

# DE COSAS SAGRADAS, TABÚES Y ORTOPRAXIS. EL CONCEPTO DE *LULIK* EN TIMOR-LESTE

Alberto Fidalgo-Castro<sup>1</sup>

Enrique Alonso-Población<sup>2</sup>

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

<sup>2</sup>Investigador Autónomo, Vigo, España

## Introducción

Uno de los conceptos *emic* clave para comprender las dinámicas socio-culturales locales de Timor-Leste es el 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-Leste, sino también en el Timor indonesio. Como tal, *lulik* es una palabra en lengua tetun,<sup>1</sup> si bien la idea de lo *lulik* se encuentra presente en otras lenguas timorenses, como ha sido estudiado por distintos autores (Lameiras-Campagnolo 1975; Renard-Clamagirand 1982; Sousa 2010; Traube 1986). No obstante, aunque se ha tendido a efectuar una equivalencia mecánica entre significados, usos y campo semántico de la palabra *lulik* en tetun con sus equivalentes en otras lenguas locales, está por demostrar que tal cosa sea efectivamente así.

Con el objetivo de evitar una traducción mecánica, que no registraría la riqueza semántica de la palabra, realizaremos un recorrido que nos aproxime al concepto en el uso presente de la palabra *lulik*. Pretendemos, con ello, evitar la descontextualización y el empleo simplificador que se han venido dando en algunos estudios sociales acerca de Timor. Para ello, realizaremos una revisión acerca de cómo el concepto de *lulik* ha sido analizado en la literatura sobre el país. En primer lugar, nos aproximaremos a cómo el significado se define en los

diccionarios para luego pasar a las observaciones realizadas sobre este concepto por parte de misioneros y exploradores. Finalmente nos centraremos en los análisis que los antropólogos han realizado sobre la categoría desde la década de los sesenta y hasta la actualidad.

Una vez realizada esa revisión bibliográfica, presentaremos un estudio de caso, temporal y geográficamente localizado, en el que el concepto de *lulik* es movilizado por actores sociales concretos tanto en el discurso como en la práctica. Hacemos nuestra la crítica que Catherine Allerton (2013) hace a la centralidad que ocupan los aspectos más formales de la cultura en las descripciones antropológicas de los estudios realizados en Indonesia Oriental,<sup>2</sup> a los que reprocha que se hayan olvidado de los elementos cotidianos de la cultura para centrarse en sus eventos formales (principalmente las narrativas de origen, el lenguaje ritual o los rituales). Según la autora, 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 locales" (autoridades rituales principalmente) que podían hablar en representación de la sociedad, descuidando el análisis de la vida cotidiana.

Por ello, en nuestro caso, y con el objetivo de limitar ese sesgo, hemos elegido como material etnográfico para nuestro análisis antropológico un momento en el que la vida cotidiana y la excepcionalidad ritual se encuentran: la preparación y celebración del día de los Santos Difuntos (*loron matebian*) en el seno de una unidad doméstica. Así, presentamos en el estudio cómo el concepto de *lulik* se activa en un momento contingente. Nuestro objetivo es mostrar la manera en que los timorenses tratan de enrolar entidades que ellos mismos definen y la manera en que se relacionan con ellas dentro de su "modo de identificación" (Descola 2012), tomando en cuenta las propiedades y la agencia que ellos mismos les atribuyen. Sugerimos que el análisis de este tipo de eventos es esencial para realizar un correcto análisis de los mecanismos de adquisición y distribución de poder en las diversas sociedades del país.

Finalmente, a la luz de la revisión teórica previa de la literatura y de los datos etnográficos presentados en el estudio de caso, realizamos una discusión acerca de lo acertado o errado del análisis que se ha realizado sobre el concepto y proponemos una interpretación alternativa. A nuestro modo de ver, lo que hace de lo *lulik* algo relevante para los timorenses es el hecho de que remite a una tipificación del modo correcto en que deben ser conducidas las relaciones entre humanos y las relaciones entre los humanos con su medio ambiente. Lo *lulik* sanciona como adecuado o inadecuado la manera en que las personas se conducen en la vida, estableciéndose como un corpus de codificaciones indexadas, que pueden ser interpretadas semióticamente y que crean un horizonte de referencia moral y sentido común, un canon o patrón, al que se ajusta el comportamiento.

## Aproximación al concepto de *lulik* en Timor-Leste

Hull et al. (2005) definen *lulik* como: "Adjetivo 1. Aquello que no se puede tocar y que hacer temer por causa de Dios, los santos o los espíritus de los muertos. Sin. Sagrado. 2. Aquello que Dios, la religión o la tradición sacralizan o prohíben. Sustantivo. Algo sagrado"<sup>3</sup>. Por su parte, Luis Costa (2000) registra tres entradas acerca de la idea de *lulik*: (1) "LULI. v. Proibir; ser proibido, ser vedado (pelos ritos ou leis); *ema luli malu*: pessoas de relações cortadas, que não se falam. Cf. *Bandu, hakahik*". (2). "LULIK. s. Cerimónia; rito animista. \ \ Em sentido lato: o que é sagrado, venerado, intocável; em sentido restrito: feitiço, ídolo". (3) "LULIK. adj. Proibido, vedado; temido; misterioso; sagrado; santo; *buat lulik*: ídolo (*lit*: coisa sagrada)". Estas definiciones y traducciones, aunque válidas, no dan cabida a los usos lingüísticos y las consecuencias en la vida práctica que la crucial idea de lo *lulik* tiene para los timorenses. Además, como puede apreciarse, el diccionario oficial consagra la hibridación de este concepto con la idea católica de lo sagrado, algo que necesitaría de mayor explicación y análisis.

El *Dicionario Teto-Português* de Raphael das Dores (1907) contiene abundantes entradas sobre el concepto de *lulik* y otros relacionados con él. Así, registra la palabra *luli* en dos entradas, en tanto que verbo y sustantivo: (1) "Luli, v. abster-se. coibir-se, reprimir-se, ser proibido". (2). "Luli, s. abstenção, abstinencia, repensão". El término *lulik* también lo define en dos ocasiones, en tanto que sustantivo y adjetivo: (1) "Lúlik, s. feitiço, pomal". (2) "Lúlik, a. divino, intacto, sacro, sagrado, santo". De igual forma, recoge palabras compuestas que incluyen el concepto de *lulik*, como es el caso de "Halo-lúlik, v. sagrar".

Otro diccionario de misioneros portugueses que vuelve a tratar el concepto de *lulik* es el *Dicionário Tétum-Português* (1935) del canónigo Manuel Patricio Mendes, basado en el trabajo previo del reverendo Manuel Mendes Laranjeira. En él se registran dos entradas relacionadas con el término, en tanto que verbo: (1) "lúli, v. Ser proibido, ser vedado (pelos ritos ou leis); *ema luli malu*, pessoas de relações cortadas, que não se falam"; y en tanto que adjetivo: (2) "lúlic, lúli, adj. Defeso, proibido, vedado, sagrado, santo; *uma lulic*, casa onde se guardam objectos considerados *lulic*; s. ídolo, feitiço; estilos, cerimoniais (feitas em sua honra); *macair lúlic* (*ema cair lúlic*), pessoa que trata dos objectos *lulic* e desempenha certas cerimoniais relativas ao seu culto (diz-se também *lulic na'in*); *na'i lulic* ou *am'lulic*, padre, sacerdote".

Ya a finales del siglo XIX, Forbes<sup>4</sup> (1884) da cuenta de la importancia de lo *lulik* entre algunas poblaciones hablantes de tetun térik. Él lo traduce como "tabú" y considera que lo *lulik* es el objeto de adoración de los timorenses. Forbes traduce el significado de *lulik* a otro concepto *emic*, que es el de *pomali* (Tsuchiya 2019). También escrito *pamali*, suele considerarse sinónimo del *tapú* (tabú) polinesio. El

uso de la palabra, *pomal*, *pomali* o *pamali* para traducir lo *lulik*, tanto en portugués (Dores 1907), como en inglés (Forbes 1884), se encuentra documentado en los estudios y diccionarios de misioneros y exploradores hasta mediados del siglo XX, principalmente durante el siglo XIX.

El sacerdote Ezequiel Enes Pascoal también realiza aborda el concepto de lo *lulik* en su libro *A Alma de Timor vista na sua Fantasia. Lendas, fábulas e contos* (Pascoal 1967):

*Lúlic*- Todo o objecto ou lugar em que, por qualquer motivo, os nativos crêem que habita um ou mais espíritos ou que estão íntimamente relacionados com esses espíritos. Só certos indivíduos, a que chaman *lúlic ná'in*, podem tocar nesses objectos ou penetrar nesses lugares. Por isso *lúlic* também significa intangível, interdito, sagrado. *Lúlics* são ainda esses mesmos espíritos, considerados vagamente sem ligação com qualquer objecto ou lugar.

Para David Hicks, el primero de los antropólogos profesionales que realizó trabajo de campo en el Timor portugués (entre poblaciones hablantes de tetun térík de Viqueque), juzgar lo *lulik* como la religión o incluso como un culto de los timorenses es ir demasiado lejos, pues cree que se correspondería más con la noción de *sacré* de Durkheim (Hicks 2004:26). Para Hicks, lo *lulik* puede traducirse como "prohibir", "ser prohibido", "impedir (mediante ritos o leyes)", "ceremonia", "rito animista", "aquello que es sagrado, venerado, intocable", "prohibido", "santo". Si bien menciona que existen otras maneras para referirse a prohibición en tetun (*hakaik* o *bandu*), considera este autor que tienden a aplicarse en mayor medida a contextos seculares o profanos; mientras que lo *lulik* suele usarse más en contextos en los que lo espiritual o sobrenatural se moviliza (Hicks 2004:25-26). Hicks menciona también que existe una antítesis de lo *lulik*, que él identifica como *sau* y que se correspondería con lo profano. Para Hicks, por tanto, *lulik* y *sau* se identificarían con las categorías durkheimianas de sagrado y profano.

De los antropólogos que realizaron su trabajo de campo durante el colonialismo portugués, probablemente sea Elizabeth G. Traube quien haya realizado el más certero análisis acerca del concepto de *lulik* y su relevancia en la sociedad timorense, en este caso en algunas comunidades hablantes de mambai del municipio de Aileu. La autora menciona que el término *luli* (*lulik*, en lengua mambai) se usa en relación a objetos y lugares. Considera que es el tratamiento ritual de estos lo que hace que algo se convierta en *luli* y que, durante la celebración de rituales se hace evidente su carácter sagrado o prohibido. Menciona también la existencia de *luli* (relaciones de evitación) particulares exclusivamente para algunos individuos, como es el caso de algunos tabües alimenticios. Al igual que Hicks, Traube también menciona que la ausencia de prohibiciones se expresa

mediante el adjetivo *sau* pero, a diferencia de él, no lo traduce por profano sino como "algo sin restricciones" (Traube 1986:142). Tras analizar en algún detalle algunos usos del término, llega a la conclusión de que:

*Luli* does not signify an essence, but a relationship. An object that is called *luli* possesses no inherent quality or intrinsic force. Nothing is *luli* in and of itself but may become so by virtue of its separation from something else. In all its contexts, *luli* signifies a relation of distance, a boundary between things, created out of gestures of avoidance. This structural relation subsumes a set of disparate attitudes which range from mold respect to awe. (Traube 1986:143)

Tom Therik (2004:185-88) analiza el uso del término *lulik* en una comunidad tetun del Timor indonesio. En su estudio, Therik concibe las creencias de esas personas 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 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.

Más recientemente, con el reinicio del trabajo antropológico tras la ocupación indonesia (1975-1999), el concepto de *lulik* ha sido de nuevo objeto de escrutinio en varios artículos. El primero que lo trabajó en profundidad fue Josh Trinidad (2012), quien considera lo *lulik* como un orientador moral. Afirma que es el núcleo de los valores timorenses, que émicamente es la raíz de la vida o que refiere a un *topos* donde reside lo divino: "Lulik is believed to be the root of life. In other words, life is coming from the underworld, the creator, and/or the divine, which resides in the Lulik area - the core" (Trinidad 2012). McWilliam et al. (2014:304) han visto lo *lulik* de manera similar a Trinidad, como un conjunto amplio de orientaciones morales y filosóficas de la vida social timorense. Ellos realizan un análisis del concepto orientados desde la idea de "estructura de la coyuntura" de Sahlins (1988:14) y, mediante tres estudios de caso, describen cómo se activa lo *lulik*, en tanto que categoría cultural, en tres encuentros con extranjeros.

También Andrea K. Molnar hace referencia al concepto de *lulik* entre los kémak, en este caso de Atsabe (municipio de Ermera), y lo define como una potencia o poder espiritual asociado a ciertos lugares, objetos o personas (Molnar 2004:371). Esta visión de lo *lulik* como potencia se inspira en los escritos de Benedict Anderson (1972) acerca de las diferencias entre las nociones javanesas y europeas de poder, donde la primera sería una sustancia que existe independientemente de las personas y que se puede acumular (p. ej. mediante la posesión de objetos).

Shelly Errington (1990) ha profundizado en esto considerando que la "potencia" o "potencia espiritual" en el Sudeste Asiático insular se manifiesta de distintas maneras en la región, pero que comúnmente se trata de una sustancia o energía particular e invisible (Errington 1990:43). Allerton (2013) ha analizado esta idea de potencia como algo que reside en el paisaje. Bovensiepen (2015), por su parte, considera que lo *lulik* puede también entenderse como algo que reside fuera de los seres humanos y tiene potencial de creación, dador de vida.

Dejando a Traube a un lado, es quizás la propia Judith Bovensiepen (2014) quien ha realizado un análisis más exhaustivo de lo que el concepto de *lulik* implica para la manera de estar-en-el-mundo de poblaciones de lengua idaté en el municipio de Manatuto. Ella considera que lo *lulik* emerge cuando la frontera existente entre entidades humanas y no humanas se transgrede. Su objetivo es analizar cómo la gestión de distancia o proximidad con objetos o lugares *lulik* afirma y reproduce relaciones de poder y es clave en el establecimiento de la autoridad de unos grupos sociales sobre otros. La autora basa su análisis en la idea de lo *lulik* como orientador moral de Trinidad, pero también en el análisis de Valerio Valeri (2000) sobre el rol que desempeñan los tabües en la construcción del *self* (Bovensiepen 2014:122).

En su texto, la autora intenta superar el debate acerca de la naturaleza ontológica dualista o monista en algunas culturas del Sudeste Asiático. Este debate enfrenta una visión de corte durkheimiana, en la que la distinción cartesiana entre lo sagrado y lo profano serían la clave, a otra visión en la que no existiría ese tipo de distinción en las relaciones de los humanos con su medio ambiente. Para la autora, lo importante no sería establecer cuál es el modo de identificación de la población estudiada (cartesiana u otras), sino estudiar el modo en que éstos establecen y desarrollan sus relaciones con el medio habiente. Para ella, lo *lulik* está específicamente conectado al dominio de los antepasados (Bovensiepen 2014:127) y aquellos lugares, edificios y objetos que tienen algún tipo de conexión con los antepasados tienden a ser identificados como *lulik*. Según la autora (Bovensiepen y Rosa 2016), esta conexión produce una identificación entre el *self* y la otredad que la población local considera peligrosa, pues deshace la distinción de dominios ónticos entre humanos y no-humanos que ponen en peligro al individuo. Así, se hace necesario distinguirlas entre sí estableciendo fronteras mediante relaciones de distancia creadas a través de gestos de evitación, algo que Traube ya había comentado desde la perspectiva de la antropología simbólica (Traube 1986:146-47). El objetivo de la autora es el de explorar los procesos mediante los que estas relaciones equiparan o crean diferencias.

Nosotros, anteriormente (Fidalgo-Castro y Alonso-Población 2017), hemos analizado cómo se pone en juego la noción de lo *lulik* dentro de la esfera de la vida cotidiana, como reacción a una acción concreta. Mediante estudios de caso,

mostramos cómo se sancionan negativamente cinco acciones cotidianas mediante la alusión a su carácter *lulik*. Con el objetivo de contextualizar mejor la manera en que lo *lulik* se moviliza discursivamente para orientar el comportamiento en la vida cotidiana y que sirvan como marco de interpretación para el estudio de caso que analizamos en el presente artículo, traemos tres de estos cinco momentos etnográficos que el autor principal vivió durante su trabajo de campo en Faulara.

### Primer momento

Ocurrió un día por la mañana temprano, durante el desayuno. Las personas de la casa con las que convivía el autor principal solían beber café y comer algo de yuca cocida con salsa de chili o galletas. El viernes y el sábado, día de mercado, se desayunaba pan o algún *dosi* (dulces fritos), o bien *pisang goreng* (dulces fritos rellenos de banana). Un jueves en el que el autor principal se había levantado en primer lugar, se dispuso a preparar el café del desayuno. Como no encontró una cuchara, removi6 el azúcar y el polvo de café con un cuchillo que había encontrado en la cocina de la casa. En ese momento, se salieron también de la casa la dueña y su hijo mayor. Cuando vio al autor principal remover el café con un cuchillo, le pidió que dejase de hacerlo y le pidió a su hijo que fuese a buscar una cuchara para el *siñor* (señor). Él, que pretendía causar las menores molestias posibles a la familia y mostrar su adaptabilidad a las circunstancias, le dijo a la señora: *Ah!... Lalika ida... tudik ne'e mos di'ak ona* ("Ah!... No es necesario... con el cuchillo me apaño"). La señora, sorprendida con su respuesta, le 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").

### Segundo momento

Hubo un caso similar al anterior, relacionado con la mesa de la cocina. Tras realizar una serie de entrevistas, el autor principal volvió a la casa a la hora de comer (alrededor de las 12:30 hs). Se dirigió directamente a la cocina, ya que todo el mundo estaba allí. Saludó y *le* preguntaron qué tal había ido la mañana, a lo que les contestó que había ido bien, pero que estaba muy cansado (*kolen*). Dicho esto, echó medio cuerpo sobre la mesa. Fue entonces cuando le dijeron: *Kole, ba toba iha kama. Toba iha meza ne'e lulik* ("Si estás cansado, *váyase* a dormir en la cama. Dormir en la mesa es *lulik*"). Se incorporé inmediatamente y preguntó por qué era *lulik* dormir sobre la mesa. Le contestaron: *Emate mak toba iha meza... Ita eme moris, toba iha kama* ("Son los muertos quienes se acuestan en la mesa. Los vivos, nos acostamos en la cama").<sup>5</sup>

### Tercer momento

En otra ocasión el autor se sentó en una piedra que había en la cocina. No se había dado cuenta de que se trataba de una de las tres piedras que formaba uno de los hogares de la 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 se sentó. Estaban presentes la dueña de la casa y una de sus hijas, que se había trasladado a Faulara de manera temporal para ayudar con el cultivo del arroz y el maíz. Casi al mismo instante de haberse sentado, la señora dueña de la casa le dijo: *Labele tuur, lulik. Samea bobar ita!* ("¡No te sientes, es *lulik*! ¡Podría estrangularte una serpiente!"). Tras ella, 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 *la'o ain-kalen moras* (te doliese o enfermase el gemelo al caminar).

Los tres casos presentados sancionan negativamente tres acciones que se pueden dividir a su vez en otras dos: emplear inapropiadamente un utensilio de cocina (un cuchillo) y sentarse o descansar donde no se debe. Estas acciones, sancionadas 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 normatividad que regula las prácticas cotidianas. Se trata de acciones o actitudes que repetidas una y otra vez se tornan estandarizadas (canónicas); "ortopraxis" que crean un horizonte de referencia moral y sentido común (Couceiro Domínguez 2003), un patrón hegemónico al que se ajusta el comportamiento.

Una vez visto de manera somera los principales análisis que se han realizado sobre esta cuestión y con la suficiente información acerca de lo que el concepto de *lulik* representa para la vida social timorese, pasamos a la presentación del estudio de caso etnográfico. Este material es resultado del trabajo de campo del autor principal durante un total de cuarenta y dos meses en el país, dieciocho de los cuales ocurrieron en local del estudio de caso presentado.

## Estudio de caso. El loron matebian (día de difuntos)

### Marco etnográfico

Faulara es el nombre usado por los habitantes del municipio de Liquiçá para referirse a una aldea de Lepa localizada en una llanura aluvial formada aguas abajo del río Laueli<sup>6</sup>, en la única zona que no es montañosa del *suku*<sup>7</sup> Leotelá, municipio de Liquiçá, noroeste de Timor-Leste (véase Figura 1).



Figura 1 – Mapa de las divisiones administrativas de Timor-Leste

Fuente: Jan-Patrick Fischer. CC BY-SA 3.0. Wikipedia; Fecha: 14 de agosto de 2017

Los pobladores de Faulara son principalmente campesinos, pues solo existen unos pocos puestos de trabajo de tipo formal remunerados: los de los maestros de la escuela primaria y los extensionistas agrícolas, así como algunas actividades estacionales generadoras de ingresos que les proporcionan las organizaciones estatales y de cooperación internacional.

El asentamiento se sitúa en un área importante para la producción agrícola y es uno de los pocos lugares del municipio donde se practica el cultivo de arroz en arrozales inundados, debido a la fuente permanente de agua del río Laueli. No obstante, la mayoría de los productores de arroz no obtienen más de una cosecha al año. Una vez que la temporada se acaba, los agricultores comienzan a preparar los campos de arroz para cultivar maíz en ellos, poniendo en práctica un modelo de diversificación agrícola. La mandioca también se cultiva, por lo general dentro de los huertos anexos a las casas. Frutas de temporada como las piñas, los mangos o los plátanos se utilizan como cultivos comerciales. La madera de las pequeñas plantaciones de teca cubre las necesidades domésticas y es una fuente ocasional de ingresos. Otra actividad económica de cierta relevancia es la cría de ganado, que incluye reses, aves de corral, cerdos y cabras. Algunas familias pueden vender parte de sus animales cuando se enfrentan a problemas financieros o de suministro de alimentos, pero principalmente estos son reservados para ocasiones especiales y eventos importantes del ciclo vital del hogar (ritos como el matrimonio o la muerte, así como otros rituales o ceremonias).

### La celebración del *loron matebian*

El dos de noviembre de cada año se celebra el *loron matebian* en Timor-Leste, la ceremonia católica de la Conmemoración de los Santos Difuntos. Se trata de un día festivo nacional y se considera uno de los más importantes del ciclo anual del culto católico. Los familiares dispersos por la geografía timorense vuelven a sus casas de origen para honrar a los muertos. A pesar de ser una ceremonia católica, se ha incorporado muchos elementos y creencias de la cosmovisión local timorense. Las gentes de Faulara afirman que, durante el *loron matebian*, los espíritus de los antepasados "caminan" (*la'o*) para "visitar a los vivos" (*mai vizita*), y por ello hay que tratarlos apropiadamente siguiendo la misma etiqueta que se observa cuando un invitado ilustre viene a casa: se le ofrece *buamalus* (betel y areca), seguido de bebida (vino o licor), tentempiés (galletas, bizcochos, etcétera) y tabaco.

En Faulara, la realización de esta ceremonia consiste en la entrega de ofrendas a los muertos seguidas de plegarias, que se llevan a cabo en las tumbas de los fallecidos (véase Figura 2). Los rezos suelen llevarlos a cabo los *rai-na'in kaer buamalus*<sup>8</sup> en favor de aquellos antepasados que no pertenecían a la religión católica cuando fallecieron, a los que llaman *avó jentiu* (abuelos gentiles). En el caso de Faulara, la mayoría de estos antepasados pertenecen a las dos casas considerados originales de la zona, que habitaban el lugar antes de la apertura del proyecto de transmigración. Sin embargo, muchas personas que pertenecen a otras casas participan en el ritual en reconocimiento de la precedencia que estos espíritus tienen sobre los demás (son una suerte de espíritus-guía para todos los pobladores de la zona). El rezo y la presentación de ofrendas a estos antepasados tienen lugar antes que los correspondientes a los espíritus de los fallecidos de las demás casas, y funcionan como apertura para que dé comienzo el resto de celebraciones.

Una vez terminan las plegarias por los antepasados de las casas originales del lugar, cada familia procede a realizar las ofrendas y rezos en las tumbas de sus propios antepasados. Las personas, vestidas de gala, caminan en procesión a las tumbas, donde preparan las ofrendas y los adornos. Además de iluminarlas con velas, las tumbas se engalanan con aderezos florales, que son para "tirarlos" (*soe ai-funan*) sobre ellas la noche del *loron matebian*, preparados durante los días anteriores por las mujeres de la casa. Las ofrendas se presentan a los antepasados mediante el rezo católico, que normalmente es efectuado por el catequista a petición de las personas a cambio de un pago en especie o económico. Una vez terminado, se considera que los antepasados ya "han comido", y es ya el turno de las personas para comer, beber, fumar, mascar betel y areca y conversar durante un tiempo hasta que, poco a poco, van volviendo a sus casas.



Figura 2 – Ofrendas realizadas sobre una tumba en el loron matebian.  
Fuente: archivo personal del autor principal; Fecha: 2011

### Problemas durante la celebración de un loron matebian

Ese año (noviembre de 2010), el autor principal del presente artículo se encontraba realizando trabajo de campo y residiendo en la casa de una familia de Faulara. La familia comenzó días antes a realizar los preparativos, limpiando las tumbas de sus fallecidos. Buena parte de los descendientes de la casa no vivían en Faulara y el día de difuntos es una ocasión en la que, generalmente, se produce el reencuentro de todos los miembros que regresan desde diferentes puntos del país.

Ese dos de noviembre el autor principal se encontraba tomando notas de campo, registrando cómo se desarrollaba la jornada. Iba de un lado al otro: de la cocina, donde estaban las mujeres, a la terraza de la casa, donde los hombres tomaban café y conversaban, pasando por los lugares en que los niños jugaban. Era difícil entender todo lo que estaba ocurriendo, dada la simultaneidad de los acontecimientos. Algunos de los miembros de la familia no lo conocían todavía y sentían curiosidad acerca de él y preguntaban qué era lo que le habían llevado a residir en el remoto lugar de Faulara. Las risas y la crónica de un sinfín de

anécdotas eran una constante de los coloquios con ellos. El día iba pasando entre conversaciones y el ambiente de celebración y festividad dominaba el ambiente.

Llegó la hora de comer. A los hombres, como es costumbre en el país, se les sirvió de manera separada el almuerzo en el interior de la casa. Se sirvió carne de cerdo, cabra y pollo, acompañada de abundante arroz y salsa de chili. Tras la comida y una sobremesa llena de charlas, la gente se fue dispersando. Algunos se fueron a descansar, otros volvieron a la terraza y algunos otros se dirigieron a la cocina. El autor principal volvió también a la cocina, donde las mujeres estaban comiendo, para participar de las conversaciones que allí se producían. Al poco de sentarse, se dio cuenta de que una de las mujeres se disgustaba. Estaba comiendo y, repentinamente, comenzó a gritarle a su hermano (ambos eran hijos de los propietarios de la casa), quien de la cocina había vuelto al interior de la casa. El enfado iba en aumento y ambos empezaron a intercambiar gritos. Llegado un momento, ella dejó bruscamente el plato en el lugar donde estaba sentada y se levantó, vociferando y llorando, para encaminarse al interior de la casa. Entró en su cuarto a coger su ropa y sus propiedades personales, que guardó en cajas y recipientes de plástico, los cuales posteriormente colocó en la terraza de la vivienda (véase Figura 3).



Figura 3 – Ropa y otros objetos colocados en la baranda tras la pelea.  
Fuente: archivo personal del autor principal; Fecha: 2011

Tras esto, las personas guardaban silencio mientras terminaban de comer. Entretanto, ambos hermanos se habían metido cada uno en su cuarto. Al cabo de un rato, el autor principal le preguntó a otra de las hermanas, que estaba sentada en la cocina cerca de él, qué había pasado y le dijo que el hermano "había perseguido" (*duni sira*) a su hermana y a su propia esposa.<sup>9</sup> A esto añadió que colocar la ropa en la terraza, del modo en que lo había hecho su hermana, era *lulik*.

Después de comer y descansar un poco, la madre de los hermanos decidió ir a la tumba de los antepasados originales del lugar a presentar sus respetos a las casas precedentes en la jerarquía entre las casas de Faulara (llamadas Laueli y Asumanu). Preparó unas pocas flores y velas en una cesta, y fue con varios otros familiares a las tumbas. El autor principal fue con ellas y allí participaron de la apertura de las celebraciones, que fue oficiada por uno de los *rai-na'in kaer bua-malus* (véase nota vii). Mientras estaban allí, hubo conversaciones con otras personas que habían ido a visitar las tumbas, las cuales mayoritariamente eran mujeres con sus hijos. Una de ellas, la esposa de un hombre relevante de Faulara, le contó al autor principal que de camino había pasado por delante de la casa en que ellos residían porque pensaba hacerles una visita antes de ir todos juntos a las tumbas de los antepasados originales. Sin embargo, al ver la ropa en la terraza, decidió no entrar y seguir directamente hacia las tumbas.

Al regresar de las tumbas la ropa seguía en la terraza, y la hermana que se había disgustado junto con otra de sus hermanas se encontraban en el vestíbulo de la casa preparando los adornos florales para esparcir posteriormente sobre la tumba de los fallecidos de la casa (que está ubicada en el propio jardín). Poco después llegó la esposa del hermano con quien ocurrió el conflicto, que salió de su cuarto para ayudarlas con los atavíos. El autor principal se sentó con ellas y comenzó poco a poco a sacar el tema de lo ocurrido durante el almuerzo, con la intención de que le explicasen qué había pasado.

Le explicaron que el problema comenzó por un malentendido acerca del reparto de la carne que le tocaba a cada persona en el almuerzo. En Timor-Leste, en las ocasiones rituales, el consumo de carnes está prescrito en función de la posición que cada persona (en tanto que miembro de una casa) ocupa como dador o tomador de esposas. En este caso, la hermana no podría haber consumido del tipo de carne de la que sirvió y que en realidad era para la esposa de su hermano, quien le había pedido que le sirviera. Sin saber que ese era el caso, el hermano se había precipitado y la acusó de ser una persona que *umenta bikan* (añadía más platos), que significaba recordarle que como persona casada con un hombre de otra casa ella no era ya un miembro estable de la unidad doméstica, ya que su estancia en la casa era contingente. Además de eso, también la acusaba de ser una persona improductiva que en el balance de aportaciones económico-laborales

suponían un lastre; ella, junto a su marido e hija eran más bocas que alimentar, es decir, un gasto.

Frente a esto, la hermana le recordó que en un futuro escenario de intercambios rituales ella y la familia de su esposo serían una pieza importante, ya que realizarían contribuciones económicas prescritas por el régimen de intercambios de las que su hermano, en tanto que dador de esposas, saldría beneficiado. Así, ella mencionó que la acusación que le hacía su hermano implicaba que en un futuro perdiese cabras (*bibi*) y vino (*tua*), dos elementos que son centrales del intercambio ritual.<sup>10</sup> Cortar la relación con su hermana es tanto como perder a un tomador de esposas (*mane-foun*) y, con él, los bienes que éstos proporcionarían tanto en el contexto cotidiano (por ejemplo, la movilización de recursos humanos para trabajos colectivos) como en el contexto ritual. El caso es relevante para comprender la dependencia mutua existente entre los dadores y los tomadores de esposas tanto en el devenir de la vida cotidiana como para la actividad ritual, es decir, para la vida económica de las unidades domésticas.

Lo que más nos interesa para este artículo, sin embargo, no es tanto este aspecto — que hemos tratado en profundidad en otro lugar (Fidalgo-Castro 2020) — como el hecho de que la reacción de la hermana sea la de recoger sus ropas y colocarlas en la terraza de la casa. Esta acción es considerada como algo *lulik* que, cuando se hace, conlleva un peligro para su propia salud y la de su hijo nonato (estaba embarazada en aquel momento).<sup>11</sup> Al manipular la ropa de un modo inapropiado (*lulik*), no realiza un ataque directo a la actitud de su hermano, lo cual estaría fuera de lugar debido a la precedencia de éste y a su obligación de observar un trato respetuoso con su dador de esposas y hermano. Recurre a poner la ropa en la terraza para colocarle a él en una posición de la que solo puede salir mediante el pago de una multa (*fó-sala*) y la celebración de un pequeño ritual de reparación (que llamaban *huu* y *kuta*)<sup>12</sup>, para que todo pueda volver a la normalidad. La pregunta aquí sería: ¿por qué ella se pone a sí misma en riesgo realizando una acción tenida como *lulik*? ¿Qué consigue con ello?

En primer lugar, la ropa en la terraza puede funcionar a modo de símbolo que anuncia de forma clara la existencia de "problemas en la casa". El hecho de que las personas que pasen frente a la casa — que está situada en un camino muy transitado — vean la ropa puesta en la terraza, implica la exhibición pública de un problema doméstico, lo cual añade la vergüenza social de saber que los vecinos son conscientes de lo ocurrido. Además, esta vergüenza es aún mayor de lo que sería habitual porque el día del suceso es uno de los festivos más importantes del año (el Día de Difuntos), en el que más personas retornan a Faulara para honrar a los fallecidos de sus familias.

Por otra parte, ella le recuerda a su hermano que si abusa de su posición de dador de esposas y de heredero de la casa de sus padres (es el único hijo varón),

perderá la ayuda que ella y la familia de su esposo (tomadores de esposas) tendrían obligación de prestarle cuando se celebre un ritual. El uso que ella ha realizado de lo *lulik* funciona, en este caso, como una estrategia de empoderamiento femenina y, en tanto que tomadora de esposas (que, como hemos mencionado, tiene una posición subordinada), una manipulación estratégica de un dispositivo cultural en su favor frente a lo que considera un abuso de poder de alguien que está por encima de ella en términos de precedencia cultural y posición social. Lo que ha hecho es una verdadera política de la ontología. Al movilizar a otro actante (la ropa) coloca a su hermano, quien también es su dador de esposas, en una posición de debilidad y consigue así invertir el orden de la estructura social, siquiera de modo temporal.

Este gesto nos permite ver en la práctica cómo la relación de los timorenses con lo *lulik* se desarrolla y que va más allá de simples posiciones fijas a las que estos se adhieren. Las relaciones *lulik* son apenas marcos de actuación propios de la manera de estar-en-el-mundo de los timorenses, susceptibles de cualquier tipo de acción (pueden ser manipulados, observados, invertidos, anulados, forzados, etcétera) por parte de las personas que los habitan.

## Discusión

Volvamos al concepto de *lulik*. Muchas de las definiciones que hemos visto, principalmente aquellas confeccionadas durante el colonialismo portugués, han sido objeto de estudio como producto en sí (Rosa 2011, 2012a, 2019). Algunas de las definiciones del concepto de *lulik* que se han señalado anteriormente fueron creadas por curas y misioneros católicos que se interesaron por la cultura timorense. Estas fuentes, no obstante, aunque sean de una utilidad capital para obtener una perspectiva diacrónica acerca de la cultura timorense, no deben dejar de examinarse con precaución. Al fin y al cabo, son producto del interés de los misioneros por conocer más profundamente la cultura timorense con el objeto, entre otras cosas, de evangelizar con una eficacia mayor (Tsuchiya 2019). Aunque en ocasiones pretendan mantener la distancia o el mayor grado de objetividad posible, incluso los más sensibles de entre ellos – caso del padre Ezequiel Enes Pascoal, como ha señalado Frederico Delgado Rosa (2012b) – no han dejado de expresar juicios de valor y hasta su frontal rechazo a las creencias y prácticas rituales locales.

Josh Trinidad (2012), considera lo *lulik* como un orientador moral y en ello estamos de acuerdo. Sin embargo, la visión de este autor también "agencifica" y lleva aparejada una visión sustancialista de la noción de *lulik*. Convenimos con Trinidad que lo *lulik* se puede considerar apenas 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 carece. Esto es especialmente así, por ejemplo, cuando afirma sin dilaciones que es el núcleo de los valores timorenses, que émicamente es la raíz de la vida o donde reside lo divino. El abordaje de este autor elimina un aspecto clave de lo *lulik*, el relacional. En el estudio de caso hemos visto que la ropa no tiene ninguna característica concreta que la haga *lulik* en y por sí misma, sino que el [mal] uso que de ella se hace es lo que imprime ese carácter.

Buena parte de la literatura antropológica realizada en Timor-Leste y en otros lugares de Indonesia Oriental ha tendido a presentar la idea de lo *lulik* como perteneciente mayoritariamente al mundo de lo religioso, de lo ceremonial, de lo sagrado. La idea defendida por algunos antropólogos (Hicks 2004), ya implícita o explícitamente, según la cual lo *lulik* forma parte de la esfera de lo sagrado frente a una profana – de clara influencia durkheimiana (Durkheim 1982 [1912]) – de la realidad social de los timorenses, es fruto de una aproximación teórica y metodológica cartesiana que la condiciona y que los propios timorenses no establecen por sí mismos. En realidad, lo que existe es una transversalidad y permeabilidad en la noción de *lulik* en el *continuum* de la vida de los timorenses, y tal división entre lo sagrado o lo profano no se da sino en la visión del propio científico social que la estudia. En otro lugar hemos mostrado mediante estudios de casos etnográficos cómo esta visión de lo *lulik* como sagrado deja fuera del análisis multitud de contextos que en esa lógica podrían considerarse profanos, lo cual evidencia lo erróneo de tal afirmación (Fidalgo-Castro y Alonso-Población 2017). La ropa aquí no es ni profana ni sagrada, es simplemente ropa colocada en un lugar indebido o, como habría dicho Mary Douglas, materia fuera de lugar (Douglas 2001).

Bovensiepen (2014) ha intentado recuperar la teoría de Durkheim para interpretar el concepto de *lulik* en la cultura timorense. Considera la autora que, si bien el binomio sagrado/profano no sirve como herramienta de análisis para entender cómo se desarrollan las relaciones clasificadas como *lulik*, otro aspecto de la teoría durkheimiana sí serviría para ello: las nociones opuestas de lo sagrado puro e impuro.<sup>13</sup> Para ella, tal y como Durkheim lo analiza, lo sagrado puro es responsable del mantenimiento del orden social mientras que lo sagrado impuro hace lo contrario, genera desorden, enfermedad y muerte (Bovensiepen 2014:123). La autora señala cómo Durkheim, en su investigación, se centró más en la idea de lo sagrado puro para entender cómo la sociedad se reproduce y dejó la noción de sagrado impuro poco desarrollada. Es precisamente, según ella, esa noción de sagrado impuro lo que sirve para interpretar mejor las dinámicas *lulik*,

ya que implica la necesidad de reestablecer una frontera, crear una distancia, para reestablecer sus características positivas. Cabe recordar que, para Durkheim, no existe nada sagrado/profano en y por sí mismo, sino que esto se reifica mediante las relaciones de proximidad y distancia que se crean mediante su proximidad a la vida cotidiana. Es precisamente mediante esta relación de distancia que lo *lulik* se crea: el continuo establecimiento de relaciones de distancia es lo que hace que objetos y lugares se conviertan en *lulik*. Lo *lulik* es, por tanto y como ya decía Traube, relacional.

En su análisis sobre las fortalezas y debilidades de las teorías del giro ontológico y de la teoría durkheimiana como marco analítico para entender lo *lulik*, señala Bovensiepen que mientras que mediante la primera aproximación conseguimos establecer el estatus ontológico que se construyen en las cosmologías animistas, la durkheimiana pone el acento en los procesos de diferenciación e interacción. Así, las teorías de influencia fenomenológica no nos permiten analizar cómo lo *lulik* está imbricado en los procesos sociales que implican agregación y separación entre humanos y no-humanos, mientras que Durkheim sí lo hace. La autora, sin embargo, en su crítica, ignora totalmente las propuestas teórico-metodológicas de la Teoría del Actor Red que, a nuestro juicio, permitirían analizar el modo en que lo *lulik* está imbricado en el proceso social sin recurrir a Durkheim. En el estudio de caso que hemos presentado anteriormente, inspirados por Callon (1986), hemos analizado cómo lo *lulik* se imbrica en el proceso social, cómo es vivido, sin necesidad de recurrir a conceptos durkheimianos.

Finalmente, Elizabeth G. Traube es la académica que mejor ha captado a nuestro juicio el *geist* del concepto. Sin embargo, consideramos que lo *lulik* no se trataría tanto de "[...] a relation of distance, a boundary between things, created out of gestures of avoidance", tal como señala Traube (1986:143), sino más bien de uno de los mecanismos reguladores – a su vez regulado – mediante los cuales se gobiernan las relaciones entre todas las entidades definidas ontológicamente dentro de la cultura local (sean estas personas, elementos inmateriales, antepasados, espíritus, montañas, ríos, casas *lulik*, etcétera). Lo que implica lo *lulik* no sería una relación de "distancia", como señala Traube, sino más bien 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 (aquello que es *lulik*) en un contexto y condiciones dados. Bovensiepen (2014) ha insistido en esta visión de Traube y considera que la propuesta de definir lo *lulik* como relación de distancia es la mejor que se ha realizado hasta el momento. Para ambas, el hecho de establecer una distancia o una evitación es lo que hace que algo pase a ser considerado *lulik*.

Nosotros, en cambio, sostenemos que lo que hace que algo se considere *lulik* no es una relación de distancia propiamente dicha, sino una relación canónica

predeterminada 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 timorese, sino que algunos tienen un acceso privilegiado a ello (tal es el caso de los especialistas rituales). Es decir, lo *lulik* remite a una 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). Es precisamente esa convención la que se constituye en un marco de referencia que puede ser interpretada semióticamente para que los agentes sociales juzguen la acción práctica y discursiva de validación para el comportamiento de las personas.

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 o proximidad, sino apenas la noción de que un determinado tipo de relación debe seguir una ortodoxia preestablecida. Creemos que el error que cometen estas autoras es asociar lo *lulik* a los aspectos más formales de la cultura timorese: el culto a los antepasados y el análisis de los objetos, casas y lugares *lulik*. Una visión como la que hemos presentado en el estudio de caso no implica una relación de distancia, sino una correcta relación; tampoco remite a una esfera de lo ritual o lo sacro, sino a la más cotidiana de las acciones.

Realizar la acción de colocar ropa en la baranda de una casa no establece una relación de distancia, ni porque participe de una esencia o sustancia reificada (Descola 2012:64), sino porque la relación con este tipo de actante [ropa] está orientado por un canon práctico preestablecido – contextualmente heterogéneo y dependiente de los variados matices de la vida cotidiana, es cierto. Reclamar que la relación entre dos entidades es *lulik*, en una situación práctica, supone la articulación retórica de una ortopraxis (Couceiro Domínguez 2005), una práctica canónica, mediante la que se juzga el comportamiento. Sí estamos de acuerdo con Elizabeth Traube en que lo *lulik* crea una frontera entre cosas, es más, proponemos aquí que mediante la relación codificada, canonizada, se reifican mediante discursos y prácticas identidades de diversa índole, en la línea de lo propuesto por Valerio Valeri (2000). De este modo, la alusión al carácter *lulik* de determinados gestos, acciones, expresiones, etcétera, crea las fronteras ontológicas entre dominios diferentes de la vida social, que se establecen y reproducen mediante la ejecución práctica y reiterada en el discurrir de la vida social.

## Conclusión

En el artículo hemos explorado cómo diferentes autores han analizado la noción timorense de *lulik*. Hemos visto particularmente las definiciones realizadas por agentes del colonialismo portugués y antropólogos profesionales. Muchos de estos estudios han centrado sus análisis sobre el concepto en aquellos aspectos más formales de la cultura – como es el caso de los ciclos rituales – y, asimismo, han considerado lo *lulik* como una suerte de religión, entidad potente generadora de vida, o como una relación de distancia; todo ello generalmente asociado a los dominios de los antepasados y/u otras entidades. Nosotros, en cambio, hemos querido mostrar una noción del concepto de *lulik* siendo usada por los agentes sociales. Con esta finalidad, hemos explorado mediante un estudio de caso cómo algunas personas reproducen su modo de identificación en un contexto a la vez ritual y cotidiano, definiendo entidades y atribuyéndoles propiedades y agencia.

Gracias a los datos que presentamos en el estudio de caso, junto a los otros tres momentos de la vida cotidiana presentados someramente y que ya habíamos analizado en otro lugar (Fidalgo-Castro y Alonso-Población 2017), concluimos que, si bien lo *lulik* crea efectivamente identidad y fronteras entre cosas, el modo en que esto ocurre no sería mediante una relación de distancia (como Traube o Bovensiepen indican), porque participen de una potencia espiritual (como Trinidad o Molnar mencionaban) o porque esté específicamente relacionado con el mundo de los antepasados (como Bovensiepen indicaba). A nuestro juicio, lo que hace de lo *lulik* algo relevante para los timorenses es el hecho de que remite a una tipificación del modo correcto en que deben ser conducidas las relaciones entre humanos y las relaciones entre los humanos con otros elementos del medio ambiente. Lo *lulik* sanciona como adecuado o inadecuado la manera en que las personas se conducen en la vida, estableciéndose como un corpus de codificaciones indexadas, que pueden ser interpretadas semióticamente, y que crean un horizonte de referencia moral y sentido común mediante el que se gobierna el comportamiento.

## Notas

- 1 Originalmente se trataba de una más de las lenguas locales, y hoy en día se conserva bajo el nombre de *tetun térik*. Por motivos histórico-políticos el tetun se impuso como lengua de comunicación en una variante simplificada conocida como tetun Dili o tetun *praça* ('tetun plaza'), que se ha convertido <en la lengua franca del país.
- 2 Los estudios antropológicos en la región de Indonesia Oriental, influidos en gran medida por la escuela de Leiden, han delimitado tradicionalmente esa región como una "área cultural", dentro de la que se incluye la isla Timor (Fox 1980; Van Wouden 1968).
- 3 Traducción propia del original en lengua tetun. Cf: *lulik. ADJETIVU 1. Ne'ebé ita la bele kaer no sei hamta'uk tanba Maromak, santu ka matebian ninian. SIN. sagradu. 2. Ne'ebé Maromak, relijiaun ka tradisaun maka luli ka bandu. SUBSTANTIVU Buat luli ka sagradu.*
- 4 Forbes fue un naturalista escocés (1851-1932) que permaneció en el Timor portugués desde diciembre de 1882 a junio de 1883 (Hicks 2011:33).
- 5 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.
- 6 El Laueli es uno de los tres afluentes principales del río Loes, uno de los ríos más importantes del país.
- 7 Un *suku* es una subdivisión administrativa que comprende una serie de aldeas.
- 8 La expresión significa literalmente "aquel que detenta el betel y la areca" y cuyo significado metafórico es el de la persona que está reconocida socialmente como el que puede comunicarse con diverso tipo de espíritu (especialmente espíritus de la tierra) por ser el legítimo detentor del comunicador simbólico (betel y areca) que hace esto posible. Se trata pues de autoridad local que conduce los rituales de carácter público.
- 9 La expresión *duni* quiere decir "echar, perseguir o correr a alguien o algo de algún sitio". Se utiliza para referirse a enfrentamientos entre personas, aunque no se eche, persiga o corra a nadie físicamente.
- 10 La expresión "perder las cabras y el vino" es una expresión implica una amenaza, en forma de metonimia, que expresa la discontinuidad de las obligaciones rituales.
- 11 Debido a la complejidad etnográfica que implicaría, no podemos extendernos aquí sobre las causalidades atribuidas al porqué colocar la ropa en la terraza se considera peligroso para una mujer embarazada. Apenas señalaremos que tiene que ver con la noción de cómo la salud se preserva en la cultura local, mediante un complejo número de prescripciones y tabúes conectados propiedades humorales transmitidas por elementos externos al cuerpo de la mujer. Valenzuela García (2009) ha estudiado el contexto de la salud malaya que, con algunas diferencias, expresa la manera en que esto ocurre también en Timor-Leste. En otro lugar, Fidalgo Castro (2013) ha analizado alguno de estos elementos en relación con los tabúes alimenticios de mujeres

embarazadas en el país. Además de ello, en comentario personal al autor principal tras presentar una versión del presente artículo en el *5th Pre-Conference Virtual Workshop of the Timor-Leste Studies Initiative @ the Association for Asian Studies* (<https://tlstudiesinitiative.org/events/>), Josh Trinidad (intelectual timorense que inició el debate antropológico sobre el concepto de *lulik*) comentó que el significado de dejar las pertenencias en el exterior era algo que se entendía culturalmente como una "declaración de guerra" (*ema duni malu*) entre dadores y tomadores de esposas / fertilidades y que obligaba a llevar a cabo una reparación ritual entre ambas partes para evitar una *malisan* (maldición) que podía afectar al bienestar de la familia durante múltiples generaciones.

- 12 *Huu* y *kuta* son los nombres con que se conoce un rito de curación/fertilidad que se ejecuta para reparar cualquier desequilibrio que se haya producido en la ortodoxia ideal que debe darse en la relación entre varias entidades, personas o grupos sociales.
- 13 Recordemos que para Durkheim (1982:383): "Lo puro y lo impuro no constituyen [...] dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos variedades de lo sagrado, lo fasto y lo nefasto, y no es sólo que no exista solución de continuidad entre esas dos formas opuestas, sino que además un mismo objeto puede pasar de la una a la otra sin que cambie su naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de tales transmutaciones."

## Referencias

- 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". En: C. Holt (org.) *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell University Press. pp. 1-69.
- BOVENSIEPEN, Judith M. 2014. "Lulik: Taboo, Animism, or Transgressive Sacred? An Exploration of Identity, Morality, and Power in Timor-Leste". *Oceania*, 84(2):121-137. doi: 10.1002/ocea.5049.
- BOVENSIEPEN, Judith M. 2015. *The Land of Gold. Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publications. Cornell University.
- BOVENSIEPEN, Judith M. & ROSA, Frederico Delgado. 2016. "Transformations of the Sacred in East Timor". *Comparative Studies in Society and History*, 58(03):664-693. doi: 10.1017/S0010417516000311.
- CALLON, Michel. 1986. "Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay". En: Law, J. (org.). *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* London: Routledge. pp. 196-223.
- COSTA, Luís. 2000. *Dicionário de Tétum-Português*. Lisboa: Edições Colibri / Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- 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.
- COUCEIRO DOMÍNGUEZ, Enrique. 2005. "Acción social ritualizada, estructura y agencia. Procedimientos pragmáticos y radicales procedimentales de las prácticas colectivas". En: Álvarez Munárriz, L. (org.). *La conciencia humana: perspectiva cultural*. Barcelona: Anthropos Editorial. pp. 257-300.
- DESCOLA, Philippe. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- DORES, Raphael das. 1907. *Dicionário Teto-Português*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- DOUGLAS, Mary. 2001 [1966]. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London & New York: Taylor & Francis e-Library.
- DURKHEIM, Émile. 1982 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal Editor.
- ERRINGTON, Shelly. 1990. "Recasting Sex, Gender, and Power A Theoretical and Regional Overview". En: Atkinson, J. M. & Errington, S. (orgs.). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press. pp. 1-58.
- FIDALGO-CASTRO, Alberto. 2013. *An Approach to the Food Habits of Three Communities in Timor-Leste*. Dili: CARE International. Recuperado 9 de junio de 2014 (<https://www.care.org.au/wp-content/uploads/2014/12/Timor-Leste-food-habits-report.pdf>).

- FIDALGO-CASTRO, Alberto. 2020. "Using kultura in self-defense: A case study of female empowerment at the household level in a Liquiçá hamlet". En: Silva, K. C. da (org.). *Performing modernities: Pedagogies and technologies in the making of contemporary Timor-Leste*. Brasília: ABA Publicações. pp. 199-222.
- FIDALGO-CASTRO, Alberto & ALONSO-POBLACIÓN, Enrique.. 2017. «Personas y objetos en Timor Oriental: relaciones lulik entre entidades». *Ankulegi*, 21:23-37.
- FORBES, Henry Ogg. 1884. "On Some of the Tribes of the Island of Timor". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 13:402-30.
- FOX, James J. (org.). 1980. *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. editado por J. J. Fox. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- HICKS, David. 2004. *Tetum Ghost & Kin. Fertility and Gender in East Timor*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.
- HICKS, David. 2011. "A pesquisa etnográfica no Timor português". En: Silva, K. C. da & Sousa, L. M. G. de (orgs.). *Ita Maun Alin... O Livro do Irmão Mais Novo. Afinidades Antropológicas em Torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri.. pp. 31-45.
- HULL, Geoffrey Stephen, et al.. 2005. *Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisial*. Dili: Instituto Nacional de Linguística & University of Western Sydney.
- LAMEIRAS-CAMPAGNOLO, Maria Olímpia. 1975. L'habitation des fataluku de Lórehe (Timor Portugais). Tesis doctoral, École Pratique des Hautes Études. Univeristé René Descartes.
- MCWILLIAM, Andrew, PALMER Lisa R. & SHEPHERD, Christopher John. 2014. "Lulik encounters and cultural frictions in East Timor: Past and present". *The Australian Journal of Anthropology*, 25(3):304-20. doi: 10.1111/taja.12101.
- MENDES, Manuel Patrício. 1935. *Dicionário Tétum-Português*. Macau: Tipografia Mercantil de N. T. Fernandes & Filhos Ltda.
- MOLNAR, Andrea Katalin. 2004. "An Anthropological Study of Atsabe Perceptions of Kolimau 2000. A New East Timorese Religious Cult or Internal Security Problem?" *Anthropos*, 99(2):365-379.
- PASCOAL, Ezequiel Enes. 1967. *A Alma de Timor vista na sua Fantasia. Lendas, fábulas e contos*. Braga: Barbosa & Xavier, Lda.
- 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*. Paris: SELAF.
- ROSA, Frederico Delgado. 2011. "Sebastião Aparício da Silva". E: Roque, R. (org.). *History and Anthropology of "Portuguese Timor", 1850-1975. An Online Dictionary of Biographies* 1-3. Recuperado 1 de marzo de 2012 ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/SILVA\\_Sebastiao\\_Aparicio\\_F-D-Rosa\\_2011.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/SILVA_Sebastiao_Aparicio_F-D-Rosa_2011.pdf)).
- ROSA, Frederico Delgado. 2012a. "Missionary Endeavours and Colonial Ethnographies in East Timor (1910-1926)". *Paper presented at the panel 'New Histories of Anthropology: the Hidden Emotions of Colonial Ethnography', 10th*

- International SIEF Congress (Lisbon), People Make Places. Ways of Feeling the World, online version of 15th January 2012* (January). Recuperado 6 de junio de 2012 ([http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/Rosa\\_Missionary-endeavours.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/Rosa_Missionary-endeavours.pdf)).
- ROSA, Frederico Delgado. 2012b. "Uruvatju e Tjiapu: Genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor-Leste". En: Fidalgo Castro, A. & Legaspi Bouza, E. (orgs.). *Léxico Fataluco-Português*. Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste. pp. 11-39.
- ROSA, Frederico Delgado. 2019. "Catholic Luliks or Timorese Relics? Missionary Anthropology, Destruction and Self-Destruction (ca. 1910 – 1974)". En: Roque, R. & Traube E. G. (orgs.). *Crossing Histories and Ethnographies: Following Colonial Historicities in Timor-Leste*. Berghahn Books. pp. 155-176.
- SAHLINS, Marshall David. 1988 [1985]. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. 2010. An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste. Tesis doctoral, Universidade Aberta.
- THERIK, Tom. 2004. *Wehali: The Female Land. Traditions of a Timorese ritual centre*. Canberra: Pandanus Books & Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.
- TRAUBE, Elizabeth G. 1986. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- TRINIDADE, Jose 'Josh'. 2012. "Lulik: The Core of Timorese Values". En: Leach, M. et. al. (orgs.). *Proceedings of the Communicating New Research on Timor-Leste Conference, Centro Formação João Paulo II, Comoro, Dili, Timor-Leste, 30 June – 1 July 2011*. Melbourne: Swinburne Press.
- TSUCHIYA, Kisho. 2019. "Converting Tetun: Colonial Missionaries' Conceptual Mapping in the Timorese Cosmology and Some Local Responses, 1874 – 1937". *Indonesia*, 107(1):75-94. doi: 10.1353/ind.2019.0005.
- VALENZUELA GARCÍA, Hugo. 2009. "El contexto de la salud malaya: sistema humoral, medicina tradicional, reproducción y ritos de paso". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIV(2):37-62.
- VALERI, Valerio. 2000. *The Forest of Taboos. Morality, Hunting, and Identity among the Huaulu of the Moluccas*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- VAN WOUDEM, Franciscus Antonius Evert. 1968. *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. La Haya: Martinus Nijhoff.

## DE COSAS SAGRADAS, TABÚES Y ORTOPRAXIS. EL CONCEPTO DE LULIK EN TIMOR-LESTE

## OF SACRED THINGS, TABOOS, AND ORTHOPRAXIS: THE CONCEPT OF LULIK IN EAST TIMOR

### Resumen

En este artículo se examinan los usos y significados del concepto de *lulik* en el Timor-Leste contemporáneo a partir de los análisis que del mismo han realizado autores de la lingüística y, especialmente, la antropología. En lo tocante específicamente a la antropología, tenemos en cuenta las definiciones que se han hecho del concepto a partir de aproximaciones teóricas de raíz durkheimianas y del giro ontológico. A la luz de la revisión de la literatura sobre el asunto, así como de los datos presentados mediante un estudio de caso etnográfico, evaluamos la pertinencia de estas definiciones y proponemos una interpretación alternativa. Frente a los aportes realizados por otros autores, proponemos que lo *lulik*, para los timorenses, remite a una tipificación del modo correcto en que deben ser conducidas las relaciones en que las personas pueden verse envueltas en el discurrir de su vida social.

**Palabras clave:** Sudeste Asiático, Timor-Leste, Sagrado, Tabú, Identidades ónticas.

### Abstract

The present article examines the uses and meanings of the concept of *lulik* in contemporary East Timor, based on the analysis of the concept by linguists and, especially, anthropologists. Along the anthropological axis of analysis, we take into account the concept's definitions based on theoretical approaches rooted in Durkheimian theory and the ontological turn. In the light of a review of the literature regarding the subject, as well as the data gathered through an ethnographic case study, we evaluate the relevance of these definitions and propose an alternative interpretation. Compared to the contributions made by other authors, we propose that the Timorese understand *lulik* as a typification of the correct way in which relationships that involve people in the course of their social life should be conducted.

**Keywords:** Southeast Asia; East Timor; Sacred; Taboo; Ontic Identities

## DE COISAS SAGRADAS, TABUS E ORTOPRAXE. O CONCEITO DE LULIK EM TIMOR LESTE

### Resumo

Este artigo examina os usos e os significados do conceito de *lulik* no Timor-Leste contemporâneo a partir das análises feitas por autores da linguística e, em especial, da antropologia. No que diz respeito especificamente à antropologia, levamos em consideração as definições que foram feitas do conceito a partir das abordagens teóricas de raiz durkheimiana e da virada ontológica. À luz da revisão da literatura sobre o assunto, bem como dos dados apresentados por meio de um estudo de caso etnográfico, avaliamos a relevância dessas definições e propomos uma interpretação alternativa. Em face das contribuições de outros autores, propomos que o *lulik*, para os timorenses, remeta a uma tipificação da forma correta como devem ser conduzidas as relações em que as pessoas podem estar envolvidas no decorrer da sua vida social.

**Palavras-chave:** Sudeste Asiático, Timor Leste, Sagrado, Tabu, Identidades ônticas.

**Alberto Fidalgo-Castro** es profesor ayudante doctor en la Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Antropología Social y Psicología Social, y profesor colaborador del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad de Brasilia. Realiza investigaciones en Timor-Leste desde 2007 en diversos temas: historia timorense, modos de existencia, religión, aspectos económicos del ritual y sociedades de casas.

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

Email: [alberfid@ucm.es](mailto:alberfid@ucm.es)

**Enrique Alonso-Población** es licenciado en Sociología, tiene un Máster en Gestión Sostenible de Sistemas Costeros y Marinos y es Doctor en Antropología Social y Cultural por la Universidade da Coruña (España). Sus trabajos de investigación fueron premiados, entre otros, con el primer puesto en la trigésima edición del premio nacional de investigación cultural "Marqués de Lozoya", una de las máximas distinciones en el campo de la antropología social en España. Ha trabajado en puestos senior de gestión y asesoramiento en varias organizaciones internacionales, entre las que se encuentran organismos multilaterales, como la Organización de Naciones para la Agricultura y la Alimentación (FAO), así como ONGs internacionales, como el Sustainable Fisheries Partnership.

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

Email: [enrique.alonso.poblacion@gmail.com](mailto:enrique.alonso.poblacion@gmail.com)

### **Declaración de autoría**

**AF-C:** Declaro, para los debidos fines, que el presente trabajo es de mi autoría y que di forma a ese estudio en las siguientes etapas: investigación de campo, recogida de datos, análisis e interpretación de datos, redacción del texto.

**EA-P:** Declaro, para los debidos fines, que el presente trabajo es de mi autoría y que di forma a ese estudio en las siguientes etapas: recogida de datos, análisis e interpretación de datos, redacción del texto.

### **Conflictos de interés**

Los autores declaran que no existen conflictos de interés en la presentación de este trabajo.

---

**Editora-Chefe:** María Elvira Díaz Benítez

**Editor Asociado:** John Cunha Comerford

**Editora Asociada:** Adriana Vianna

Recebido em 08 de julho de 2021.

Aprovado em 04 de janeiro de 2023.

## **Errata**

En el artículo "De cosas sagradas, tabúes y ortopraxis. El concepto de lulik en Timor-Leste", con número de DOI: 10.1590/1678-49442023v29n1e2023004.es, publicado en el periódico *Mana*, 29(1):e2023004:

### **En la primera página:**

#### **Donde se leía:**

De cosas sagradas, tabúes y ortopraxis. el concepto de lulik en Timor-Leste

#### **Ahora se lee:**

De cosas sagradas, tabúes y ortopraxis. El concepto de lulik en Timor-Leste

### **En la página 25:**

#### **Donde se leía:**

De cosas sagradas, tabúes y ortopraxis. el concepto de lulik en Timor-Leste

#### **Ahora se lee:**

De cosas sagradas, tabúes y ortopraxis. El concepto de lulik en Timor-Leste

### **En la página 26:**

#### **Donde se leía:**

De coisas sagradas, tabus e ortoraxe. o conceito de lulik em Timor Leste

#### **Ahora se lee:**

De coisas sagradas, tabus e ortopraxe. O conceito de lulik em Timor Leste