimar la precedencia de determinados grupos o personas sobre otros (Bovensiepen, 2014: 133-34).

² Los modos de identificación han sido definidos por Descola como “las fronteras entre el propio ser y la otredad, tal y como se expresa en el tratamiento entre humanos y no humanos, conformando así cosmografías y topografías sociales específicas” (Descola, 2001: 107).

minado República Democrática de Timor Oriental, es un país afincado en la isla de Timor, que desde el punto de vista político está dividida en dos mitades. La fracción occidental forma parte de la República de Indonesia, mientras que su parte oriental constituye el territorio de Timor Oriental junto con el enclave de Oecussi (situado en la parte noroccidental del territorio indonesio), la isla de Atauro y la deshabitada isla de Jaco.

El país formó parte de las colonias portuguesas hasta 1975, año en que fue invadido por Indonesia, que mantuvo su ocupación hasta 1999. En ese año se celebró un referéndum en el que el voto se pronunció mayoritariamente en favor de la independencia, la cual se proclamaría finalmente en 2002 tras una administración transitoria de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). El sistema de gobierno del país es el de república, como su nombre oficial completo indica, de tal forma que el presidente de la República es el jefe de Estado, y el primer ministro es el jefe del Gobierno. Ambos son elegidos mediante sufragio universal cada cinco años. El órgano legislativo está compuesto por una sola cámara: el Parlamento Nacional.

Administrativamente, el país está dividido en trece distritos³: Aileu, Ainaro, Baucau, Bobonaro, Cova-Lima, Dili (capital), Ermera, Lautem, Liquiçá, Manatuto, Manufahi, Oecussi-Ambeno y Viqueque. Estos, a su vez, se dividen en 65 subdistritos, que por su parte cuentan con 442 *suku*, los cuales final-

mente se distribuyen en 2.225 *aldeias*. Dichas segmentaciones son gobernadas respectivamente por un administrador de distrito, un administrador de subdistrito, un jefe de *suku* y un jefe de *aldeia*.

Según el censo de 2010 (NSD, 2010), Timor Oriental cuenta con una población total de 1.066.582 habitantes, de los cuales un 70,4% vive en un ámbito rural, mientras un 29,6% lo hace en un contexto urbano⁴. Se trata de una de las poblaciones más jóvenes del mundo, y también de una de las que más rápido crece, con una tasa de fertilidad de 5,91. La expectativa de vida al nacer es de 67,7 años, mientras que la tasa de mortalidad infantil por cada mil habitantes se sitúa en 43,9 al nacer y en 55,7 por debajo de los cinco años (United Nations, 2015: 53, 58). Por otra parte, la mayoría de la población es católica, con minorías protestantes y musulmanas; no obstante, el régimen de creencias animista mantiene una fuerte presencia entre el grueso de la población. En el país existen 36 lenguas (Barnes, 2016: 23) de dos orígenes distintos: austronesio (la mayoría) y del filo de trans Nueva Guinea (Schapper, 2011: 163). El tetun es la lengua nacional y comparte con el portugués el estatus de lengua oficial. Inglés e indonesio se aceptan como lenguas de trabajo.

Económicamente, el país depende de los beneficios derivados de la explotación del petróleo, que es la actividad que mayores ingresos genera al Estado y a cuyos beneficios está supeditado en buena medida el desarrollo económico. La generalidad de la población se dedica a la agroganadería como actividad principal, y la producción de café

³ Con la promulgación de la Ley 11/2009, de División Administrativa del Territorio, la denominación oficial de esta división administrativa pasó a ser la de *município*. Véase <<http://www.jornal.gov.tl/?q=node/849>> (última consulta: 13 de septiembre de 2015). En este trabajo mantenemos el uso de distrito, debido a que la mayoría de los timorenses continúa utilizando esta designación en lugar de la oficial.

⁴ El Banco Mundial (2015) estimaba en 2014 que la población de Timor Oriental era de 1.212.000 habitantes.

representa la mayor exportación del país después del petróleo.

El concepto de *lulik*

Esta palabra, que normalmente se traduce como "prohibido", "sagrado" o "tabú", tiene una presencia constante en la vida social de la isla de Timor, no solo en Timor Oriental, sino también en el Timor indonesio. Es, de hecho, uno de los conceptos *emic* clave para comprender la manera de estar-en-el-mundo de los timorenses. *Lulik* es una palabra en lengua tetun, si bien la idea que expresa se encuentra presente en otras lenguas timorenses. Así, la encontramos bajo la forma *luli* en lenguas de origen austronesio, como el mambai (Araújo e Côrte-Real, 2003; Traube, 1986), el tokodede (Lekede'e Study Group, 2006) y el kémak (Molnar, 2006; Renard-Clamagirand, 1982). También en otras lenguas de origen no austro-nesio, como el búnak, en que se la denomina *po'*; *po'* (Schapper, 2011; Sousa, 2010); el fataluku, en que se la conoce como *tei* (Gomes, 1972; Lameiras-Campagnolo, 1975); el makasae, en que es llamada *falú* o *phalun* (Guterres, 2001), o el makalero, en que es conocida como *falun* (Huber, 2011). David Hicks, uno de los primeros antropólogos sociales que realizó trabajo de campo en Timor Oriental, considera que el término *lulik* se correspondería bastante bien con la noción de *sacré* que apunta Durkheim (Hicks, 2004: 26). De acuerdo con Hicks:

Lulik puede traducirse como "prohibir" o "ser prohibido", "impedir (mediante rituales o leyes)", "ceremonia", "ritual animista", "aquello que es sagrado, venerado, intocable", "prohibido", "no permitido" y "sagrado", y se usa en innumerables construcciones verbales

tales como *buat lulik*, "cosa sagrada". Algunos diccionarios incluso traducen la palabra como "brujería", "poder mágico", "hechizo" e "ídolo pagano", aunque estos referentes son engañosos. Hay varias maneras de sugerir la noción de prohibición en lengua tetun, como *bakabik* o *bandu*, pero estas palabras tienden a aplicarse en un contexto que podríamos denominar secular o profano, más que en los casos en que se evoca lo espiritual o lo sobrenatural (Hicks, 2004: 25-26)⁵.

Entre los kémak de Marobo (distrito de Bobonaro), Renard-Clamagirand (1982: 302) traduce el término *lulik* apenas como "prohibido" o "sagrado" y apunta algunas palabras compuestas que se refieren a acciones *luli*. También Andrea K. Molnar hace referencia al concepto de *lulik* entre los kémak, en este caso de Atsabe (distrito de Ermera), y lo define como "una fuerza o poder espiritual asociado a ciertos lugares, objetos y personas" (Molnar, 2004: 371). Asimismo, en otro artículo en el que explora las fuentes de legitimación del poder dentro de las comunidades kémak (Molnar, 2006), esta autora considera que la posesión y la acumulación de lo *lulik*, en tanto que "potencia espiritual", es precisamente una de las fuentes tradicionales de legitimación.

De igual manera, Tom Therik (2004: 185-88) analiza el uso del término *lulik* en una comunidad de hablantes de tetun del Timor indonesio. En su estudio, Therik concibe las creencias de dicha comunidad como una suerte de sistema de reglas o procedimientos, y un sistema de prohibiciones que se expresa claramente, en su opinión, bajo el concepto de *lulik*. En consonancia, analiza la consideración *lulik* del lenguaje ritual y de

⁵ Todas las citas en español de los textos en inglés son traducción nuestra.

ciertos lugares *lulik*, así como las reglas del comportamiento adecuado cuando una persona tiene contacto con ese tipo de lugares, para finalmente examinar la condición *lulik* de antepasados, nobles, ancianos y gente respetable.

Con todo, probablemente sea Elizabeth G. Traube (1986) quien haya realizado el más certero análisis hasta el momento acerca del concepto de *lulik* y su relevancia en la sociedad timorense, en este caso en algunas comunidades hablantes de mambai del distrito de Aileu. Si bien en un comienzo lo traduce de manera provisional como “sagrado” o “prohibido”, tras analizar algunos usos que el término recibe entre las comunidades estudiadas llega a la siguiente conclusión:

Luli no implica una esencia, sino una relación. Un objeto denominado *luli* no posee ninguna cualidad inherente ni fuerza intrínseca. Nada es *luli* en sí mismo, pero puede llegar a serlo en virtud de su separación de otra cosa. En todos sus contextos, *luli* implica una relación de distancia, una frontera entre cosas, creada mediante gestos de evitación. Esta relación estructural subsume todo un conjunto de actitudes que van desde el moldeado de diversas formas de respeto a un temor reverencial (Traube, 1986: 142-43).

Recientemente, con la revitalización de los estudios acerca de Timor Oriental que se produjo tras la independencia del país, el concepto de *lulik* ha sido de nuevo objeto de escrutinio en varios artículos. El primero de ellos fue de Josh Trinidad, autor timorense para quien lo *lulik* “se refiere al cosmos espiritual que contiene al creador divino, los espíritus de los ancestros y las raíces espirituales de la vida, incluyendo reglas sagradas y regulaciones que prescriben las relaciones entre las personas y las relaciones de las per-

sonas con la naturaleza” (Trinidad, 2012). Para este autor, lo *lulik* consiste en una suerte de orientador moral cuyo objetivo principal es mantener un equilibrio en los niveles cósmico y social que garantice una vida estable y pacífica. Por nuestra parte, aunque estamos de acuerdo en considerar lo *lulik* como un orientador moral⁶, en consonancia con la idea de los axiomas cosmológicos propuesta por Rappaport (2001), consideramos que la visión de este autor agencífica y lleva aparejada una visión sustancialista de la noción de *lulik*. Convenimos con Trinidad en que lo *lulik* se puede considerar la expresión por medio de la que se orienta la manera en que la gente debe conducir su vida en sociedad: tanto las relaciones entre personas como las relaciones con la naturaleza y con las entidades inanimadas. Sin embargo, el autor, agencifica en cierto modo lo *lulik*, proveyéndolo de un estatus ontológico del que creemos que carece, por ejemplo, cuando afirma sin ambages que es el núcleo de los valores timorenses, que émicamente es la raíz de la vida o que se refiere a un topos (“área”) donde reside lo divino: “Se cree que lo *lulik* es la raíz de la vida. En otras palabras, la vida viene del inframundo, del creador, o de lo divino, que reside en el área *lulik*, el núcleo” (Trinidad 2012). No obstante, su definición es especialmente interesante por ser un producto cultural y una forma de reclamo político-ideológico en una línea indigenista hoy muy viva entre ciertas élites intelectuales locales.

Otra aportación de gran interés es la de Bovensiepen (2014), quien considera que la propuesta de Traube de definir lo *lulik* como

⁶ McWilliam, Palmer y Shepherd (2014: 15) defienden que lo *lulik* continúa siendo el principio de guía filosófico, religioso y moral preeminente de las relaciones entre los timorenses.

relación de distancia (Traube, 1986: 146-47) es la mejor que se ha realizado hasta el momento. Para ambas autoras, el hecho de establecer una distancia o una evitación es lo que hace que algo pase a ser considerado *lulik*. Bovensiepen, en particular, considera que lo *lulik* se entiende como una "potencia que da vida al medio ambiente y que se concentra en lugares específicos del paisaje, en objetos ancestrales y en casas" (Bovensiepen, 2014: 121). Esta idea de lo *lulik* como potencia generadora de vida la toma de Benedict Anderson (1972), que ha analizado la idea de poder en la cultura javanesa, y quien, de acuerdo con Allerton (2013), considera que en Java, a diferencia de lo que ocurre en las culturas europeas, el poder no se trataría tanto de "un aspecto abstracto de una relación, sino de algo más concreto, una 'realidad existencial'" (2013: 3)⁷.

Si bien es cierto que en ocasiones los timorenses se refieren a algunas entidades bajo el apelativo de *lulik*, nosotros consideramos que esta referencia es de carácter metonímico y que abarca a un indeterminado número de entidades cuya característica definitoria es el hecho de que la relación que la gente establece con ellas es *lulik*, de ahí que se las denomine de ese modo genérico. En nuestro propio trabajo de campo no hemos encontrado la idea de una especie de fuerza o potencia espiritual de la que participen diversas entidades, sino que más bien se incluye bajo esa etiqueta a diversos tipos de entidades (divinidades, antepasados, espíritus, objetos, etcétera) a los que los timorenses se refieren, resumidamente y sin detallar las entidades

que engloban, como "los *lulik*" (*lulik-sira*)⁸. Consideramos por ello que entender lo *lulik* como una potencia generadora de vida es darle una agencia que no tiene, ya que son las entidades comprendidas en esa denominación aquellas que los timorenses definen ontológicamente y que se considera que tienen agencia. Creemos que al aplicar la idea de Anderson a Timor, Bovensiepen entiende que determinados elementos de la cultura timorense participarían de una esencia o sustancia reificada de la que extraen su "potencia", lo cual ha sido duramente criticado por Descola (2012: 64). También Molnar (2006), como hemos mencionado anteriormente, recurre a esta idea de lo *lulik* en tanto que "potencia espiritual".

Sí estamos de acuerdo en considerar que el aspecto más importante de lo *lulik* es relacional, como han señalado tanto Traube como Bovensiepen. Sin embargo, sostenemos que lo que hace que algo se considere *lulik* no es, como ellas defienden, el hecho de establecer una relación de distancia propiamente dicha, sino una relación canónica predeterminedada que puede ser de distancia o de cercanía y que varía en función del contexto, las condiciones y los agentes que participen en esa relación. Lo *lulik* no es unitario e igual para todos los miembros de la sociedad timorense, pues, de hecho, algunos tienen un acceso privilegiado a ello (tal es el caso de los *lulik-na'in*⁹). Es decir, lo *lulik* remite a una

⁷ En otro reciente artículo realizado junto con Federico Delgado Rosa (Bovensiepen and Rosa, 2016), esta autora analiza las transformaciones que lo *lulik* ha ido experimentando desde el colonialismo portugués.

⁸ Muchas de estas entidades poseen nombres propios que no se pueden mencionar salvo en circunstancias especiales (rituales principalmente) e incluso se consideran secretos familiares que se transmiten exclusivamente de padres a hijos.

⁹ Los *lulik-na'in* son un tipo de autoridad tradicional intralínea cuyo cometido principal es el de custodiar los objetos sagrados de su linaje. Para un análisis más amplio del sufijo *-na'in* véase Fidalgo Castro (2012).

tipificación, una codificación indexada de relaciones entre entidades, pero extremadamente variada y condicionada a muchas otras variables meramente contextuales. De cualquier forma, su ejecución práctica y reiterada hace que se constituya en una convención (Rappaport, 2001: 193-200). A diferencia de la propuesta de Bovensiepen y de Traube, consideramos que lo *lulik* no es necesariamente una relación de evitación o de establecimiento de distancia, sino la noción de que un determinado tipo de relación debe seguir una ortodoxia preestablecida, mediante la cual se crean las fronteras entre las distintas entidades que se definen en el modo de identificación timorense.

Como ya se ha notado anteriormente, es común traducir *lulik*, en ocasiones demasiado mecánicamente, como “sagrado”, “tabú” o “prohibido”; ahora bien, en pocas ocasiones vemos cómo la gente utiliza o manipula el término *lulik* en su vida cotidiana, cuáles son los usos que recibe y las actitudes que se presentan ante esa idea. En esta línea, ha tendido a señalarse que lo *lulik* es uno de los epicentros de la religión tradicional timorense. Nosotros pensamos, en cambio, que, aunque sí está muy imbricado dentro del sistema de creencias timorense, su uso no es exclusivo del mundo religioso entendido de un modo restrictivo, sino que es una noción consustancial a la cosmovisión timorense. Dicho de otro modo, la idea de lo *lulik* sobrepasa aquellas prácticas y creencias que se estiman parte de la religión tradicional¹⁰.

¹⁰ El concepto de religión tradicional, tal y como lo utilizamos, se refiere al conjunto de prácticas y creencias localmente definido en oposición al católico, esto es, aquello que los informantes entienden como perteneciente a la esfera de creencias y prácticas denominadas *jentiu* (gentiles) y que en ocasiones también

Para apoyar esta tesis, y entendiendo que nos permitirán aproximarnos mejor a la comprensión del concepto de *lulik*, presentamos más adelante cinco estudios de caso extraídos del trabajo de campo realizado por Alberto Fidalgo en la aldea de Faulara, en los que mostramos cómo se pone en juego la noción de lo *lulik* dentro de la esfera de la vida cotidiana, como reacción a una acción concreta. La elección de estos casos, como señalamos, no es inocente, sino que pretende seguir la idea marcada por Catherine Allerton (2013) en su crítica a la centralidad que ocupan los aspectos más formales de la cultura en las descripciones antropológicas de los estudios realizados en la Indonesia oriental. Allerton reprueba que la mayoría de dichos trabajos antropológicos haya tendido a olvidarse de los elementos cotidianos de la cultura para centrarse en sus eventos formales, principalmente las narrativas de origen, el lenguaje ritual o los rituales. Para ella, muchos de los antropólogos que estudiaron estas sociedades lo hicieron con la intención de cartografiar sus cosmologías, para lo cual se acercaron a los “expertos” que podían hablar en representación de la sociedad (autoridades rituales, etcétera), descuidando el análisis de la vida cotidiana¹¹.

se nos ha referido como *adat*, *lisan*, *kultura* o *kultura adat*. Es, en última instancia, el otro-propio que se construye frente a la Iglesia católica.

¹¹ Un ejemplo de esto en Timor lo tenemos en el trabajo de Elizabeth G. Traube, quien obtuvo buena parte de su información sobre la cosmología mambai mediante dos especialistas que le sirvieron de asistentes de investigación: Mau-Bere y Mau-Balen (véase Traube, 1986: ix-xxi).

Cinco estudios de caso

Aunque la literatura antropológica de la región se ha centrado en los aspectos más formales de la noción de *lulik* (aspectos religiosos y ceremoniales), la mención de esta palabra es una constante por parte de muchos timorenses en sus vidas, especialmente cuando convive junto a ellos un lego en su cultura (como un antropólogo, por ejemplo). Este fue el caso en el trabajo de campo realizado por Alberto Fidalgo en Faulara (Liquiçá). Algunos de los momentos más interesantes de este período, en los que el etnógrafo comenzó a formarse una idea de qué implicaba el concepto de *lulik* en la práctica, sucedieron mientras, dejando la libreta y la grabadora aparte, descansaba para conversar con la familia timorense con la que residía o, sencillamente, participaba con sus miembros de los quehaceres diarios. En los siguientes estudios de caso, en los que empleamos la primera persona narrativa, presentamos algunos ejemplos en que las personas articulan discursivamente la relación *lulik* que se establece de manera contingente entre dos tipos de entidades: humanas y no humanas. Estas situaciones son resultado del choque de dos maneras distintas de estar-en-el-mundo, en las que los timorenses muestran atención a la torpeza del antropólogo (y en uno de los casos, la de un joven timorense) para conducirse en su cultura.

CASO 1. EL USO ADECUADO DE UN CUCHILLO

Por la mañana temprano, durante el desayuno, solíamos tomar café, y a veces teníamos algo de yuca cocida con *ai-manas* (salsa de chili) o galletas que yo compraba de cuando en cuando en una tienda de la aldea. El viernes y el sábado, día de mercado, desayunábamos pan o algún *dosi* (dulces fritos), o

bien *pisang goreng* (dulces fritos rellenos de banana) que la señora Rosita hacía para ir a vender. Un jueves cualquiera, mientras estaba tomando el café del desayuno en la cocina, como no encontraba una cuchara me puse a remover el azúcar que le había echado con un cuchillo (*tudik*) que había sobre la mesa. La señora Rosita me vio y, escandalizada, me pidió que dejase de hacer aquello, al tiempo que ordenó a Sonistansio (Rosita's yS¹²) que fuese a buscar una cuchara para el *siñor*. Yo, que tenía la obsesión de no causar ninguna molestia ni suponer una carga mayor de lo que ya era, le dije a la señora Rosita intentando mostrar mi adaptabilidad: *Ab!... Lalika ida... tudik ne'e mos di'ak ona* ("Ah!... No es necesario..., con el cuchillo me arreglo"). La señora Rosita, sorprendida con mi respuesta, me explicó que no se podía remover (*baku*) con un cuchillo, porque, en sus palabras: *Lulik, ne'e fuan moras!* ("Es *lulik*, ¡se enferma del corazón!"). Yo paré inmediatamente y, casi al instante, llegó Sonistansio con la cuchara.

CASO 2. UN MORTERO NO ES UN TABURETE

En otra ocasión viví otra anécdota relacionada con un utensilio llamado *lesun*, un mortero grande que se utiliza en las tareas domésticas. Se usa para quitarle la cáscara al arroz¹³ —acción que se denomina *fai*— antes de cocinarlo, de modo que pase de *hare* (arroz con cáscara) a *foos* (arroz sin cáscara). Tam-

¹² yS: *younger son*. Utilizamos en el texto la letra inicial mayúscula de los términos de parentesco equivalentes en inglés, siguiendo la propuesta de Aranzadi (2008: 53, nota 9).

¹³ Hoy en día existe la posibilidad de descascarillar mecánicamente el arroz, lo cual se denomina *dulas hare*. No obstante, muchas familias continúan realizando el *fai* como método de descascarillado porque no quieren, no pueden o bien prefieren no pagar por el uso de la maquinaria.



Descascarillando arroz (*fai hare*) en el mortero (*lesun* y *alu*). Foto: Alberto Fidalgo.

bién se emplea para machacar el maíz que se va a cocinar (*fai batar*), machacar granos de café torrefactados hasta convertirlos en polvo para su posterior preparación, o preparar salsa de chili, entre otras cosas. El mortero se utiliza junto con un palo de madera llamado *alu* (véase la fotografía 1).

Una mañana, entré en la cocina y busqué un lugar para sentarme y ponerme a hablar con la gente que allí se encontraba. Vi lo que me pareció una cepa de madera y me senté en ella sin darme cuenta de que se trataba del *lesun*. En cuanto me senté en él, una de las mujeres que estaba en la casa me dijo: *Labele tuur, lulik! Lae orsida kidun tomak!* (“¡No te puedes sentar, es *lulik!* ¡Si no luego tienes el ‘culo completo’!”). Yo no entendía la expresión ni qué querían decir, así que pregunté qué era eso del *kidun tomak*, provocando la

hilaridad general y cierto aturdimiento ante mi pregunta. Tras mucho insistir, me explicaron que eso quería decir que uno se quedaba sin ano, no podía defecar y se moría a consecuencia de ello.

CASO 3. LA MESA NO ES LUGAR PARA DESCANSAR

Hubo un caso similar al anterior, relacionado con la mesa de la cocina. Después de realizar una serie de entrevistas, volví a la casa a la hora de comer (alrededor de las 12:30 h). Fui directamente a la cocina, ya que todo el mundo estaba allí. Saludé y me preguntaron¹⁴ qué tal me había ido la mañana, a lo que les contesté que había ido bien, pero que estaba muy cansado (*kolen*). Dicho esto, eché medio cuerpo sobre la mesa. Fue entonces cuando me dijeron: *Kole, ba toba iba kama. Toba iba meza ne'e lulik* (“Si estás cansado, ve a dormir en la cama. Dormir en la mesa es *lulik*”). Me incorporé inmediatamente y pregunté por qué era *lulik* dormir sobre la mesa. Me contestaron: *Ena mate mak toba iba meza... Ita ena moris, toba iba kama* (“Son los muertos quienes se acuestan en la mesa. Los vivos nos acostamos en la cama”)¹⁵.

CASO 4. NO TE SIENTES FRENTE A UNA MUJER QUE LIMPIA ARROZ

Otro episodio, en esta ocasión presenciado por mí, ocurrió cuando mantenía una conversación con la señora de otra de las casas en que también viví en Faulara en 2009. Era

¹⁴ Utilizamos el plural para facilitar la narración. Las conversaciones, más complejas, se producían entre varias personas que intervenían todas para hablar, explicar algo, etcétera.

¹⁵ Es una práctica común que una de las mesas de la casa se utilice en los ritos funerarios para exponer el cuerpo de la persona difunta durante el tiempo que dure su velatorio.



Mujer limpiando arroz en un *lafatik*. Foto: Alberto Fidalgo.

casi mediodía (12:00 h) y la señora Madalena se encontraba limpiando el arroz descascarijado (*tabek foos*) con el *lafatik*¹⁶, antes de lavarlo y cocinarlo. Yo me encontraba sentado cerca de ella, a un lado, mientras hablábamos. Uno de los jóvenes de la casa, Jerónimo, de 13 años de edad, se sentó frente a ella, y en cuanto se sentó ella le dijo: *Ó hakarak kaben ho buan karik?* (“¿Acaso quieres casarte con una *buan*¹⁷?”). El muchacho se levantó

al momento. Cuando le pregunté acerca de este asunto, la señora Madalena me comentó que cuando una persona se sienta frente al *lafatik* (*tuur iba lafatik nia oin*) corre el peligro de que un o una *buan* se case con ella o se enamore de ella, por lo cual esa acción se considera *lulik*.

¹⁶ El *lafatik* es una cesta hecha con hojas de palma trenzada (de *acadiro* y otros tipos) que se emplea en múltiples tareas domésticas. La limpieza de las suculas que se encuentran en el arroz es uno de sus principales usos (véase la fotografía 2).

¹⁷ La categoría *buan* hace referencia a personas reales y concretas que se describen esencialmente como causantes de penurias, enfermedades y muertes, y se ha

venido traduciendo como “brujo” o “bruja”. El *Disionáriu Nasionál ba Tétum Ofisial* (2005) la define como “una persona, generalmente mujer, que puede poseer un poder mágico y puede utilizar tal poder para efectuar algo bueno o malo” (la traducción es nuestra).

CASO 5. LAS PIEDRAS DEL HOGAR NO SON PARA SENTARSE

Una vez, en la casa de Faulara en la que vivía, me senté en una piedra. No me había dado cuenta de que se trataba de una de las tres piedras que formaba uno de los hogares de la cocina. En el caso de esta cocina, había dos fogones, pero uno de ellos se utilizaba solo ocasionalmente en caso de necesidad o durante la celebración de algún ritual, y fue en este en el que me senté. Estaban presentes la dueña de la casa (la señora Rosita) y una de sus hijas, que se había trasladado a Faulara (matrilocalmente) de manera temporal para ayudar con el cultivo del arroz y el maíz (residía patrilocalmente en el área montañosa del *suku* Dato, también en el distrito de Liquiçá). Casi al mismo instante de haberme sentado, la señora Rosita me dijo: *Labele tuur, lulik. Samea bobar ita!* ("¡No te sientes, es *lulik*! ¡Podría estrangularte una serpiente!"). A continuación, su hija añadió que, si no se observaba la prohibición de sentarse en las piedras del hogar, otra de las cosas que podría ocurrirte es que te doliese o enfermase el gemelo al caminar (*la'o ain-kalen moras*).

Conclusión

Los cinco casos presentados sancionan negativamente cinco acciones que se pueden clasificar en dos tipos: emplear inapropiadamente un utensilio de cocina (un cuchillo) y sentarse o descansar donde no se debe (en un mortero, en una mesa, frente a una mujer que limpia arroz con un *lafatik* y en una piedra de un fogón). Estas acciones, consideradas como incorrectas, son reprendidas mediante la alusión a su carácter *lulik*. En este caso, la apelación al carácter *lulik* de tales acciones constituye la activación de una normal ri-

tualidad que regula las prácticas cotidianas. Se trata de acciones o actitudes que, repetidas una y otra vez, se tornan estandarizadas (ritualizadas), se convierten en "ortopraxis" que crean un horizonte de referencia moral y sentido común (Couceiro Domínguez, 2003) al que se ajusta el comportamiento.

De los casos presentados, podemos extraer una conclusión importante. Buena parte de la literatura antropológica realizada en Timor Oriental y en otros lugares de la Indonesia oriental ha tendido a presentar, ya sea implícita o explícitamente, la idea de lo *lulik* como perteneciente mayoritariamente al mundo de lo religioso, de lo ceremonial, de lo sagrado, frente a la esfera profana de la realidad social de los timorenses¹⁸. Ahora bien, en estos cinco casos en que la noción de *lulik* se invoca desde actividades que pueden ser consideradas *a priori* como profanas se evidencia que dicha idea es fruto de una aproximación teórica y metodológica cartesiana que la condiciona, y que los propios timorenses no establecen por sí mismos (Descola and Pálsson, 2001; Sahlins, 2011). Como se refleja en estos ejemplos etnográficos, la noción de *lulik* es transversal y permeable en el *continuum* de la vida de los timorenses, y tal división entre lo sagrado y lo profano no se da sino en la visión del propio científico social que la estudia.

Estas primeras aproximaciones, tomadas de ejemplos de trabajo de campo, perfilan cómo se vive lo *lulik* en la cultura de Timor Oriental. Y aunque creemos que Elizabeth G. Traube es la académica que mejor ha captado el *geist* del concepto (*luli* entre los *mambai*), consideramos que lo *lulik* no se trataría tanto de "una relación de distancia, una

¹⁸ Véanse, por ejemplo, Hicks (2004), Traube (1986) o Therik (2004).

frontera entre cosas creada mediante gestos de evitación" (Traube, 1986: 142-43), como de uno de los mecanismos reguladores —a su vez regulado— que gobiernan las relaciones entre todas las entidades definidas ontológicamente dentro de la cultura local (sean otras personas, elementos inmateriales, antepasados, espíritus, montañas, ríos, casas *lulik*, etcétera). Esto implica que lo *lulik* sería la codificación del modo apropiado —o inapropiado— de relacionarse con otras entidades, que un agente concreto interpreta con base en un conjunto de creencias y unas prácticas canónicas, en un contexto y en unas condiciones dados. Reclamar que la relación entre dos entidades es *lulik*, en una situación práctica, supone la articulación retórica de la ortopraxis (Couceiro Domínguez, 2005), esto es, demandar una práctica canónica, que regula el comportamiento.

Los estudios de caso que hemos presentado no implican una relación de distancia, sino una correcta relación, entre entidades; tampoco remiten a una esfera de lo ritual o de lo sacro, sino a las más cotidianas de las acciones. Podemos ejemplificarlo volviendo al primer estudio de caso: no es necesario que mantengamos una relación de distancia con el cuchillo, como podría seguirse del razonamiento de Traube y Bovensiepen, sino que debemos utilizarlo apropiadamente. El cuchillo no se usa para remover el café, sino para cortar. Para remover el café están las cucharas. Del mismo modo, una casa es *lulik*, una tierra es *lulik*, un objeto es *lulik* o una relación entre personas y grupos es *lulik* no porque participen de una esencia o sustancia reificada (Descola, 2012: 64), sino porque la relación con este tipo de entidades está orientada por un canon práctico —contex-

tualmente heterogéneo, y dependiente de los variados matices de la vida cotidiana, es cierto— preestablecido.

No obstante, sí estamos de acuerdo con Elizabeth G. Traube en que lo *lulik* supone la reclamación de una práctica canónica que crea una frontera entre cosas. Los cinco ejemplos etnográficos presentados no fueron seleccionados arbitrariamente, sino por hacer referencia al dominio de lo doméstico y de lo femenino. Fueron mujeres las que informaron acerca de qué era *lulik* en esos ejemplos, porque se interactuaba en su dominio y porque se trataba de herramientas, utensilios o acciones que son considerados propios de mujeres. Recapitulemos: 1) remover el café con un cuchillo, 2) sentarse en un mortero, 3) recostarse sobre una mesa de la cocina, 4) sentarse frente a una mujer que limpia arroz en un *lafatik*, y 5) sentarse en las piedras del hogar en la cocina de la casa. Todas estas acciones participan de la modificación del comportamiento canónico, del gobierno de uno mismo, cuando se aproxima a la esfera de lo femenino; en definitiva, de la codificación del modo de interacción apropiado en la esfera de lo femenino. En estos casos se trata de cómo un hombre extranjero (el antropólogo que está haciendo trabajo de campo) y un adolescente local son reprendidos por sus acciones al no tener en cuenta el correcto modo de interacción que ha de ser observado. De este modo, la alusión al carácter *lulik* de determinados gestos, acciones, expresiones, etcétera, crea las fronteras ontológicas (Descola, 2001) entre dominios diferentes de la vida social. En los cinco casos presentados anteriormente, el dominio que se crea es el de lo doméstico y lo femenino frente a otros dominios (masculino, público, etcétera).

Bibliografía

- ALLERTON, Catherine (2013) *Potent Landscapes. Place and Mobility in Eastern Indonesia*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- ANDERSON, Benedict (1972) “The Idea of Power in Javanese Culture”, in C. HOLT (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1-69.
- ARANZADI MARTÍNEZ, Juan (2008) *Introducción histórica a la Antropología del parentesco*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces.
- ARAÚJO E CÔRTE-REAL, Benjamin (2003) “Social Order and Linguistic Symmetry: The case of Mambai, Suru-Ainaro”, *Studies in Languages and Cultures of East Timor*, (3): 31-56.
- BANCO MUNDIAL (2015) “Timor-Leste” [en línea] <<http://data.worldbank.org/country/timor-leste>> [última consulta: 17 de septiembre de 2015].
- BARNES, Susanna M. (2016) “Customary renewal and the pursuit of power and prosperity in post-occupation East Timor: a case-study from Babulo, Uato-Lari”, Tesis doctoral inédita, Monash University.
- BOVENSIEPEN, Judith M (2014) “Lulik: Taboo, Animism, or Transgressive Sacred? An Exploration of Identity, Morality, and Power in Timor-Leste”, *Oceania*, 84 (2): 121-37.
- ; ROSA, Frederico Delgado (2016) “Transformations of the Sacred in East Timor”, *Comparative Studies in Society and History*, 58 (3): 664-93.
- CALLON, Michel (1984) “Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay”, *The Sociological Review*, 32 (1_suppl): 196-233.
- COUCEIRO DOMÍNGUEZ, Enrique (2003) “Del modo ritual. La incidencia de la acción colectiva ritualizada en la dialéctica entre estructura y práctica”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 20: 63-88.
- (2005) “Acción social ritualizada, estructura y agencia. Procedimientos pragmáticos y radicales procedimentales de las prácticas colectivas”, in L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, *La conciencia humana: perspectiva cultural*, Barcelona, Anthropos Editorial, 257-300.
- DESCOLA, Philippe (2001) “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, in P. DESCOLA; G. PÁLASSON (eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores, 101-123.
- (2006) “Beyond Nature and Culture. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, 2005”, *Proceedings of the British Academy*, 139: 137-55.
- (2012) *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- ; PÁLASSON, Gíli (eds.) (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores.
- ELLEN, Roy F. (2001) “La geometría cognitiva de la naturaleza. Un enfoque contextual”, in P. DESCOLA; G. PÁLASSON (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores, 124-146.
- FIDALGO CASTRO, Alberto (2012) “A religião em Timor-Leste a partir de uma perspectiva histórico-antropológica”, in A. FIDALGO CASTRO; E. LEGASPI BOUZA (eds.) *Léxico Fataluco-Português*, Dili, Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste, 79-118.
- FRANSSSEN, Maarten (2006) “The normativity of artefacts”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 37 (1): 42-57.
- GOMES, Francisco de Azevedo (1972) “Os Fataluku”, Tesis de licenciatura inédita. Universidade Técnica de Lisboa. Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina.

- GUTERRES, Justino (2001) "Para uma antropologia do sistema de alianças em Timor: O caso dos Makasae", *Lusotopie* 2001, 173-81.
- HICKS, David (2004) *Tetum Ghost & Kin. Fertility and Gender in East Timor*, Illinois, Waveland Press, Inc.
- HUBER, Juliette (2011) "A grammar of Makalero. A Papuan language of East Timor" Tesis doctoral inédita, Universiteit Leiden.
- LAMEIRAS-CAMPAGNOLO, Maria Olímpia (1975) "L'habitation des fataluku de Lórehe (Timor Portugais)", Tesis doctoral inédita, École Pratique des Hautes Études, Université René Descartes.
- LATOUR, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- ; WOOLGAR, Steve (1995), *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Madrid, Alianza Universidad.
- LEKEDE'E STUDY GROUP (2006) *Disionáriu Lia (Dalen) Tokodede - Tetun - Ingles*, Liquiçá, Lekede'e Study Group (LSG) & Timor Lorosa'e (Nipon Culture Center, TNCC).
- MCWILLIAM, Andrew; PALMER, Lisa R.; SHEPHERD, Christopher J. (2014) "Lulik encounters and cultural frictions in East Timor: Past and present", *The Australian Journal of Anthropology*, 25 (3): 304-20.
- MOLNAR, Andrea K. (2004) "An Anthropological Study of Atsabe Perceptions of Kolimau 2000. A New East Timorese Religious Cult or Internal Security Problem?", *Anthropos*, 99 (2): 365-79.
- (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.
- NSD (2010) *Highlights of the 2010 Census Main Results in Timor-Leste*, Dili, NSD & UNFPA.
- RAPPAPORT, Roy A. (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press.
- RENARD-CLAMAGIRAND, Brigitte (1982) *Marobo, une société ema de Timor*, París: Langues et Civilisation de L'Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien 12, SELAF.
- SAHLINS, Marshall David (2011) *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SCHAPPER, Antoinette (2011) "Finding Bunaq: The homeland and expansion of the Bunaq in central Timor", in MCWILLIAM, A; TRAUBE, E. G. (eds.) *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, Canberra, ANU E Press, 163-86.
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de (2010) "An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste", Tesis doctoral inédita, Universidade Aberta.
- THERIK, Tom (2004) *Webali: The Female Land. Traditions of a Timorese ritual centre*, Canberra, Pandanus Books & Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.
- TRAUBE, Elizabeth G. (1986) *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- TRINIDADE, Jose 'Josh' (2012) "Lulik: The Core of Timorese Values", in LEACH, M.; MENDES, N. C.; SILVA, A. B. DA; BOUGHTON, B.; XIMENES, A. DA C. (eds.) *Proceedings of the Communicating New Research on Timor-Leste Conference, Centro Formação João Paulo II, Comoro, Dili, Timor-Leste, 30 June - 1 July 2011* [en línea] <[http://tlstudies.org/pdfs/TLSA Conf 2011/chp_58.pdf](http://tlstudies.org/pdfs/TLSA_Conf_2011/chp_58.pdf)> [última consulta: 14 de noviembre de 2012].
- UNITED NATIONS (2015) *World Population Prospects. Key Findings and Advance Tables*, Nueva York, United Nations.
- WEINER, Annette B. (1992) *Inalienable Possessions: The paradox of keeping-while-giving*, Berkeley, University of California Press.

Gako-hitzak: Hego-ekialdeko Asia, gizakiak ez diren entitateak, agentzia, eguneroko objektuak, etxe-guneak.

Laburpena: Ekialde Timorreko landa-herrixka txiki bateko biztanleek objektu batzuekin erlazioatzeko duten modua kontzeptualizatzen dute; artikulu honen helburua kontzeptualizazio hori erakustea da. Egindako bost ikerketa praktikoez frogatuko duten moduan, erabilera-arau batzuk eta agentzia bat esleitzen dizkiete objektuei, eta baldintza horiek urratzeak eragin txarra izan dezake jendearen osotasun fisikoan edota moralean. Bertakoek *lulik* izena eman diote baldintza-urratze horri. Antza, lagungarria da etxe-mugak eraikitze eta eztabaidatzeko unean, eguneroko objektuak modu diskurtsibo eta praktikoa sartuz. Azkenik, frogatuko dugu beharrezkoa dela bertako elementu kultural eta material batzuei erreparatzea, talde-nortasunak eraikitze prozesuak ulertu nahi baditugu.

Keywords: Southeast Asia, non-human entities, agency, everyday objects, domestic spaces.

Abstract: This paper aims to show how the people of a small rural hamlet in East Timor conceptualise their relations with some objects. Through five case studies, we will show how a normativity of use and agency is attributed to these objects, which can have negative effects on people’s physical or moral integrity whenever transgressed. This transgression of the normativity of use, known locally as *lulik*, helps to construct and negotiate the boundaries of the domestic domain through the discursive and practical enrolment of everyday objects. Finally, we will show how it becomes necessary to pay attention to some elements of local Timorese material cultures in order to understand the construction processes of collective identity.