

## As pedras de Afaloicai: a arqueologia colonial e a autoridade de objetos ancestrais em Timor-Leste

### The Stones of Afaloicai: Colonial Archaeology and the Authority of Ancient Objects

Enviado em: 03/07/2020

Aceito em: 15/07/2020

Ricardo Roque<sup>1</sup>

Lúcio Sousa<sup>2</sup>

#### Resumo

O presente artigo investiga as histórias cruzadas do conhecimento arqueológico, da autoridade científica e da autoridade indígena, no contexto de interações coloniais mediadas por objetos ancestrais, em Timor-Leste. Analisam-se diferentes concepções de poder e autoridade associadas a esses objetos, tendo por base um evento do passado colonial: a exibição ao antropólogo português António de Almeida, em 1957, de artefatos líticos pertencentes ao patrimônio *lulik* ancestral da casa de Soko Lai Mau Besi, Afaloicai, por seus guardiões indígenas autorizados. O artigo revisita este acontecimento e, combinando pesquisa de arquivo e trabalho de terreno, reflete sobre os modos de presença e ausência de conceitos, histórias e memórias indígenas nos registros do arquivo colonial.

**Palavras-chave:** Arqueologia colonial; Autoridade científica; Pedras sagradas; Saber indígena; *Rota*; *lulik*; Timor-Leste.

#### Abstract

This article investigates the cross-cultural histories of archaeological knowledge, scientific authority and indigenous authority, in the context of colonial interactions mediated by ancestral objects in

- 
- 1 **Ricardo Roque**, historiador e antropólogo social, é investigador no Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa e Honorary Associate no Departamento de História da Universidade de Sydney. A sua pesquisa incide sobre a história e etnografia do colonialismo, do racismo científico e das ciências humanas. Tem publicado extensamente sobre a história colonial de Timor-Leste. No ICS, coordena o Grupo de Investigação 'Impérios, Colonialismo e Sociedades Pós-coloniais', desde 2013. Projectos recentes incluem o estudo comparado do mimetismo colonial, dos arquivos indígenas, e da ciência racial portuguesa nos séculos XIX e XX. É autor de *Antropologia e Império* (2001) e *Headhunting and Colonialism* (2010); e co-organizador, entre outros trabalhos, de *Engaging Colonial Knowledge: Reading European Archives in World-History* (com Kim A. Wagner, 2012); e *Crossing Histories and Ethnographies: Following Colonial Historicities in Timor-Leste* (com Elizabeth G. Traube, 2019).
  - 2 **Lúcio Sousa** é docente no Departamento de Ciências Sociais e de Gestão da Universidade Aberta (UAb). É investigador integrado do Instituto de Estudos de Literatura e Tradição (IELT-FCSH-UNL) e investigador associado externo do Centre for Refugee Studies (CRS), York University - Toronto. É doutorado em Antropologia Social pela UAb (2010) com uma tese sobre a prática ritual e a organização social entre uma comunidade Bunak no distrito de Bobonaro em Timor-Leste, país onde viveu vários anos. A sua investigação sobre Timor-Leste centra-se nas práticas rituais e a cidadania, a etnografia em contexto colonial e as políticas de cultura. Desde 2011 leciona e investiga sobre migrações forçadas e refugiados, tema que trabalhou na sua dissertação de mestrado em 1999.

Timor-Leste. It considers different conceptions of power and authority associated with such objects, in relation to a specific event in the colonial past: the display to the Portuguese anthropologist António de Almeida, in 1957, of lithic artifacts belonging to the ancestral *lulik* heritage of the house of Soko Lai Mau Besi, Afaloicai, by their authorized indigenous guardians. The article revisits this event. By crossing archival research and fieldwork in Timor-Leste, it reflects on the modes of presence and absence of indigenous concepts, stories and memories in the colonial archival records.

**Keywords:** Colonial archaeology; Scientific authority; Sacred stones; Indigenous knowledge; Rota; *Lulik*; Timor-Leste.

## Introdução

O presente artigo investiga a história cruzada do conhecimento arqueológico, da autoridade científica e da autoridade indígena, no contexto de interações coloniais mediadas por objetos ancestrais de Timor-Leste. Esta discussão concentra-se em um evento em particular do passado colonial: a exibição aos portugueses de artefatos líticos pertencentes ao patrimônio sagrado ancestral da casa de Soko Lai Mau Besi, Afaloicai, por seus guardiões indígenas autorizados.

Em 30 de Setembro de 1957, um pequeno grupo de homens timorenses de uma aldeia isolada há algumas milhas de distância, chegaram de forma cerimoniosa ao Posto de Baguia para se encontrarem com o administrador Victor Santa e seu convidado, o antropólogo físico português António de Almeida. Os timorenses haviam caminhado por muitas horas desde sua vila montanhosa Bui Bela Ne' La, carregando cuidadosamente uma coleção de objetos denominados *lulik*, uma complexa categoria timorense que comunicava a alta sacralidade e os especiais poderes com os quais os objetos eram dotados. Acerca desse dia, Almeida (1960: 129-30) recordou que “foi possível examinar e fotografar vários objectos usados em certas cerimónias rituais por *Makai Likiki* [sic], na qualidade de sacerdote ou feiticeiro benfazejo. . . e pelo Cabo ou ajudante (Asúrate . . .) que os dois trouxeram propositadamente de Afalicaí (ou Afaloikai—Afa = pedra, Loikai = nome do homem que ali faleceu), povoação afastada de 15 kms, aonde me foi absolutamente impossível ir.” Esses dois homens, de acordo com as notas de Almeida, tinham os nomes de Loi Rubi – um “antigo chefe de suco de Afaloikai [sic]<sup>ni</sup> que ocupava o cargo de *Asurate* – e Rui Boro, detentor do título de *Makai Lilik*, por Almeida considerado o principal líder ritual (Almeida 1960: 130)<sup>ii</sup>. Os dois homens a quem Almeida, por analogia com os papéis litúrgicos

católicos, chamou de sacerdotes ou padres, desempenhavam importantes funções rituais associadas com as materialidades que trouxeram para mostrar aos portugueses (figura 1).

FIGURA 1: Da esquerda para a direita: Bada Ona, *asurate*, e Rui Boro, *makai lilik*, da povoação de Bui Bela Ne La, expondo o património ancestral *lulik* da casa de Soko Lau Mau Besi, em frente à residência do Posto administrativo de Bagaia. Bagaia, em Setembro/Outubro de 1957. Fotógrafo: Victor Santa. Missão Antropológica de Timor. Coleção de Fotografia IICT - IICT, Universidade de Lisboa. INV. ULISBOA-IICT-MAT26662. Cortesia de MUHNAC/ULisboa.



Este artigo examina os múltiplos registros (escritos, orais, visuais) desse evento, de forma a considerar como formas distintas de autoridade – científica, colonial e indígena – foram investidas em, e extraídas de, coleções timorenses de objetos *lulik*, por diferentes atores. A análise concerne os vários trânsitos de poder e autoridade situados nesse evento passado e mediados por objetos; e também os modos como, no presente, esses trânsitos podem ser retomados a partir da mediação de documentos escritos, arquivos fotográficos, memórias e coleções narrativas dos mesmos objetos e eventos. Em 1960, de volta a casa em Lisboa, Almeida publicou um artigo de cariz arqueológico com base nesse encontro, com o fim de

classificar o “passado pré-histórico” da região Matebian de Timor-Leste como “Neolítico”. Para além destas especulações arqueológicas, este artigo pretende investigar o encontro ocorrido em 1957 como um teatro performático que colocou em jogo diferentes tipos de poder simbólico. Através do contato com objetos *lulik*, o cientista português pretendeu estabelecer a sua autoridade científica na arqueologia, criando uma certa narrativa etnogênica a respeito do passado pré-histórico de Timor. Por seu lado, os timorenses viram nesse mesmo episódio colonial de exposição de objetos sagrados, uma oportunidade exemplar para afirmar a autoridade ritual indígena de Bui Bela, por si mesmos tida por alternativa e superior. A subordinação cerimonial indígena à autoridade portuguesa coexistiu assim com uma subtil forma de afirmação da autoridade timorense, ao mesmo tempo revelada e encoberta aos colonizadores forasteiros. Na concepção dos locais timorenses, argumentamos ainda, as pedras exibidas a Almeida (ao lado de bandeiras, armas, e outros artefatos) eram consideradas não apenas *lulik*, mas também um signo importante designado como *rota* – um tipo poderoso de matérias investidas de autoridade ritual e sociopolítica, que estruturavam tanto a fertilidade da terra quanto o status e as hierarquias sociopolíticas entre comunidades timorenses, bem como no seu interior. Assim, a condição especial dos objetos apresentados nesse evento não era apenas expressa pela sua interdição sagrada, mas também por um tipo de potência sociopolítica contida em sua qualidade conceptual enquanto *rota*.

Em 2012 e 2013 retornámos a Baguia, Afaloicai, e a Bui Bela Ne’ La para explorar memórias indígenas dos objetos e de suas histórias coloniais.<sup>iii</sup> Inspirados por pesquisas estimulantes no campo das fotoelicitações (coloniais) (e.g. Bell 2006; Geismar and Herle 2010; Buckley 2014), nós seguimos os rastros deixados pelas fotografias publicadas por Almeida (1960) e por seus registros etnográficos, guardados em arquivos portugueses. Estes últimos foram usados como um dispositivo para provocar diálogos a respeito do passado e encorajar nossos interlocutores a oferecer seu próprio entendimento do encontro colonial em questão, bem como a respeito dos próprios objetos e de seus rastros históricos antes, durante e depois de 1957. Portanto, entrecruzando pesquisa arquivística em Portugal e trabalho de campo em Timor-Leste, o texto oferece uma narrativa analítica de afirmações e apropriações mútuas e contrastantes de conhecimento e poder através da mediação do contato com pedras antigas.

O artigo tem como ponto de partida o arquivo colonial e começa com a exploração do encontro de 1957, com base nos registros escritos deixados por António de Almeida. Primeiro mostramos como o interesse de Almeida por arqueologia pré-histórica e etnogeneologia racial,

bem como seu envolvimento nas redes da administração colonial portuguesa, precipitou o encontro em Baguia. A exibição de objetos sagrados ocorreu como uma interação cerimonial colonial, enquadrada em obrigações reconhecidas como costumeiras pelos timorenses para prestar respeito na presença de oficiais do governo português. Almeida usou sua cumplicidade com a administração colonial para extrair “evidências arqueológicas” que lhe permitiram construir um capital de autoridade científica acerca da pré-história de Timor. Com base em análises puramente morfológicas, ele classificaria os artefatos líticos como materiais “neolíticos” externos a Timor. No entanto, o trabalho de Almeida também foi uma mistura singular e um tanto excêntrica de arqueologia e etnografia. Seu registro etnográfico enfatizava a natureza funcional das pedras nos ritos agrícolas. A agência timorense no encontro, no entanto, explica o fracasso de Almeida nas suas tentativas para obter narrativas timorenses sobre o passado e as origens das pedras e, também, para adquirir os próprios objetos. Finalmente, o artigo confronta as especulações de Almeida sobre as origens estrangeiras das pedras com os relatos orais timorenses contemporâneos sobre identidades e caminhos dessas pedras antigas como símbolos autóctones de poder. Concebidas como *rota*, as pedras de Afaloicai (agora, aparentemente, desaparecidas) mobilizam e agenciam formas de autoridade que foram no passado outorgadas a Bui Bela Ne' La, Afaloicai pelo domínio timorense de Luca. Neste contexto, as pedras encarnavam a potência de um tipo de poder interno de Timor cujas origens eram, no entanto, externas à região de Afaloicai. Durante as nossas visitas ao campo, fomos confrontados com vívidas lembranças dos objetos antigos e dos protagonistas timorenses do evento de 1957, ambos vistos como detentores significativos de poder e autoridade. Percebemos, todavia, que as pedras de Afaloicai não estavam mais na posse de seus donos. Elas se perderam nas ondas de violência que destruíram as casas de Bui Bela Ne' La em 1959 e 1975. Contudo, embora perdidas, desaparecidas, ainda vagando, ou talvez apenas invisíveis ou ocultadas a quem chega de fora, suas agências parecem muito vivas nas memórias timorenses como o revela o apego local às fotos e lembranças do encontro de 1957.

### **A Arqueologia Pré-Histórica dos Objetos Timorenses Lulik**

“Afaloicai - 15 Km de Baguia, existe uma casa lúlic [sic] com várias coisas.” - assim escreveu António de Almeida (1957) em seu caderno de campo sobre o esperado encontro de Baguia. No final de setembro de 1957, o antropólogo físico português António de Almeida – então

diretor do Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar (CEEU) em Lisboa; e uma figura muito influente das ciências coloniais do regime fascista e imperialista do Estado Novo estabelecido em 1933 - fez uma mudança em seu itinerário para visitar o posto administrativo de Bagaia, na colina do monte Matebian. O objectivo oficial da viagem ao campo de Almeida, patrocinado pelo CEEU e aprovado pelo governo português, consistia em recolher amostras de sangue, a fim de determinar a distribuição, nos diferentes “grupos étnicos” timorenses, do “tipo sanguíneo Rh” - no período considerado amplamente como um marcador racial importante. A viagem foi apresentada como um seguimento da sua primeira (muito maior e opulenta) pesquisa de campo como líder da chamada “Missão Antropológica de Timor”, a expedição de antropologia colonial financiada pelo Estado português que teve a sua primeira campanha de terreno em 1953 e 1954. No seu retorno da Timor em 1957, Almeida de novo coletou um grande número de amostras de grupos sanguíneos com o apoio da administração colonial local. No entanto, ele não foi a Bagaia para medir e tirar sangue de corpos timorenses. Ele foi com a intenção de examinar presumíveis objetos “pré-históricos” de interesse arqueológico - um conjunto de pedras *lulik*, em particular. Em Bagaia, em outras palavras, Almeida imaginou um encontro que equivalia a uma viagem no tempo, um recuo ao passado pré-histórico, um face-a-face com a Idade da Pedra de Timor. Tendo por base o património de certas casas sagradas timorenses, ele pretendia expandir suas investigações arqueológicas para o profundo passado humano de “Timor Português”. De fato, como Almeida (1960) explicou mais tarde no artigo de intencional cariz arqueológico que resultou dessa viagem – um artigo intitulado “Contribuição para o Estudo do Neolítico de Timor Português”, lido originalmente na Academia de Ciências de Lisboa em 1959 e publicado nas memórias da mesma sociedade no ano seguinte - sua jornada para Bagaia teve um objetivo claro e programado: a observação de certos artefatos de pedra como evidência arqueológica.

### **Examinando o passado pré-histórico de “Timor Português”**

Almeida prefigurou seu encontro com objetos *lulik*, ainda em uso ritual e carregados de poderosos significados vernaculares, como uma investigação do passado pré-histórico. A deslocação a Bagaia correspondia, assim, no imaginário do português, a uma viagem no tempo. No início e meados do século XX, ideias semelhantes sobre a persistência do passado pré-histórico no presente, reveladas pelo uso contínuo de ferramentas de pedra pelos povos indígenas contemporâneos, eram comuns entre os arqueólogos coloniais que trabalhavam na Indonésia

(Bloembergen e Eickhoff 2015). Estas ideias também carregavam a marca da política temporal do discurso antropológico – a recusa da contemporaneidade do Outro, como examinou Fabian (1983). Além do mais, a deriva do antropólogo físico para o domínio específico da arqueologia tinha enquadramento em cumplicidades partilhadas por estes dois domínios de saber, desde a dealbar da ciência racial do século XIX. Nessa altura, a “arqueologia e antropologia pré-históricas” surgiam como um conjunto disciplinar conectado. Especificamente, no contexto do tipo de ciência colonial e racial desenvolvida por Almeida, a “arqueologia em geral, e dum modo especial a pré-história” (Correia 1941) foram definidas como complementares aos estudos antropométricos sobre “tribos nativas” que, desde a década de 1930, os antropólogos raciais portugueses procuravam desenvolver nas colónias. Como escrevera o influente antropólogo físico português António Mendes Correia (1941), fundador das Missões Antropológicas Coloniais e principal mentor de António de Almeida, a arqueologia e a pré-história, “além de possuírem um interesse erudito” constituíam “base imprescindível para o conhecimento das origens étnicas e da evolução dos povos, um elemento importante de avaliação do papel destes no grémio humano.”

A par desta sua significação como ciência auxiliar da antropologia colonial, a arqueologia também não era desprezível como fonte de autoridade científica, numa altura em que recrudescia o interesse internacional pelas questões da antiguidade humana no arquipélago indonésio. Neste contexto, os académicos portugueses mostravam-se ansiosos em servir-se da arqueologia colonial para obter especial visibilidade nos círculos científicos internacionais (Poloni 2012, 2017). As primeiras décadas do século XX, após as descobertas das primeiras evidências do *Homo erectus* em Java na década de 1890, foram momentos de entusiasmo no estudo arqueológico do sudeste asiático. Havia um interesse crescente em ferramentas de pedra e em fósseis humanos que permitissem uma visão mais detalhada da distribuição geográfica da humanidade antiga ou que autorizassem expandir o horizonte temporal da história humana na região. Restos humanos e pedras lascadas, em particular, eram materiais importantes nessa busca de conhecimento; a sua aquisição, portanto, era essencial para conquistar autoridade académica no que dizia respeito ao passado pré-histórico do arquipélago indonésio. Relativamente a Timor-Leste, os estudos arqueológicos na década de 1950 estavam marcados pelo trabalho pioneiro dos antropólogos suíços Alfred Bühler e Fritz Sarasin, com base em escavações - precisamente - nos arredores montanhosos de Baguia. Em 1935, Alfred Bühler escavou um abrigo perto de Baguia, nas encostas do Monte Matebian, onde encontrou evidências sólidas de ocupação humana antiga nos níveis estratigráficos mais baixos: cerâmica, ferramentas líticas, ossos de animais domésticos.

Nos trabalhos resultantes, em colaboração com Sarasin em 1936, os autores argumentaram pela existência em Timor-Leste de uma "cultura neolítica" introduzida por antigos colonos papuanos e melanésios, dos quais os povos atuais de Matebian seriam descendentes. Bühler e Sarasin estabeleceram então que o primeiro assentamento humano na ilha datava do período neolítico, mas não encontraram evidências de presença humana anterior.

Na década de 1950, os antropólogos físicos portugueses interessados em Timor estavam cientes desse debate internacional e pareciam ansiosos por deixar sua marca. O encontro com antigas pedras lascadas poderia assim servir para fundamentar reivindicações de autoridade científica no campo internacional. Existiria interesse, além disso, em utilizar dados arqueológicos sobre Timor para dar fundamento a conjecturas raciológicas de António Mendes Correia. Com efeito, Mendes Correia nutria a expectativa de que os estudos de terreno desenvolvidos por António de Almeida trouxessem evidências comprovativas de sua hipótese sobre a profunda antiguidade etnogénica da Ilha de Timor, a qual Correia imaginava como um lugar primordial da "mutação antropogénica", um centro de origem independente da evolução humana (Correia 1944). Assim, desde o início, este feixe de desejos e ambições por autoridade científica tornava os artefatos de pedra de Timor em objetos especialmente apetecidos – e ativamente procurados. Foi assim que, em agosto de 1953, na companhia de Mendes Correia e Ruy Cinatti, Almeida primeiro coletou um conjunto de "artefatos líticos" na superfície da lagoa Laga de Gasse-Liu (na região costeira ocidental oposta à Matebian). Apressadamente, Almeida declarou em novembro daquele mesmo ano no Congresso de Ciências do Pacífico em Manila que essas pedras eram a primeira evidência da mais antiga ocupação humana conhecida em Timor, supostamente remontando ao Paleolítico Superior; e, nessa altura, expressou esperança de "que outros achados aprofundarão o conhecimento aqui expresso" (Almeida 1954: 351). Esta apressada conjectura ia além das descobertas de Bühler e Sarasin, ao propor uma nova classificação paleolítica que supunha uma antiguidade até aí impensada para a ocupação humana em Timor-Leste. Em 1953, em Manila, essa hipótese foi recebida com curiosidade, mas principalmente com forte ceticismo pelas principais autoridades arqueológicas presentes na reunião, entre os quais o reputado paleoarqueólogo holandês G. H. R. Von Koenigswald, que não aceitou, nem aceitaria nunca, as conclusões classificativas dos portugueses (mesmo após examinar os materiais líticos diretamente em Lisboa, décadas mais tarde [Almeida 1954; Zbyszewski, Neto e Castro-Almeida 1985–86: 24]). Mesmo assim, apesar deste ceticismo internacional (exceto talvez pelo arqueólogo francês Henri Breuil), Almeida nunca abandonaria sua hipótese inicial de um tempo paleolítico

para ocupação humana em Timor (ver Poloni 2012; Correia, Almeida, França 1956; Almeida e Zbyszewski 1967) .

Embora controversamente classificado como paleolítico, as primeiras descobertas de artefatos líticos de Almeida em Laga prometeram-lhe reconhecimento em um campo científico no qual, em última análise, ele não era especialista. A partir de então, ele considerou Laga e a área circundante como uma “estação arqueológica” relevante, onde novas descobertas líticas eram esperadas. Em 1957, Almeida voltou a Timor para novas “prospecções”. Andou passeando pelas praias de Laga mas não encontrou nada, nem “exemplares” “característicos do Paleolítico Superior, Mesolítico, Neolítico ou mesmo do Bronze e do Ferro” (Almeida 1960: 128). Mas a sua decepção em Laga foi compensada por notícias que recebeu acerca da existência de objetos “nativos” de interesse, que aguardavam sua inspeção no interior, em Baguia - o local já bem conhecido onde, como mencionado acima, Bühler e Sarasin “descobriram” a Era Neolítica de Timor-Leste . De fato, Almeida entendeu sua viagem a Baguia - que ele chamaria de “estação de Baguia” - também como um retorno a um local arqueológico reconhecido, prefigurando descobertas concorrentes com as dos suíços.<sup>iv</sup> Surpreendentemente, porém, em contraste com Bühler, seu campo arqueológico em Baguia não envolveria prospecções nem escavações em cavernas. Almeida era médico e antropólogo físico por treinamento, não um arqueólogo profissional. Sua arqueologia de campo foi já descrita como intuitiva, baseada em oportunismos de ocasião e não confiável à luz mesmo dos padrões internacionais vigentes na ciência arqueológica da sua época.<sup>v</sup> As ferramentas de pedra foram apanhadas por Almeida na superfície; as escavações em campo aberto foram deixadas quase inteiramente ao julgamento de trabalhadores não qualificados (ele descurou o trabalho de escavação atribuindo-o a seus técnicos subordinados e a trabalhadores timorenses). Além disso, este tipo de trabalho de campo oferecia pouca ou nenhuma evidência subsidiária (geológica, zoológica, ou outra) que pudesse ajudar a datar, com algum rigor, a idade cronológica dos artefatos líticos - uma questão crítica e sensível nas ciências arqueológicas. Seu trabalho de campo em Baguia, no entanto, se destaca como particularmente extravagante. Basear especulações de pré-história em objetos considerados antigos pelos povos indígenas em Timor era um método tão questionável que até seu mentor, Mendes Correia (1944: 134), o criticou abertamente como não confiável e amador: “sem estratigrafia alguma e sem indicações de fauna coexistente ou das condições gerais do achado,” Correia comentou em 1944, “poderiam bem provir de um *uma-lulic*, de um *pomali*, de um recinto sagrado, arquivo ou museu das mais imprevistas relíquias.”<sup>vi</sup>

Indiferente a tais objeções metodológicas (previsíveis, mas nunca reconhecidas em seus próprios escritos), Almeida considerou seu estudo de relíquias *lulik* em Baguia como uma obra de valor arqueológico intrínseco. E, no entanto, a arqueologia de Almeida no Monte Matebian era baseada em encontros interpessoais, não em escavações, e por isso implicava uma dimensão etnográfica. Almeida tratou objetos sagrados em uso no presente timorense como evidência científica de atividade humana no passado pré-histórico timorense. O seu encontro imaginário com a “pré-história timorense” foi feito numa interação colonial com as autoridades indígenas e seus bens sagrados. Voltamos agora a nossa atenção para o tipo de conhecimento gerado neste encontro e como esteve implicado nos tipos de interculturalidade que marcavam as interações coloniais em Timor-Leste.

### **Registros Etnográficos em Encontros Coloniais com Objetos Ancestrais**

O trabalho de campo de Almeida ocorreu no quadro das redes institucionais e dos modos de exercício da autoridade do governo colonial português em Timor. Em Baguia, foi o administrador chefe do Posto de Baguia, Victor Santa, quem orquestrou o encontro. Santa era um dos colaboradores favoritos de Almeida na colônia, tendo desempenhado funções de seu assistente de campo em Timor. As anotações de Almeida não são explícitas sobre o papel de Santa em 1957, mas ele o reconhece como autor das fotografias dos objetos sagrados (Almeida 1976: 30). Antes dessa data, na verdade, Santa já tinha colaborado com Almeida e sabia o valor que este atribuía a “pedras” como evidência pré-histórica. Em novembro de 1953, Santa participou ativamente das escavações na busca de ferramentas da Idade da Pedra na lagoa de Laga. Ele então usou sua autoridade como administrador do posto de Laga para recrutar nativos para serem observados em laboratório, e para servirem de trabalhadores braçais nas escavações. Da mesma forma, em 1957, ele usou a sua autoridade de administrador para ordenar que os objetos fossem retirados da casa *lulik* em Bui Bela Ne' La, e daí serem trazidos até à sede administrativa de Baguia para serem apresentados especialmente ao antropólogo. O encontro arqueológico foi, portanto, uma interação colonial, no centro da qual havia um conjunto de objetos carregados de poder.

O encontro aconteceu no Posto, uma antiga fortificação no meio da povoação de Baguia. O lugar (a sede local do governo português), a posição social dos participantes e, finalmente, o fato de o encontro implicar a exibição de poderosos objetos sagrados indígenas sugerem que a

interação foi investida com o complexo cerimonialismo que caracterizava os encontros de timorenses com portugueses *malae* (estrangeiros) que representavam o governo de Díli. Em Timor, os encontros coloniais públicos entre pessoas de *status* geralmente envolviam a exibição de símbolos de poder *lulik* na presença de representantes portugueses; estes encontros eram inerentemente cerimoniais e, portanto, inerentemente políticos (Roque 2010, 2012). A correta manifestação da autoridade através de um manuseio adequado da visibilidade das coisas (bem como da revelação/ocultação de seus conhecimentos associados) era uma questão importante e delicada nessas situações. Conseqüentemente, o encontro em Baguia pode ser entendido como um evento que participou no tipo de ocasiões cerimoniais coloniais mediadas pela exibição de objetos *lulik*, através das quais poder, *status* e autoridade eram costumeiramente comunicados, constituídos e regulados nas transações luso-timorenses do período colonial.

A ascendência do antropólogo em relação ao administrador, a posição do administrador nas cadeias locais de comando que ligavam os portugueses aos timorenses e a justaposição categorial entre poder estrangeiro e poder colonial ajudam a explicar o encontro de Baguia. A imbricação relativa e parcial dos poderes timorenses no domínio da autoridade portuguesa é fundamental para a compreensão dos eventos que se seguiram. No entanto, embora a ocasião tenha sido uma resposta a uma instrução dos colonizadores europeus, a agência indígena determinou muito do saber transacionado. A interação colonial, como veremos, provavelmente foi propensa a manipulações mútuas. A mobilidade e a exibição dos objetos sagrados dependiam fortemente da cooperação intencional das autoridades rituais timorenses, e é importante ressaltar que esse foi um encontro em que os objetos, não as pessoas, foram o foco da atenção. A visibilidade dos objetos e a troca de conhecimento sobre eles também faziam parte desse complexo teatro de autoridade. Pois, os guardiões timorenses vieram dispostos apenas a contar certas histórias sobre os poderes dos objetos e sobre a soberania que a si mesmos cabia, como guardiões rituais legítimos desse patrimônio. Observamos anteriormente que a arqueologia pré-histórica de Almeida também era etnográfica. De fato, suas anotações de campo e o artigo de 1960 contêm um relevante manancial de informações sobre o presente etnográfico dos objetos, um presente vivo que Almeida, paradoxalmente, percebeu ser pouco mais do que um vestígio moribundo de um nebuloso passado pré-histórico neolítico.

## **Histórias sobre Pedras**

Almeida ficou impressionado com os gestos curatoriais de guarda e extremo cuidado com os quais os dois timorenses trataram os objetos em sua presença. Ele tomou nota de todos os objetos apresentados, listando os seguintes materiais:

Duas pedras polidas natural ou artificialmente, uma retilínea e outra angulosa; uma bola de rocha com superfície rugosa; uma antiga bandeira portuguesa com o escudo real; duas esculturas de madeira, figurando mãe e filha de mama; uma velha espingarda de pederneira; dois bastões de madeira; uma espada; um pau munido de crinas de cavalo; e dois apitos de madeira. (1960: 130)

Almeida considerou o conjunto sob seus olhos um “arsenal mágico-religioso” coerente, e com este um termo colocava ênfase funcional e instrumental no caráter ritualístico dos objetos. Para lá desta redutora concepção instrumental, contudo, outros antropólogos sociais fazendo estudos em Timor-Leste nos anos 1960 chamaram a atenção para a ampla importância social, política e simbólica dos bens *lulik* nas sociedades timorenses. Os conjuntos de objetos normalmente classificados após o termo tétum *lulik* são geralmente mantidos fora da vista em lugares especiais (as chamadas casas *lulik*). A sua existência e preservação são críticas para a estabilidade da vida social, para as estruturas de poder, e para ordem identitária de múltiplas comunidades em todo o Timor-Leste. Almeida, então, estava na presença de um “legado ancestral” de uma linhagem, “casa” ou comunidade, uma ordem de coisas fortemente imbuídas de poderes especiais, regras sociais, e energias espirituais. O tratamento especial dos objetos foi um forte indicador de seu valor. As pedras, os apitos e a bandeira foram mantidos dentro de cestas de folhas de palmeira e as cestas foram transportadas em sacos bem fechados e dispostas em uma bandeja de madeira (1960: 130). Almeida (1957) entendeu todo esse cuidado como um sinal da condição sagrada dos objetos – e das pedras acima de tudo: “Excessivo cuidado ao pegarem nos objectos de pedra e a meterem-nos nos cestos e bolsas rudimentares.” E escreveu ainda: “Todos estes materiais enegrecidos ou a desfazer-se – a bandeira e a vestes das esculturas são cuidadosamente tocadas, embrulhadas e conservadas, bem como os objectos de pedra – pelos sacerdote e ajudante em vasta casa especial, *lulik*, sagrada (conhecida por *Sokolai Mau Bési*, o nome da estátua feminina...)” (1960: 130, itálicos no original).

O fato de que os objetos estavam armazenados em uma casa *lulik* foi para Almeida um indicador de seus poderes especiais e condição sagrada. Almeida foi informado de que procedimentos de grande cuidado (semelhantes aos que presenciava em Baguia) eram

empregados na aldeia da montanha, dentro da casa sagrada. Almeida não pôde viajar para Afaloicai para ver a casa, supostamente devido às dificuldades de viajar e à distância de Baguia. Mas a partir das informações recebidas em Baguia, Almeida (1960: 130) fez várias extrapolações sobre a arquitetura e construção dessa casa; sobre as regras de acesso a ela ( “qualquer pessoa pode entrar por meio de escada, a vedar o acesso aos animais domésticos”); sobre outros artefatos existentes que não foram mostrados em Baguia (como a estátua de madeira de um garoto e uma peça de cerâmica). Almeida poderá ter interpretado as regras de acesso à casa de maneira muito liberal. Em outros casos, suas interpretações também ignoraram outras dimensões importantes. Por exemplo, no artigo publicado, Almeida se referiu apenas a Afaloicai como o local exato da casa sagrada; no entanto, como o próprio Almeida registrou em suas anotações de campo (não publicadas), Afaloicai era a “região”, enquanto a casa ficava na aldeia de Bui Bela ou Bui Bela Ne' La - um nome de lugar que nunca aparece em suas publicações (“Afaloicai – região onde está a casa lúlic (local Bui Bela = vertente do monte Maté Bian a 1 km em linha.” [Almeida 1957]). Almeida também apresentou Sokolai Mau Besi como uma casa que leva o nome de uma estátua feminina. Entretanto, Almeida não compreendeu que a casa estava sendo apresentada a ele como um par feminino-masculino. Em geral, com efeito, ele não entendeu as estruturas genealógicas e as oposições simbólicas do chamado “dualismo complementar” que dominavam o que a antropologia social hoje designa de “sistema da casa” timorense (ver por exemplo, Traube 1986; Fox 1993). Como veremos mais adiante, a casa e os próprios objetos estavam implicados profundamente neste sistema.<sup>vii</sup> Todavia, apesar destas limitações, as suas notas e publicações oferecem pistas interessantes sobre os entendimentos timorenses, tanto do encontro quanto da natureza simbólica e ritual dos objetos.

De fato, Almeida não se bastou a fazer uma simples lista dos objetos que lhe foram apresentados. Interessou-se também pela materialidade de cada item e pelas práticas socioculturais que cercavam cada um deles. Assim, escutando as informações fornecidas pelos seus interlocutores timorenses, tomou várias notas sobre o uso ritual e as funções sociais associadas aos objetos e aos seus curadores. As notas e escritos de Almeida informam sobre vários desses objetos. Porém, é notório que Almeida privilegiou as pedras em detrimento de outros objetos em exibição - como a bandeira nacional, um item que em outras situações ele preferia ideologicamente enfatizar como demonstrativo de uma colonização portuguesa bem-sucedida, um “sinal” da submissão timorense ao governo português (Almeida 1961: 38). A fixação de Almeida nas pedras, contudo, como veremos, deixa passar o fato de que bandeiras-e-pedras

constituíam um conjunto interconectado de objetos carregados de poder. Curiosamente, então, seu registro lança luz sobre objetos associados ao domínio espiritual e ritual timorense, em oposição às esferas de ação jurídica e política. Guiado por seus interesses arqueológicos, ele conduziu suas investigações para obter informações específicas sobre as pedras, em vez de, por exemplo, sobre a bandeira, o cetro ou o rifle. Seu relatório etnográfico concentrou-se na descrição dos poderes rituais dos quatro objetos de pedra como agentes em importantes cerimônias de fertilidade realizadas anualmente para propiciar e celebrar as plantações de arroz e milho. De fato, a descrição de Almeida está de acordo com ritos de fertilidade agrícola que se sabe terem existido em diferentes regiões de Timor-Leste nas décadas de 1960 a 1970, e que ainda são praticadas hoje. Os objetos, Almeida descreveu, eram usados pelo Makai Lilik e seu ajudante "nas cerimônias celebradas nas colheitas de milho e arroz", quando a carne de porcos e galinhas ritualmente mortos e o arroz cozido eram "oferecidos aos utensílios de pedra [" todo objeto come ", ele também escreve], aspergido com o sangue das vítimas"; então, de acordo com Almeida, a bola de pedra pesada era considerada o primeiro e principal item ritual, seguido pelos outros artefatos de pedra. Escreveu então o português (Almeida 1960: 132; 1957): "as primeiras atenções vão para a bola (*lórò*), a mais venerada – previne as enfermidades, promove a abundância do arroz e do milho e multiplica e favorece o crescimento dos búfalos e cavalos...".

### **Segredos das pedras**

Os oficiais timorenses descreveram procedimentos e efeitos rituais, mas não deram "nenhuma razão" para o fato de a bola pesada constituir o principal objeto (Almeida 1957). Descreveram o *como*, mas não deram o *porquê*: a principal razão para a primazia ritual da bola de pedra não foi apresentada. Certamente, essa foi uma situação colonial na qual o administrador e o antropólogo português estavam no comando e tiveram a iniciativa de fazer perguntas; a passagem da informação se desenrolou, de fato, quase como uma espécie de interrogatório policial. No entanto, a agência indígena no controle do conhecimento transacionado também foi determinante. Por duas vezes, Almeida viu seus desejos abertamente negados pelos timorenses, e em ambas as ocasiões ele se conformou com o fato. Primeiro, o desejo de Almeida de adquirir as pedras foi rejeitado. Ele queria possuir as pedras para que se tornassem espécimes científicos em sua coleção arqueológica de artefatos líticos timorenses. Mas, para seus interlocutores, estes artefactos eram posses timorenses inalienáveis: "havendo-lhe eu proposto a compra deles por

muito apreciável quantia, [Makai Lilik] recusou-se, declarando que nenhum dinheiro pagaria o valor deles...” (Almeida 1960: 133). Conformado, Almeida lamentou a impossibilidade de realizar a aquisição das peças, supostamente devido ao profundo apego de seus interlocutores aos objetos, “[seus] tão queridos artefatos de pedra ” (Almeida 1960: 133; ver também Almeida 1976: 31). Da mesma forma, temendo a “oposição compreensível de seus guardiões”, Almeida absteve-se de solicitar amostras - “pequenos fragmentos” - dos objetos a serem extraídos para análise laboratorial (Almeida 1960: 134). Os timorenses tiveram o cuidado de se proteger contra a perda e alienação dos objetos para as pessoas de fora - e conseguiram. Eles também tiveram o cuidado de não divulgar certas informações sobre o passado dos objetos. Assim, o desejo de Almeida de obter conhecimento histórico sobre o passado e as origens das pedras não foi atendido. Esta ausência de narrativas recebidas sobre o passado dos artefatos contrasta com a profusão de dados que ele recebeu sobre as funções e agências rituais das pedras, bem como sob o controle e a autoridade que os guardiões timorenses exerciam sobre esses artefatos. Esta última circunstância parece sugerir que os timorenses deliberadamente optaram por compartilhar apenas conhecimento associado às funções rituais dos objetos e à exclusividade de sua própria autoridade enquanto seus guardiões. Eles retribuíram o interesse de Almeida com informações que enfatizavam os modos de poder indígena e os quais assim se tornavam visíveis e manifestos na presença das autoridades portuguesas. Sob esse prisma, as perguntas de Almeida sobre a antiguidade das pedras foram uma oportunidade concedida aos timorenses para demonstrarem os grandes poderes da casa Soko Lai Mau Besi; e deste ponto de vista, possivelmente, o interesse e os interrogatórios do antropólogo sugeriam uma aquiescência dos *malae* portugueses à autoridade espiritual mais alta dos líderes rituais indígenas. Em todo o caso, em relação às histórias de origem dos objetos de pedra, nenhuma informação foi divulgada, como se as perguntas de Almeida estivessem entrando em uma zona de sigilo especial, tocando em matérias quase invioláveis.

Almeida estava ansioso para transformar os relatos históricos indígenas em elaborações etnogenealógicas do passado pré-histórico timorense, criando assim um tipo de narrativa arqueológica de origem. Mas ele não coletou relatos históricos sobre as pedras. Como sugerimos acima, isso não era porque ele não tinha interesse. Pelo contrário, a evasão de seus interlocutores explica a ausência de histórias indígenas sobre o passado dos objetos. A herança exibida em Baguia, acreditamos, provavelmente combinou objetos ancestrais cujas qualidades vieram de pertencer a ancestrais genealógicos reais, com objetos cujas origens estavam associadas a

entidades míticas. Almeida listou os nomes da espada e da arma e se referiu, de passagem, aos poderes mágicos do *kábora* (pau com crina) na guerra, por exemplo (1960: 132). Ele também mencionou a espada que “pertencia a *Modokai*, indivíduo de alto prestígio falecido há muito tempo”; o mosquete chamado “*Ai aukú*”; “*Bandera*”, que “era o nome dado a bandeira”; e *solókó* o nome dado “aos apitos; foram herdados de *Sânu-Bòro*, trisavô do sacerdote atual”. Finalmente, nas anotações de Almeida, os artefatos de pedra foram simplesmente chamados de “*kádi* (pedra)” (Almeida 1960: 132). Assim, a espada, a bandeira e o mosquete eram pertences herdados de ancestrais históricos nomeados e tinham uma história que poderia ser revelada. Em contraste, as pedras foram apresentadas como se não tivessem história. “Makai Liliki diz desconhecer, com verdade ou sem ela, a origem destes tão queridos artefactos de pedra ... – tão-pouco sabendo se vieram ou não de fora de Timor Português ou do monte Mate Bia . . .” (Almeida 1960: 132–33). O Makai Lilik evitou a pergunta de Almeida; alegando ignorância naquela ocasião, ele evitou a divulgação de conhecimentos especiais. O aparente sigilo sobre as histórias de origem sugere que as pedras pertenciam ao legado ancestral mítico, um tipo de legado cujo conhecimento sobre seu passado e sobre sua identidade não poderia ser revelado aos estrangeiros. “As origens do [objeto] mais sagrado são um segredo bem guardado”, escreve Susanna Barnes sobre legados ancestrais em Babulo; “O sigilo em torno de suas origens faz parte do que diferencia esse objeto e o imbui de potência espiritual” (Barnes 2017: 87). Parece que, da mesma forma, em Baguia, em 1957, as histórias de origem dos objetos mais sagrados de Bui Bela - sobre as pedras e, sobretudo, a pedra arredondada - constituíam um tipo de conhecimento secreto. Mais: a própria ação de *ocultar* esse conhecimento aos portugueses nessa ocasião era uma demonstração implícita da alta potência dos objetos. Por essa razão, acreditamos, as narrativas de origem das pedras terão sido deliberadamente ocultadas e retidas pelos timorenses.

A ausência dessas histórias, porém, permaneceu uma limitação para o antropólogo português; sem elas, Almeida não pôde usar (e abusar) do conhecimento indígena para especular sobre as origens pré-históricas dos povos. No entanto, essa limitação não o impediu de inventar uma narrativa alternativa sobre a origem dita “pré-histórica” das pedras. Como vimos, foi negado a Almeida a aquisição de objetos e o acesso a certos conhecimentos do passado. Mesmo assim, ele foi capaz de ver, manipular, fotografar e medir as pedras sagradas. Ele ganhou esse acesso especial, talvez devido não apenas às circunstâncias coloniais, mas também à sua posição como figura de autoridade *malae* a quem certas regras e proibições de contato possivelmente não se aplicavam na ocasião. A partir desse contato, Almeida gerou um tipo de conhecimento físico ou

morfológico da materialidade das pedras e foi com esse conhecimento em sua posse que ele articulou depois suas conjecturas arqueológicas.

### **A invenção de pedras neolíticas: o registro morfológico**

Em seu artigo de 1960, Almeida descreveu em detalhe a aparência de cada pedra e apresentou medidas sobre a anatomia dos artefatos. Primeiro, ele viu o que considerou vestígios de uso "mágico-religioso" (pedras escuras e sujas) e de trabalhos artesanais em sua superfície. Ele observou, finalmente, que uma pedra em particular era "certamente de origem vulcânica" e acrescentou: "Os tipos de rochas apontadas não abundam em Timor Português, sendo algumas delas importadas das terras mais ou menos distantes, consoante confessam os nativos" (1960: 134). A partir disso, Almeida concluiu que essas pedras "vulcânicas negras" pertenciam a uma "cultura neolítica" que possivelmente não era autóctone de Matebian. Constituiu um exemplo das "migrações neolíticas" no arquipélago mais amplo, como foi argumentado pelo arqueólogo holandês Van Heekeren em seus estudos então recentes sobre os adze de pedras da Indonésia (Van Heekeren, 1957). Todos os cinco objetos líticos de Afaloicai tinham semelhança, argumentou Almeida, com materiais de pedra vulcânica semelhante de Java e Bornéu que o estudioso holandês identificou como "Neolítico". Em conclusão, Almeida levantou a hipótese de que os artefatos de Baguia "hajam sido importados, em tempos mais ou menos recentes, de alguns territórios da Indonésia, onde já se encontraram bastantes" (Almeida 1960: 136). Por conseguinte, as pedras sagradas de Afaloicai, centrais às reivindicações timorenses de poder soberano interno, foram transformadas por Almeida em evidência de uma cultura neolítica externa de origem estrangeira indonésia. Nessa qualidade, tornaram-se instrumentais para uma narrativa etnoarqueológica alternativa que saciaria a sede do antropólogo por autoridade científica.

As "pedras neolíticas" assim definidas fortaleceram o imaginário racial e etnogenealógico do profundo passado humano de Timor, que Almeida propunha. É certo que não permitiam credibilidade à tese paleolítica, mas ao longo dos anos foram fundamentais para que Almeida continuasse reivindicar autoridade para falar em nome do passado pré-histórico de Timor. Em 1967, Almeida restabeleceu sua classificação morfológica como definitiva (Almeida e Zbyszewski 1967: 57). No mesmo caminho de sua experiência em Baguia, ele permaneceu atento à presença em outras casas sagradas de semelhantes "espécimes" pré-históricos. No final da década de 1960, por exemplo, Almeida novamente usou informações acerca de certos *lulik* antigos existentes

em Balibó - a existência presumível de uma faca de pedra na *uma lulik* de Uro Luli - para reforçar suas alegações anteriores baseadas nos artefatos de Baguia (Almeida e Zbyszewski, 1967: 65; Almeida, 1976: 32). Ele nunca duvidaria da validade de seu suposto estudo arqueológico de 1957, uma certeza que unicamente partilhavam os seus raros acólitos portugueses. Entretanto, em publicações posteriores, os dados etnográficos presentes em seu primeiro artigo de 1960 - a casa, os oficiais, o ritual - foram gradualmente substituídos por uma narrativa arqueológica e por um passado pré-histórico classificatório. A essa altura, Almeida já havia imaginado a história de origem que sua etnografia lhe negara. Pela força de suas observações de morfologia comparada, ele podia falar de pedras migrantes das culturas neolíticas da Indonésia. Apesar disso, Almeida continuou a ressaltar as lacunas em seu registro etnográfico. Anos mais tarde, em um artigo de 1967, em coautoria com o geólogo russo Georges Zbyszewski (então residindo em Portugal), Almeida especulou sobre a gênese externa dos artefatos sagrados de Afaloicai como estranhos a Baguia:

“Os instrumentos neolíticos não foram executados na área porque não existia matéria-prima para eles. Se tiverem sido trazidos de um lugar estrangeiro, quem os terá trazido? Por que razão foram introduzidos ali? Quando vieram parar às terras de Baguia e Balibó? Terão sido deixados aí por acidente? Não terão essas valiosas peças sido utilizadas para trocas e aqui trazidas por estrangeiros que as trocaram por sal, que se pensava ser produzido por agentes sobrenaturais?” (Almeida e Zbyszewski 1967: 65).

A conjectura histórica de Almeida enfatizava, então, as origens estrangeiras das pedras. No seu entender, a geologia mostrava que eram objetos migrantes, vindos de fora da ilha de Timor; rochas “indonésias” que não eram nativas da ilha. Mas, mesmo em 1967, embora Almeida tivesse conjecturado essa história arqueológica para os objetos, ele continuava intrigado por não ter obtido resposta dos timorenses às suas perguntas feitas em Baguia em 1957. Onde, quando, como e por que os objetos se originaram e quem os fez aparecer em Afaloicai permaneciam questões sem resposta. Assim, até ao fim Almeida ansiava por mais dados históricos ou etnográficos que lhe permitissem recontar uma narrativa de origem para o que via como objetos migrantes. A narrativa arqueológica de Almeida, porém, contrasta com a possibilidade de que em 1957, independentemente de sua geologia estrangeira, esses objetos já tivessem sido incorporados como objetos ancestrais autóctones potentes em reivindicações privilegiadas de soberania e identidade. Ela contrasta com concepções timorenses que tomavam as mesmas pedras sagradas (não obstante a exterioridade da sua origem) como entidades autóctones, forças nativas e espíritos guardiões originários da ilha. Além disso, foram mesmo suas origens externas além do lugar de Bui Bela Ne' La (como doações da autoridade de Luca) que também as autorizaram,



Santa e os oficiais de Afaloicai, de pedras, objetos antigos e oficiais timorenses. Enquanto isso, Martinho de Meneses estava inspecionando cuidadosamente nossas cópias impressas de fotografias do evento de Baguia, por nós trazidas desde Lisboa. Aqueles eram tempos de ditadura, recordou, tempos de poder e rígidas diferenças de *status*: "Não poderíamos chegar perto de um *malae* na época, a menos que ele nos convocasse". Martinho recordou vagamente António de Almeida dos seus dias como soldado em Díli, antes de 1975; lembrava-se de vê-lo à distância, como um homem de "calças grandes", uma figura de autoridade de quem nunca se aproximava. Em contraste com as vagas recordações que tinha de Almeida, falou-nos de suas lembranças vívidas e claras acerca dos objetos e das pessoas timorenses que apareciam nas fotos, para ele significativas tanto no nível pessoal quanto no coletivo (cf. Hoskins, 1998). Ele pousou o seu olhar demoradamente nas imagens das pedras *lulik*. Para começar, disse ele, esses eram objetos perdidos - parte de uma herança sagrada agora desaparecida como consequência das ondas de guerra e violência que, desde 1957, afetaram a região de Matebian. Assim, as lembranças imediatas de Martinho diziam respeito a histórias de perda dessa herança, em resultado de uma violência imposta: sua destruição por incêndio, ou seu extravio por remoção e desaparecimento (na grama; no mato; ou roubadas e levadas para lugar incerto, como veremos). O primeiro evento de violência, ainda vivo na memória local, foi a chamada "rebelião de Viqueque" de 1959: a última revolta anti-portuguesa, a que se seguiu uma repressão violenta e devastadora pela administração colonial portuguesa (ver Gunter 2008a, 2008b). Nessa ocasião, o *liurai* Pedro Ximenes (então chefe de *suku* de Afaloicai Baguia) foi assassinado e decapitado perto de Bui Bela, onde seu túmulo ainda permanece (Gunter 2008a: 63). As casas sagradas locais, incluindo Soko Lai Mau Besi, foram incendiadas e destruídas.

Segundo Martinho de Meneses e os moradores de Bui Bela Ne' La, as casas que, nas montanhas, armazenavam os objetos foram queimadas pela primeira vez nas guerras de 1959. Parece que a grande maioria dos objetos sagrados foi destruída ou desapareceu nesta ocasião. Com efeito, narrativas de perda da herança Bui Bela durante a rebelião de Viqueque já circulavam na década de 1960. O próprio Almeida fez referência velada a essa circunstância em um artigo posterior, no qual omitiu (deliberadamente ou não) referência à responsabilidade portuguesa na violência da repressão (Sousa 2011). Em 1974, ele mencionou ter sido informado "anos depois [depois de 1957]" de que as pedras "se perderam num pavoroso incêndio que destruiu totalmente o mencionado templo gentílico" (Almeida 1976: 32). Em 1962, as casas de Soko Lai Mau Besi foram reconstruídas em Bui Bela. Contudo, a invasão indonésia de 1975 e o terror que, em 1979,

varreu o Monte Matebian - onde milhares de timorenses e combatentes da resistência procuraram refúgio, sendo sitiados e massacrados no trágico ataque indonésio a Matebian em 1979 - novamente resultou em destruição das casas e perda de seu conteúdo. Parece que a maioria das pedras foi destruída ou perdida antes, no incêndio de 1959, quando também foi roubada a velha arma de fogo, chamada *kilat antigu*. Somente em 2010 o par de casas foi fisicamente restaurado em uma reconstrução cerimonial das casas de Soko Lai Mau Besi, na aldeia montanhosa de Bui Bela Ne' La. Apenas uma pedra sagrada foi declarada por unanimidade ter sobrevivido aos incêndios de 1959 e 1975, mas também, como veremos, é considerada um objeto ausente ou errante (o machado de pedra chamado *kadi*, ver figura 2). Essa violência em camadas perturba a cronologia complexa dos desaparecimentos de objetos. No entanto, sr. Martinho e nossos outros interlocutores insistiram em afirmações histórico-biográficas sobre como e quando cada objeto nomeado desaparecera. A precisão historiográfica era importante porque, argumentamos, as biografias de tais objetos permanecem fortemente ligadas às alegações sobre ascendência e poder na região. É significativo que os relatos orais timorenses dos poderes e histórias das pedras tenham relação com relatos não nostálgicos de sua perda - como se, ao relembrar a potência tradicional dos objetos, as pessoas pudessem projetar no presente e no futuro um passado ordeiro, quando coisas sagradas estavam em seu devido lugar. As fotos dos objetos suscitaram narrativas de morte e de perda ou dispersão desses objetos ancestrais. Estas narrativas também foram acompanhadas por relatos de substituição (“Deve haver outras pedras”, por exemplo, Martinho afirmou) e de sobrevivência, renascimento e / ou reconstrução. As fotos suscitaram, acima de tudo, descrições precisas de como aquelas pedras antigas, a bandeira monárquica, a arma de fogo e assim por diante estavam intimamente ligadas à raiz histórica da ordem social e da autoridade, passada e presente.

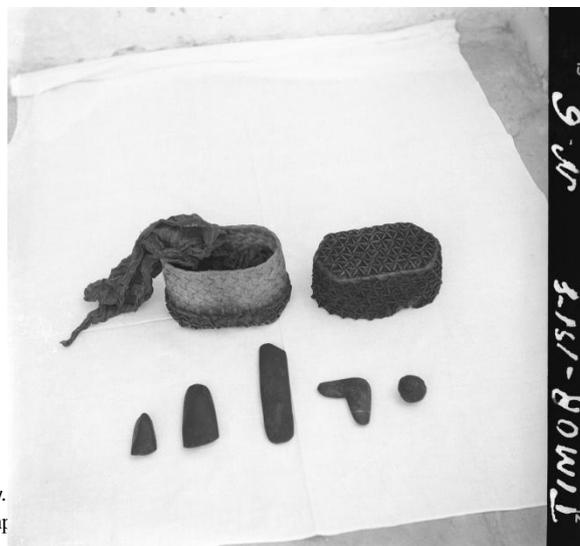


FIGURA 2: Os artefatos de pedra e os cestos que os continham. Da esquerda para a direita (em baixo): dois machados de pedra (cujos nomes desconhecemos); a pedra longa adze denominada *kadi* e a pedra em forma de bumerangue chamada *apa loi kai* (de acordo com os nossos interlocutores); finalmente a “pesada pedra redonda” de nome *lórò* (de acordo com Almeida). Gregório e Martinho Menezes afirmaram que uma das pedras, a *kadi*, ainda existe. Terá sido levada durante a Guerra, mas o seu paradeiro é desconhecido; andaré algures, na região de Uatolari. O Sr. Gregório (parente do Sr. Martinho) declarou também (de forma algo enigmática) que a *apa loi kai* poderá ainda estar no local que dá o nome ao suco. Fotografia de Victor Santa, 1957; originariamente publicada em Almeida 1960. Coleção de Fotografia IICT - IICT, Universidade de Lisboa. INV. ULISBOA-IICT-MAT26669. Reproduzida com a amável permissão das autoridades do MUHNAC/ULisboa.

Enquanto as conversas continuavam em torno das fotografias, Martinho de Meneses fez um relato complexo da conexão entre os objetos exibidos em 1957; a(s) casa(s) a que pertenciam cada um deles; e o *status* e a autoridade que cada uma dessas casas mantinha. Isso revelou como a posse, preservação e exibição de pedras e outros objetos *lulik* era parte integrante da historicidade da ordem social; pois a explicação desses aspectos implicou uma forma de narração histórica. Ao olhar para as fotos, a atenção de Martinho (assim como a de outros interlocutores em Oekilari e Bui Bela Ne' La) foi atraída principalmente para as pessoas e para os objetos timorenses. Em contraste, pois, com suas vagas lembranças de Almeida ou do administrador, ele reconhecia com clareza os objetos timorenses e o nome e histórico das pessoas. Ele foi rápido em apontar Soko Lai Mau Besi como a casa à qual os objetos pertenciam. Esta casa, explicou, consistia num par feminino-masculino: Soko Lai, a casa masculina, e Mau Besi (ou Liurai Mau Besi), a casa feminina. Para nossos interlocutores, a casa Soko Lai Mau Besi e a localidade de Bui Bela Ne' La permanecem hoje, como no passado, o centro ritual fundamental (Gunter 2010: 282), o “lugar para onde se deve voltar”, como enfatizou Martinho de Meneses. Ele examinou uma cópia da figura 1 e imediatamente reconheceu Rubi Boro como o oficial *Makai Lilik*, um membro da casa de Lahu Wo, e seu companheiro Bada Ona, o *Asurate*, da casa de Alata (portanto, deve-se notar aqui que Almeida deu um nome errado ao *Asurate* Bada Ona e o considerou Loi Rubi, outro personagem histórico provavelmente envolvido nos eventos, como veremos em breve). Além de nomear as pessoas, Martinho nomeou os objetos expostos a Almeida, sublinhando sua condição como símbolos importantes de poder e hierarquia social. Ele destacou o velho mosquete, ou arma de caça, chamado *kilat antigu*; a bandeira monárquica portuguesa, chamada *bandera*

*monarkia*; e as pedras, chamadas *fatu kadi*. Todos eram objetos significativos que, juntos, pertenciam à categoria de *rota*.

A noção de *rota* estava ausente nas anotações de Almeida, assim como estava qualquer conexão entre as pedras *fatu kadi* e formas de hierarquia sociopolítica. Contudo, Martinho indicou-nos esta noção como distintiva dos objetos referindo-os assim a um tipo de símbolos de autoridade e regalia de poder. A noção de *rota*, enfim, nos foi dada como chave para entender a importância dos artefatos de pedra no mundo de Afaloicai. A classificação de pedras como *rota* – ou melhor, como *rota lulik* – parece seguir uma diferenciação entre pedras como objetos na paisagem natural; e pedras como artefatos feitos humanamente, estes últimos associados especialmente à condição de *rota*. Neste contexto, significativamente, a conversa se concentrou também na complementaridade existente entre a autoridade que cabia ao conjunto de pedras *fatu kadi* e aquela que cabia também à bandeira *bandera monarkia*. Ambos eram *rota*. Martinho divulgou então nomes e nos contou histórias das coisas, incluindo histórias que aludiam a relatos históricos de origem de objetos. As chamadas pedras pré-históricas vistas por Almeida em 1957, em outras palavras, foram apresentadas a nós como *rota* no quadro de narrativas históricas acerca da ordem do sistema de casas e das formas locais da autoridade indígena.

### **As pedras como *rota* e o sistema de casas**

Em estudo anterior, a antropóloga Janet Gunter (2008a, 2010) observou o significado crítico ocupado pela noção de *rota* como signo de poder nos relatos orais sobre o estabelecimento de hierarquia e autoridade sociopolíticas na região de Afaloicai-Baguaia. Com base nos relatos de Martinho de Meneses (entre outros interlocutores),<sup>ix</sup> Gunter sugeriu que, especialmente antes das décadas de 1920 e 1930, “a ‘legitimidade’ dessas hierarquias estava localizada em uma apropriação mimética do que se acreditava serem símbolos portugueses” (2010: 282), tai como a bandeira monárquica e - em particular - os cetros (bengalas ou bastões de madeira). No passado, os cetros foram distribuídos pelo governo português para os “vassallos” timorenses como forma de expressar subordinação a Portugal e capacitar os *liurais* indígenas empossados como “reis” para exercerem autoridade legitimamente em seus próprios domínios (Roque 2010: 40-69). Gunter igualou a ideia de “*rota*” a um objeto específico, o “cetno” (o bastão nos documentos coloniais portugueses, Roque 2010: 44; 2011); chamou também a atenção para como a circulação de cetnos como *rota* – quer o cetno “original” ou “mãe”, quer suas cópias - tornou-se crítico para a

constituição de autoridade no mundo indígena. O interesse indígena em absorver o poder estrangeiro através da posse de objetos estranhos antecedeu a chegada dos Europeus e, como Janet Hoskins (1997) observou, esse interesse refletiu-se na potência atribuída aos signos de *status* e autoridade de realeza; em toda a região, uma variedade de objetos importados ficou assim inextricavelmente enredada nas reivindicações locais para governar. Embora essas evidências sugiram que a categoria de signos de poder e de realeza englobava uma ampla variedade de objetos associados à soberania, a prática europeia de distribuição de cetros e bandeiras interferiu nas estruturas existentes e pode ter parcialmente substituído as insígnias tradicionais pré-existentes por novos símbolos e materiais.

As estratégias coloniais portuguesas de poder cerimonial também se tornaram significativas dentro dessas concepções indígenas. Desde o século XVIII, e intensamente na virada do século XX, a criação e circulação de cetros-rotas e bandeiras portuguesas teve papel relevante nas disputas entre linhagens timorenses por superioridade e por autoridade político-ritual independentes. Tais disputas geralmente envolviam formas complexas de lealdade e oposição entre “reinos” menores e maiores, que às vezes tinham menos a ver com os colonizadores portugueses do que tinham com rivalidades e reivindicações locais de hegemonia e centralidade política (por vezes concorrentes e alternativas aos portugueses). No caso das regiões de Matebian e Viqueque, esse processo é particularmente notório no que diz respeito à centralidade duradoura do domínio ou “reino” de Luca. O chamado “reino” de Luca, embora muitas vezes mantivesse algum tipo de afiliação ou aliança com a autoridade dos portugueses, reivindicava na verdade um gênero alternativo de supremacia simbólica. Com efeito, no leste de Timor-Leste, Luca possuía desde tempos antigos uma galáxia independente de outros “reinos” e/ou linhagens que lhe eram tributários e subordinados, inclusive linhagens pertencentes ao domínio de Afaloicai (ver Gunter 2010; e sobre Luca: Barnes, Hägerdal e Palmer 2017).

Neste quadro, as matérias tidas como *rota* adquiriram importância na produção de autoridade dentro de Afaloicai, que no passado estivera quer na órbita de Luca, quer – talvez também – de Díli.<sup>x</sup> “A *rota* é especial porque vem dos antepassados.” Declarou Martinho: “É por causa da *rota* que se deve respeitar um ao outro, é preciso obedecer.” Martinho de Meneses ligou assim a potencialidade de *rota* à centralidade ritual de Soko Lai Mau Besi e à autoridade subsidiária de Oekilari, dentro de um complexo sistema local que ressoa com as investigações anteriores de Gunter. No entanto, durante o tempo colonial português, as *rota* timorenses não vieram exclusivamente sob a forma de “cetros”. Parece que, para além do que Gunter apontou,

cetros e bandeiras de origem portuguesa (tanto os originais quanto suas cópias) não eram as únicas coisas que poderiam assumir a qualidade de *rota*. “Alguns estão com *belak*; alguns estão com lenço; outros com espada. Este é o meu *lulik* [o cetro] que guardo aqui para governar. Você acredita no *liurai*, acredita na *rota*.” Com estas afirmações de Martinho fica claro para nós a estreita interdependência entre a autoridade dos *liurais* e a autoridade das *rota*. Pelo menos em Afaloicai, as *rota* podiam assumir então uma variedade mais ampla de formas materiais - incluindo a de artefatos de pedra antigos.

As *rota* poderiam ser constituídas de maneira mais discricionária, dentre uma certa variedade de materialidades possíveis; eles poderiam ser feitos com / de quase qualquer coisa, desde que o seu empoderamento respeitasse os procedimentos rituais apropriados e os circuitos de concessão de autoridade que emanavam de Portugal e Luca para seu reino galáctico. “Luca diz e o *liurai* ordena a preparação da *rota*.” Declarou ainda Martinho: “É o *liurai* que ordena que a *rota* seja preparada com o que ele quer; pode ser pau, pode ser espada [espada] [e assim por diante].” Parece então que a coisa que o *liurai* determinasse, sob instrução de Luca, *ser* uma *rota* tornava-se em *rota*. Este entendimento liberal da materialidade das *rota* talvez explique por que Martinho também nos afirmou que as pedras de Bui Bela eram um certo tipo de *rota*. E, definindo as pedras de Bui Bela como objetos que compartilhavam a qualidade das *rota*, Martinho de Menezes conduziu-nos a alargar significativamente o nosso entendimento desses objetos. Doravante, importaria ver as pedras sagradas além de suas agências “rituais” ou espirituais estritas para as interpretar também em função de suas agências e poderes de criar e estruturar um tipo de autoridade “política” sobre terras e pessoas. Portanto, embora geralmente associadas apenas à custódia espiritual guardiã da terra e dos ancestrais (a chamada “autoridade ritual” no sentido estrito), as pedras também poderiam estar investidas de poderes ordenadores de autoridade sociopolítica, especialmente em contextos, por exemplo, de forte disputa entre linhagens. “A *rota*”, observou Gunter com perspicácia (2010: 290), “representou a interdependência do poder político e ritual”. Em alguns casos históricos, as pedras poderiam ser apresentadas como rotas em oposição aos cetros e bandeiras como um meio de se opor às redes de Luca e dos portugueses. Essa possibilidade aparece em exemplos no registro oral coletado por Gunter em 2004. Gunter ouviu uma história sobre uma grande batalha entre Ossuca’ua e um reino, Ossuroa, que devia homenagem a Luca e aos portugueses na virada do século. Nesse caso, a oposição a Luca exprimiu-se também através da lealdade a outra modalidade de *rota* – a certas pedras mágicas – e que se contrapunha a, e competia com o cetro-*rota* distribuído por Luca:

“Ossucaí'ua se recusou a prestar homenagem a Luca, que estava em um período de expansão. Em vez de aceitar um cetro como símbolo desse relacionamento tributário, Ossucaí'ua declarou abertamente sua lealdade às pedras mágicas (*lita*) que encarnavam os espíritos guardiões da terra. Luca e os portugueses acusaram Ossuñá'ua de praticar bruxaria e usaram isso como pretexto para destruir o pequeno reino ”(Gunter 2010: 289, grifo nosso).



Figura 3: Sr. Martinho (direita) e Sr. Gregorio Menezes (esquerda), com familiares atrás, examinando as fotografias dos objetos de Almeida e Santa, em Oekilari, agosto de 2012. Fotografia de Ricardo Roque.

As pedras de Afaloicai, portanto, compartilharam algumas qualidades com a bandeira portuguesa devido à sua categoria comum de *rota*. No entanto, as pedras vistas por Almeida foram *rota* de um tipo mais profundo e antigo de poder interno indígena. Em conjunto, a bandeira portuguesa e as pedras formavam signos de poder cujas origens eram externas a Afaloicai. Essas origens estariam situadas em Portugal, *monarkia* ou em Luca e suas casas no poder. As duas *rota*, então, formariam um par, igualmente inalienáveis e únicos para Soko Lai Mau Besi; sua posse definiria o alto estatuto e a autoridade legítima da casa. “Nos tempos antigos, eles adoravam isso”, Martinho disse apontando para os objetos na foto, “como seus *liurai*, seu governo. Apenas um *suku* possui a bandeira, Soko Lai Mau Besi. Este é o nome da casa que recebeu o *lulik*, mas o nome do *suku* é Afaloicai.” Pedra e bandeira foram mantidas nas casas *lulik* de Soko Lai Mau Besi. Lá, imóveis e isolados, os dois tipos de objetos desempenhavam um papel essencial no estabelecimento de ordem e respeito, sendo retirados das casas sagradas apenas para ocasiões

rituais e eventos especiais. A posse e manipulação desses objetos seriam também uma prerrogativa do *liurai*, uma ferramenta do poder governante, e um indicador de hierarquia social no domínio, servindo para ordenar o estatuto relativo das linhagens através de relações de "respeito". As origens históricas das *rota* estavam assim associadas às origens históricas da ordem e da paz; conseqüentemente, estas últimas continuavam sendo asseguradas através de relações de respeito e reverência para como *liurai* e sua *rota*: "Antigamente", antes da chegada das *rotas*, Gregório Menezes acrescentou, "as pessoas podiam ser capturadas aleatoriamente por qualquer pessoa. A *rota* tinha que vir para que eles começassem a temer a *rota*." No passado, então, pedra e bandeira eram os principais portadores e garantias de ordem e hierarquia. Eles asseguraram a ordem social e a unidade de um reino no qual, aparentemente, um duplo apego à antiga Luca e à *monarkia* (portuguesa) era primordial. Assim, em uma aplicação recursiva do dualismo complementar, os dois mundos-objetos foram distinguidos como formações externas, hierarquizadas por relações de precedência. Bandeira e pedra foram-nos apresentadas como tendo histórias distintas que representavam modos de autoridade paralelos, mas interligados. A ideia de uma divisão interna entre signos de distinção e autoridade foi-nos comunicada por Martinho sob a forma de histórias de circulação; ou melhor dizendo, de histórias sobre dois *caminhos*: o caminho da bandeira e o caminho das pedras. Essa divisão entre *caminhos* (a expressão foi de Martinho) presumia a existência de uma primeira *rota* de pedra, originária do reino de Luca, representando um tipo de fonte de autoridade externa-interna; e, depois, a existência de uma bandeira *rota* derivada de um segundo círculo externo-interno de autoridade, delegada por Portugal, ou melhor, por *monarkia* (um termo, conforme observado abaixo, usado por nossos interlocutores para indicar um tipo mais antigo de domínio da autoridade portuguesa localizado em um tempo histórico que precedeu a década de 1910).

As *rota* de pedra sobrepunham o poder político e o poder ritual e tinham precedência histórica e sócio-simbólica sobre a bandeira. Elas também pareciam defender uma modalidade de poder e autoridade mais profunda, interna e autóctone. As pedras foram designadas pelas verdadeiras *lulik antigu*, ou *rota antigu*, as mais antigas. Elas haviam sido um presente concedido aos ancestrais de Soko Lai Mau Besi pelas altas autoridades do reino de Luca, no passado, nos tempos antigos dos régulos - os *Zon* (ou *Don*). Suas origens remontavam aos tempos anteriores à chegada dos portugueses e a circuitos de autoridade aparentemente ainda desconectados dos europeus. As pedras estavam sob a custódia dos seus responsáveis rituais que apenas as removiam para fora da casa sagrada afim de realizar os ritos do *sau batar*, o ritual de fertilidade de

comer o primeiro milho, que incluía sacrifícios vários e a distribuição de milho de acordo com a hierarquia local. No entanto, a *bandera monarkia* permaneceu fortemente e mais estritamente associada à manifestação de poderes jurais e políticos conotados com a exterioridade. A bandeira, nas palavras de Martinho de Menezes, era a "voz do governo". "A bandeira portuguesa", disse ele, "veio quando Portugal começou a governar aqui em Timor. Timor foi descoberto por um padre em Lifau, Oecussi. " Segundo Martinho, então, também a bandeira tinha um "caminho". Especificamente a *bandera monarkia* veio originalmente de Oecussi; de Oecussi foi para Dili; de Dili para Laleia; de Laleia para Vemasse; e de Vemasse para Soko Lai Mau Besi, algum tempo antes de 1910. Ao referir-se a *monarkia*, o Sr. Martinho queria indicar um tempo histórico específico: "Portugal ainda não veio, era a monarquia que governava." Esta divisão entre "monarkia" e "Portugal" parece indicar um tempo do domínio português anterior ao estabelecimento do regime republicano em Portugal por volta de 1910, uma mudança que resultou na alteração das cores da bandeira nacional quando em Portugal (mudança que, segundo alguns relatos históricos, desagradou vários timorenses) e que foi seguida pela rebelião de Manufahi e pelo fortalecimento da administração portuguesa nas terras montanhosas de Timor nas décadas de 1920 e 1930.

### **Memórias de um encontro cerimonial**

Os relatos de Martinho de Menezes orientaram nosso foco para as formas indígenas de autoridade e hierarquia social incorporadas nos objetos, de acordo com as concepções locais. Seguindo o "caminho" dos objetos enquanto *rota* também conseguimos identificar pelo menos algumas de suas histórias associadas. Memórias de perda e destruição pareciam substituir as memórias de Almeida e do encontro de Baguia em si. Em outros casos, as circunstâncias do encontro de 1957 foram mais vividamente lembradas como um evento extraordinário de remoção e exibição temporária dos objetos sagrados. Por esse motivo, talvez o evento dos anos 1950 tenha deixado uma marca tão vincada na memória coletiva desta comunidade. Em Oekilari, encontramos Gregório de Menezes, parente mais velho de Martinho, e quem, nas palavras deste último, sabia mais e tinha mais a nos contar sobre o encontro passado. "Por que Almeida e o administrador queriam ver os objetos? Por que a reunião em Baguia aconteceu? nós perguntamos a ele. Sua resposta era de que os portugueses queriam ver e reconhecer o poder dos régulos. Gregório lembrou então a história que fora contada pelos mais velhos acerca desse evento:

“Essas pessoas, os régulos, o que eles têm dentro da casa [perguntaram os portugueses]? As pessoas os respeitam por causa disso [os objetos dentro da casa]. O *malae mutin* perguntou o seguinte: nos tempos antigos [antigamente] de onde isso veio? Veio de Luca. Mas de onde ele veio em Luca?” E ele continuou, recontando para nós parte dos caminhos das pedras e bandeira, a passagem de Luca e a transferência de casa em casa, como Martinho já havia assinalado. Assim, o interesse português pelos objetos e suas histórias de origem na década de 1950 era agora retrospectivamente entendido como um reconhecimento das potências timorenses, dessa forma ignorando totalmente o investimento de Almeida e Santa no mesmo evento como estudo arqueológico. Em retrospectiva (e, acreditamos, também em 1957), o evento foi explicado como uma ocasião carregada de poder e autoridade que os responsáveis indígenas engenhosamente usaram para manipular suas próprias reivindicações dos poderes superiores de Soko Lai Mau Besi perante os públicos portugueses. Efetivamente, o mesmo tema do comando e da autoridade foi-nos apresentado como explicativo por Agostinho Aparício Guterres, o *katuas* (mais velho) e antigo *liurai* de Bui Bela, que também tinha recordações sobre esse evento de 1957. Em nossa visita a Bui Bela Ne' La, Agostinho Guterres relatou o evento de Baguia com precisão e ofereceu razões semelhantes a Gregório de Menezes para explicar porquê e como ocorreu o encontro de 1957. "Naquele momento", ele nos narrou,

[ele Rui Boro] saiu daqui, levou essas coisas a Baguia, no tempo [do] chefe de suco Luís, parece. Depois eles voltaram dali, dormiram em Oki Lari, depois de manhã vieram para aqui. Os homens de Oki Lari, Uai Mata, cobraram um porquito. Abriram a porta, meteram para dentro, com um porquito assado [riso], depois de eles comerem, meteram para dentro. Naquele momento, me parece, eu também estive cá... [riso] Eu conheço mas já morreram... Eles que levaram... o meu pai .. o chefe de suco mais antigo, José... Só eles três é que falaram. Mais outro, mais o Aleixo, de Osuna, qual o nome dele? -- Manel ...

A referência ao sacrifício ritual de um pequeno porco, antes da remoção e após o retorno de objetos sagrados a Bui Bela, revela os cuidadosos procedimentos necessários para mover os objetos para fora da casa sagrada. Denota a necessidade de um controle ritualizado da mobilidade dos objetos. O breve relato de Guterres é também revelador em vários outros aspectos. Ilumina ainda mais a identidade dos participantes timorenses no evento de 1957. Rui Boro e Bada Ona foram para Baguia acompanhados por um ex-chefe de suku chamado "José". O nome de José (Zé) Loi Rubi aparece em Gunter (2010: 294) com referência a um *liurai* de Afaloicai que foi removido do cargo pelos portugueses no final da década de 1920, por alegada incompetência. Ele,

portanto, possivelmente corresponde à pessoa identificada como "Loi Rubi" nos trabalhos de Almeida e a quem Almeida confundiu com o *asurate* Bada Ona. A memória de Guterres de um certo "Manel" ecoa a menção de Almeida a um terceiro homem como "informante", Manuel da Costa Gusmão, ou "Léki Dara, ex-chefe de povoação de Laku Hu, suco de Osu Huna" (Almeida 1960: 130). O nome Aleixo, no entanto, não aparece nos trabalhos de Almeida.

Figura 4: O Sr. Agostinho Guterres encaminha-se em direção ao promontório onde estão construídas as casas Soko Lai Mau Besi em Bui Bela. Da esquerda para a direita, a casa Soko Lai é a terceira, e a Mau Besi é a quinta. Fotografia de Lúcio Sousa, julho de 2013.



O sacrifício de porcos era fundamental para manter controlados os poderes e os perigos do *lulik*; poderia apaziguar sua raiva para que não liberassem seus terríveis poderes sobre os vivos. Se procedimentos rituais adequados fossem adotados e a solicitação do administrador fosse seguida, uma exceção poderia ser feita. Mas se tais procedimentos e regras não fossem respeitados, coisas terríveis poderiam acontecer. Os objetos não puderam ser trazidos para fora das casas aleatoriamente. Foi sob essa percepção que nos foi contada repetidamente uma história sobre o destino trágico da última pedra sobrevivente de Bui Bela Ne' La. Como mencionado anteriormente, uma das pedras antigas sobreviveu aos incêndios de 1959. Em 1975, quando eclodiu a guerra com o exército indonésio, um descendente do Makai Lilik Rui Boro tomou posse da pedra e fugiu com ela, saindo de Bui Bela, deixando a aldeia para nunca mais voltar. Dizem que ele enlouqueceu enquanto deambulava sozinho aleatoriamente com a pedra. Esta breve história foi apresentada como um evento histórico; transmitiu uma lição moral sobre a

importância de deixar a *rota antigu* descansar em seu devido lugar. Também foi talvez um lembrete, uma palavra de cautela, para nós, estrangeiros de visita, sobre os grandes perigos que poderiam cair sobre nós se, como Almeida, por acaso usássemos nossos direitos para tocar com as próprias mãos e ver com nossos próprios olhos as potências das pedras sagradas de Bui Bela.

## Conclusão

Neste artigo, seguimos as pedras e suas histórias pelo campo e pelo arquivo para reavaliar o encontro entre um antropólogo, um administrador e os guardiões rituais dos antigos objetos *lulik* de Soko Lai Mau Besi em 1957. Esse foi um evento colonial singular que, através da mediação de objetos materiais, provocou um curto-circuito significativo no feixe de reivindicações de autoridade e poder que juntava timorenses e portugueses na interação – um feixe recíproco que, contudo, implicava formas de autoridade de distinta qualidade e significação. Por tratar de posses sagradas inalienáveis com significado cultural relevante e uso atual, a arqueologia pré-histórica de Almeida implicava também um tipo de etnografia das coisas; a seu modo, os estudos de Almeida sobre o passado pré-histórico em Baguia configuraram uma espécie de cruzamento (talvez inadvertido) entre arqueologia e etnografia coloniais. Esse cruzamento feito por Almeida, porém, fundamentou-se no uso e abuso de conhecimentos e objetos timorenses para gerar autoridade científica em arqueologia, uma espécie de poder simbólico nos termos de Bourdieu (1991), expresso em uma narrativa etnogêneológica racializada de um primitivo "passado neolítico pré-histórico". As pedras sagradas, como se viu, tinham para Almeida validade como "evidência" etnoarqueológica e levaram-no a classificá-las como objetos estrangeiros, de autoctonia geológica impossível. Almeida não conseguiu coletar histórias sobre as origens e as trajetórias históricas das pedras. Como consequência, portanto, seu registro etnográfico se torna tanto um registro de sua busca obsessiva pelo passado antigo dos objetos quanto um registro do desejo timorense de tornar a autoridade indígena visível, legítima e reconhecida, através da exibição de objetos ancestrais de poder em Baguia.

Na nossa abordagem, a recuperação de pelo menos parte dessa historicidade indígena exigiu um outro cruzamento entre história e etnografia que procurou considerar as concepções indígenas das potências timorenses e da autoctonia dos materiais líticos, nos seus próprios termos culturais. O ponto central de nosso argumento foi a interpretação do encontro colonial como uma ocasião cerimonial emaranhada. A exposição de objetos em Baguia encapsulou

complexas transações relacionais de poder e autoridade mediadas por objetos sagrados, em termos timorenses. Os timorenses que acompanharam os objetos eram pessoas de categoria que mediavam poderes superiores. O público - Almeida e o administrador - eram pessoas de autoridade reconhecida nas hierarquias coloniais portuguesas; aos olhos dos timorenses, eles também se enquadravam na categoria de detentores de alto *status* e executivos de comando jural, incorporando os poderes de governo externo aos quais a administração colonial portuguesa estava associada e a quem deferências eram habitualmente devidas. O evento correspondia, portanto, a uma ocasião regulada pelas normas sociais e concepções culturais que habitualmente cercavam a manifestação de poder e *status* nas interações coloniais timorenses-portuguesas. A visita arqueológica de Almeida a Baguia, em outras palavras, foi principalmente um tipo de encontro colonial cerimonial no centro do qual esteve a promulgação de autoridade.

Isso ajudará a explicar por que a parafernália sagrada de uma vila distante foi temporariamente removida para exibição aos portugueses em Baguia, sem perturbações aparentes ou quebra de ordem social. Além disso, o elevado estatuto dos portugueses e timorenses e as coisas presentes também indicam que esta situação colonial pode ser configurada como teatro para tornar manifesta não só a autoridade colonial portuguesa, mas também as autoridades alternativas timorenses. A apresentação aos portugueses de certos objetos sagrados (como a bandeira portuguesa) poderia ser lida como uma afirmação de conexão, aliança e / ou subordinação simbólica às potências de Portugal e Díli. Contudo, também argumentamos, o encontro em si também pode ser entendido como um fórum para a performance de um tipo de poder indígena distinto e até alternativo, imaginado como mais antigo, mais profundo e supremo. Em seu trabalho etnográfico sobre o povo naueti de Babulo (onde atualmente habita um número considerável de imigrantes de Afaloicai), a antropóloga Susana Barnes enfatiza que a autoridade e legitimidade dos idosos indígenas é, por sua própria admissão, dependente “de ratificação e reconhecimento de terceiros. É, em última análise, profundamente relacional e reflete o dilema duradouro entre a necessidade de compartilhar e o desejo de controlar” (Barnes 2017: 89; ver também Traube 1989). A interação entre ocultação/reclusão (em casas sagradas) e a exibição de “legado ancestral” por seus guardiões é, Barnes também observa, central para o processo relacional de produção de autoridade que requer constante reencenação (ver também Bovensiepen 2015). Nesta perspectiva, a autonomia timorense e até a ascendência, em vez da mera submissão, estavam em jogo na apresentação de objetos sagrados ao administrador e antropólogo colonial português. Nas concepções indígenas, tornar visível a

autoridade potente incorporada a objetos poderia representar uma declaração de autoridade independente e superior por direito próprio. O encontro de 1957, em outras palavras, não foi mero sinal de subordinação ao comando colonial português, mas também um evento que implicou reivindicações indígenas de autoridade e controle independentes, em termos timorenses.

Sob esse prisma, o desejo possessivo de Almeida focado em ver, tocar e possuir o legado ancestral de Afaloicai poderia ser interpretado como um gesto de reconhecimento externo (ou mesmo) subordinado aos poderes de Bui Bela. Para os dois timorenses, os homens não exibiram simplesmente objetos sagrados às autoridades estrangeiras portuguesas; eles também vieram a afirmar suas próprias formas de poder indígena - entre as quais o tipo de poder autóctones e interno incorporado nas rotas de pedras. Os direitos especiais de acesso e visibilidade do património *lulik* que os timorenses concederam aos *malae* portugueses pressupunham o envolvimento português num ato de reconhecimento dos poderes superiores de Bui Bela. Eis o truque timorense em que Almeida se viu aprisionado. Pois, se é verdade que os timorenses foram apanhados pelas apropriações abusivas do arqueólogo, sujeitaram simultaneamente os estrangeiros portugueses a um reconhecimento imperativo dos poderes superiores de Bui Bela Ne' La. Assim, a armadilha da ignorância mútua: um duplo vínculo de poder simbólico dentro do qual os timorenses e os portugueses foram apanhados em 1957.

Assim como Almeida, no entanto, estamos cientes de que muitas perguntas permanecem sem resposta. Nós nos perguntamos por que a conexão das pedras com a noção de *rota* está ausente no registro etnográfico de Almeida. Terá sido por que Almeida ouviu mas não contou as histórias sobre os caminhos das *rota*; ou terá sido por que estas histórias lhe foram negadas? Inclina-mos para a segunda hipótese, talvez também porque, no contexto do final da década de 1950, os timorenses pudessem temer que a divulgação de tal conhecimento pudesse ser recebida pelos portugueses como um ato de insubordinação ou desafio da autoridade portuguesa. Nós nos perguntamos ainda por que, finalmente, histórias de objetos perdidos, *rota* desaparecidas ou extraviadas, continuam sendo essenciais para a vida social de Soko Lai Mau Besi em Afaloicai. Se as pedras antigas, *rota antigas*, desapareceram com os incêndios, como pode continuar o poder de Soko Lai Mau Besi, onde permanece esse poder materializado? As pessoas se movem e morrem, os objetos se perdem, os edifícios são destruídos, mas as casas e seus poderes internos permanecem. Talvez por esse motivo, as imagens fotográficas das pedras perdidas de Afaloicai que Almeida viu e tocou continuam sendo ímãs tão poderosos das historicidades coloniais indígenas.

## Agradecimentos

Este artigo é resultado do projeto *Arquivos Coloniais Nativos: Micro-histórias e comparações*, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), Portugal, através de fundos nacionais (PTDC/HAR-HIS/28577/2017). A pesquisa de campo em Timor-Leste em 2012-13 foi também financiada pela FCT (projeto referência HC/0089/2009), pela Fundação Oriente, e por uma bolsa de pós-doutorado do Conselho Australiano de Pesquisa (FL 110100243). Uma versão original deste texto foi publicada em língua inglesa, como capítulo do livro *Crossing Histories and Ethnographies: Following Colonial Historicities in Timor-Leste*, organizado por Ricardo Roque e Elizabeth G. Traube e publicado pela editora Berghahn em 2019. Em Timor, somos gratos a Martinho de Menezes, Gregório de Menezes, Agostinho Guterres e nossos interlocutores em Bui Bela Ne' La por compartilharem generosamente suas memórias e experiências. Agradecemos também a Nuno Vasco Oliveira, Sabina da Fonseca, Vicente Paulino, e Gonçalo Antunes. Agradecemos a Elizabeth G. Traube e Christopher Shepherd pelos comentários a uma versão anterior deste artigo; e a Rita Juliana Poloni pelo interesse neste trabalho e pela generosidade imensa na sua tradução para português. O texto foi traduzido do inglês por Rita Juliana Poloni e revisto pelos autores. Este trabalho beneficiou do uso da infraestrutura PRISC (Portuguese Research Infrastructure of Scientific Collections).

- 
- i Salvo indicação em contrário, a seguir usaremos o termo "Afaloicai" de acordo com a ortografia atual do tétum. No entanto, como ilustram as passagens citadas, o termo aparece em diferentes ortografias nos trabalhos de Almeida (Afalikai, Afoloicai, Afaloicai, Afolikai, etc.). Hoje, na organização administrativa de Timor-Leste, Afaloicai é um suco da subdivisão de Uatocarbau no distrito de Viqueque, localizado no sudeste de Timor. Afaloicai também é o nome de outras aldeias localizadas em áreas vizinhas. Essa disseminação do termo está provavelmente relacionada às histórias de origem do antigo reino montanhoso de Afaloicai e à circulação mimética de rotas. A divisão atual de ex-Afaloicai em três sucos - Baguia, Uato Lari e Uato Carabau - possivelmente se conecta a uma tripartição equivalente do domínio original, retratada no mito como uma partida de irmãos do centro para criar três novos domínios: Afaloicai-Uato - lari, Afaloicai-Uatocarbau e Afaloicai-Viqueque (Gunter 2008a: 62; 2010: 293 e mais adiante neste artigo).
  - ii No entanto, como veremos abaixo, não há menção nos escritos de Almeida ao nome de Bada Ona, que os interlocutores contemporâneos em Timor-Leste reconhecem como o *asurate* que seguiu Rui Boro até Baguia em 1957.
  - iii Os dois autores (acompanhados por Gonçalo Antunes) realizaram trabalhos de campo em Baguia e Okilari em julho de 2012. Sousa voltou em julho de 2013 e, nessa ocasião, também visitou Bui Bela.
  - iv Baguia preservou sua atratividade como um local de pesquisa recorrente para outros arqueólogos profissionais. Após a visita de Almeida, o arqueólogo australiano Ian Glover em 1966 e o arqueólogo português Nuno Vasco Oliveira em 2004 retornaram a Baguia com o objetivo de escavar outras cavernas, na esteira (novamente) de Bühler e Sarasin (ver Oliveira 2006).
  - v Embora não necessariamente pelos padrões nacionais: entre as décadas de 1950 e 1960, a arqueologia portuguesa na metrópole poderia revelar problemas metodológicos semelhantes (Poloni 2017). Desde o

- início dos anos 1960, a datação por radiocarbono já estava disponível para tecnologias líticas, mas Almeida nunca a utilizou. Os métodos de campo de Almeida são considerados não confiáveis pelos arqueólogos atuais. O arqueólogo australiano Ian Glover, que realizou trabalhos de campo em Timor Português em meados da década de 1960, fez uma primeira crítica sustentada aos métodos de pesquisa de Almeida do ponto de vista da arqueologia "moderna". Desde 2000, críticas às falhas da prática arqueológica de Almeida foram apresentadas por uma nova onda de arqueólogos profissionais trabalhando em Timor-Leste (Glover 1986; Oliveira 2006, 2011).
- vi Precauções comparáveis sobre vieses nas concepções indígenas de tempo foram seguidas por pesquisas arqueológicas mais recentes em cavernas de Baguia: "Como o conceito local de profundidade do tempo difere muito do nosso, muitos locais referidos como 'antigos' e 'sagrados' pelos residentes têm assim apenas 30 anos" (Oliveira 2006: 90).
- vii Mesmo que outra leitura de suas anotações de campo pudesse sugerir uma identidade dualística mais complexa. Em suas anotações de campo: "Casa Lulic = Sokolai Mau Bési. . . Sokolai = mulher, mulher. Mau Bési = estátua [xx]."
- viii Martinho reside em Baguia desde 1967, quando passou a trabalhar sob o comando do administrador português do Posto de Baguia. Lá ele se casou com a filha de Agostinho Freitas Cabral, um *liurai* pró-português que resistiu à ocupação japonesa. Antes de nossa visita, a bondade e hospitalidade do Sr. Martinho de Meneses já eram lendárias. Ele havia sido interlocutor de campo da antropóloga Janet Gunter e do arqueólogo Nuno Vasco Oliveira (por cuja intercessão chegamos a seu conhecido em Baguia). Após a nossa pesquisa em 2012-13, Martinho também colaborou com Joanna Barrkaman em seus trabalhos de repatriamento visual sobre as coleções arqueológicas do estudioso suíço Alfred Bühler em Baguia (Barrkman 2017). Esta é uma região de falantes de Makassae e Naueti. Nossas conversas em Baguia, Oekilari e Bui Bela foram em tétum; com Martinho de Meneses, também houve conversas em português.
- ix O outro informante de Gunter em Baguia era o *liurai* mais velho Luís de Meneses (com mais de noventa anos em 2012 e então muito debilitado) a quem fomos apresentados com solenidade por Martinho de Meneses como o *liurai* "desde os tempos dos portugueses".
- x Deve-se notar que esse entendimento do termo pode não ser universal. Mais a leste, os interlocutores de Fataluku falam sobre *rota* como significando simultaneamente chicote, caminho, e símbolo de autoridade, implicando assim também associação aos poderes punitivos portugueses. Agradecemos a Susana de Matos Viegas por esta informação.

## Referências

de ALMEIDA, A. "Relatório—IV Congresso de Pré-história do Extremo Oriente." Separata de **Garcia de Orta** 2(3): 349–57, 1954.

——— **Field notebook Timor 1957** [ms.]. Lisboa: Arquivo IICT— Espólio Missões Antropológicas, 1957a.

——— **António de Almeida to Presidente da Comissão Executiva da Junta de Investigações do Ultramar**, 5 Junho 1957: In Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar, vol. 1. Arquivo IICT/Ulisboa, 1957b.

——— "Contribuição para o estudo do Neolítico de Timor Português." **Memórias da Junta de Investigações do Ultramar**, 2ª série, 16 (1960): 127–39, 1960.

---

——— “Presenças culturais no Timor Português.” **Estudos de Ciências Políticas e Sociais** 51: 25–40, 1961.

——— “Da Pré-História do Timor Português—Pinturas Rupestres.” **Memórias da Academia das Ciências de Lisboa** — Classe de Ciências, tomo XIX Lisboa [comunicação apresentada em 1974], 1–47, 1976.

de ALMEIDA, A, and G. Zbyszewski. “A Contribution to the Study of the Prehistory of Portuguese Timor—Lithic Industries.” In **Archaeology at the 11th Pacific Science Congress**, edited by W. G. Solheim, 1:55–67. Hono- lulu: University of Hawaii, 1967.

BARNES, S. “The Re-assertion of Sacralised Authority in Post-occupation Uato-Lari.” In **Transformations in Independent Timor-Leste: Dynamics of Social and Cultural Cohabitations**, edited by R. G. Feijó and S. M. Viegas, 79–93. London: Routledge, 2017.

BARNES, S., H. Hägerdal, and L. Palmer. “An East Timorese Domain Luca from Central and Peripheral Perspectives.” **Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde** 173(2-3). 325–355, 2017.

BARRKMAN, J. “**Return to Baguia: An Ethnographic Museum Collection on the Edge of Living Memory.**” PhD thesis, Australian National University, Canberra, 2017.

BELL, J. “Losing the Forest but Not the Stories in the Trees: Contemporary Understandings of F. E. William’s 1922 Photographs of the Purari Delta.” **Journal of Pacific History** 41(2): 191–206, 2006.

BLOEMBERGEN, M., and M. Eickhoff. “The Colonial Archaeological Hero Reconsidered: Post-colonial Perspectives on the ‘Discovery’ of the Pre- historic Past of Indonesia.” In **Historiographical Approaches to Past Archaeological Research**, edited by G. Eberhardt and F. Link, 133–64. Berlin: Edition Topoi, 2015.

BOURDIEU, P. **Language and Symbolic Power**. Cambridge: Polity, 1991.

BOVENSIEPEN, J. **The Land of Gold: Post-conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2015.

BOVENSIEPEN, J., and F. D. Rosa. “Transformations of the Sacred in East Timor.” **Comparative Studies in Society and History** 58(3): 664–93, 2016.

BUCKLEY, L. “Photography and Photo-Elicitation after Colonialism.” **Cultural Anthropology** 29(4): 720–43, 2014.

CORREIA, A. M. **Plano de Estudos Antropológicos Coloniais, criado por indicação da Junta de Missões Geográficas e de Investigações Coloniais, 12 de Março de 1941**. In *Processo* 150, IICT, Espólio das Missões Antropológicas, 1941.

CORREIA, A. M, A. de Almeida, and C. França. “Nouvelles stations lithiques du Timor Portugais et la prehistoire de l’Indonesie Orientale.” *Separata de Cronica do IV Congresso Internacional de Ciencias Prehistoricas e Protohistoricas*, Madrid 1954. Zaragoza, pp. 295–300, 1956.

---

CORREIA, António Mendes. **Timor Português: Contribuições para o seu Estudo Antropológico**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1944.

FABIAN, J. **Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object**. New York: Columbia University Press, 1983.

FOX, J. J. “Comparative Perspectives on Austronesian Houses: An Introductory Essay”. In **Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living**, edited by J. J. Fox, 1–28. Canberra: ANU Press, 1993.

GEISMAR, H., and A. Herle. **Moving Images: John Layard, Fieldwork and Photography on Malakula since 1914**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2010.

GLOVER, I. **Archaeology in Eastern Timor, 1966–67**. Canberra: Department of Prehistory, the Australian National University, Terra Australis 11, 1986.

GUNTER, J. “**Violence and ‘Being in History’ in East Timor: Local Articulations of Colonial Rebellion.**” Master’s thesis, ISCTE- Instituto Universitário de Lisboa, 2008a.

———. “Communal Conflict in Viqueque and the ‘Charged’ History of ’59.” **Asia Pacific Journal of Anthropology** 8(1): 27–41, 2008b.

———. “Kabita-Kakurai, de cada dia: Indigenous Hierarchies and the Portuguese in Timor.” **Portuguese Literary and Cultural Studies** 17/18: 281–301, 2010.

HOSKINS, J. **The Play of Time: Kodi Perspectives on Calendars, History and Exchange**. 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 1997.

———. **Biographical Objects: How Things Tell the Story of People’s Lives**. London: Routledge, 1998.

OLIVEIRA, N. V. “Returning to East Timor: Prospects and Possibilities from an Archaeobotanical Project in the New Country.” In **Uncovering Southeast Asia’s Past: Selected Papers from the 10th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists**, edited by E. A. Bacus, I. C. Glover, and V. C. Pigott, 88–97. Singapore: NUS, 2006.

———. “**Vasco Subsistence Archaeobotany: Food Production and the Agricultural Transition in East Timor.**” ANU Digital Theses, Department of Archaeology and Natural History, Australian National University, Canberra, 2008.

———. “75 anos de investigações arqueológicas em Timor-Leste.” In **Atas do Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial**, edited by V. R. Marques, A. C. Roque, and R. Roque. Lisboa: IICT/ICS, [http:// www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/04/23-OLIVEIRA\\_NV.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/04/23-OLIVEIRA_NV.pdf), 2011.

---

POLONI, R. J. “Expedições Arqueológicas nos Territórios De Ultramar: Uma Visão da Ciência e da Sociedade Portuguesa do Período Colonial; Tese de doutorado.” Universidade do Algarve, Setembro de 2012.

——— “A autoridade através dos vestígios: a arqueologia na Missão Antropológica de Timor, 1953.” *Anuário Antropológico* 42(2):109–132, 2017.

ROQUE, R. **Headhunting and Colonialism: Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870–1930.** New York: Palgrave Macmillan, 2010.

——— “José Celestino da Silva e o relatório sobre os usos e costumes de Timor.” In **Atas do Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial**, edited by V. R. Marques, Ana C. Roque, and R. Roque. Lisboa: IICT/ICS, [http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/10-ROQUE\\_R.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/10-ROQUE_R.pdf), 2011.

———. “The Colonial Command of Ceremonial Language: Etiquette and Custom-Imitation in Nineteenth Century East Timor.” In **Portuguese and Luso-Asian Legacies in Southeast Asia, 1511–2011**, edited by L. Jarnagin, 2:67–87. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2012.

SOUSA, L. “Objetos lulik, Neolítico e casas sagradas: um episódio de antropologia colonial em António de Almeida.” In **Atas do Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial**, edited by V. R. Marques, Ana C. Roque and R. Roque. Lisboa: IICT/ICS, [http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/18-SOUSA\\_L.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/18-SOUSA_L.pdf), 2011.

TRAUBE, E. G. **Cosmology and Social Life: Ritual Exchange Among the Mambai of East Timor.** Chicago: University of Chicago Press, 1986.

——— “Obligations to the Source.” In **The Attraction of Opposites**, edited by D. Maybury-Lewis and U. Almagor, 321–44. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989.

VAN HEEKEREN, H. R. **The Stone Age of Indonesia.** Leiden: KLTV/Martinus Nijhoff, 1957.

ZBYSZEWSKI, G., M. C. Neto, and M. E. Castro-Almeida. “Note préliminaire sur le gisement paléolithique de Laga (Timor-Dili).” *Garcia de Orta Seria Antropobiologia*, Lisboa 4(1–2): 15–27, 1985–86.