

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

MARIA LUIZA VIETES PEDROSA

***Tenke badinas para hetan osan, hetan osan para uma mutin:
a ética protestante e a transformação da cultura material em
Ussubemassu, Timor-Leste***

BRASÍLIA
2025

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

***Tenke badinas para hetan osan, hetan osan para uma mutin:
a ética protestante e a transformação da cultura material em
Ussubemassu, Timor-Leste***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Kelly Cristiane da Silva

BRASÍLIA

2025

Agradecimentos

Muitas pessoas contribuíram para a conclusão deste trabalho. A cada uma delas, sou imensamente grata.

Aos meus pais, Marcela e Cláudio,

Agradeço pelo trabalho de cuidado que empregaram durante toda a minha existência, trabalho este que foi imprescindível para que eu chegassem até aqui.

À minha irmã, Ana,

Minha alma e corpo gêmeo. Agradeço pela companhia e colo de sempre.

Ao meu amor, Rafael,

Minha casa, meu lar. Agradeço pelo conforto, aconchego e paz, que me dão força para trilhar quaisquer caminhos. Sem você, nada disto teria sido possível.

À Mia,

Minha filhota felina. Agradeço por nunca me deixar sozinha, esquentando sempre o meu colo, os meus pés e o meu coração.

Aos meus primos e primas,

Pela vida inteira de amizade e afeto inabaláveis.

Aos meus tios e tias,

Por todo o carinho expressado em caronas, comidas e acolhimento.

Aos meus amigos, sobretudo à Nat,

Agradeço pelo apoio e carinho constantes, sempre presentes.

À Luci,

Minha Díli *queen*. Pela companhia em Timor em 2019 e no mestrado, e pela força na etapa de escrita.

Ao Miguel,

Amigo querido. Agradeço por ter me acolhido em Díli em 2022, e pela conexão incrível que criamos. Sua generosidade e carinho fizeram toda a diferença.

À Andreza,

Amiga valiosa. Agradeço por ter acolhido as minhas angústias, e oferecido consolo e soluções que muito contribuíram para que este trabalho acontecesse.

Aos meus colegas do Departamento de Antropologia, mestrandos e doutorandos, principalmente aos amigos que fiz nessa jornada acadêmica, Rafa e Rute.

Agradeço pelas trocas acadêmicas e, mais ainda, pelas não acadêmicas.

Ao Laboratório de Economias e Globalizações, LEEG,

Agradeço aos colegas por promoverem um espaço de crescimento, reflexão e troca constante, compartilhando ideias, sugestões e discussões que, sem dúvidas, enriqueceram minha trajetória acadêmica e contribuíram diretamente para a realização deste trabalho.

Aos professores do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB),

Agradeço por todo o conhecimento transmitido, pela inspiração e pelos desafios lançados ao longo da minha formação. Cada disciplina, conversa e orientação teve um papel fundamental na construção do meu percurso acadêmico.

Aos funcionários do DAN,

Agradeço pela disponibilidade e apoio nas demandas administrativas, que muitas vezes tornam o trabalho acadêmico possível.

À minha orientadora, Prof. Dra. Kelly Silva,

Agradeço imensamente pela paciência, pela compreensão, pelas orientações precisas e pela confiança no meu trabalho, mesmo nos momentos em que eu mesma duvidei. Seu incentivo e comprometimento foram fundamentais para que este trabalho se concretizasse.

À Prof. Dra. Susanna Barnes, à Prof. Dra. Renata Nogueira, ao Prof. Dr. Alberto Fidalgo,

Agradeço profundamente por aceitarem compor a banca de avaliação deste trabalho. É uma honra contar com a experiência e o olhar crítico de vocês nesta etapa. À Prof. Dra. Susanna Barnes, em especial, agradeço pelo apoio financeiro para retornar a Ataúro, em 2022, e explorar novas questões, expandindo a profundidade desta pesquisa.

E, por último, e talvez mais importante:

À Della e ao Benny,

Que são parte da minha casa em Timor. Meus amigos queridos, cuja distância física me dói a alma. Agradeço por sempre fazerem Timor ser um lar para mim, por cada conversa, por cada momento compartilhado e por toda a acolhida. Vocês são um pedaço fundamental dessa trajetória e são um dos motivos pelos quais Timor sempre terá um significado tão especial em minha vida.

À Lourdes, ao Estevão, à família Marques,

A todos que me acolheram em suas casas e dividiram comigo sua vida e histórias. O apoio e o carinho de cada um de vocês tornaram minha estadia em Timor mais rica e

significativa. Obrigada por me incluírem, por me apresentarem a sua cultura, e por fazerem eu me sentir em casa mesmo tão longe da minha.

À Ani,

Que muito me ajudou a fazer pesquisa em sua própria comunidade. Agradeço imensamente por ter me acolhido e me ensinado tanto sobre a vida em Ussubemassu.

A todos os leste-timorenses com quem encontrei,

Agradeço imensamente por me acolherem em seu país, e sempre terem se mostrado muito dispostos a compartilhar suas vidas e histórias. O apoio e o carinho de cada um de vocês tornaram minha estadia em Timor incrível.

Às crianças de Ataúro,

Agradeço pelo carinho incondicional. Vocês foram luz, e sempre serão.

Resumo

Esta dissertação analisa as transformações na cultura material de Ussubemassu, Timor-Leste, a partir da influência do protestantismo, especificamente da Assembleia de Deus. Em contraste com a hegemonia católica no país, Ataúro se distingue pela predominância do protestantismo, que não apenas redefine práticas religiosas, mas também reconfigura valores econômicos, sociais e morais. Com base em uma abordagem etnográfica, esta pesquisa examina como discursos e práticas protestantes remodelam concepções de trabalho, consumo e organização doméstica, promovendo novas hierarquias sociais e tensionando noções tradicionais de troca e reciprocidade. Além disso, destaca-se o papel do turismo e das redes de hospitalidade na mediação dessas mudanças. Ao articular debates sobre religião, cultura material e economia moral, este estudo contribui para a compreensão das múltiplas formas de modernidade e das moralidades emergentes em contextos pós-coloniais.

Palavras-chave: Protestantismo; Cultura material; Economia moral; Modernidade; Ataúro; Timor-Leste.

Abstract

This dissertation analyzes transformations in the material culture of Ussubemassu, Timor-Leste, influenced by Protestantism, specifically the Assembly of God. In contrast to the country's Catholic hegemony, Ataúro stands out for its Protestant predominance, which not only redefines religious practices but also reshapes economic, social, and moral values. Based on an ethnographic approach, this research examines how Protestant discourses and practices reshape conceptions of work, consumption, and domestic organization, promoting new social hierarchies and challenging traditional notions of exchange and reciprocity. Additionally, the role of tourism and hospitality networks in mediating these changes is highlighted. By engaging with debates on religion, material culture, and moral economy, this study contributes to understanding the multiple forms of modernity and emerging moralities in postcolonial contexts.

Keywords: Protestantism; Material culture; Moral economy; Modernity; Ataúro; Timor-Leste.

Rezumu

Dissertasaun nee analiza mudansa iha kultura material iha Ussubemassu, Timor-Leste, husi influénsia Protestantismu, espesífiku Assembleia de Deus. Iha diferença ho dominasaun Katóliku iha NASAUN, Ataúro maka ne'ebé Protestantismu domina, ho impaktu ne'ebé la'ós de'it iha pratika relijiozu, maibé mós iha sistema ekonómiku, sosiál no moral. Ho abordagem etnográfika, peskiza nee hatene oinsá diskursu no pratika Protestant halo redefinisaun ba konsumu, traballu no organizasaun uma-laran, ne'ebé fo forma jerarkia sosiál foun no halo desafiu ba noensaun tradisionál kona-ba troka no reciprocidade. Alén, peskiza nee sublinha papel turismo no rede hospitalidade iha mudansa sira ne'e. Liuhusi diskusaun kona-ba relijiaun, kultura material no ekonomia moral, estudu ne'e kontribui ba komprensaun kona-ba forma modernidade múltipla no moralidade foun ne'ebé mosu iha kontextu pós-colonial.

Lia-Fuan Xave: Protestantismu; Kultura material; Ekonomia moral; Modernidade; Ataúro; Timor-Leste.

Lista de Siglas e Abreviaturas

ABNT – Associação Brasileira de Normas Técnicas

AGWM - Assemblies of God World Missions (Missões Mundiais da Assembleia de Deus)

AHA – *Atauro Homestays Association*

ATKOMA – *Asosiasaun Turizmu Koleku Mahanak Ataúro*

AULP – Associação das Universidades de Língua Portuguesa

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CA – *Compassionate Alliance*

CICV – Comitê Internacional da Cruz Vermelha

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CPLP – Comunidade dos Países de Língua Portuguesa

FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura

FALINTIL – Forças Armadas de Libertação Nacional de Timor-Leste

FRETILIN – Frente Revolucionária do Timor-Leste Independente

HAI – *Health Alliance International*

OIs - Organizações Internacionais

OMS – Organização Mundial da Saúde

ONGs – Organizações Não-Governamentais

ONU – Organização das Nações Unidas

SISCa – *Servisu Integradu Saúde Comunitária*

UDT – União Democrática Timorense

Sumário

Agradecimentos.....	3
Resumo.....	6
Abstract.....	7
Rezumu.....	8
Lista de Siglas e Abreviaturas.....	9
Sumário.....	10
Considerações Iniciais.....	12
Percursos metodológicos.....	13
A dissertação.....	18
Capítulo 1 - A Ilha de Ataúro.....	22
Notas visuais.....	22
1.1 Introdução.....	29
1.2 A ilha.....	30
1.2.1 Narrativas míticas.....	30
1.2.2 Narrativas Coloniais.....	32
1.2.3 Narrativas contemporâneas.....	38
1.2.4 A vida em Ataúro.....	40
1.3 A aldeia Ussubemassu.....	44
Capítulo 2 - O Protestantismo em Ataúro.....	46
Notas visuais.....	46
2.1 Introdução.....	48
2.2 Missões cristãs e a consolidação da Assembleia de Deus.....	49
2.3 Ressignificações da Kultura.....	64
2.4 Reprodução material sob o protestantismo assembleiano.....	71
Capítulo 3 - Uma Ética Protestante em Ataúro.....	80
Notas visuais.....	80
3.1 Introdução.....	81
3.2 Projetos civilizatórios e a transformação dos hábitos.....	85
3.2.1 A visão missionária católica.....	85
3.2.2 A chegada das missões protestantes.....	88
3.2.3 A “revolução dos hábitos” e a consolidação de uma ética protestante.....	89
3.2.4 Protestantismo, Estado, Turismo e a modernização.....	91
3.2.5 Domesticidades emergentes.....	93
3.3 Uma ética do trabalho.....	95
3.3.1 Domingo.....	95
3.3.3 Trabalho comunitário.....	99
3.3.4 Ser badinas e o mérito do esforço.....	100
3.3.5 Trabalho doméstico feminino.....	103
3.4 Bons e maus usos do dinheiro.....	107
3.4.1 Estraga osan.....	107

3.4.2 Dízimo.....	109
3.4.3 Organização financeira e empréstimos.....	110
3.5 Alimentação, higiene e planejamento familiar.....	113
3.5.1 Treinamentos e outras pedagogias.....	113
3.5.2 Alimentação.....	115
3.5.3 Padrões de higiene.....	119
3.5.4 Planejamento Familiar.....	120
Capítulo 4 - As casas.....	123
Notas visuais.....	123
4.1 Introdução.....	126
4.2 A uma mutin.....	128
4.3 Transformações na construção das casas em Ataúro.....	135
4.4 A organização espacial da uma mutin.....	138
4.5 A uma mutin como símbolo de distinção econômica.....	142
4.6 Quando a uma mutin e uma du'ut fazem uma só casa.....	143
Considerações Finais.....	144
Referências Bibliográficas.....	149

Considerações Iniciais

Diferente do restante de Timor-Leste, onde o catolicismo se consolidou como religião majoritária e elemento central do projeto nacional, Ataúro se distingue por uma predominância expressiva do protestantismo. Essa particularidade religiosa influencia não apenas as práticas de fé, mas também as dinâmicas culturais, sociais e econômicas locais. Em Ussubemassu, na ilha de Ataúro, a presença da Assembleia de Deus tem reconfigurado a economia moral que rege a relação entre trabalho, dinheiro e consumo, delineando novas formas de organização doméstica e ressignificando os sentidos atribuídos aos bens materiais. Esta investigação busca compreender como tais transformações se inscrevem na cultura material da aldeia, problematizando a interação entre princípios religiosos e lógicas econômicas no cotidiano dos moradores. Ao longo do texto, examino como os discursos e práticas protestantes moldam novas formas de consumo e de concepção do esforço, impactando a configuração dos espaços domésticos e a circulação de bens.

O estudo das transformações religiosas e materiais em Ataúro insere-se em um debate mais amplo sobre os impactos da religião na organização social e econômica. Se, por um lado, o catolicismo é amplamente reconhecido como um elemento estruturante da identidade timorense, a presença protestante na ilha levanta questões sobre a diversidade de trajetórias que compõem o tecido religioso do país. Em Ataúro, a expansão do protestantismo não apenas altera dinâmicas espirituais, mas também redefine valores ligados ao trabalho e ao consumo. Esse fenômeno não ocorre isoladamente, mas em constante diálogo com processos de evangelização global, dinâmicas de desenvolvimento econômico e novas configurações de modernidade.

A difusão do protestantismo em contextos coloniais e pós-coloniais não deve ser compreendida apenas como um fenômeno de conversão religiosa, mas como parte de um movimento mais amplo de disciplinamento social e reconfiguração de materialidades. Jean e John Comaroff (1997) argumentam que o protestantismo, ao longo da história, não operou exclusivamente como uma esfera de fé, mas como um mecanismo que orientou novas formas de subjetividade, redefiniu regimes de valor e introduziu novas práticas de consumo e acumulação. Em Ataúro, essa racionalidade

se expressa na economia cotidiana dos habitantes de Ussubemassu, atravessando sua organização doméstica e as trocas que estruturam a vida social.

A relação entre religião e economia, entretanto, não se dá de forma linear. Lorraine Aragon (2000) aponta que, na Indonésia, a presença do protestantismo não eliminou os sistemas locais de significação, mas gerou processos de reinterpretiação e hibridização, especialmente no que tange à circulação de bens e às práticas rituais. Algo semelhante ocorre em Ataúro: o protestantismo não substitui integralmente práticas anteriores, mas introduz deslocamentos que reformulam a concepção de esforço e prosperidade. O que se observa é menos um rompimento e mais a emergência de um novo regime de valor, em que a economia doméstica se reorienta em torno de princípios éticos específicos, associados à disciplina, à responsabilidade individual e à prudência financeira.

Em Timor-Leste, onde o catolicismo historicamente estruturou a identidade nacional e as práticas de governança, a ascensão do protestantismo em Ataúro ressignifica os modos de ordenamento social e as hierarquias locais de autoridade moral. Mais do que uma disputa estritamente religiosa, trata-se de um rearranjo de valores que se manifesta materialmente: na disposição dos espaços domésticos, na circulação do dinheiro e na própria percepção do que significa viver de maneira virtuosa. O protestantismo assembleiano não apenas introduz novas concepções éticas, mas também redefine a materialidade da vida cotidiana, reconfigurando aquilo que se torna desejável, legítimo e economicamente viável dentro desse novo regime moral.

Diante desse cenário, compreender como os moradores de Ussubemassu negociam, incorporam e ressignificam as novas moralidades introduzidas pelo protestantismo requer um olhar voltado para as práticas e materialidades do cotidiano. Para captar essas dinâmicas, esta pesquisa se apoia na etnografia, permitindo a observação das interações sociais, das narrativas locais e das transformações nos espaços e objetos que estruturam a vida comunitária. A seguir, detalho as estratégias de investigação utilizadas no campo, as técnicas de coleta de dados e as escolhas analíticas que orientam esta pesquisa.

Percursos metodológicos

Em setembro de 2018, eu pisava, pela primeira vez, em terras leste-timorenses. A primeira ida a Timor ocorreu por meio de uma oportunidade de

pesquisa, financiada pelo Programa Pró-Mobilidade Internacional Capes e a Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP), no âmbito do projeto Transposição da Modernidade em Timor-Leste, coordenado pela Prof. Dra. Kelly Silva. À época, eu cursava a graduação em Antropologia na Universidade de Brasília.

Durante os 5 meses que passei em Timor-Leste, entre setembro de 2018 e janeiro de 2019, transitei entre Ataúro e Díli, capital do país, realizando pesquisa de campo para a construção da minha monografia. Em 2021, defendi o trabalho de conclusão de curso intitulado "A casa e a *homestay* coabitando: uma etnografia do processo de transformação de casas de família em acomodações turísticas na Ilha de Ataúro em Timor-Leste", texto em que reflito sobre o processo de transformação de residências familiares em acomodações turísticas do tipo *homestay* na aldeia Ussubemassu, em Beloi, na Ilha de Ataúro.¹ Nesse contexto, a casa foi abordada como um objeto dinâmico, moldado por relações sociais, culturais e econômicas. Para entender suas transformações, recorri ao conceito de biografia social (Kopytoff, 2008), explorando suas formas, usos e significados (Appadurai, 2008). Concluí que a comercialização da casa, na forma de *homestay*², inaugura um novo capítulo em sua biografia, sem suprimir os anteriores, mas coexistindo com eles: a casa e a *homestay* compartilhavam o mesmo espaço e tempo.

Em 2022, por meio de um financiamento da *University of Saskatchewan Internal International Project Grants* e das Nações Unidas, no âmbito do projeto *Marketing “Culture” and Sustainable Livelihoods on Atauro Island, Timor-Leste*³, coordenado pela Prof. Dra. Susanna Barnes e pela Prof. Dra. Kelly Silva, fui a Timor-Leste pela segunda vez. Nessa oportunidade, estive em Timor-Leste por 2 meses: novembro e dezembro. Na maior parte desse tempo, estive na Ilha de Ataúro.

Na primeira vez em que estive na ilha, em 2019, optei por me hospedar nas casas *homestays* da Associação de *Homestays* de Ataúro (AHA). Durante os cinco meses em que estive na ilha, circulei entre cinco casas das oito que eram membros da associação, quando estava em Beloi. Também fui a Makili e Vila Maumeta algumas vezes para conversar com algumas pessoas. Em Beloi, na aldeia Ussubemassu, estive por muito mais tempo na casa de Estevão e Lourdes, a *Estevão's Homestay*. Conheci

¹ Ver Pedrosa (2021).

² As *homestays* são casas comercializadas que oferecem aos turistas a possibilidade de se hospedarem em lares familiares. A principal característica desse tipo de hospedagem é a expectativa de interação entre a família residente e o turista ou viajante, assim como o compartilhamento de experiências, relações pessoais e dos próprios espaços domésticos (Lynch et al, 2009; Pedrosa, 2021).

³ A tradução em português do nome do projeto é “Comercializando a ‘Cultura’ e Meios de Subsistência Sustentáveis na Ilha de Ataúro, Timor-Leste”.

o casal no mesmo dia em que conheci Beloi. Eles vendiam *katupa*⁴, peixe assado e coco em uma barraca no mercado turístico de sábado e, por acaso, parei para comer lá. Apesar da minha fluência limitada em tétum na época, consegui entender que ele coordenava a AHA e era proprietário de uma *homestay*. A partir desse vínculo, nos meses seguintes, construímos (eu, ele, Lourdes, além de outras pessoas da ilha) uma relação interessante, que envolvia afeto e comércio, e que explorarei melhor nas páginas seguintes. Assim, durante os meses em que estive na ilha, entre 2018 e 2019, construí uma rede de amigos e interlocutores que se manteve apesar da distância geográfica. Nos anos que se seguiram, eu, Estevão e Lourdes fizemos algumas chamadas de vídeo, para nos atualizar sobre as nossas vidas.

Quando cheguei a Ataúro, em 2022, já havia feito contato com Estevão avisando da minha chegada. A minha intenção era me hospedar, primeiro, em sua *homestay* e, depois, circular entre as demais. Nos primeiros dias de estadia, aproveitei para cumprimentar todas as pessoas que já conhecia e passar algum tempo com a família de Lourdes e Estevão. Eles tinham tido um bebê há poucos meses e eu, naturalmente e propositalmente, mostrei-me disposta a compartilhar do cuidado com a criança. Na minha primeira estadia em Ataúro, estar próxima das crianças me abriu muitas possibilidades de interlocução com os adultos da aldeia. E, pessoalmente, era algo que eu gostava de fazer, pois me divertia e eu exercitava o tétum.

Durante esses dias na casa de Lourdes e Estevão, aproveitei também para contar a Estevão sobre a pesquisa. Na primeira vez que estive ali, ele tinha sido muito solícito e me ajudado com contatos e entrevistas. Inclusive, me levando a outros lugares da ilha. Expliquei a ele que a minha intenção era, novamente, circular entre as *homestays*, para que eu pudesse ter uma diversidade de experiências e maior interlocução com outras pessoas da aldeia. Uma vez que ele ainda era o coordenador da AHA, combinamos que ele me ajudaria a organizar essas estadias em diferentes casas. Como no período anterior em que estive na aldeia, eu paguei pela minha hospedagem. A hospedagem em um quarto privativo na *homestay* de Lourdes e Estevão, assim como em qualquer outra, custava diariamente \$20 (vinte dólares) pela pensão completa (café da manhã, almoço e jantar). Havia uma outra opção, que custava \$15 (quinze dólares) e compreendia o café da manhã e o jantar. Eu optei pela

⁴ *Katupa* é um prato típico de Timor-Leste, composto de arroz cozido em leite de coco, envolto em folhas de palmeira cuidadosamente entrelaçadas. Em Ataúro, aos sábados, é vendido em diversas barracas do mercado local.

primeira, e uma das razões para isso foi porque não havia muitos lugares que ofereciam almoço avulso ali por perto.

Pagar pela hospedagem me colocava em uma situação interessante. Na minha monografia de graduação, fiz o seguinte relato:

Enquanto hóspede, paguei pela hospedagem na maior parte do período em que estive lá, como qualquer outra turista estrangeira. No entanto, em certas datas, fui isenta do pagamento. Nas festas de Natal e Ano Novo, por exemplo, Estevão e Lourdes disseram que eu era uma convidada e, portanto, não deveria pagar pelas diárias. Pagar pela hospedagem e, logo, ser hóspede durante quase todo o período em que estive na aldeia fez com que muitas das observações que estão aqui dispostas tenham sido resultado da minha interação enquanto hóspede com os meus interlocutores, que assumiam o papel de anfitriões. Contudo, além de hóspede, eu era pesquisadora. Uma pesquisadora que se hospedava no próprio objeto de estudo (Pedrosa, 2020, p. 22).

Minha posição enquanto hóspede-pesquisadora foi, portanto, um elemento central na produção dos dados desta pesquisa.

O pagamento pela hospedagem em suas *homestays* estabelecia uma dinâmica comercial entre eu e os meus interlocutores, que esperavam receber pela minha hospedagem. Além disso, estar ali implicava em uma prestação de serviços por parte deles, que era comum à dinâmica das *homestays*, como: a preparação de refeições (pesca, compra e preparação de alimentos, e limpeza) e limpeza do quarto em que eu estava. Nesse contexto, essa relação comercial criava um ambiente fortuito em que eu podia observar as trocas cotidianas com maior proximidade. Ao pagar pela hospedagem, participei do cotidiano da *homestay* de maneira semelhante a outros turistas, o que me permitiu perceber como as práticas de hospitalidade estavam sendo reconfiguradas por meio do turismo.

Contribuir financeiramente para a hospedagem fazia com que minha presença fosse valorizada e ansiada pelos meus interlocutores. Esse fator, acredito, foi uma das razões que dificultaram a concretização do meu planejamento de circular entre as *homestays* durante a pesquisa de 2022. Notei que Lourdes, em diversas ocasiões, criava desculpas ou adiava conversas quando eu mencionava a possibilidade de me hospedar em outro lugar. Um dos motivos parecia ser o papel central que o pagamento da minha hospedagem desempenhava para sua família. Lourdes frequentemente destacava que o dinheiro recebido era essencial para comprar roupas e materiais escolares para as crianças, e fazer reformas na casa. Além disso, comecei a suspeitar que Lourdes sentia certo ciúme de mim, pois ela demonstrava grande

interesse em estar próxima e passar tempo comigo. Durante aqueles meses em que ela estava mais focada nos cuidados com o bebê, nossa relação se estreitou significativamente. Passamos a compartilhar, além dos cuidados com a criança, conversas e passeios, e nossa convivência acabou assumindo um caráter de amizade que, por vezes, parecia sobrepor-se à relação entre anfitrião e hóspede. Esse vínculo afetivo tornou-se um aspecto central do trabalho de campo, pois muito do que está aqui registrado só foi possível porque Lourdes compartilhou sua vida comigo, oferecendo uma visão íntima de suas dinâmicas domésticas e comunitárias cotidianas.

Embora estivesse hospedada na homestay de Estevão e Lourdes, procurei estabelecer contato com diferentes pessoas da aldeia, incluindo autoridades locais, jovens e mulheres. Além disso, em alguns momentos, fui à Vila Maumeta para acompanhar eventos e, em outra ocasião, visitei Makili para conversar com o padre atuante no *suco*⁵. Minhas incursões por Ussubemassu eram frequentes e, muitas vezes, feitas na companhia de Ani Gomes, representante das mulheres na juventude local. Esse cargo administrativo fazia parte da estrutura organizacional da sede do *suco*, conferindo a Ani uma posição estratégica na aldeia.

Foi minha orientadora, Prof. Kelly Silva, quem sugeriu que Ani me acompanhasse em algumas entrevistas, destacando sua familiaridade com a comunidade, pois ela havia nascido e crescido em Ussubemassu. Além disso, o financiamento que eu recebi incluía recursos destinados a um assistente de pesquisa local, e Ani assumiu esse papel, colaborando ativamente na produção de dados. Sua presença foi especialmente valiosa durante as entrevistas em que estivemos juntas, pois sua posição na aldeia facilitava o acesso aos interlocutores e ampliava o alcance das conversas. Ani, recém-formada em Turismo em Díli, também tinha muitas percepções sobre as transformações que estavam ocorrendo na região, o que enriquecia nossas conversas. Tínhamos idades próximas — à época, eu tinha 25 anos e Ani 27 (se não me engano) —, o que ajudou a fortalecer nossa relação.

Depois que retornei de Timor-Leste, houve um hiato na produção da pesquisa, devido a questões pessoais. No início de 2024, retomei, junto com a minha orientadora, o projeto que conceberia esta dissertação. Eu propus a ela um trabalho que continuasse a pensar a casa, no contexto observado por nós em Ataúro, mas com

⁵ *Suco* é uma unidade territorial e administrativa do estado de Timor-Leste, composta por um conjunto de aldeias.

ênfase em outros aspectos, não analisados por mim na monografia de graduação. Ao analisarmos e discutirmos os dados produzidos durante os períodos em campo, a Prof. Kelly Silva sugeriu que eu trabalhasse com as possíveis influências do protestantismo na transformação material das casas. Uma vez que os dados evidenciaram um cotidiano em que a Assembleia de Deus local era uma autoridade relevante na aldeia Ussubemassu, que influenciava rotinas e discursos, pareceu-me um tema promissor.

Para a elaboração desta dissertação, tive acesso às transcrições em tétum de entrevistas realizadas pela Prof. Kelly Silva, que gentilmente compartilhou esses materiais comigo. A partir desses arquivos, analisei os dados na língua original e, em seguida, realizei sua tradução e interpretação em português. As informações provenientes dessas entrevistas foram fundamentais para enriquecer as discussões deste trabalho, e suas fontes serão devidamente indicadas ao longo do texto. Os demais dados aqui dispostos foram produzidos por mim e pelos meus interlocutores durante os períodos em que estive em campo. Posteriormente, esses dados foram analisados e organizados por mim em diálogo com a literatura antropológica, sociológica e histórica, permitindo estabelecer conexões teóricas que aprofundassem a compreensão das dinâmicas observadas.

A dissertação

Algumas considerações sobre os tempos que aparecem neste trabalho devem ser feitas: 1. Esta dissertação foi escrita em 2024. 2. Optei por utilizar os verbos no pretérito para marcar no passado a data da produção dos dados etnográficos. Faço isso para indicar que muitas das informações aqui dispostas podem ter se modificado, não condizente totalmente com a realidade aqui apresentada.

Gostaria ainda de discorrer brevemente sobre os idiomas que perpassam esta pesquisa. O Estado leste-timorente tem, atualmente, 2 idiomas oficiais: Tétum e Português. Além disso, mais de 30 línguas são faladas no país. Apesar da língua portuguesa ser considerada como um idioma oficial, esta é falada por uma parcela da população idosa, não sendo utilizada pelos jovens e adultos. O tétum funciona como uma língua franca entre os leste-timorenses. Nesse sentido, na primeira vez que fui a Timor-Leste, em 2018, investi recursos e esforços para aprendê-la. Com a ajuda dos

meus interlocutores, que se tornaram amigos, consegui aprender o suficiente para que conseguíssemos conversar e conviver.

Após 4 anos, em 2022, quando retornoi a Timor, cheguei já sabendo me comunicar bem nesta língua, mas com a fluência prejudicada, que melhorou após algumas semanas de convivência. No entanto, apesar de que toda a comunicação que tive com interlocutores leste-timorenses tenha sido neste idioma, não posso dizer que tinha e tenho domínio completo do tétum. Assim, ainda que tenha realizado entrevistas, participado de eventos e me comunicado em tétum, tenho certeza de que muitas informações se perderam na tradução.

Para preservar a identidade dos meus interlocutores e respeitar os compromissos éticos assumidos durante a pesquisa de campo, optei por substituir os nomes reais por pseudônimos em alguns trechos desta dissertação. Essa escolha visa garantir o anonimato daqueles que compartilharam comigo suas histórias, experiências e percepções. Os pseudônimos foram escolhidos de forma a manter a coesão narrativa e a fluidez do texto, sem comprometer a integridade das situações etnográficas descritas.

Gostaria de esclarecer também que utilizei o ChatGPT, uma ferramenta de inteligência artificial desenvolvida pela OpenAI, para realizar a revisão ortográfica e organizar as referências bibliográficas desta dissertação. Além disso, busquei adotar uma formatação específica para tornar o texto mais esteticamente agradável à leitura. A formatação incluiu o uso da fonte Georgia, títulos dos capítulos em tamanho 14 e formação do sumário, enquanto as demais configurações seguiram as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), edição de 2024.

As imagens apresentadas antes de cada capítulo têm a função de oferecer uma ambientação visual complementar às descrições etnográficas e análises desenvolvidas ao longo do texto. Fotografias, mapas e outros elementos visuais são utilizados para situar o leitor nos espaços físicos e sociais da pesquisa, auxiliando na construção de uma compreensão mais sensorial da ilha de Ataúro e das dinâmicas locais. Optei por organizar esses elementos em seções específicas, ao invés de inseri-los ao longo do texto, a fim de preservar a fluidez da argumentação e evitar a fragmentação analítica. Cabe destacar que, devido às delimitações de tempo e escopo deste trabalho, as imagens não serão objeto de análise detalhada. Embora reconheça-se o potencial de uma abordagem mais aprofundada sobre os elementos presentes nesses registros, a presente dissertação prioriza a análise etnográfica textual e teórica. Assim, as

fotografias e mapas aqui apresentados funcionam como registros do campo, enriquecendo a experiência do leitor, mas sem substituir a centralidade das descrições e reflexões analíticas desenvolvidas ao longo do texto.

No Capítulo 1, dedicado à apresentação da ilha de Ataúro e da aldeia de Ussubemassu, a ambientação visual incluirá mapas geográficos e representações cartográficas, que ajudam a compreender a organização territorial e a localização das comunidades estudadas. Nos capítulos subsequentes, as imagens selecionadas estarão relacionadas às práticas religiosas, domésticas e materiais abordadas na análise. Essa escolha metodológica busca equilibrar a importância da dimensão visual na etnografia sem comprometer a estrutura argumentativa do trabalho. A riqueza do material visual coletado sugere que, em estudos futuros, essas imagens poderão ser analisadas em maior profundidade, ampliando as possibilidades de interpretação das dinâmicas culturais e sociais documentadas nesta pesquisa.

Esta dissertação está organizada em quatro capítulos principais, além desta seção introdutória e da seção final, intitulada Considerações Finais. No primeiro capítulo, intitulado "A Ilha de Ataúro", apresento a ilha onde a pesquisa foi realizada, abordando sua localização, contexto histórico e as diferentes narrativas sobre seu passado e presente. São discutidas as narrativas míticas, coloniais e contemporâneas que moldam as representações sobre Ataúro, além de um panorama da vida cotidiana na aldeia Ussubemassu.

O segundo capítulo, "O protestantismo em Ataúro", analisa a introdução e consolidação da Assembleia de Deus na ilha, explorando suas relações com as missões cristãs e os processos de ressignificação das práticas culturais locais. Além disso, examino como essa tradição religiosa influencia as práticas materiais e sociais das famílias, reconfigurando dinâmicas econômicas e relações comunitárias.

No terceiro capítulo, "Moralidades do Trabalho, do Dinheiro e da Vida Doméstica: Ética Protestante e Transformações em Ataúro", investigo as mudanças nos hábitos cotidianos, na organização do trabalho e na gestão do dinheiro entre os moradores da ilha. São analisadas as transformações promovidas pela ética protestante no comportamento social, nos discursos sobre esforço e mérito, nas relações de trabalho comunitário e doméstico, além dos padrões de consumo e planejamento financeiro.

Por fim, o quarto capítulo, "As casas", examina as mudanças na arquitetura e na organização espacial das residências em Ataúro, considerando os impactos do

protestantismo e do turismo. O capítulo discute a casa como um marcador social, analisando as transformações nas formas de habitação, seus significados culturais e suas relações com as hierarquias locais.

Nas Considerações Finais, retomo os principais achados da pesquisa, destacando como as transformações religiosas, econômicas e materiais em Ataúro se entrelaçam, produzindo novas moralidades e reorganizando a vida cotidiana. Discuto as tensões entre continuidade e mudança, apontando como os moradores da ilha negociam valores, práticas e pertencimentos diante das transformações em curso. Em seguida, apresento as limitações do estudo e os desafios enfrentados durante o trabalho de campo.

Capítulo 1 - A Ilha de Ataúro

Notas visuais

Figura 1 - Mapa Político-Administrativo de Timor-Leste



Map No. 4111 Rev. 11 UNITED NATIONS
November 2011 (Colour)

Department of Field Support
Cartographic Section

Fonte: Seção Cartográfica do Departamento de Apoio de Campo das Nações Unidas, Mapa N° 4111
Rev. 11, novembro de 2011.

Figura 2 – Mapa Interativo da Ilha de Ataúro



Fonte: Atauro Tourism, 2024.

Figura 3 - Mapa Interativo da Ilha de Ataúro



Fonte: Atauro Tourism, 2024.

Figura 4 - Estrada de Ussubemassu para Vila Maumeta



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2022)

Figura 5 - Estrada de Ussubemassu para Bikeli



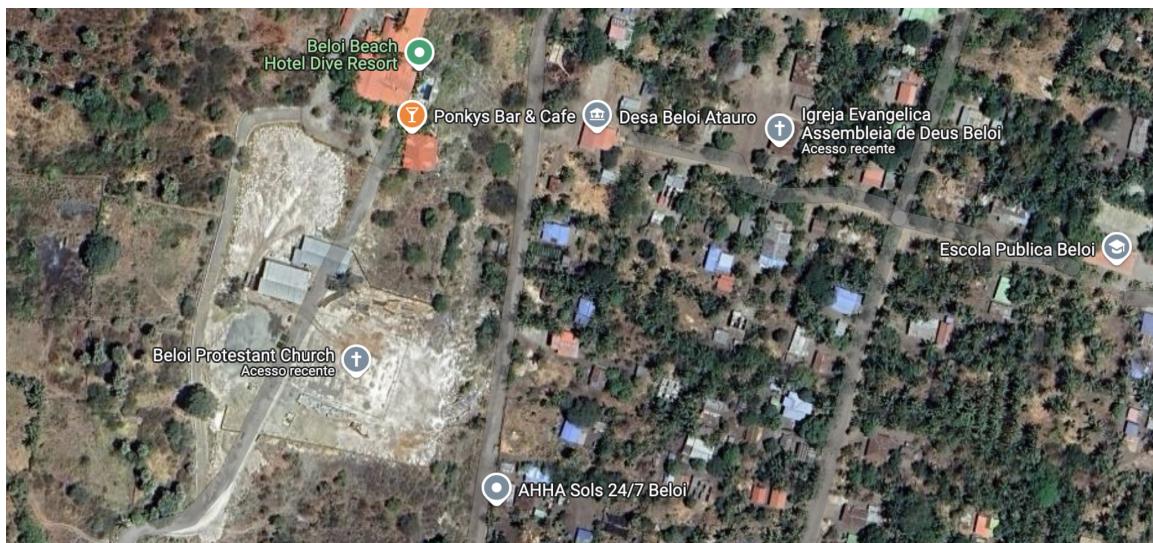
Fonte: Arquivo pessoal da autora (2022)

Figura 6 - Assembleias de Deus em Timor-Leste segundo o Google Maps



Fonte: Google Maps⁶

Figura 7 - Vista de satélite da aldeia Ussubemassu capturada no Google Earth



Fonte: Google Earth

⁶ Disponível em:

https://www.google.com/maps/search/Assembleia+de+deus/@-8.3551906,125.4909923,11z?entry=ttu&g_ep=EgoyMDIoMTEwNi4wIKXMDSoASAFQAw%3D%3D. Acesso em novembro de 2024.

Figura 8 - Vista do porto de Beloi



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2022)

Figura 9 - Estrada em Ussubemassu



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2022)

Figura 10 - Sede do *succo* Beloi



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2022)

1.1 Introdução

Este capítulo apresenta a ilha de Ataúro como o cenário central desta pesquisa etnográfica, examinando suas dinâmicas sociais, territoriais e históricas. O capítulo está estruturado em duas seções, cada uma subdividida em subseções. A primeira delas é a seção 1.2, intitulada **A Ilha**. Na subseção 1.2.1, **Narrativas Míticas**, apresento como mitos fundadores estruturam a organização social e territorial da ilha de Ataúro, influenciando pertencimento, hierarquias e reivindicações sobre a terra. Guillaud (2021, 2024) é a principal referência na análise dessas histórias, destacando sua relação com disputas espaciais e formas de legitimação territorial. Boarccaech (2013, 2021) contribui para a compreensão das divisões linguísticas associadas aos descendentes dos irmãos fundadores. Facal e Guillaud (2022) e Faucal e Guillaud (2022) são mobilizados na descrição de variações do mito e na distribuição de recursos naturais. Além disso, o interlocutor Tomás, *lia-nain*⁷ da aldeia Ussubemassu, com quem dialoguei durante meu trabalho de campo, também oferece contribuições para essa análise.

A seção 1.2.2, **Narrativas Coloniais**, examina as transformações político-territoriais de Ataúro sob o domínio português e a ocupação indonésia, com ênfase na redistribuição forçada da população, na reorganização territorial da ilha e na sua utilização como lugar de degredo e confinamento. Para analisar esses processos, Figueiredo (2004) é mobilizado para contextualizar a disputa luso-holandesa e a definição das fronteiras coloniais. A dinâmica dos conflitos internos e a reorganização territorial entre os grupos da ilha são discutidas a partir de Boarccaech (2013, 2021) e Guillaud et al. (2024), que descrevem as disputas políticas e as estratégias coloniais de controle sobre Ataúro. O papel da ilha como espaço de prisão e confinamento ao longo do período colonial e da ocupação indonésia é examinado com base em Gonçalves (2022), enquanto Loney (2018) contribui para a compreensão de sua função estratégica dentro da repressão indonésia. Por fim,

⁷ *Lia-nain* é um termo da língua tétum que significa "senhor da palavra" ou "mestre do discurso", sendo composto por *lia* ("palavra", "discurso", "assunto") e *nain* ("senhor", "dono"). Segundo Simião (2020), essa designação reflete a centralidade do *lia-nain* na regulação dos discursos e práticas sociais, conferindo-lhe autoridade na mediação de conflitos e na condução de cerimônias. No contexto católico, mantém um papel essencial na realização de rituais e na resolução de disputas comunitárias. No entanto, no contexto protestante, essa posição é redefinida. A ênfase na relação direta entre o fiel e Deus, característica do protestantismo, reduz a autoridade dos *lia-nain* como mediadores espirituais, deslocando sua função para os pastores. Ainda assim, em algumas comunidades protestantes, os *lia-nain* continuam sendo reconhecidos como guardiões da memória oral e narradores autorizados das histórias de origem, sendo respeitados por seu conhecimento sobre os tempos ancestrais (Silva, 2024).

Boarccaech (2013) é utilizado para discutir os projetos de infraestrutura como mecanismo de consolidação do domínio colonial e ocupacional.

A seção 1.2.3, **Narrativas Contemporâneas**, examina a independência de Timor-Leste e as reconfigurações político-administrativas que marcaram o país desde 2002, com destaque para a posição de Ataúro nesse novo cenário. Mobilizo Boarccaech (2013) para contextualizar a independência e a reconstrução nacional, detalhando a transição administrativa e as mudanças estruturais do país.

A seção 1.2.4, **A Vida em Ataúro**, descreve como as condições ambientais, a infraestrutura de transporte, abastecimento e energia e as práticas econômicas locais moldam o cotidiano da ilha. Para compreender esses processos, Guillaud (2021) é mobilizado para analisar os desafios hídricos e produtivos, enquanto Pedrosa (2021) auxilia na discussão sobre infraestrutura e mobilidade. Jesus et al. (2015) contribuem para a compreensão das práticas agrícolas, e Silva e Oliveira (2020) investigam o turismo como vetor de mudança socioeconômica. Além disso, Guillaud e Facal (2020) e Pedrosa (2021) são utilizados para refletir sobre como os moradores negociam as oportunidades e tensões trazidas pelo turismo, oscilando entre expectativas de progresso e preocupações com a distribuição desigual de seus benefícios. Além da literatura citada, recorro aos dados produzidos no meu trabalho de campo.

A seção 1.3, **A Aldeia Ussubemassu**, introduz o local de minha pesquisa em Ataúro, explorando sua organização social, econômica e religiosa. Para analisar a estrutura social da aldeia, Silva e Pedrosa (2024) e Silva (2024) são mobilizadas para discutir o papel das Casas na regulação do acesso à terra e na mediação de conflitos. Além dessas referências, a seção também se fundamenta nos dados que produzi durante o meu trabalho de campo.

1.2 A ilha

1.2.1 *Narrativas míticas*

A ilha de Ataúro, situada a cerca de 25 km de Díli, abriga uma população aproximada de 10.213 habitantes, distribuída em cinco unidades administrativas denominadas *suco*: Makili, Macadade, Beloi, Bikeli e Vila Maumeta. A organização político-linguística da ilha está associada ao mito de origem dos três irmãos, um

relato amplamente difundido entre os habitantes e que contribui para a construção de uma identidade comum. Segundo essa narrativa oral, no início dos tempos, existia apenas a pequena ilha de Manukoko, que correspondia ao cume do vulcão (Guillaud, 2021, p. 190; Facal e Guillaud, 2022, p. 27). De acordo com Boarccaech (2013, p. 70), o primeiro habitante da ilha foi Domateu que junto com Inarika teve três filhos: Kutukia, Lekitoko e Komateu. Certo dia, os três irmãos, no topo do monte Manukoko, lançaram flechas em direções opostas e, onde as flechas caíram, o mar recuou, fazendo emergir a ilha de Ataúro (Faical e Guillaud, 2022, p. 27). Cada irmão foi, então, morar onde as flechas caíram, dando origem aos grupos Manroni, Humangili e Adadi (Guillaud et al., 2024, p. 29).

Os descendentes desses grupos ainda habitam a ilha e preservam suas tradições e línguas. O grupo Manroni, associado ao irmão mais velho, possuía a maior extensão territorial da ilha e falava Dua ou Dadu'a (Boarccaech, 2021, p. 287). Atualmente, seus descendentes residem na região de Ili Timur, dentro do suco Makadade. O grupo Humangili, correspondente ao irmão do meio, deu origem ao suco Makili, onde se fala hresuk, enquanto os descendentes do grupo Adadi, associado ao irmão mais novo, preservam o idioma raktlungu e habitam a região de Makadade (Boarccaech, 2021, p. 288; Faical e Guillaud, 2022, p. 27; Guillaud et al., 2024, p. 29).

Guillaud (2021, p. 192) narra que, embora esse mito de origem seja amplamente compartilhado entre os habitantes da ilha, há variações que refletem disputas por território e legitimidade histórica. Alguns grupos adicionam elementos naturais como árvores, gramíneas e animais à história para reivindicar a legítima posse de suas terras. Por exemplo, Tomás, *lia-nain* da aldeia Ussubemassu em Beloi, contou-me que os três irmãos encontraram duas pessoas adicionais na ilha: uma nascida de uma semente de melancia, fundando Bikeli, e outra nascida da madeira de um barco, instituindo Beloi. Ele também explicou que, na língua rasua, Bikeli significa "semente de melancia" e, Beloi, "madeira do barco", reforçando a conexão dessas regiões com seus elementos fundadores. Guillaud (2021, p. 192) também indica outras versões. Em Makili, segundo a autora, uma das Casas originou-se de um tipo de bambu, enquanto em Macadade, ancestrais teriam nascido de uma planta e se tornado humanos após serem acolhidos e alimentados por uma mulher (Guillaud, 2021, 192).

Os mitos sobre origem e ocupação da ilha também explicam a distribuição desigual de seus recursos naturais em Ataúro. A escassez de água, principalmente no norte da ilha, é um elemento central nessas narrativas. Uma dessas narrativas descreve a divisão de um porco entre os três irmãos fundadores como metáfora para a distribuição da água em Ataúro: enquanto os dois irmãos mais novos receberam as pernas do animal, associadas às nascentes abundantes de suas regiões, o primogênito teria ficado com o tronco, representando a aridez da área que ocupou, onde a água é escassa e precisa ser coletada cuidadosamente (Guillaud, 2021, p. 191).

A presença de marcos físicos na paisagem da ilha reforça a importância dessas narrativas. Muitos elementos naturais, como pedras e árvores, são identificados como testemunhos da história mítica de Ataúro. Rochas de formas específicas são associadas às flechas dos irmãos, enquanto certos alinhamentos de pedra são interpretados como vestígios de antigas habitações ou campos de batalha. Guillaud (2021, p. 197) enfatiza que essas marcas não apenas materializam a memória coletiva, mas também servem como evidências para a reivindicação territorial dos grupos locais. Além disso, a autora indica que, além de desempenhar um papel fundamental na organização espacial e social da ilha, as narrativas míticas de Ataúro situam a ilha em um contexto cosmológico mais amplo. Nesse sentido, Guillaud (2021, p. 197) argumenta que, em diversos relatos, Ataúro não é apenas um espaço geográfico, mas um microcosmo do mundo, que absorve influências externas e as integra à sua identidade.

1.2.2 Narrativas Coloniais

Embora os mitos de origem ajudem a entender a organização inicial da ilha e suas narrativas de legitimidade territorial, as dinâmicas entre os grupos passaram por transformações ao longo do período colonial, marcadas por reconfigurações forçadas e imposições externas. A chegada dos colonizadores portugueses e, posteriormente, da administração indonésia impactou essas dinâmicas, interferindo nas relações entre os grupos e introduzindo novas formas de administração territorial.

A presença portuguesa em Timor-Leste iniciou-se no século XVI, quando navegadores chegaram à ilha em busca do comércio de sândalo. Nos séculos seguintes, o domínio colonial português consolidou-se, estabelecendo-se sobre uma rede de reinos locais que, até então, organizavam-se de forma autônoma. Durante

esse processo, Portugal enfrentou disputas com a Holanda pela posse do território, resultando no Tratado de 1859, que delimitou as áreas de soberania de cada parte: Portugal ficou com a parte leste da ilha de Timor, além das ilhas de Ataúro e Jaco (Figueiredo, 2004, p. 276). Essa demarcação foi posteriormente revisada e ajustada na Convenção de 1904, estabelecendo de forma definitiva as fronteiras entre Timor Português e Timor Holandês (Figueiredo, 2004, p. 420).

Desde o século XVII, Ataúro integrava as redes de trocas interinsulares da região, envolvendo grupos de Alor, Wetar, Makassar e Hera. Essas interações proporcionavam bens como espadas, joias, pratos, cerâmica, tecidos e gongs, mas também geravam conflitos e captura de escravos, conforme narrado nas tradições orais. Com a intensificação do tráfico humano nos séculos XVII e XVIII, cresceu a insegurança, levando à adoção de estratégias defensivas, como ocupar áreas montanhosas e estabelecer vigias em pontos elevados para monitorar embarcações estrangeiras (Guillaud et al., 2024, p. 24).

No final do século XIX e início do século XX, a administração portuguesa reorganizou a estrutura territorial da ilha de Ataúro, especialmente após conflitos internos entre grupos locais. Boarccaech (2013, p. 70) indica que o grupo Manroni detinha a maior extensão territorial da ilha. Administrativamente, o território era dividido pelo grupo em três áreas principais: Beloi, Bikeli e Ili Timur, sendo esta última o centro administrativo e residência dos líderes do grupo. No entanto, entre o final do século XIX e o início do século XX, segundo relatos ouvidos pelo autor de interlocutores em Makili, os Manroni recusaram-se a pagar os tributos exigidos pelo *Liurai* de Metinaro, que, à época, era responsável pela arrecadação de impostos na área que incluía Ataúro e por sua remessa ao governo português. Em resposta, o Liurai mobilizou guerreiros de outras partes de Timor para apoiar os grupos Humangili e Adadi em um ataque contra os Manroni, resultando em um conflito de grandes proporções (Boarccaech, 2013, p. 71; 2021, p. 300; Guillaud et al., 2024, p. 29). Boarccaech (2021, p. 301) indica que essa narrativa está alinhada ao contexto político e administrativo de Timor-Leste entre o final do século XIX e o início do século XX, um período em que o governo português implementou reformas abrangentes no sistema administrativo e tributário, enquanto lidava com frequentes revoltas dos reinos locais.

O autor narra que esse evento culminou em um conflito que quase dizimou a população Manroni. O governo português, buscando estabilizar a situação, negociou

uma nova configuração territorial com as lideranças locais, redistribuindo as terras entre os diferentes grupos. Após essa reorganização, Ili Timur continuou sendo habitada pelos Manroni e pertencente à região contemporânea de Makadade, enquanto o restante das terras foi anexado aos territórios dos grupos Adadi e Humangili. Uma outra versão sobre o conflito entre os grupos locais conta que a guerra principal teve início após o patriarca dos Manroni vender parte de seu território para pessoas provenientes de ilhas indonésias vizinhas e de outras regiões de Timor-Leste. Os patriarcas dos Humangili e Makadade consideraram essa negociação um ato de traição, pois acreditavam que a ilha lhes pertencia e que suas terras não poderiam ser vendidas. Esse desacordo desencadeou, portanto, a guerra fratricida, que culminou na derrota dos Manroni. Após o conflito, as terras remanescentes dos Manroni no lado sudoeste da ilha foram divididas entre os Humangili e os Makadade, enquanto as terras situadas na região leste deram origem aos *suco* Beloi e Bikeli (Boarccaech, 2021, p. 297).

Padre Duarte (1984, p. 215 apud Guillaud et al., 2024, p. 31), missionário na ilha na metade do século XX, também menciona um episódio relacionado a essa negociação. Ele descreve que os Manroni decidiram trocar parte de suas terras no nordeste de Ataúro, que mais tarde receberam os nomes de Beloi e Bikeli, com pessoas da ilha de Liran e de outras terras, recebendo em troca um grande gongo. Os Makadade, insatisfeitos com o acordo, não conseguiram recuperar as terras vendidas, mas posteriormente adquiriram o gongo dos Manroni, oferecendo em troca uma espada sagrada. Enquanto uma versão sobre o evento afirma que Beloi e Bikeli já eram divisões administrativas do grupo antes do conflito, outra sugere que essas regiões surgiram após a redistribuição de terras resultante da guerra. Apesar dessas divergências, Boarccaech (2013, p. 70) destaca que as áreas que passaram a constituir os *suco* Beloi e Bikeli foram posteriormente administradas por descendentes de imigrantes de outras localidades.

Guillaud et al. (2024, p. 31) narram que, no início do século XX, os portugueses se estabeleceram em Ataúro, promovendo uma diminuição nos conflitos entre os grupos. O primeiro passo nesse processo foi a criação de um posto militar em Beloi, em 1909, seguido pela instalação de outro em Makadade, em 1912 (De Magalhães, 1916 apud Guillaud et al., 2024, p. 31). No entanto, conforme os autores narram, apesar da redução nos conflitos mais amplos, confrontos menores e episódios de violência continuaram a ocorrer em diversas partes da ilha. Muitas

armas, incluindo facões e rifles, passaram a ser escondidas em cavernas ou abrigos de calcário, locais frequentemente associados a um imaginário de perigo e proteção. Considero importante salientar, entretanto, que, conforme indica Guillaud (2021, p. 194), em Ataúro também ocorria uma ativa rede de trocas entre os grupos. A autora aponta que esse intercâmbio é evidenciado pela presença de fragmentos de obsidiana⁸, possivelmente oriunda de Macadade, e cacos de cerâmica, cuja argila adequada era encontrada em Arlo. Esses vestígios encontrados em diferentes partes da ilha revelam que havia uma complexa interação econômica que coexistia com as tensões políticas e sociais.

Além disso, Gonçalves (2022, p. 12) pontua que, desde o século XVIII, Timor-Leste fazia parte do sistema penal português, servindo como local de degredo civis e opositores políticos. Ataúro foi um dos espaços utilizados para essa finalidade devido à sua localização remota e à dificuldade de acesso. A autora narra que, especialmente nos anos 1920 e 1930, sob a ditadura do Estado Novo português, a ilha foi transformada em um, tal como denominado à época, "campo de concentração", onde os prisioneiros enfrentavam condições adversas, incluindo a falta de abrigo adequado, dietas precárias e doenças tropicais. Segundo Gonçalves (2022, p. 31), as condições eram tão severas que Ataúro chegou a ser chamada de "antecâmara silenciosa da morte" devido à alta mortalidade por malária e desnutrição.

Durante a Segunda Guerra Mundial⁹, em 1942, tropas japonesas desembarcaram em Timor e, em poucos dias, dominaram todo o território (Boarccaech, 2013, p. 8). Segundo Guillaud et al. (2024, p. 32), os japoneses não chegaram a ocupar Ataúro, embora sua presença fosse sentida na ilha devido ao impacto indireto da guerra, como o caso da queda de um avião próximo a Uaru Ana. Ainda durante esta guerra, Figueiredo (2004, p. 106) menciona que houve em Ataúro um "movimento nativista". Segundo o autor, "tinha um cariz protestante e desenvolvia uma grande actividade sociocultural, com escolas e templos próprios e assistência de gurus. Politicamente, assumia uma posição pró-Indonésia". Foi denominado como Rabuta, e

⁸ A obsidiana é uma rocha vulcânica de aparência vítreia, formada pelo resfriamento rápido da lava. Por sua superfície cortante, foi amplamente utilizada para a fabricação de ferramentas e objetos em diversos contextos.

⁹ A Segunda Guerra Mundial (1939-1945) foi um conflito que envolveu diversos Estados de diferentes continentes. No contexto do Sudeste Asiático e Pacífico, o Japão buscou expandir seu império por meio de invasões a territórios da região a partir de 1942, incluindo a de Timor, com o objetivo de consolidar seu domínio e garantir o controle de recursos relevantes.

[...] apresentava-se como um movimento associativo de base religiosa, inspirado nos baptistas e associado com elementos de superstição popular retirados do paganismo, acusando, simultaneamente, um vago profetismo e uma orientação política declarada (Duarte, 1987 apud Figueiredo, 2004, p. 106).

De acordo com o autor, “as suas manifestações foram reprimidas pelas autoridades portuguesas, na medida em que se revelavam fatores de instabilidade e contrários à sua presença” (Duarte, 1987 apud Figueiredo, 2004, p. 106). A ocupação japonesa perdurou até 5 de setembro de 1945, resultando na destruição de diversas aldeias e na morte de um número estimado de 40 mil timorenses (Rocha, 1994; Cardoso, 2007 apud Boarccaech, 2013, p. 8). Com o fim da guerra e a restauração do regime colonial português, a ilha de Ataúro continuou a ser utilizada como prisão para timorenses acusados de colaborar com os japoneses (Gonçalves, 2022, p. 18).

Em 1974, com o fim da ditadura em Portugal e o início do processo de descolonização das antigas colônias, Timor-Leste passou por uma série de reformas, incluindo mudanças no sistema educacional, a criação de partidos políticos e uma transferência gradual do poder político aos timorenses. Contudo, Gonçalves (2022, p. 18) narra que, antes que as primeiras eleições pudessem ser realizadas para decidir o futuro do país, uma breve, mas violenta guerra civil teve início em 1975, desencadeada pelo confronto entre os partidos então recém-criados. Boarccaech (2013, p. 10) conta que a União Democrática Timorense (UDT), que defendia a separação gradual de Portugal, rompeu sua aliança inicial com a Frente Revolucionária do Timor-Leste Independente (FRETILIN), que possuía tendências socialistas e defendia a independência imediata, devido ao crescimento da popularidade deste último e à incapacidade de os dois partidos alcançarem um consenso sobre a condução do processo de independência. Esse rompimento intensificou as tensões, e em meados de 1975, a UDT, com o apoio da polícia e de comandantes portugueses, prendeu diversos simpatizantes da FRETILIN e assumiu o poder, levando a um contragolpe quase imediato da FRETILIN e ao início do conflito armado. Alegando não poder controlar a situação, o governador Lemos Pires, enviado por Portugal para coordenar a transição, evacuou cidadãos portugueses e se refugiou na ilha de Ataúro (Boarccaech, 2013, p. 10).

A Indonésia, sob o pretexto de que havia um conflito civil em curso em Timor-Leste, invade o território no fim de 1975. Gonçalves (2022, p. 18) indica que, com a invasão, a repressão se intensificou no território. Ainda que houvesse resistências, lideradas pela FRETILIN e pelas Forças Armadas de Libertação

Nacional de Timor-Leste (FALINTIL)¹⁰, o regime indonésio implementou uma estratégia sistemática de controle populacional, prisões arbitrárias, tortura, deslocamentos forçados e uso da fome como arma de guerra. Isto resultou na morte de 100.000 a 200.000 timorenses (Gonçalves, 2022, p. 19). Nesse contexto, entre 1980 e 1987, Ataúro foi utilizada como campo de trânsito e internamento militar, para onde cerca de 6.000 timorenses foram enviados. Segundo Loney (2018, p. 101), "o uso de Ataúro como 'ilha-prisão' fazia parte de uma estratégia militar-administrativa para isolar e monitorar aqueles considerados uma possível base de apoio à resistência timorense". Gonçalves (2022, p. 19) relata que a maioria dos detidos enviados para Ataúro era formada por familiares de combatentes da resistência, incluindo predominantemente mulheres, crianças e idosos, que foram arbitrariamente deslocados para a ilha.

Gonçalves (2022, p. 25) relata que, em meados da década de 1980, sob pressão internacional, os prisioneiros começaram a ser enviados de volta às suas zonas de origem, embora muitos tenham sido reencaminhados para "campos de orientação"¹¹ na ilha principal, onde eram submetidos à doutrinação na ideologia indonésia Pancasila. A partir de 1982, a intervenção do Comité Internacional da Cruz Vermelha (CICV) e da Cruz Vermelha Indonésia contribuiu para a melhoria das condições de vida dos detidos em Ataúro, fornecendo alimentos, assistência médica e estabelecendo canais de comunicação entre os prisioneiros e suas famílias. Apesar disso, a repressão continuou e os últimos detidos só deixaram Ataúro em 1987. Gonçalves (2022, p. 26) relata que algumas dezenas de pessoas que foram detidas em Ataúro optaram por permanecer na ilha mesmo após a independência de Timor-Leste.

Além da repressão sistemática, o regime indonésio também implementou projetos de infraestrutura em Timor-Leste como parte de sua estratégia de ocupação e controle. Segundo Boarcaech (2013, p. 43), nos anos 1980, a administração indonésia lançou o projeto *Pembangunan*¹², um plano de desenvolvimento que visava

¹⁰ Gonçalves (2022, p. 18) explica que "em Timor, durante 24 anos de ocupação indonésia, a resistência liderada pela FRETILIN lutou pela autodeterminação em três frentes: armada, clandestina e diplomática. O líder das FALINTIL (braço armado da FRETILIN), Xanana Gusmão, reorganizou a resistência em 1988 e deu origem a um movimento de resistência abrangente, o Conselho Nacional de Resistência Maubere (CNMR)".

¹¹ Chamados em indonésio de *Desan Binaam* (Gonçalves, 2022).

¹² De acordo com Boarcaech (2014, p. 42), "*Pembangunan* é uma palavra indonésia que significa desenvolvimento. Estima-se que, durante [...] 1982-1992, investiu-se em infraestrutura, aproximadamente, US\$600 milhões de dólares. Porém, problemas como o desvio de recursos, o monopólio das empresas indonésias e a prioridade dada aos indonésios para ocupar vagas de trabalho

expandir a infraestrutura e consolidar a presença do governo na ilha. Estradas foram construídas, fontes de água canalizadas, e escolas, centros administrativos e outras obras públicas foram estabelecidos. Embora apresentados como iniciativas de desenvolvimento, tais projetos serviam principalmente para fortalecer o domínio indonésio e facilitar a vigilância sobre a população. Entre as medidas implementadas, destaca-se a redistribuição de terras e a construção de igrejas em áreas antes consideradas sagradas pelos grupos locais. Esses esforços buscavam não apenas integrar as populações ao regime, mas também enfraquecer as estruturas de poder locais (Boarccaech, 2013, p. 43).

1.2.3 Narrativas contemporâneas

O processo de independência de Timor-Leste, consolidado em 2002, foi resultado de um longo período de mobilização política e resistência frente à ocupação indonésia. Em 1991, o Massacre de Santa Cruz¹³ expôs internacionalmente as violações de direitos humanos cometidas pelo regime ocupante, marcando um ponto de inflexão na luta pela autodeterminação (Boarccaech, 2013, p. 17). Sob pressão internacional liderada pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 1999, os governos de Portugal e da Indonésia acordaram a realização de um referendo sobre o status do território timorense¹⁴. A consulta permitiu que a população escolhesse entre a autonomia como província indonésia ou a independência. Apesar das ameaças e da

fomentou a falta de emprego entre os timorenses e fez com que pouco deste dinheiro chegasse à população.

¹³ O massacre de Santa Cruz ocorreu em 12 de novembro de 1991, em Díli, durante uma procissão em homenagem a Sebastião Gomes, jovem timorense morto pela polícia indonésia no mês anterior. Após a missa realizada na igreja de Motael, centenas de pessoas seguiram em direção ao cemitério de Santa Cruz, carregando cartazes e reivindicando a independência. No cemitério, militares indonésios abriram fogo contra a multidão, resultando em um número incalculável de mortos. Muitos corpos foram enterrados pelos próprios militares em valas comuns, enquanto outros feridos foram executados após serem levados para o hospital. Algumas vítimas foram esmagadas por veículos militares, apedrejadas ou forçadas a ingerir substâncias químicas letais (Carey, 1995, p. 49-51 apud Boarccaech, 2013, p. 17). Esse evento foi amplamente documentado e trouxe visibilidade internacional às violações de direitos humanos em Timor-Leste (Boarccaech, 2013, p. 17).

¹⁴ Boarccaech (2013, p. 18) narra que “Nos anos 1990 a Indonésia sentia os efeitos da recessão financeira, que atingiu a maioria dos países asiáticos, e tentava controlar as revoltas e manifestações internas contrárias ao governo centralizador e militarista do general Suharto. Este contexto precipitou a queda de Suharto em 1998, após 30 anos no poder. O novo governo iniciou um processo de abertura e democratização do país, bem como buscou o apoio da comunidade internacional para restabelecer a sua economia. Portugal, no mesmo período, estava mais fortalecido, devido aos tratados da União Europeia (1992) e de Amsterdão (1997) que estabeleceram, entre outras coisas, as bases comuns da política econômica e das relações externas dos países membros da comunidade europeia. Estes dois cenários contribuíram diretamente para a realização do referendo em Timor-Leste”.

violência perpetrada por milícias pró-integração à Indonésia, mais de 78% dos votos foram a favor da independência (Boarccaech, 2013, p. 19).

Após o referendo, Timor-Leste passou por um período de administração transitória da ONU, que coordenou a reconstrução do país e a estruturação das bases administrativas e políticas do novo Estado. Com o apoio de assessores de diversas organizações não governamentais e cooperações bilaterais, a ONU iniciou o processo de estruturação administrativa e colaborou na implantação dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Além disso, deu início à reconstrução da rede de infraestrutura básica, incluindo fornecimento de água, luz e saneamento, que haviam sido destruídos durante os conflitos entre a guerrilha e o exército indonésio. Em março de 2002, a Constituição da República Democrática do Timor-Leste foi aprovada e, em maio do mesmo ano, a independência foi promulgada (Boarccaech, 2013, p. 19).

Atualmente, de acordo com o Censo de 2022, a geografia administrativa de Timor-Leste está organizada em 14 municípios, incluindo Oecusse, um enclave na parte ocidental da ilha de Timor, e a ilha de Ataúro, que, apesar de ter sido elevada à condição de município pelo Decreto-Lei n.º 13/2021¹⁵, encontra-se agora em processo de revisão do seu estatuto jurídico-administrativo. Esses municípios são subdivididos em 67 postos administrativos, 452 *suco* e 2.231 aldeias. De acordo com a Lei n.º 9/2016, de 8 de julho, os *suco* são “pessoas coletivas de direito público, de natureza associativa, formados com base em circunstâncias históricas, culturais e tradicionais, cujos membros se encontram ligados por laços familiares ou por laços tradicionais, num espaço determinado”, enquanto as aldeias, conforme a Lei n.º 3/2009, são descritas como “um agregado populacional unido por laços familiares e tradicionais e ligados aos *suco* por relações históricas e geográficas” (Boarccaech, 2013, p. 19).

A Ilha de Ataúro está, contemporaneamente, organizada em 5 *suco* — Vila Maumeta, Beloi, Bikeli, Makadade e Makili —, cada qual com cerca de três a quatro

¹⁵ De acordo com uma notícia veiculada no site oficial do Governo leste-timorense, em novembro de 2024, houve a aprovação, no Parlamento Nacional, da proposta de lei que extingue o recém-criado Município de Ataúro e cria uma nova divisão administrativa denominada como primeiro escalão para a ilha, em consonância com o artigo 5.º da Constituição da República. Segundo o Governo, a alteração tem como finalidade adotar um modelo mais adequado às necessidades diárias da população, garantindo maior efetividade no desenvolvimento socioeconômico e na prestação de serviços básicos em Ataúro. Disponível em: <https://timor-leste.gov.tl/?p=34864&n=1&lang=pt#:~:text=Conforme%20previsto%20no%20Programa%20do,que%20Ata%C3%BAro%20goza%20de%20tratamento.>

aldeias¹⁶. Em cada *soco*, conforme a Lei n.º 9/2016, de 8 de Julho, o(a) Chefe *soco* e o(a) Chefe Aldeia são eleitos por voto direto; também integram o Conselho de *Suco* o(a) Representante de Mulheres e o(a) Representante de Jovens, ambos eleitos, e o *Lia-nain*, designado pela lei costumária local. Atuam ainda como lideranças relevantes o(a) administrador(a) da ilha, os padres residentes em Makili — com influência neste *soco* e em Vila Maumeta — e os pastores da Assembleia de Deus, presentes em toda a Ataúro.

1.2.4 A vida em Ataúro

A vida em Ataúro é marcada por duas estações bem definidas: a seca, que vai de maio a novembro, e a chuvosa, de dezembro a abril. Nas duas ocasiões em que estive na ilha, presenciei a transição entre o fim da estação seca e o início da estação chuvosa. Durante a seca, a escassez de água na ilha afeta consideravelmente a agricultura e o cotidiano das populações costeiras. Em contrapartida, nas áreas mais elevadas, como em Makadade, que está acima de 500m, a presença de fontes de água mais constantes permite que os moradores mantenham atividades agrícolas mesmo na seca, embora de forma limitada (Guillaud, 2021, p. 188).

A água potável é, ainda, um grande desafio para os habitantes da ilha. Nas seções anteriores, relatei o histórico de disputas e intervenções relacionadas a esse recurso, como o sistema de canalização construído pelos Indonésios. Contemporaneamente, em várias regiões de Ataúro, o abastecimento se dá por meio de poços, mas a água fornecida é, muitas vezes, salobra, especialmente durante a estação seca. A coleta de água da chuva é uma prática comum, com cisternas improvisadas sendo usadas para armazenamento durante a estação chuvosa, embora nem sempre isso seja suficiente para atender às necessidades das populações locais ao longo de todo o ano (Pedrosa, 2021; Guillaud, 2021).

Nesse contexto de escassez hídrica constante, a chegada da estação chuvosa é aguardada com expectativa pela população local, mobilizando quase todos os habitantes na preparação das roças para o plantio, desde crianças a idosos. Esse

¹⁶ De acordo com o Diploma Ministerial n.º 16/2017, de 31 de março, a ilha de Ataúro, possui as seguintes aldeias organizadas por *soco*: no *soco* Beloi, estão as aldeias Adara, Arlo, Maquer e Usubemaço; no *soco* Biqueli, encontram-se as aldeias Ilicnamo, Ilidua Douro, Pala e Uaro-Ana; no *soco* Macadade, as aldeias são Anartuto, Berau, Bite e Ili-Timur; no *soco* Maquili, localizam-se as aldeias Fatulela, Macelihu, Mau-Laku e Mau-Meta; e no *soco* Vila Maumeta, estão as aldeias Eclae, Ilimanu e Ilitecaraquia.

preparo envolve a derrubada de árvores e arbustos, seguido da queimada controlada de uma determinada área, que é cercada com materiais vegetais locais para evitar que animais adentrem as futuras hortas. Após a queimada, realiza-se a limpeza do terreno que consiste em remover ervas daninhas, raízes e outros resíduos com o uso de facões, enxadas ou até mesmo das próprias mãos. As hortas são cultivadas anualmente e as culturas mais comuns plantadas são milho, mandioca, feijão e vegetais (Jesus et al., 2015, p. 200). Em Ataúro, conforme me relataram alguns moradores, também se plantam melancias e abóboras.

No entanto, a estação chuvosa também traz desafios, como a dificuldade no transporte dos *ferries*¹⁷ e barcos que fazem o percurso Ataúro-Díli e vice-versa. Os principais meios para fazer esse trajeto eram barcos dos pescadores locais, o *ferry* público Nakroma; o *ferry* Laju-Laju, que fazia o percurso nas quintas; e o Dragon Fast Boat cujo tempo de viagem era inferior aos outros e, portanto, o valor do percurso custava mais caro. Os ferries e o Dragon saiam do porto em Díli e atracavam no cais de Beloi, na aldeia Ussubemassu.

A locomoção dentro da ilha era bastante limitada devido às condições precárias das estradas. A maior parte das vias que ligam os *suco* e aldeias é de terra batida, muitas vezes repleta de pedras, o que torna o tráfego difícil tanto para os moradores quanto para os turistas. Essa infraestrutura deficiente limita o acesso a várias regiões da ilha e centraliza as atividades turísticas em torno de Beloi e Vila Maumeta, que são mais acessíveis devido à presença do porto. Além disso, o transporte na ilha é escasso, sendo o uso de motocicletas e *tuk-tuks*¹⁸, além de seus próprios pés, os meios mais comuns entre os habitantes da ilha para se deslocar entre as aldeias. Essas condições reforçam o isolamento de algumas comunidades, como Makili e Makadade, e afetam o potencial de desenvolvimento turístico em áreas mais remotas da ilha (Pedrosa, 2021).

A alimentação dos moradores de Ataúro está fortemente ligada à pesca e à agricultura de subsistência. A pesca artesanal é uma das principais atividades econômicas, fornecendo grande parte do sustento das famílias, especialmente nas comunidades costeiras. Os moradores pescam utilizando métodos locais, e o peixe é

¹⁷ Uma embarcação projetada para o transporte de pessoas, veículos e carga por vias aquáticas. Em Timor-Leste, os *ferries* operam entre Dili, a capital, e a Ilha de Ataúro, bem como entre Dili e o município de Oecusse. As embarcações comportavam, geralmente, entre 300 e 380 passageiros, além de automóveis e mercadorias.

¹⁸ Uma versão adaptada de motocicleta com compartimento traseiro coberto, utilizado principalmente para o transporte de passageiros.

uma das principais fontes de proteína da dieta local. A agricultura, embora limitada pelas condições climáticas e pela escassez de água, também desempenha um papel importante na alimentação (Pedrosa, 2021). Os produtos que não são produzidos localmente, como arroz e óleo, precisam ser trazidos de Díli por barcos e ferries (Silva, 2020).

A ilha conta com mercados que funcionam regularmente, especialmente em Vila Maumeta e Ussubemassu. O mercado de Ussubemassu, o maior da ilha, em termos de diversidade de produtos, atrai pessoas de todas as regiões de Ataúro para vender alimentos, artesanatos e outros produtos, sobretudo para turistas que visitam a ilha nos sábados. Esses mercados desempenham um papel importante na economia local, oferecendo uma oportunidade para que as famílias vendam seus produtos pesqueiros e agrícolas, quando há excedentes na colheita, além de adquirir bens que não são produzidos localmente (Pedrosa, 2021).

Durante a minha estadia em Ataúro, ouvi diversas reclamações acerca da infraestrutura da ilha, sobretudo de turistas que se espantavam com a falta de eletricidade e a escassez de água. A energia elétrica, em muitas partes da ilha, é limitada, sendo disponibilizada apenas durante determinados períodos do dia. Em aldeias como Ussubemassu, por exemplo, a energia elétrica está disponível geralmente apenas à noite, entre as 18h e 22h. Isso afeta tanto as atividades cotidianas dos moradores quanto a experiência dos turistas, que precisam se adaptar a essa restrição.

As fontes de renda na ilha são diversificadas, com a pesca artesanal, a criação de animais e a agricultura ocupando posições centrais na economia local. Além disso, a coleta de algas marinhas para a venda é uma prática significativa, especialmente entre as mulheres. A ilha também conta com a presença de servidores do Estado, como professores, profissionais de saúde e funcionários dos centros administrativos, além de trabalhadores de Organizações Não-Governamentais (ONGs) que atuam na região. O turismo, por sua vez, tem se tornado uma das principais fontes de renda nos últimos anos. Conforme observado por Silva e Oliveira (2020), iniciativas como a produção de artesanatos, estátuas e cerâmicas têm sido incentivadas, sobretudo por ONGs, para atrair turistas e gerar renda (Oliveira, 2019). Além disso, a criação de acomodações turísticas e outras atividades relacionadas ao turismo tem se tornado uma importante fonte de renda para as famílias locais (Pedrosa, 2021).

O turismo tem se tornado cada vez mais relevante para a economia local, com a criação de hospedagens locais, um mercado¹⁹ e centros de produção de artefatos destinados ao mercado turístico (Pedrosa, 2021; Silva e Oliveira, 2020). Além disso, conforme o site da associação de turismo local, ATKOMA²⁰, as atividades turísticas oferecidas na ilha incluem mergulho, *trekking*, exploração cultural, praias e passeios de barco. O turismo tem sido promovido, em Timor-Leste, como uma estratégia de diversificação econômica em um país cuja economia depende fortemente da exploração de petróleo e gás no Mar de Timor. Desde a restauração da independência em 2002, o Estado, organizações não-governamentais locais e internacionais, e as populações leste-timorenses têm se mobilizado para construir um setor turístico que gere renda e emprego para as populações locais e contribua para diversificar as economias de base agrícola e pesqueira (Silva e Oliveira, 2020; Silva e Pedrosa, 2024). A ilha de Ataúro é mencionada em diversos planos e documentos oficiais como uma área prioritária para o desenvolvimento turístico no país (Pedrosa, 2021). A localização estratégica da ilha, próxima à capital Díli, facilita o acesso de turistas. Além disso, a ilha é reconhecida pela diversidade de sua vida marinha, especialmente seus recifes de coral. Isso a torna um destino atraente para o turismo de mergulho, que é considerado um segmento com grande potencial de crescimento (Silva e Oliveira, 2020; Guillaud, 2021; Pedrosa, 2021).

O *suco* Beloi e, especialmente, a aldeia Ussubemassu, concentram a maior parte das atividades turísticas que ocorrem na ilha, juntamente com Vila Maumeta, devido à presença do porto que facilita a chegada de turistas a Ataúro. Essa concentração de turistas nessas áreas contrasta com outras partes da ilha, que carecem de infraestrutura básica, como estradas em boas condições e acesso à eletricidade e água, dificultando o desenvolvimento do turismo em outras localidades (Pedrosa, 2021; Guillaud e Facal, 2020).

¹⁹ O mercado de Beloi em Ataúro é um espaço dinâmico e central para a economia da ilha, especialmente aos sábados com a chegada do ferry público da capital Díli, que traz um fluxo de turistas e comerciantes de outras partes de Timor-Leste. No mercado, ocorre uma variedade de trocas comerciais e interações sociais entre os diferentes grupos que habitam a ilha, e também com leste-timorenses e estrangeiros, com a venda de produtos que vão desde alimentos frescos, como peixes e pratos típicos, até artesanato, biojóias e outros itens (Pedrosa, 2021).

²⁰ A ATKOMA (Asosiasaun Turizmu Koleku Mahanak Ataúro) é uma associação de turismo comunitário na ilha de Ataúro, Timor-Leste. Fundada em 2019, a organização se dedica a promover o desenvolvimento do ecoturismo sustentável na ilha. A ATKOMA oferece treinamento para guias turísticos, marketing de destino e iniciativas de conservação, buscando equilibrar os benefícios econômicos do turismo com a preservação do meio ambiente e da cultura local. Disponível em <https://atauropotourism.org/>.

As percepções sobre o turismo em Ataúro são diversas e refletem as diferentes perspectivas e interesses dos moradores da ilha. Enquanto alguns habitantes demonstram otimismo e entusiasmo em relação ao potencial do turismo para gerar renda, empregos e desenvolvimento local, outros expressam preocupações com a falta de infraestrutura, qualificação da mão de obra e a necessidade de garantir que os benefícios do turismo sejam distribuídos de forma equitativa para toda a comunidade.

1.3 A aldeia Ussubemassu

A aldeia de Ussubemassu, situada no *soco* Beloi, destaca-se como um centro emergente de turismo na Ilha de Ataúro, impulsionado pela presença do principal porto da ilha, que a torna uma das principais portas de entrada para a região. Essa localização estratégica favorece o desenvolvimento de atividades turísticas, concentrando serviços voltados para visitantes, como hospedagem e outras infraestruturas voltadas ao turismo (Pedrosa, 2021). Além de abrigar o porto, Ussubemassu também sedia a Sede do *soco*, que funciona como o centro administrativo de Beloi.

A configuração contemporânea da aldeia deriva de um processo de reassentamento forçado imposto pela Indonésia nos primeiros anos da ocupação, entre 1975 e 1980. Dados registrados na Sede *soco* indicam que, em 2022, a aldeia possuía 612 habitantes organizados em 158 unidades domésticas. Deste total, 307 eram mulheres adultas e 305 homens adultos, que se dedicam a atividades como criação de animais, pesca, agricultura, comércio, ensino em escolas públicas, trabalho na administração estatal e prestação de serviços turísticos (Silva e Pedrosa, 2024, p. 5).

A organização social da comunidade é estruturada com base na filiação às Casas, cuja tradução em tétum é *Lisan*, que desempenham um papel crucial na regulação do acesso à terra para atividades agrícolas e construção de moradias (Silva e Pedrosa, 2024, p. 5). A autora também traduz o termo para grupos de origem. Ademais, como aponta Silva (2024, p. 200), essas instituições ocupam uma posição central na mediação de negociações envolvendo direitos sobre pessoas e na resolução de conflitos locais. Na próxima seção, aprofundar-me-ei nos significados e funções das Casas no contexto de Ussubemassu. Por ora, destaco que a população da aldeia

está vinculada a nove *Lisan*: *Ai Luli, Major, Koronel, Uhu Rala, Loro Piu, Aku Ai, Maseu, Tilman Nai* e *Maker* (Silva, 2024, p. 200).

A grande maioria das famílias da aldeia é composta por cristãos protestantes, em sua maioria membros da Igreja Assembleia de Deus, liderada pelos pastores Elias, Teresinha, João, Pedro, Antero e Jacob. Todos os leste-timorenses, com formação pastoral na Indonésia ou em Díli. Em 2022, a sede da igreja estava localizada em uma das estradas principais do *suco*, próxima ao centro administrativo. Durante minha estadia nesse mesmo ano, uma nova sede estava em construção. Estevão, um de meus principais interlocutores na aldeia, protestante e filho de um dos pastores, relatou que o governo estava financiando a construção da nova igreja. Segundo ele, isso representava uma mudança importante, já que, em sua percepção, anteriormente os recursos governamentais beneficiavam exclusivamente as igrejas católicas. Durante esse período, observei os homens da aldeia destinando algumas horas semanais de sua força de trabalho para a preparação do terreno, trabalhando coletivamente na área onde a nova igreja seria construída. De acordo com relatos dos moradores, a nova sede da Assembleia de Deus seria bem maior do que a anterior e ficaria localizada em um terreno ao lado do *Beloi Beach Hotel*.

Capítulo 2 - O Protestantismo em Ataúro

Notas visuais

Figura 11 - Moradores de Ussubemassu pós-culto dominical



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2018)

Figura 12 - Cerimônia de casamento na Assembleia de Deus em Ussubemassu



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2022)

Figura 13 - Cerimônia de casamento na Assembleia de Deus em Ussubemassu



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2022)

2.1 Introdução

O capítulo 2, **O Protestantismo em Ataúro**, examina o impacto da adesão ao protestantismo assembleiano na organização social, econômica e ritual da ilha, destacando como essa transformação reconfigurou valores, instituições e relações de reciprocidade. Está estruturado em três seções.

A seção 2.2, **Missões Cristãs e a Consolidação da Assembleia de Deus**, examina o histórico do cristianismo em Timor-Leste e sua consolidação em Ataúro, destacando o papel das missões protestantes na configuração religiosa da ilha. Mobilizo Aragon (2000) e Silva (2007) para discutir como a ideologia da *Pancasila* resultou na adesão em massa ao catolicismo e também no reconhecimento do protestantismo. A partir de Boarccaech (2013) e Fidalgo Castro (2012), analiso como essa adesão foi impulsionada tanto por exigências burocráticas quanto como forma de resistência política à ocupação. Dialogo com Angeles (2014) e Boarccaech (2013) para examinar a expansão do cristianismo em Ataúro, destacando que a ausência prolongada de padres católicos criou um cenário favorável para a atuação missionária protestante. Para compreender esse processo, recorro a Silva (2024), que investiga a chegada das missões protestantes à ilha. Além disso, a análise de Angeles (2014) me permite aprofundar a evangelização promovida pelos missionários assembleianos, evidenciando suas estratégias missionárias. Por fim, mobilizo a entrevista conduzida por Silva (2024) com Rui Gomes para refletir sobre o impacto dessas transformações na vida dos habitantes da ilha, observando como a ação missionária promoveu novos valores e condutas.

A seção 2.3, **Ressignificações da *Kultura***, analisa como a Assembleia de Deus em Ataúro transforma e reorganiza práticas culturais locais, especialmente no contexto da aldeia Ussubemassu. Mobilizo Silva (2012, 2016, 2021, 2024) para discutir a categoria *kultura*, compreendida como um "complexo local de governança" que estrutura relações sociais, acesso à terra e práticas rituais. A partir da análise da autora, examino como, no contexto protestante, a noção de *lulik* — central para práticas culturais timorenses — é reinterpretada e rejeitada como adoração ao diabo. O trabalho de Simião (2020) contribui para contrastar essa dinâmica com o contexto católico de Lisadila, onde a *kultura* ainda opera integrada a rituais e à agência dos ancestrais. Facal e Guillaud (2022) e Nogueira da Silva (2020) são mobilizados para contextualizar o impacto da ocupação indonésia na destruição de casas rituais e na

reorganização das relações sociais. Além disso, recorro a Silva (2024) para examinar a substituição de toponímias locais por nomes bíblicos, estratégia missionária que ressignificou a relação dos habitantes com o território, enquanto a entrevista de Rui Gomes contribui para compreender as motivações dos missionários nesse processo. Por fim, utilizo a perspectiva de Silva (2024) para compreender a relação entre evangelização e a perda de conhecimento ritual, evidenciando como a Assembleia de Deus reorganiza o cotidiano e reconfigura as práticas locais. Além dessas referências, a seção também se fundamenta nas percepções e narrativas dos meus interlocutores em Ussubemassu, Tomás e Gerson.

A seção 2.4, **Reprodução Material sob o protestantismo assembleiano**, analisa como a conversão ao protestantismo transformou as dinâmicas de reprodução material e de reciprocidade em Ataúro, especialmente em Ussubemassu. Mobilizo Silva (2024) para examinar o impacto da noção de igualdade, promovida pela Assembleia de Deus, na estruturação das Lisan e nas trocas matrimoniais, incluindo a padronização de doações e a rejeição de hierarquias tradicionais. Boarccaech (2013) contribui com a análise das trocas rituais entre assembleianos e católicos em Makili, destacando diferenças na circulação de bens, no uso do dinheiro e na concepção dos espíritos dos ancestrais. Belo et al. (2024) discutem as implicações econômicas dos rituais do ciclo de vida, ressaltando como as exigências materiais podem levar ao endividamento, uma crítica também levantada por Rui Gomes em entrevista a Silva (2024). Para contextualizar essas transformações, dialogo com Fidalgo Castro (2020), que descreve o papel das oferendas aos mortos em contextos católicos, e com Silva (2014), que problematiza discursos de disciplinamento estatal e religioso sobre os gastos rituais. Além desses autores, baseio-me também em dados produzidos durante o meu trabalho de campo.

2.2 Missões cristãs e a consolidação da Assembleia de Deus

O Catolicismo chegou a Timor-Leste no século XVI, com os navegadores portugueses. Durante o período colonial, a Igreja teve um papel fundamental na estruturação da administração colonial, especialmente por meio das ordens religiosas, como os dominicanos, que estabeleceram missões voltadas para a evangelização e a educação. Com a criação da Diocese de Díli, em 1940, a Igreja

Católica consolidou sua influência no território, embora a conversão da população ainda ocorresse de forma gradual e seletiva (Angeles, 2014; Boarccaech, 2013).

Durante grande parte do período colonial, a adesão²¹ ao catolicismo em Timor-Leste foi relativamente baixa. Em 1930, apenas 4% da população se identificava como católica, crescendo para 28% em 1973, pouco antes da ocupação indonésia (Boarccaech, 2013). Essa conversão gradual foi impulsionada por políticas portuguesas que, a partir de 1926, delegaram à Igreja a missão de evangelizar e "civilizar" as populações indígenas, consolidando um modelo de catequese que reforçava o domínio colonial. Apesar disso, muitos timorenses continuaram com suas práticas religiosas locais, combinando elementos do catolicismo.

A ocupação indonésia transformou as configurações religiosas da população timorense quando impôs a ideologia estatal da *Pancasila*. Essa ideologia exigia a adesão a uma das seis religiões monoteístas reconhecidas pelo governo indonésio²², sendo elas o Islã, Hinduísmo, Budismo, Confucionismo, Protestantismo e Catolicismo (Aragon, 2000, p. 281). Muitos timorenses optaram pelo catolicismo como forma de evitar perseguições e acusações de comunismo, já que o regime indonésio associava práticas religiosas tradicionais e crenças associadas ao animismo à subversão política. Essa adesão em massa elevou rapidamente o percentual de católicos para cerca de 90% da população durante a ocupação (Fidalgo Castro, 2012; Boarccaech, 2013). Boarccaech (2013, p. 43) relata que um de seus interlocutores de Makili lhe contou que, até a invasão indonésia, quase não existiam cristãos em Makili, por exemplo. Apenas com a imposição da *Pancasila* é que os cristãos passaram a se organizar para a construção de igrejas no suco. Silva (Silva, 2007, p.

²¹ Seguindo a escolha analítica de Silva (2024, p. 186), utilizei o termo "adesão" em vez de "conversão" para descrever o engajamento de indivíduos e grupos com novas formas religiosas, sem pressupor uma ruptura total com práticas anteriores. Como argumenta Silva, em diálogo com Comaroff e Comaroff (1991) e Robbins (2004), a noção de conversão está historicamente vinculada a um projeto moral que enfatiza a descontinuidade entre sistemas religiosos distintos. Entretanto, Silva demonstra que essa ruptura raramente ocorre na prática, sendo mais comum a incorporação seletiva e negociada de novos elementos. Assim, ao adotar "adesão", sigo sua posição teórica e metodológica, buscando um termo que melhor expresse a complexidade desses processos.

²² Aragon (2000, p. 311) explica que *Pancasila* é a filosofia proclamada pelo presidente Sukarno em 1945, durante o processo de independência da Indonésia. É composta por cinco princípios: 1) crença em um Deus supremo; 2) humanitarismo justo e civilizado; 3) nacionalismo baseado na unidade da Indonésia; 4) democracia representativa por consenso; e 5) justiça social. A autora aponta que, concebida para promover a coesão nacional em meio à diversidade cultural e religiosa, a ideologia é criticada por ser frequentemente utilizada como justificativa para políticas governamentais centralizadoras. Entre os usos controversos, destacam-se a invocação do monoteísmo para intervir em minorias "menos desenvolvidas", a redefinição da moralidade local sob o princípio da "humanidade civilizada" e a repressão a movimentos regionais em nome da unidade nacional. Além disso, ela indica que a *Pancasila* tem sido instrumentalizada como ferramenta para eliminar o comunismo, harmonizar diferenças religiosas e dissociar identidades religiosas de identidades étnicas.

216) destaca, no entanto, que a adesão ao catolicismo tornou-se, além de um meio de inserção burocrática, uma forma de resistência política à ocupação (Silva, 2007, p. 216).

Contemporaneamente, a Igreja Católica continua a desempenhar um papel importante para a maior parte da população leste-timorensse. Essa relevância se reflete nos dados do Censo de 2022 de Timor-Leste, que apontam que 97,5% da população se declara católica, enquanto 2,0% se identifica como protestante ou evangélica, evidenciando o papel duradouro da Igreja Católica na construção da identidade timorense (Boarccaech, 2013; Fidalgo Castro, 2012). Silva (2018, p. 223) explica que a Igreja Católica em Timor-Leste adota uma postura relativamente tolerante em relação às práticas culturais locais, a *kultura*. Essa tolerância se manifesta no fato de que muitos padres aceitam ou até participam de cerimônias culturais locais. A autora pontua que a Igreja Católica, diferentemente do Protestantismo, não necessariamente espera que a conversão ao Cristianismo implique uma ruptura completa com essas práticas culturais.²³

A configuração religiosa contemporânea de Ataúro mostra que a maioria dos habitantes aderiu ao protestantismo da Assembleia de Deus, entidade religiosa presente em quase toda a ilha. Boarccaech (2013, p. 24) aponta que, segundo dados da Administração do subdistrito fornecidos a ele em 2010, cerca de 80% da população da ilha era protestante. Os *sucos* Bikeli e Beloi eram totalmente assembleianos, enquanto em Makadade e Vila Maumeta os protestantes já representavam a maioria. A única exceção era em Makili, onde, em 2010, em torno de 80% dos habitantes se declaravam como católicos. Apesar de serem todos cristãos, Boarccaech (2013, p. 24) explica que os católicos de Makili eram considerados, entre as populações habitantes na ilha, aqueles que mais preservavam crenças nos espíritos da natureza e nos antepassados.

Embora o catolicismo tenha chegado a Timor no século XVI, sua influência em Ataúro permaneceu limitada até o século XX, quando padres passaram a visitar a ilha esporadicamente para realizar batismos e casamentos. Assim, a chegada tardia do catolicismo e a ausência prolongada de padres residentes criaram um ambiente favorável para a atuação dos missionários protestantes, que ganharam força ao longo do século XX. Sem uma presença pastoral católica regular até 2005, a Assembleia de Deus se consolidou e expandiu sua influência pela região (Boarccaech, 2013, p. 24).

²³ Para entender mais sobre os projetos pastorais da Igreja Católica em Timor-Leste, ver Silva (2018).

A partir de 2005, dois padres italianos passaram a residir em Ataúro, buscando revitalizar a presença católica e desenvolver projetos comunitários²⁴.

Silva (2024, p. 191) indica que o protestantismo foi introduzido em Ataúro por meio de diversas iniciativas missionárias que ocorreram ao longo do século XX. Entre os primeiros missionários identificados está Martin, que atuou na ilha durante a década de 1930. Sua filiação denominacional, no entanto, não é consensual, sendo apontado por algumas fontes como vinculado à Igreja Batista, enquanto outras indicam possíveis relações com o luteranismo. No final da década de 1940, o casal Franz e Juliana Braz, originário de Alor, chegou a Ataúro com a missão de expandir o cristianismo protestante entre a população. Silva (2024) ressalta que, já na década de 1960, os dois lideravam uma comunidade de aproximadamente 1.350 pessoas, o que correspondia a cerca de 40% da população total da ilha naquele momento. Em comparação, apenas 400 habitantes, até então, haviam se convertido ao catolicismo (Durand, 2004 apud Silva, 2024, p. 192).

A presença mais marcante do protestantismo em Ataúro, no entanto, ocorreu em 1968 com a chegada do pastor José Gomes e sua esposa, Maria Fátima Gomes, que começaram um intenso trabalho de evangelização na ilha (Boarccaech, 2013; Angeles, 2014). Angeles (2014), missionário do Conselho Geral das Filipinas das Missões Mundiais das Assembleias de Deus²⁵, que atuou em Timor-Leste entre 2001 e 2006, narra, em um artigo sobre o protestantismo em Timor-Leste, que a pastora Maria Fátima relatou como, ao chegarem em Ataúro, enfrentaram hostilidade tanto da inteligência portuguesa quanto dos moradores locais. No entanto, Angeles (2014, p. 111) destaca que "as dificuldades e perseguições não impediram os Gomes de espalhar o evangelho entre os moradores da ilha. Eles permaneceram lá por sete anos."

Kelly Silva compartilhou comigo uma entrevista que realizou, em 2024, com Rui Gomes, filho dos pastores José e Fátima na qual ele relata a trajetória de sua família em Ataúro. Ele conta que seu pai nasceu em Timor, filho de um português que havia sido comandante das Forças Armadas durante a ocupação japonesa e de uma

²⁴Chico e Luis, dois padres italianos que passaram 40 anos trabalhando com comunidades carentes no Brasil, mudaram-se para a Ilha de Ataúro em 2005. Eles desenvolveram alguns projetos, como a construção de banheiros nas casas da população local, a criação de um restaurante em Vila Maumeta e a fundação do grupo de artesanato Bonecas de Ataúro. Um documentário intitulado *Padres de Ataúro*, realizado por Cláudio Savaget em 2020, foi produzido sobre suas ações na ilha e está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4Ykboxwz1Z4>.

²⁵ No texto original, está como Philippines General Council of the Assemblies of God World Missions (Angeles, 2014, p. 101).

timorense de Same. Sua mãe, também nascida em Timor, era filha de um indiano e de uma chinesa. Rui Gomes explica que sua família era inicialmente católica, seguindo a religião predominante no país, mas que seu pai foi apresentado ao protestantismo por um missionário estadunidense enquanto trabalhava como tesoureiro na alfândega em Díli. Ele teria recebido do missionário um evangelho, algo raro na época, já que “naquela altura, a Bíblia pertencia aos padres” e as pessoas comuns não tinham acesso direto a ela.

A conversão de José Gomes ao protestantismo ocorreu no início da década de 1960 e envolveu múltiplos contatos com missionários estrangeiros em Díli. Rui Gomes menciona a presença de um casal de missionários americanos na cidade, um oftalmologista e sua esposa enfermeira, que viviam na área onde atualmente se encontra o Palácio Presidencial. Ele também recorda um pequeno grupo de imigrantes cabo-verdianos ligados à Igreja Nazarena que realizavam reuniões discretas de oração, pois encontros religiosos podiam ser reprimidos pelas autoridades coloniais. Segundo Rui, seu pai começou a frequentar esses encontros e, posteriormente, aproximou-se dos missionários estadunidenses, o que resultou em sua conversão ao protestantismo.

José Gomes e sua esposa passaram a integrar a Igreja Evangélica Assembleia de Deus, que, segundo seu filho, já contava com a atuação de alguns missionários no país. Entre eles, ele menciona o casal português Miguel e Carmina Coyas, identificados por ele como os primeiros missionários portugueses da denominação em Timor-Leste. A Assembleia de Deus faz parte do movimento pentecostal, surgido nos Estados Unidos no início do século XX, em um contexto de crescimento urbano e novas formas de religiosidade popular. O pentecostalismo se desenvolveu entre grupos protestantes que enfatizavam uma vivência intensa da fé e a crença de que eventos descritos na Bíblia, como milagres e manifestações divinas, continuavam a ocorrer no presente (Anderson, 2005, p. 175). Durante os cultos, acredita-se que Deus age diretamente nos fiéis por meio do Espírito Santo, manifestando-se no falar em línguas, na profecia e na cura divina, práticas interpretadas como sinais de sua presença e atuação entre os crentes (Anderson, 2005, p. 176).

A expansão do pentecostalismo ocorreu ao longo do século XX, impulsionada por missões evangelísticas, redes informais de pregadores e pela rápida apropriação do movimento por populações locais. Diferente de outras vertentes protestantes, que tradicionalmente dependiam de grandes organizações missionárias, o

pentecostalismo se espalhou por meio de pregadores itinerantes, cultos ao ar livre e igrejas independentes que se multiplicavam rapidamente (Anderson, 2005, p. 176). Sua ênfase na experiência direta com Deus e na possibilidade de cura e proteção espiritual tornou-o especialmente atraente em regiões marcadas por crises econômicas, instabilidade política e forte religiosidade popular. Estima-se que, em 2004, o movimento já contava com entre 300 e 570 milhões de adeptos em todo o mundo (Anderson, 2005, p. 176).

A Assembleia de Deus, uma das principais denominações pentecostais, desempenhou um papel central nesse crescimento, estruturando sua atuação por meio de missões, treinamento teológico e formação de igrejas (Anderson, 1999, p. 224). Diferente de muitas igrejas protestantes tradicionais, sua estratégia missionária enfatizou a criação de igrejas autônomas, permitindo que lideranças locais assumissem a gestão das congregações e adaptassem a mensagem pentecostal às suas realidades culturais. Esse modelo facilitou a rápida difusão da denominação e consolidou sua presença em diversos países, incluindo regiões da África, América Latina e Sudeste Asiático, onde se tornou uma das formas mais populares de cristianismo (Anderson, 1999, p. 224).

Enquanto participava da construção de um templo da Assembleia de Deus em Díli, José Gomes teria recebido uma orientação de um missionário estadunidense identificado por seu filho como Pastor Williams: “Olha, você está a ver aquela ilha que está ali? Deus quer que você trabalhe naquela ilha.” Ele se referia a Ataúro, que, naquele período, funcionava como um local de desterro. Rui Gomes ressalta que seu pai já havia estabelecido contato com os ataurenses antes desse episódio, durante seu trabalho na alfândega do porto em Díli. Ali, ele interagia com pescadores que forneciam peixe para a capital e observava um comportamento que lhe chamou atenção: “Essas gente antes de entrar no mar, curvam-se. Antes de eles comerem, curvam-se. Que religião é que essa gente tem?”, teria questionado. Nesse contexto, após ouvir o “chamado”, mudou-se com a esposa para Ataúro.

Rui Gomes conta que, na época, havia muitos medos em Ataúro, entre eles o receio de sair à noite e a existência de diversas restrições sobre o que as pessoas podiam ou não fazer. Segundo ele, “não se pode fazer isso e aquilo”. Ele menciona que, com a chegada de seus pais, “esses medos todos começaram a sair das pessoas” e houve uma “mudança, uma transformação de valores”. Para ele, foi nesse contexto que a “obra começou”. Além disso, ele afirma que, naquele período, “houve milagres

em Ataúro" e que os ataurenses podem testemunhar sobre esses acontecimentos. Ele menciona que "havia lá muita força das trevas, muita força diabólica", e que seu pai "também estava em perigo". Segundo ele, as pessoas morriam, e circulavam histórias sobre locais considerados perigosos, como uma lagoa onde "um cabrito, ou qualquer pessoa que passasse por ali, morria". Além disso, menciona que havia "cobras cuspideiras em todos os cantos de Ataúro", e javalis que "atacavam as pessoas, despedaçavam as pessoas. Morriam". Ele descreve Ataúro, naquele período, como "um sítio perigosíssimo de viver".

Embora estudasse em Díli, Rui Gomes relata que passava as férias escolares na ilha, onde acompanhava seus pais em seu trabalho missionário. Ele descreve Ataúro, no final da década de 1960, sob sua perspectiva, referindo-se ao local como marcado por altas taxas de mortalidade e frequentemente mencionado, na capital, como o "lugar da lepra, da tuberculose e das doenças de pele." Segundo ele, as famílias viviam em "barracas muito pequeninas," que abrigavam várias pessoas, o que, em sua visão, contribuía para a disseminação de doenças. Ele recorda que as mortes eram constantes: "De manhã enterrava um, a meio-dia outro, à tarde outro." Diante dessa realidade, ele lembra que seus pais consideravam que muitos dos problemas de saúde decorriam de uma "questão de ignorância, [...] uma questão de falta de conhecimento técnico sobre a saúde", refletindo a maneira como eles interpretavam a situação em Ataúro à época.

A partir disso, os pastores José e Maria Fátima começaram a instruir os moradores de Ataúro em práticas de higiene que, segundo eles, eram necessárias para melhorar as condições de saúde na comunidade. Essas orientações incluíam sessões separadas para homens e mulheres, nas quais enfatizavam hábitos que consideravam adequados, como lavar o corpo com água quente, nas águas termais de Bikeli, e manter as feridas limpas. Rui Gomes relembra que havia "um tabu" entre as mulheres sobre lavar partes específicas do corpo, consideradas *lulik*, o que, segundo sua interpretação, poderia estar relacionado à propagação de algumas infecções. Ele descreve que a adoção dessas práticas variava: "Alguns tomavam [o banho], outros não."

Além disso, ele relata que sua mãe, mesmo sem formação na área da saúde, recebia medicamentos básicos de um enfermeiro local, que, segundo ele, a via como "aquela que era mãe para toda a gente." Entre os itens entregues, estavam penicilina, mercúrio-cromo, gases e remédios para dor de cabeça e de barriga. Rui Gomes

menciona que esses medicamentos eram limitados e vinham da clínica em Maumeta, o que restringia as opções disponíveis para atender às demandas de saúde da comunidade. Ele explica que sua mãe utilizava esses medicamentos nos atendimentos realizados após os cultos de oração, quando filas de pessoas com dores de cabeça, diarreia, tuberculose e outras condições graves buscavam ajuda. Nessas ocasiões, seu pai perguntava às pessoas: “Você acredita que Deus pode curar através deste medicamento?” Após ouvir uma resposta afirmativa, José Gomes entregava o remédio, dizendo: “Toma lá isto em nome de Jesus.” Ele afirma que alguns pacientes relataram melhoras após esses atendimentos, o que considera milagroso. De acordo com ele, esses milagres podem ser confirmados por testemunhas ainda vivas nas comunidades de Beloi e Bikeli.

Rui também relembra que o beribéri era uma condição presente entre os moradores de Ataúro e que, segundo ele, estava relacionada à escassez de água potável na região e aos hábitos de consumo locais. Ele explica que muitos não bebiam água regularmente, tanto pela dificuldade de acesso, quanto pela substituição que faziam desta pelo *tua mutin*, um líquido fermentado extraído de palmeiras, com teor alcoólico²⁶. Em sua visão, esse hábito estava associado a sintomas como inchaço nas mãos e nos pés, que indicavam desidratação. Segundo ele, essa era uma forma de viver “muito, muito precária” que, com o tempo, passou a ser interpretada por muitos como um pecado, à medida que adotavam novos valores religiosos que, segundo ele, “os travavam de ser como nós”.

Ele conta que, além disso, os moradores dependiam quase exclusivamente de peixe seco, que era cortado, salgado e secado sobre as casas. Seus pais, então, perceberam a necessidade de diversificar a alimentação da população e começaram a introduzir o cultivo de hortaliças, como abóboras. No entanto, tais mudanças alimentares enfrentaram resistência inicial, como narrado em um episódio em que um morador disse aos seus pais: “Quem come folhas são os cabritos. Nós não comemos.” Ele lembra de um episódio em que, ao verem seu irmão cortando folhas de abóbora, os moradores interpretaram isso como um sinal de fome e trouxeram cabritos, frangos e ovos para a família Gomes. Ele conta que sua mãe recusou, explicando a importância de consumir hortaliças e seus benefícios para a saúde. Com o tempo, o hábito foi incorporado, e Rui Gomes destaca como a educação foi essencial

²⁶ Boarccaech (2013, p.49) descreve o *tua mutin* como “uma bebida retirada do fruto de acadiro (*borassus labellifer*) e usada em todo o Timor-Leste. Com características alcoólicas e energéticas, a bebida é consumida no dia a dia, para saciar a sede e para disfarçar a fome, e em cerimônias oficiais.”

para mudar as percepções: “Hoje, todos comem folhas. É uma questão de educação.” Ele relata ainda que seu pai costumava ensinar que “Deus veio para libertar as nossas almas. Mas também para nos abençoar. E como podemos viver uma vida abençoada? Temos a terra. Vamos orar a Deus para dar mais chuva. Mas temos que plantar.” Aos poucos, ele viu as mudanças se concretizarem: “As hortas começavam. E as crianças já estavam mais cheias. A gente via.”

A introdução de novas práticas alimentares foi apenas uma das transformações que Rui Gomes associa ao trabalho de seus pais em Ataúro. Ele também relembra mudanças relacionadas à vestimenta, mencionando que, no início, muitas pessoas iam aos cultos vestindo apenas tangas²⁷ e que as meninas não usavam nenhuma peça que cobrisse os seios, pois, segundo ele, não havia roupas disponíveis. No entanto, sua mãe começou a ensinar as mulheres a costurar e a confeccionar peças de vestuário, transmitindo esse conhecimento para que pudessem se vestir de uma maneira que sua família considerava mais apropriada. Gradualmente, segundo ele, os moradores passaram a usar cabaias²⁸, *lipas*²⁹ e calções³⁰, e aqueles que aprenderam a costurar começaram a ensinar uns aos outros.

Além dessas mudanças, Rui Gomes menciona que seus pais também instruíam moradores para que assumissem funções de liderança religiosa na comunidade. Ele conta que José e Maria Fátima treinavam os chamados dirigentes, termo que, segundo ele, era utilizado na época antes que esses líderes fossem reconhecidos como pastores. De acordo com ele, muitos desses dirigentes não sabiam ler ou tinham apenas alguns anos de escolarização, o que dificultava o acesso aos textos religiosos em português. Por essa razão, ele relata que era comum recorrerem à leitura da Bíblia em indonésio. Ele também menciona que seu pai os orientava sobre como falar

²⁷ O termo "tangas" é utilizado por Rui Gomes para se referir a vestimentas presas à cintura, usadas por moradores de Ataúro na época.

²⁸ De acordo com a Infopédia, "cabaias" refere-se a uma peça de vestuário de origem oriental, de formato e comprimento variável, semelhante a uma túnica com mangas largas e aberta ao lado. (Infopédia. Dicionário da Língua Portuguesa. Porto Editora. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/língua-portuguesa/cabaias>. Acesso em: Janeiro de 2025)

²⁹ "Lipa" é um termo usado em Timor-Leste para se referir a um material têxtil. No relato de Rui Gomes, o termo parece designar o pano usado na cintura para cobrir a parte inferior do corpo. Nos contextos contemporâneos, período em que realizei minha pesquisa, lipa era utilizado tanto para se referir ao tecido em si quanto a uma peça de vestuário. Em Ataúro, observei que as *lipas* são facilmente encontradas nos mercados locais, com uma grande variedade de estampas, sendo amplamente utilizadas pelas mulheres, que as amarram na cintura para cobrir a parte inferior do corpo, até abaixo dos joelhos.

³⁰ "Calções", em português europeu, refere-se a shorts ou bermudas. No português brasileiro, o termo pode ser interpretado como roupa íntima masculina (cueca). No entanto, no contexto da fala de Rui Gomes, "calções" parece se referir a peças de vestuário que cobriam as partes íntimas dos moradores de Ataúro.

durante os cultos, cumprimentar as pessoas e receber visitantes, habilidades que ele associa à "educação cívica".

Durante a ocupação indonésia, ele conta que missionários passaram a atuar no país, e alguns desses líderes locais tiveram contato com pastores vindos de outras regiões. Como José Gomes não podia estar sempre presente, seu explica que ele começou a gravar suas mensagens em fitas cassete, que eram reproduzidas nos cultos dominicais. Segundo ele, esse projeto foi desenvolvido com apoio de missionários ingleses e portugueses, que forneciam gravadores manuais, já que não havia eletricidade e as pilhas eram caras. Dessa forma, ele relata que essas gravações circulavam entre os grupos religiosos, possibilitando a continuidade do ensino para aqueles que haviam sido treinados por seus pais.

Angeles (2014, p. 114) descreve o trabalho missionário dos pastores Gomes em Ataúro dentro de um conjunto de ações que ele denomina "Estratégias e Princípios Missionários" para o período intitulado por ele como "1960-1999 (Antes da Crise)". Ele identifica cinco eixos principais nessa atuação, intitulados como: "Oração"; "Evangelismo pessoal"; "Atendimento às necessidades básicas da população"; Educação; e "Formação de líderes religiosos locais".

A "Oração" aparece como um elemento central nas práticas missionárias, sendo mencionada pelo autor como um fator essencial no início da conversão dos pastores e em momentos de resistência local à evangelização. Ele relata que, antes da chegada do casal a Ataúro, fiéis protestantes em Díli oraram por dois meses para que Maria Fátima se convertesse ao protestantismo, e sugere que essa mudança foi determinante para a missão do casal. Angeles (2014, p. 114) também menciona um episódio de hostilidade enfrentado pelos missionários, quando sua casa foi cercada por opositores armados, e observa que, segundo Maria Fátima, a resposta dos missionários por meio da oração teria levado à dispersão do grupo e, posteriormente, à conversão de alguns deles.

No que se refere ao "Evangelismo pessoal", Angeles (2014, p. 114) destaca o papel das interações individuais no crescimento da igreja protestante em Timor-Leste. Ele argumenta que a evangelização não ocorreu exclusivamente por meio de missionários estrangeiros, mas também por meio de timorenses convertidos que retornaram a suas comunidades e estruturaram a Igreja Protestante em Timor-Leste (IPTL). Em Ataúro, ele descreve um processo gradual de inserção dos

missionários na ilha, no qual a construção de relações interpessoais teve um papel determinante na aceitação da mensagem religiosa.

A atuação dos pastores em Ataúro também é narrada por Angeles (2014, p. 114) a partir do que ele denomina como "Atendimento às necessidades pessoais da população". O autor utiliza essa expressão para se referir a um conjunto de intervenções que, em sua interpretação, incluíam ações voltadas para a saúde, higiene, vestimenta e alimentação, dimensões que ele considera centrais para a transformação da vida na ilha a partir da missão. Ele relata que Maria Fátima Gomes teria assumido um papel ativo nos atendimentos a doentes, recorrendo a um manual de medicina³¹ em indonésio como principal referência para as orientações que transmitia. Além disso, menciona que os missionários incentivavam o cultivo da terra e a introdução de novas práticas alimentares, entendendo essas iniciativas como parte do trabalho missionário. Segundo o autor, Maria Fátima também teria ensinado as mulheres da ilha a cozinhar, pois, conforme ele narra, quando os missionários chegaram, os habitantes consumiam predominantemente grãos de milho seco e cru. Ele também descreve a transmissão de práticas de higiene consideradas fundamentais, apresentadas como formas de evitar doenças que ele associa à "falta de higiene pessoal". Em sua interpretação, foi por meio dessas ações — que ele descreve como "atos simples de bondade" — que os pastores conquistaram gradualmente a confiança dos moradores da ilha, abrindo caminho para a difusão do "amor de Deus" de forma "significativa e tangível".

No eixo da "Educação", Angeles (2014, p. 115) menciona que José Gomes, em colaboração com o governo português, ajudou a construir a primeira escola em Ataúro. Segundo o autor, essa iniciativa levou muitos habitantes a reconhecerem a importância do que ele denomina como educação³². O autor sugere que essa valorização da "educação" funcionou como uma "ponte", criando oportunidades para que os missionários proclamassem e demonstrassem "o amor de Deus ao povo".

³¹ Angeles (2014, p. 114) utiliza o termo "book on family medicine" para se referir ao material usado por Maria Fátima Gomes. A expressão "family medicine" pode ser traduzida como "Medicina de Família" e refere-se, em inglês, a um campo da medicina que aborda a atenção primária à saúde, focada no cuidado abrangente de indivíduos e famílias ao longo da vida. No contexto da narrativa de Angeles, o termo sugere que se tratava de um manual prático com orientações médicas escritas em indonésio, voltado à prestação de cuidados de saúde baseados na biomedicina, possivelmente incluindo informações sobre prevenção, tratamento de doenças e promoção da saúde.

³² Angeles (2014, p. 115) parece compreender a educação, nesse contexto, como um sistema formal de ensino, geralmente mediado por uma instituição oficial, como o Estado português. Embora Angeles não explique esse ponto, interpreto que essa relevância dada à escolarização provavelmente estava associada à alfabetização da população.

Por fim, “A formação de líderes religiosos locais” aparece como uma das estratégias missionárias adotadas pelos pastores Gomes em Ataúro, segundo Angeles (2014). O autor menciona que não havia seminários teológicos em Timor-Leste nas décadas de 1960 e 1970, o que levou o casal de missionários a desenvolverem métodos alternativos de capacitação. Segundo ele, muitos dos habitantes de Ataúro que responderam ao “chamado de Deus” para se tornarem pastores eram analfabetos, e, para treiná-los, os missionários recorreram ao uso de fitas cassette contendo ensinamentos bíblicos, que posteriormente eram enviadas aos dirigentes locais e utilizadas como material de instrução para a formação de novos líderes religiosos na ilha, conforme relatou Rui Gomes acima.

Em maio de 1978, ocorreu um evento que Angeles (2014, p. 111) descreve como “um grande avivamento”³³, que, segundo ele, impulsionou a expansão da Igreja Assembleia de Deus em Ataúro. O autor narra que, durante uma pregação do pastor José Gomes, teria havido um “grande derramamento do poder e da unção do Espírito Santo”, no qual “todos no culto receberam o batismo de fogo”, um número significativo de pessoas passou a “falar em línguas”, algumas “foram derrubadas no Espírito” e muitas “confessaram seus pecados”. Angeles interpreta esse evento como um “marco de virada” no ministério dos pastores Gomes e no crescimento da Assembleia de Deus na ilha.

Angeles (2014, p. 112) indica que, a partir desse avivamento, 17 igrejas foram estabelecidas em diferentes vilarejos de Ataúro. Ele afirma que, à época, a ilha possuía 7.000 habitantes, dos quais 5.768 eram cristãos. Para reforçar a importância desse episódio, Angeles cita Bonifácio Soares, ex-pastor que posteriormente se tornou administrador do governo da ilha, que relata que “naquele momento, era como se o Espírito Santo escolhesse quem seriam os pastores”. O autor também recupera o testemunho do pastor Alcino, então líder de uma das igrejas em Ataúro, que afirma ter “literalmente visto línguas de fogo descerem sobre as pessoas, semelhante ao que foi descrito no livro de Atos, no dia de Pentecostes”. Angeles sugere que, após esse evento, pregadores e trabalhadores leigos partiram de Ataúro para levar o evangelho a diferentes distritos, atravessando montanhas e colinas. Segundo ele, esse

³³ O termo avivamento nas Assembleias de Deus refere-se a períodos de intensa renovação espiritual caracterizados por manifestações como conversões em massa, glossolalia (falar em línguas), curas e outras experiências extáticas. Esses eventos são interpretados pelos fiéis como evidências tangíveis da atuação do Espírito Santo.

movimento resultou na formação de 100 pastores timorenses, que passaram a atuar em diversas partes do país.

Boarccaech (2013, p. 24) menciona outro episódio que teria contribuído para a consolidação do cristianismo assembleiano na ilha. Segundo o autor, durante uma conversa em Beloi com um pastor da Assembleia de Deus, foi relatado que, no final da década de 1960, um terremoto seguido por uma intensa chuva provocou deslizamentos de terra, destruindo casas e plantações situadas próximas ao mar. De acordo com Boarccaech (2013, p. 24), "os líderes assembleianos utilizaram este fato para anunciar a necessidade de as pessoas se converterem". Ele explica que "com receio que o fim do mundo estivesse próximo, praticamente toda a população da ilha aderiu ao cristianismo assembleiano".

Apesar da consolidação da Igreja Assembleia de Deus em Ataúro, Angeles (2014, p. 113) menciona que protestantes em Timor-Leste enfrentaram resistência e perseguições. De acordo com Angeles, desde a fundação da Assembleia de Deus em Timor-Leste, seis templos da denominação teriam sido incendiados. Em um dos episódios, Angeles descreve que uma "multidão católica" teria invadido o templo, retirado os bancos, o púlpito e a cruz, e ateado fogo nos objetos do lado de fora. O autor também relata que, além dos ataques contra templos, membros da Assembleia de Deus sofreram agressões físicas, e convertidos do catolicismo ao protestantismo teriam sido hostilizados por familiares e vizinhos.

Segundo ele, essa oposição se devia, em parte, à continuidade de crenças e práticas animistas entre os timorenses católicos, como o temor e a veneração dos espíritos dos mortos, que se manifestariam em pedras, animais e outros elementos dotados de poderes mágicos. O autor argumenta que essa convivência de diferentes sistemas religiosos resultava em resistência à presença protestante. Além disso, ele afirma que a Assembleia de Deus e outras missões evangélicas eram vistas como uma ameaça à identidade nacional, pois o protestantismo era associado ao colonialismo. Rui Gomes, por sua vez, menciona que, durante a ocupação indonésia, havia uma percepção generalizada de que as igrejas protestantes estavam associadas ao regime indonésio, sem distinção entre as diferentes denominações presentes no país. Ele afirma que essa visão gerava desconfiança em relação aos protestantes, particularmente no contexto da luta pela independência. Segundo ele, a Assembleia de Deus mantinha uma postura de não envolvimento direto em questões políticas, adotando uma atitude que ele descreve como "low profile". No entanto, ele menciona

que diversos pastores da denominação eram veteranos da resistência e que sua própria mãe ajudava guerrilheiros de forma discreta.

Angeles (2014, p. 113) indica que, durante a ocupação indonésia, a Assembleia de Deus passou a integrar o Grande Conselho Geral da Indonésia (General Council of Indonesia), permanecendo nessa estrutura até a crise política de 1999. Segundo o autor, a igreja ficou vinculada ao território indonésio que abrangia as ilhas Nusa Tenggara, Flores e Sumba. Ele também menciona que, após anos de imposição do uso da língua indonésia pelo governo, a Assembleia de Deus retomou o uso do tétum como língua principal nos cultos, mantendo o português e o indonésio apenas para traduções ocasionais.

No período que Angeles (2014, p. 116) denomina como "de 2000 até o presente", ele elenca algumas estratégias missionárias adotadas pela Assembleia de Deus. O primeiro eixo, denominado por ele "resposta imediata após a crise de 1999", envolveu a visita de líderes de membros das Missões Mundiais da Assembleia de Deus (AGWM), liderados pelo reverendo Bill Snider, às áreas destruídas em Timor-Leste. Segundo o autor, a AGWM identificou uma grande necessidade de assistência tanto para a nova nação independente quanto para a igreja protestante, mobilizando esforços para reconstruir templos, um dormitório estudantil e fornecer motocicletas para pastores. Além disso, equipes médicas ligadas à Assembleia de Deus dos Estados Unidos e das Filipinas prestaram assistência em áreas montanhosas sem acesso a serviços de saúde, incluindo clínicas organizadas em igrejas parcialmente queimadas, locais onde a denominação havia sido alvo de perseguições. Angeles descreve que essas iniciativas também funcionaram como uma forma de evangelização e contribuíram para a reconciliação entre a igreja local e seus antigos perseguidores. O autor menciona ainda que a organização protestante World Vision esteve entre os primeiros grupos a prestar assistência emergencial em 1999.

Angeles (2014, p. 116) menciona que ele próprio participou dessas ações, incluindo uma missão médica organizada em 2001, quando uma equipe dos Estados Unidos e das Filipinas prestou assistência em três regiões montanhosas sem acesso a serviços de saúde. Ele relata que sua equipe atuou em uma igreja parcialmente incendiada, onde a Assembleia de Deus havia sido alvo de perseguições, e que mais de mil pacientes foram atendidos. Para Angeles, essa atuação não apenas proporcionou ajuda humanitária, mas também fortaleceu a imagem da denominação, promovendo a reconciliação entre a igreja local e seus antigos perseguidores. Ele

também destaca que, no ano anterior, uma equipe vinculada ao HealthCare Ministries já havia realizado atendimentos em campos de refugiados timorenses em Timor Ocidental, deixando, segundo ele, "um bom testemunho e a impressão de que os cristãos de outras nações têm amor e preocupação com os timorenses".

O segundo eixo, intitulado "Assistência Humanitária e Reabilitação", é descrito por Angeles (2014) como um conjunto de iniciativas da Assembleia de Deus e de outras organizações cristãs voltadas ao auxílio da população timorense após a independência. Segundo o autor, o Conselho Geral das Assembleias de Deus das Filipinas, em parceria com o AGWM, iniciou projetos na área da saúde a partir de 2001. Angeles afirma que essas ações "se tornaram uma ponte para reconciliar os católicos enfurecidos e as igrejas da Assembleia de Deus", além de possibilitar a evangelização em algumas regiões. O autor também menciona que a organização cristã World Vision passou a atuar no país por meio de programas nas áreas de agricultura, saúde e desenvolvimento da juventude. Além disso, ele destaca que a Compassionate Alliance (CA), em parceria com cerca de 200 igrejas de Singapura, mobilizou esforços para atender às necessidades físicas e espirituais da população. Segundo Angeles, diversas outras entidades cristãs passaram a atuar em Timor-Leste nesse período.³⁴

O terceiro e último eixo, intitulado "Tradução e Formação de Discípulos para Pastores", é descrito por Angeles (2014) como um conjunto de iniciativas voltadas à capacitação religiosa e à disseminação do evangelho em Timor-Leste. Segundo o autor, um marco nesse processo foi a tradução de materiais religiosos para o tétum, o que facilitou o discipulado e a evangelização tanto dentro quanto fora das igrejas. Além disso, ele menciona a criação de uma extensão de um seminário bíblico no distrito de Aileu, posteriormente vinculado à Assembleia de Deus de Timor-Leste, e a formação de 30 evangelistas, que passaram a atuar em comunidades rurais. O autor também destaca a implementação de um programa de capacitação pastoral em Díli, voltado para a continuidade da expansão das igrejas no interior do país.

Assim, as missões protestantes em Ataúro introduziram práticas que reorganizaram o cotidiano, como normas de higiene, alimentação e condutas morais. Mais do que transformar hábitos, essas missões ressignificaram a relação dos habitantes com o mundo, ao propor novas formas de interpretar a vida social e

³⁴ Entre os grupos mencionados por Angeles (2014, p. 117), estão o *Nazarene Compassion Ministries*, *Youth with a Mission* (YWAM), *Church World Service*, *WEC International*, JICA, *AMI of Brazil*, *Opportunity International* e *Christian Vision*.

espiritual. Essas mudanças criaram as bases para a ressignificação da *kultura*, uma categoria central para a organização social leste-timorensa, sob uma perspectiva protestante. Analisarei essas questões na próxima seção.

2.3 Ressignificações da *Kultura*

Em 2022, entre novembro e dezembro, realizei uma série de entrevistas com diferentes habitantes da aldeia de Ussubemassu, tendo como objetivo aprofundar as percepções locais sobre práticas culturais e suas ressignificações no contexto protestante. Como destacado nas Considerações Iniciais, Ani, representante da juventude do *suco*, desempenhou um papel central ao facilitar o contato com os entrevistados e ao participar ativamente das entrevistas. Juntas, elaboramos um roteiro semi-estruturado, no qual incluí uma questão-chave: "Existe *kultura* em Ussubemassu?". Essa indagação era provocativa. Eu tinha a intenção de explorar como os moradores concebiam a *kultura*, especialmente em relação à influência protestante na ilha de Ataúro. Além de dialogar com os meus interlocutores, farei algumas mediações conceituais utilizando antropólogos que pesquisam contextos leste-timorenses.

Silva (2021, p. 225) explica que o termo "kultura", grafado com "k", é uma categoria êmica utilizada pelos leste-timorenses para descrever suas práticas e instituições. Derivado da palavra "cultura", *kultura* foi historicamente empregada como ferramenta de governança colonial para categorizar e controlar práticas culturais locais. Nesse processo, ainda em curso, o termo foi vernacularizado no contexto timorense, integrando-se às dinâmicas sociais e políticas como uma expressão contemporânea para descrever valores e práticas identificados como próprios ou distintos (Silva, 2024, p. 187).

Silva (2014, p. 125) nota que, nesses contextos, o termo *kultura* tem sido mobilizado em referência a elementos ou a totalidade do que ela denomina como "complexos locais de governança". Segundo a autora, esses complexos consistem em

conjuntos de dispositivos de regulação, controle, exercício da agência e reprodução social de grupos e indivíduos sobre o mundo, de composição variada, que se configuram muitas vezes como fatos sociais totais e se ancoram em bases de legitimidade múltiplas, as quais podem se manifestar de modo combinado ou isolado (Silva, 2012, p.124)

De acordo com Silva (2014, p. 125), os complexos locais de governança são compostos por distintos agentes e agências, como:

1. instituições que estruturam os modos locais de organização social, das quais destaca-se a Casa; 2. saberes rituais e suas técnicas (sacrifícios, manejo das palavras com o objetivo, por exemplo, de imposição de proibições para fins de governo, rituais de ciclo de vida ou resolução de conflitos); 3. posições de autoridade para mediação com instituições do Estado e da Igreja (chefes de aldeia, professor catequista, por exemplo) e de mediação com forças ou entidades espirituais (sacerdotes rituais, bruxas, adivinhadores), entre outros (Silva, 2014, p. 125).

Ao adotar o conceito de "complexos", Silva (2014, p. 125) enfatiza que as interações entre esses componentes não são estáticas, mas estão continuamente moldadas por dinâmicas históricas, políticas e culturais, evidenciando que cada localidade articula esses elementos de maneira única, conforme suas especificidades contextuais.

Assim, considerando que os protestantes de Ussubemassu apresentavam práticas culturais próprias, marcadas sobretudo pela ausência de entidades espirituais além do Deus cristão, pareceu-me pertinente investigar de que maneira eles se apropriavam – ou se distanciavam – da categoria *kultura*. Conforme demonstrado por Silva (2014), essa categoria é central nos contextos leste-timorenses predominantemente católicos, onde práticas culturais locais persistem em diálogo com elementos do catolicismo. Ao fazer essa pergunta a Tomás, um dos *lia-na'in* da aldeia, por exemplo, ele afirmou enfaticamente que a *kultura* antiga, associada ao *lulik* e à adoração de pedras ou elementos naturais, não existia mais, pois era incompatível com o protestantismo da Assembleia de Deus.

De acordo com Silva (2024, p. 194), *lulik* é a palavra em tétum usada para descrever normas e princípios que orientam as relações apropriadas entre humanos e outras forças ou agentes no ambiente, incluindo ancestrais, elementos da paisagem e entidades espirituais. Essas normas podem determinar comportamentos de proximidade ou distanciamento diante de objetos, lugares e eventos considerados *lulik*, com base na necessidade de manter equilíbrio e harmonia moral e cosmológica. De acordo com a autora, as práticas associadas ao *lulik* frequentemente buscam recriar um passado em que diferentes entidades, como humanos, terra e ancestrais, compartilhavam uma unidade primordial. Nesse sentido, a autora pontua que as relações com *lulik* são mediadas por uma ética de reciprocidade, em que humanos reconhecem sua dependência de entidades *lulik*, e, por meio de rituais, buscam garantir fertilidade, proteção e equilíbrio.

Silva (2024, p. 196), ao analisar o protestantismo em Ataúro, destaca como a Assembleia de Deus desenvolveu uma abordagem específica para o conceito de *lulik*, associando-o à figura do diabo. Essa interpretação deriva da crença protestante de que somente o Deus cristão detém o controle absoluto sobre a criação e o funcionamento do mundo, o que entra em conflito com as práticas relacionadas ao *lulik*, que envolvem múltiplas entidades sobrenaturais. Dessa forma, rituais que fazem uso de elementos naturais ou cultos aos ancestrais são vistos como desvios do ideal cristão e, por isso, rejeitados como impuros. Silva (2024, p. 196) aponta que líderes protestantes do norte de Ataúro, especialmente das aldeias de Beloi e Biqueli, onde a adesão à Assembleia de Deus é expressiva, proclamaram que, nessas comunidades, o *lulik* havia sido “limpo”³⁵. Segundo Silva (2024, p. 196), essa afirmação se refere a um cenário idealizado, no qual as populações que aderiram ao protestantismo da Assembleia de Deus “não prestam mais culto a árvores, pedras, lugares ou objetos. Além disso, não realizam sacrifícios aos ancestrais ou a outros seres invisíveis”. Como reforçado por Tomás, ao aderirem ao protestantismo, os habitantes de Ataúro deveriam seguir exclusivamente a “Palavra de Deus”³⁶ e, portanto, abandonar as práticas do passado, vistas como “adoração ao diabo”.

No entanto, de acordo com Tomás, nem todos os protestantes compartilhavam essa percepção sobre o *lulik*. Ele relatou que havia protestantes em Liran³⁷, uma ilha para onde algumas pessoas de Ataúro fugiram durante o período colonial português, buscando escapar dos impostos cobrados por Portugal. Segundo ele, esses habitantes, que falavam a mesma língua (Rasua) e compartilhavam vínculos de parentesco com os moradores de Beloi e Bikeli, ainda mantinham práticas relacionadas ao *lulik*. Ao explorar as razões para isso, Tomás explicou que esses protestantes pertenciam a uma outra denominação protestante que não a Assembleia de Deus. Com base nesse relato, entendo que a Assembleia de Deus desenvolveu uma política específica, caracterizada por uma rejeição mais rígida e sistemática às práticas culturais locais associadas ao *lulik*. Essa política parece refletir um esforço pastoral mais amplo para transformar as bases simbólicas que estruturam as práticas culturais e as relações com o mundo invisível. Nesse contexto, a Assembleia de Deus reorganiza as narrativas sobre o passado e ressignifica os vínculos territoriais como parte de sua

³⁵ O termo que Silva (2024) utiliza é “*hamós*”. A expressão “*hamós lulik ona*” poderia ser traduzida como “o *lulik* já foi limpo”.

³⁶ A expressão que Tomás usou foi “*Maromak nia lia-fuan*”, em tétum.

³⁷Liran está a aproximadamente 15 km de Ataúro, metade da distância para Díli, sendo o ponto terrestre mais próximo da ilha e parte do território indonésio.

estratégia pastoral. A substituição de toponímias locais por nomes bíblicos exemplifica essa abordagem, conectando a história e o espaço da comunidade a uma cosmologia cristã.

Silva (2024, p. 198) observa que, há algumas décadas, a Assembleia de Deus, passou a rebatizar localidades da ilha, introduzindo topônimos cristãos. Ela indica que, de acordo com alguns dos seus interlocutores, essa mudança foi uma estratégia missionária para aproximar a população dos locais sagrados mencionados na Bíblia, enquanto outros a associam a profecias que vinculavam características de sítios bíblicos a regiões específicas de Ataúro. Na entrevista realizada com Rui Gomes, que apresentei na seção anterior, ele menciona que, quando seus pais chegaram a Ataúro, as aldeias e os *sucu* tinham nomes próprios. Segundo ele, o Pastor José Gomes sugeriu dar nomes bíblicos aos lugares. Silva (2024, p. 198) aponta que entre os novos topônimos estão Bikeli, renomeada como Belém; Ussubemassu, como Jerusalém; e Akrema, como Sinai.

Embora oficialmente, para o Estado leste-timorensse, os nomes próprios ainda estejam mantidos, acho relevante destacar a reflexão de Silva (2024, p. 198) sobre essa transformação. A autora retoma Durkheim (2000 apud Silva, 2024, p. 198) para destacar que os topónimos fazem parte de um sistema cognitivo que orienta as pessoas e as ajuda a reconhecer sua posição em relação aos outros. A autora também menciona Fox (1997 apud Silva, 2024, p. 198), que identifica, entre os povos da Indonésia Oriental, uma relação entre genealogia e topogenia, na qual a enunciação de localidades em contextos rituais serve para “definir origens e linhas de precedência entre grupos relacionados” e estabelecer “uma sucessão cronológica de eventos que situa os atores sociais no tempo e no espaço”. Além disso, Silva (2024, p. 198) lembra que alguns topônimos são considerados *lulik*, evocando uma conexão intrínseca entre um lugar, um povo e os elementos ambientais que os cercam. Nesse sentido, autora argumenta que a introdução de uma nova toponímia cristã estabelece vínculos com geografias bíblicas imaginadas, alterando essas conexões.

Ainda na resposta à pergunta que fiz sobre a existência da *kultura* em Ussubemassu, Tomás destacou que, embora o *lulik* já não fizesse parte das práticas locais, a *kultura* associada às *Lisan* permanecia atuante e desempenhava um papel importante na organização social da aldeia. Para ele, isso se devia ao fato dessas instituições promoverem valores de solidariedade e apoio mútuo, considerados compatíveis com os preceitos bíblicos protestantes. Como apresentei no capítulo

anterior, as *Lisan* — também chamadas, nesta dissertação, de Casas ou grupos de origem — ocupam uma posição central na estrutura social da aldeia, regulando dinâmicas como acesso à terra, resolução de conflitos e organização de eventos coletivos (Silva, 2024, p. 200). Essa ressignificação das *Lisan* no contexto protestante reflete, segundo Silva (2024, p. 200), uma dissociação entre as categorias nativas de *lulik* e *kultura*. Certos aspectos de *kultura* continuam sendo mobilizados para estruturar a vida material e coletiva, desde que estejam integrados a uma narrativa protestante. Como consequência, as *Lisan* passam a ser representadas como uma criação do deus cristão, enquanto os elementos de *kultura* anteriormente associados ao *lulik* são eliminados ou reinterpretados.

Embora o contexto protestante de Ussubemassu apresente particularidades, o papel das *Lisan* pode ser mais bem compreendido à luz da análise de Simião (2020, p. 14) sobre o contexto católico de Lisadila, onde essas instituições ainda operam associadas ao *lulik*. Nesse contexto, as Casas — ou *Uma Lisan* — são unidades sociais e políticas que estruturam a vida coletiva, articulando uma cosmologia fundamentada na agência dos ancestrais e no respeito aos espíritos da terra. Pertencer a uma Casa envolve compromissos de lealdade, colaboração e a prática contínua de rituais que mantêm a coesão entre grupos de origem. Simião destaca que essas Casas se materializam em construções como as *Uma Lulik*, que simbolizam tanto um ancestral comum quanto o centro espiritual da Casa. Essa dimensão espiritual e cosmológica, contudo, é incompatível com a teologia protestante, que rejeita práticas ligadas aos ancestrais e espíritos da terra.

No contexto protestante de Ussubemassu, a retirada do *lulik* implicou diretamente na inexistência das *Uma Lulik*. Além disso, conforme mencionei na seção sobre narrativas coloniais, durante a ocupação indonésia na ilha de Ataúro, as comunidades forçadas a deslocar-se para áreas costeiras acabaram se distanciando das *Uma Lulik* localizadas nas montanhas (Facal e Guillaud, 2022, p. 36). De maneira mais ampla, sobre os contextos leste-timorenses, Nogueira da Silva (2020, p. 194) aponta que, durante a ocupação indonésia, muitas *uma lulik* foram destruídas em todo o território de Timor-Leste, seja como resultado de conflitos armados, deslocamentos forçados ou políticas de assimilação cultural promovidas pelo regime. Contudo, após a independência de Timor-Leste, houve um movimento de reconstrução dessas casas, que não apenas recuperou espaços físicos, mas também reativou práticas rituais, renovando as relações com os ancestrais e fortalecendo

compromissos sociais entre famílias e comunidades. No caso das populações protestantes, contudo, essa instituição-chave foi extinta, refletindo a incompatibilidade do *lulik* com a teologia cristã protestante e o alinhamento das práticas culturais locais aos preceitos da Assembleia de Deus.

Dentre os relatos que produzi em Ussubemassu, o de Gerson, um jovem recém-formado em Ciências Sociais por uma universidade em Díli e representante da juventude do *soco*, também protestante, ofereceu uma perspectiva singular sobre a relação entre *kultura* e as dinâmicas sociais da aldeia. Ele destacou que a *kultura* em Ussubemassu se manifesta principalmente por meio das *Lisan*, que desempenham um papel essencial na organização de casamentos e outras dinâmicas comunitárias. Gerson trouxe uma explicação que eu não havia ouvido antes, ao descrever uma hierarquia que ele chamou de "escada", na qual a *kultura* ocupa o topo, seguida pela Igreja e, por último, o Estado. Segundo ele, em situações de conflito, a comunidade recorre inicialmente ao *lia-na'in*. Caso o problema não seja resolvido nesse nível, busca-se o pastor, e apenas em última instância são acionados a polícia ou os chefes de *soco* e aldeia. Embora ele tenha sido o único a apresentar essa hierarquia de forma estruturada, minhas observações confirmam que os *lia-na'in* são figuras cotidianamente respeitadas e estimadas, reforçando a centralidade das práticas culturais associadas à *kultura* na organização social local.

O modelo apresentado por Gerson reflete uma adaptação específica ao contexto protestante, mas mantém paralelos importantes com a análise de Simião (2020, p. 13) sobre Lisadila, um contexto católico. Simião utiliza a metáfora dos "três patrões" para descrever a coexistência de sistemas de autoridade que regulam a vida social: *kultura*, Igreja e Estado. Nesse modelo, a *kultura* ocupa a base central, organizando práticas e rituais que sustentam compromissos sociais e comunitários. A Igreja e o Estado, embora distintos, frequentemente se moldam à *kultura*, seja pela incorporação de elementos cosmológicos ou pelo uso de estruturas culturais pelo Estado para reforçar sua governança (Simião, 2020, p. 24). Em Ussubemassu, Gerson enfatiza que a *kultura* permanece no topo dessa hierarquia, mas reformulada para atender às exigências do protestantismo, isto é, sem adesão ao *lulik*. Essa reformulação preserva sua função reguladora por meio das *Lisan* e dos *lia-na'in*.

O modelo apresentado por Gerson reflete uma adaptação específica ao contexto protestante de Ussubemassu, mas oferece também uma chave interpretativa relevante para compreender como a *kultura* se mantém central em ambientes onde

sua expressão cosmológica foi transformada ou eliminada. A hierarquia que ele descreveu, na qual a *kultura* ocupa a posição mais elevada, seguida pela Igreja e, em última instância, pelo Estado, guarda semelhanças significativas com a metáfora dos "três patrões" apresentada por Simião (2020, p. 13) em sua análise sobre o contexto católico de Lisadila.

Em Lisadila, como destaca Simião (2020, p. 14), as Casas são centrais não apenas na reprodução social e econômica, mas também na mediação das relações entre o nível local e o Estado. Eventos rituais são ocasiões para a renovação de alianças e redistribuição de recursos, organizando um modelo de economia política que mitiga desigualdades e reforça as obrigações mútuas entre os habitantes. Nesse cenário, a metáfora dos "três patrões" – *kultura*, Igreja e Estado – evidencia a coexistência e, por vezes, a tensão entre diferentes formas de autoridade. Os "três patrões" representam sistemas de autoridade interdependentes que, embora frequentemente em tensão, estruturam conjuntamente a vida social. Em Lisadila, contudo, o papel da *kultura* está diretamente ligado à agência dos ancestrais e à realização de rituais que renovam alianças e obrigações entre as Casas.

Em Ussubemassu, a lógica hierárquica descrita por Gerson sugere uma adaptação da *kultura* à ausência do *lulik*, mas sem que ela perca seu papel estruturante. As *Lisan* continuam a regular dinâmicas sociais essenciais, como alianças matrimoniais, acesso a recursos e resolução de conflitos, e os *lia-na'in* preservam sua posição como mediadores respeitados da vida comunitária. Ao mesmo tempo, a posição da Igreja protestante nessa hierarquia reflete um processo de tradução cultural em que práticas associadas à *kultura* são resignificadas à luz dos preceitos bíblicos, enquanto o Estado é percebido como uma instância periférica, acionada apenas em último recurso. Essa configuração revela que, mesmo em um contexto de rejeição explícita ao *lulik*, a *kultura* continua a mediar as relações sociais e a vinculação dos habitantes com instituições externas, como a Igreja e o Estado.

Nesse contexto, Silva (2024, p. 193) argumenta que a Assembleia de Deus em Ataúro tem se apropriado dos rituais locais do ciclo de vida para consolidar sua autoridade religiosa. Ela indica que esse controle crescente sobre essas práticas implica na "perda de conhecimento ritual, como narrativas poéticas, práticas de canto e dança, formas de negociação da vida coletiva, memórias genealógicas, conhecimento topográfico, etc". Segundo a autora, esse processo se evidencia na forma como a Assembleia de Deus proíbe o uso de discursos rituais e de outros

saberes locais que pressupõem a existência e a atuação de seres místicos no mundo, além do deus cristão (Silva, 2024, p. 193). Além disso, Silva (2024) observa que a perda de conhecimento local também está associada à destruição das *Uma Lulik* na ilha, uma vez que a reconstrução destas mobilizava múltiplos saberes e mantinha uma relação com agentes invisíveis, o que colocava em questão a exclusividade do deus cristão na ordenação do mundo (Silva, 2019 apud Silva, 2024, p. 193).

A reorganização das práticas culturais em Ussubemassu sob o protestantismo assembleiano não apenas redefiniu a relação dos habitantes com a *kultura*, mas também impactou diretamente as dinâmicas de reciprocidade e reprodução material na aldeia. A rejeição do *lulik* e a moralidade cristã promovida pela Assembleia de Deus reconfiguraram as trocas matrimoniais, os rituais do ciclo de vida e a circulação de recursos. Como argumenta Silva (2024), a Igreja passou a regular parte dessas práticas, incentivando valores como moderação e igualdade, tensionando, mas não eliminando, o papel das *Lisan* na mediação das relações sociais e econômicas. Na próxima seção, examino como essas mudanças se manifestam na organização das dinâmicas de reprodução material e de reciprocidade.

2.4 Reprodução material sob o protestantismo assembleiano

Conforme visto na seção anterior, as *Lisan* têm historicamente desempenhado um papel central na organização material e social das comunidades de Ataúro, atuando em eventos como casamentos, negociações fundiárias e rituais do ciclo de vida. Mesmo após a chegada do protestantismo assembleiano, essas instituições permanecem atuantes, embora tenham sido ressignificadas à luz dos valores religiosos promovidos pela Assembleia de Deus. Nesta seção, analiso como essas transformações se manifestam nas dinâmicas de reprodução material em Ussubemassu e também em outras localidades da ilha, desde as trocas matrimoniais até os rituais funerários, com base nas análises de Silva (2024), Boarccae (2013) e nas minhas próprias observações.

Um aspecto central dessas transformações é a introdução da noção de igualdade como valor norteador das relações sociais e materiais, promovida pela Assembleia de Deus. Silva (2024, p. 191) argumenta que essa noção tem impactado diretamente as dinâmicas entre as *Lisan*, contribuindo para o declínio da assimetria e

da desigualdade, que historicamente estruturaram essas relações. Esse processo pode ser rastreado até a chegada do casal de missionários Juliana e Franz Braz, após a Segunda Guerra Mundial, cujas práticas difundiram entre os fiéis uma concepção de igualdade como princípio religioso e social. Os missionários não apenas disseminaram essa ideia, mas a materializaram simbolicamente na toponímia dos lugares onde viveram, como *Sama Rata*³⁸, que significava "mesmo, iguais" e *Tetap Rata*³⁹, "permanecer igual", refletindo a ênfase em que "ninguém é maior ou menor do que ninguém diante de Deus" (Silva, 2024, p. 190).

A influência desse princípio também se manifesta nas negociações matrimoniais, que passaram a refletir um esforço para superar as hierarquias tradicionais entre as Casas. Silva (2024) exemplifica esse processo com a "Lei Tradicional do *Barlakeadu*", implementada em Makadade em 2014, que estabeleceu regras para regular as trocas matrimoniais e promover a igualdade entre as 17 *Lisan* locais. Essa regulamentação, embora represente um ideal moral de igualdade, ainda encontra desafios em sua plena implementação, uma vez que reflete tensões históricas e disputas relacionadas ao caráter oral da *kultura* (Silva, 2024, p. 191).

Ao mesmo tempo, a Assembleia de Deus reforça valores como moderação e interdependência nas trocas matrimoniais. Em Ussubemassu, por exemplo, Silva (2024, p. 193) identificou que, em 2019, uma das *Lisan* padronizou as doações matrimoniais realizadas pelas unidades domésticas ou famílias nucleares vinculadas, com o objetivo de evitar assimetrias e mitigar possíveis dificuldades financeiras entre os envolvidos. Silva (2024, p. 192) menciona que essa prática é vista como um reflexo da ênfase protestante na igualdade, contrastando com as relações assimétricas entre as Casas. Segundo Francisco, um de seus interlocutores na aldeia, a Igreja ensina que "de acordo com a Palavra de Deus, ninguém deve medir ou comparar [os presentes], e ninguém deve pedir demais". Ele explica que essa orientação se baseia na interdependência entre as *Lisans* e que sua adoção evita que as trocas matrimoniais imponham dificuldades financeiras ou endividamento excessivo às famílias envolvidas. Em sua visão, esse princípio fortalece as relações entre os grupos e está alinhado aos ensinamentos religiosos: "Isso é realmente maravilhoso porque permite

³⁸ O termo *Sama Rata* deriva do idioma indonésio. *Sama Rata* significa "mesmo" ou "iguais", transmitindo a ideia de uniformidade e equidade.

³⁹ Também derivado do indonésio, *Tetap Rata* pode ser interpretado como "continuamente igual" ou "permanecer nivelado", sugerindo a manutenção da igualdade ou uniformidade ao longo do tempo.

que o seu povo e o meu povo vivam bem e construam um bom relacionamento entre nós; assim, seguimos a Palavra de Deus, e isso é muito bom" (Silva, 2024, p. 192).

Silva (2024, p. 192) narra que Francisco também enfatiza que as trocas matrimoniais não devem explorar os participantes ou levá-los à pobreza. Para ele, "a *kultura* não deve empobrecer as pessoas". Silva (2024, p. 192) explica que essa perspectiva difere das normas usuais de trocas matrimoniais em Timor-Leste, onde os doadores de esposas, por serem considerados superiores na hierarquia social, recebem quantidades significativamente maiores de bens e recursos do que oferecem. Além disso, Silva (2024, p. 193) sugere que a Assembleia de Deus parece ter assumido um papel central na realização de diversos rituais do ciclo de vida, reduzindo a autonomia das *Lisan* nesses eventos. A autora indica que, embora esses grupos ainda sejam responsáveis por mobilizar os recursos financeiros para casamentos e rituais funerários, os momentos mais significativos dessas cerimônias são conduzidos por autoridades da Igreja. Ademais, o trabalho necessário para a realização desses eventos, como a preparação de alimentos, montagem de tendas e organização dos materiais utilizados, é coordenado por grupos de trabalho também organizados pela Assembleia de Deus.

Essas transformações descritas por Silva (2021), a exemplo da aldeia Ussubemassu e também do *soco* Makadade, podem ser igualmente observadas na etnografia de Boarccaech (2013), realizada no *soco* Makili. Boarccaech (2013, p. 41) observa que os assembleianos em Makili reinterpretam as crenças locais sobre os espíritos dos antepassados, rejeitando a ideia de que eles retornam ao mundo dos vivos. Em vez disso, explicam que os fenômenos sobrenaturais são causados por "demônios disfarçados," enquanto os "evangélicos sabem que, quando a pessoa morre, o espírito não volta." Essa abordagem modifica a compreensão local dos espíritos, integrando-a à visão cristã assembleiana. Esse deslocamento de significado reflete a tentativa de reformular a relação entre os fiéis e o mundo espiritual, em consonância com as transformações observadas por Silva (2021) na aldeia de Ussubemassu.

Boarccaech (2013, p. 135) narra que, embora as cerimônias de casamento em Makili tenham sido adaptadas para refletir normas cristãs, elas preservam elementos culturais locais significativos. Em especial, as trocas matrimoniais, que envolvem as famílias dos noivos, incluindo animais, *tais*, mandioca, milho, areca e betel. Segundo o autor, essas trocas simbolizam o respeito e a responsabilidade mútua entre as

famílias, reforçando laços comunitários e demonstrando a importância da aliança matrimonial (Boarccaech, 2013, p. 135). Entre os Assembleianos, Boarccaech (2013, p. 136) narra que o uso de dinheiro foi integrado a essas trocas a partir do ano de 2004, e conta que um Assembleiano lhe disse que

“pagar em dinheiro é melhor” e, referindo-se às comunidades Assembleianas de Beloi e Bikeli, acrescentou: “lá o homem paga uma vez e depois não precisa pagar mais”. Mas em Humangili, segundo ele: Nunca acaba, sempre tem que dar alguma coisa, quando nasce alguém, quando morre, sempre. [sorrindo, completou] Às vezes o homem morre e ainda não pagou. (Boarccaech, 2013, p. 136).

Além disso, Boarccaech (2013) nota que, entre os católicos, o uso do dinheiro é reservado para situações especiais, como casamentos que envolvem Assembleianos ou noivos de outras localidades, preservando-se a preferência pela troca de itens culturais locais.

Boarccaech (2013, p. 176) também narra que os Assembleianos de Makili disseram preferir usar trajes locais em cerimônias de casamento, ao invés de terno e gravata, que eram vistos como uma influência estrangeira. Essas vestes locais eram mais adequadas ao clima e expressavam um respeito pelas práticas culturais locais. Entre os católicos, porém, Boarccaech (2013, p. 62) relata uma preocupação com o que percebem como um afastamento assembleiano de práticas culturais fundamentais, como a dança cultural local e o respeito aos espíritos ancestrais. Boarccaech (2013, p. 64) observa que alguns católicos interpretam o abandono dessas práticas pelos Assembleianos como um sinal de ruptura com as práticas culturais locais, sobretudo em relação aos ancestrais.

Isso se manifestou, por exemplo, em uma cerimônia de casamento que fui durante a minha estadia em Ussubemassu, em 2022. A noiva, cuja família era católica e de Lospalos⁴⁰, casaria com o noivo, de Ataúro, da aldeia Ussubemassu, de família protestante Assembleiana. Eles já viviam juntos há mais de sete anos e tinham três filhos. Na ocasião, acompanhei a preparação da noiva e das crianças (filhos e sobrinhos dos noivos) que participariam da cerimônia na Igreja Assembleia de Deus da aldeia. A noiva vestia um longo vestido branco e sapatos com salto, o que me causou certa preocupação visto à estrada repleta de pedras que ela deveria caminhar até à igreja. As crianças, que atuavam como pajem e damas de honra, também tinham trajes para o evento: longos vestidos e terno e gravata para o menino. Na cerimônia na Assembleia de Deus, houve um culto, com a pregação de escritos bíblicos que se

⁴⁰ Lospalos é uma região localizada no extremo leste da ilha de Timor-Leste.

referiam aos deveres do homem e da mulher como família, e também perante a Deus e à igreja local.

Após a cerimônia religiosa, voltamos à tenda, que havia sido construída por dias, para a festa. O repertório musical era o mesmo dos cultos que participei na igreja: músicas gospel em tétum. Algumas, inclusive, adaptadas de músicas gospel brasileiras. Ninguém dançava, o que não se distanciou da minha expectativa, uma vez que os protestantes Assembleianos não costumavam dançar. Quando perguntei a eles o porquê de não dançarem, disseram-me que tinham vergonha. Não era proibido pela igreja, me explicaram, assim como o consumo de bebidas alcoólicas, o uso de roupas decotadas para as mulheres e o mascar da folha de betel não eram, mas que os protestantes Assembleianos deveriam se comportar assim.

Nos dias que antecederam a cerimônia, ouvi de diferentes pessoas que a família da noiva, católica, não parecia contente com um casamento em que não haveria dança ou bebida alcóolica, pois eles queriam um evento que se assemelhasse àqueles realizados de acordo com as suas práticas culturais. A *kultura*, segundo os emissores dos boatos, era diferente entre eles. Explicaram-me ainda que, em Lospalos, era muito caro se casar, e essa era uma outra distinção entre os assembleianos de Ussubemassu e os católicos de Lospalos. Segundo os meus interlocutores da aldeia, os valores das trocas matrimoniais eram muito caros, algo que consideravam injusto.

Além disso, Silva (2024, p. 199) aponta que, entre os protestantes de Ataúro, como em Ussubemassu, o Dia de Finados ou, em tétum, *Loron Matebian*, não envolve práticas rituais. A teologia protestante prega que os mortos não possuem agência sobre o mundo dos vivos, e, por isso, seus interlocutores protestantes relataram que, nessa data, apenas sentem saudade de seus entes falecidos, sem realizar oferendas ou cerimônias. Esse entendimento contrasta com as práticas católicas descritas por Castro (2020, p. 205), que descreve este dia na aldeia de Faulara, no município de Liquiçá. Nesse contexto, o dia combina elementos do catolicismo com práticas culturais locais, refletindo uma integração entre as crenças cristãs e a cosmologia timorense. As famílias católicas realizam procissões até os túmulos, ornamentam as sepulturas com flores e velas e apresentam oferendas como bua-malus, alimentos e tabaco, acreditando que os espíritos dos ancestrais visitam os vivos e devem ser tratados como hóspedes. Antes das orações específicas para seus próprios ancestrais, as famílias fazem uma introdução em honra aos seus ancestrais

não católicos, reconhecendo a precedência dessas linhagens. As orações são conduzidas por catequistas em troca de contribuições, e, ao final, considera-se que “os ancestrais tenham se alimentado”. O dia termina com a socialização entre os vivos, marcada por conversas e refeições compartilhadas, reafirmando os laços comunitários.

Nos ritos fúnebres cotidianos, Silva (2024, p. 202) argumenta que, entre os protestantes, as *Lisan* desempenham um papel secundário. A autora explica que, embora as *Lisan* ainda mobilizem recursos financeiros em contextos de morte, a participação das Casas nos funerais está limitada ao fornecimento de alimentos e outros recursos por meio de doações materiais e de trabalho realizadas por vizinhos e outros membros da comunidade, que se sentem compelidos a contribuir dentro do regime de dádiva. Silva (2024, p. 202) aponta que essas doações ajudam a preparar as refeições oferecidas aos presentes, mas não há menção a agentes sobrenaturais, sacrifícios ou mobilização ritual do falecido, como ocorre entre os não-protestantes. Além disso, Silva destaca que o trabalho necessário para a realização dos funerais é coordenado por grupos organizados pela Assembleia de Deus. Essa abordagem reflete uma visão protestante que Rui Gomes descreve em suas entrevistas. Ele afirma: “Nós, os evangélicos, enterramos a pessoa e acabou”.

Rui Gomes enfatiza ainda a diferença entre os ritos fúnebres protestantes e aqueles praticados em outras partes de Timor-Leste. Ele diz:

[...] No início da nossa conversa, tentamos identificar aqueles fatores que impedem o progresso, ok? Um deles é o lia-mate e o lia-moris. Nós, os evangélicos, enterramos a pessoa e acabou. Não temos aqueles sete dias, quarenta dias, cem dias e não sei o que, desluto e pá, a pessoa morreu, voltou à Terra. A gente faz uma campa assim, de vez em quando lembramos, vamos lá pôr uma flor, mas também é uma prática gentílica, a flor é comida pela alma ou sei lá o que, quando isso não existe também na Bíblia. A pessoa morreu, ou vai para o céu ou vai para o inferno, nada mais. Não há cá sítios transitórios, né? (Rui Gomes, 2024)

Gomes também menciona que a ausência dessas práticas entre os protestantes de Ataúro evita que as famílias sejam sobre carregadas com obrigações rituais que, em outras partes do país, podem levar ao endividamento. Ele ressalta:

[...] por isso é que eu acho que há fatores que, de fato, impedem que o timorense saia da sua pobreza. E é mais esse dinheiro que eles têm. Então é uma sociedade, aqui, nesta ilha grande, é uma sociedade altamente endividada. Porque eles têm que fazer o ritual, se não fazem são excluídos da sociedade. E isto é um erro, porque porquê? Por que que têm que ser dez cabeças de boi? Por que cinco porcos? Uma pessoa pobre já está, perdeu o marido, perdeu o pão, e você

ainda vem sobrecarregando coisas. São, pronto, ah, é parte da cultura, sim, mas se você não fizer o quê? Morre (Rui Gomes, 2024).

Segundo Gomes, essa diferença entre protestantes e católicos está relacionada a uma visão distinta sobre a relação entre vida, morte e o destino da alma. Ele explica:

Quem controla a minha vida? Quem controla a minha alma? É Deus. Você pode me tirar a vida, mas você não pode meter a minha alma no inferno ou no céu. Está a ver? Portanto, esta crença existe. Então as pessoas vivem naquilo. Por que ter medo e curvar-me essas práticas? Está a ver? Portanto, eles olham para essas práticas como se fossem coisas alheias e coisas que tiram a riqueza que Deus quer para nós. (Rui Gomes, 2024)

Por fim, Gomes estabelece uma conexão entre o apego às práticas rituais e o que ele considera um entrave ao "desenvolvimento". Ele argumenta:

Por isso é que em países onde há uma sociedade que nasce num país rico em minerais, por exemplo, são países pobres. Porquê? É maldição do recurso? Sim. E mais por quê? Porque as pessoas não estudam. Não investem no capital humano. Sim. Então, é o que eles têm. Eles podem ter uma riqueza, podem dormir em cima de óleo e diamantes, mas eles são pobres. São pobres de ideias, são pobres de visão, são pobres de skills, etc. E depois estão muito agarrados àquelas coisas, aquelas representações, aquelas festas, aqueles rituais. E isso tira-lhes bastante energia (Rui Gomes, 2024).

A visão de Gomes reflete um entendimento de que a rejeição das obrigações materiais excessivas associadas às práticas rituais não-protestantes não apenas evita sobrecargas financeiras, mas também permite aos protestantes de Ataúro distinguir-se de outros grupos, como os católicos. Nesse sentido, Silva (2024, p. 192) observa que os protestantes mobilizam essa rejeição como forma de reafirmar sua identidade religiosa. A autora aponta que, em geral, os fiéis da Assembleia de Deus em Ataúro expressam orgulho por seu ascetismo e consideram seu modo de vida moralmente superior em relação àquilo que associam à população católica de Díli e aos chamados "pagãos" de Ataúro, referindo-se àqueles que ainda mantêm certas práticas culturais na ilha. Segundo Silva (2024, p. 192), isso ocorre porque os protestantes "não empregam um grande volume de recursos em rituais do ciclo de vida e são instruídos a não fazer sacrifícios aos ancestrais, entre outras coisas".

Belo et al. (2024) analisam práticas tradicionais, como rituais funerários e casamentos, a partir de uma lógica semelhante à crítica feita por Gomes. Eles argumentam que essas práticas desempenham um papel importante na manutenção dos laços de reciprocidade e na coesão social, mas apontam que as demandas

financeiras envolvidas — frequentemente traduzidas em contribuições significativas de dinheiro, animais e alimentos — geram pressões que podem levar ao endividamento das famílias, especialmente em áreas rurais. Para os autores, o sistema de obrigações culturais reforça redes de solidariedade e reciprocidade, mas, ao mesmo tempo, limita a capacidade das famílias de planejar economicamente ou investir em áreas que consideram prioritárias, como saúde, educação e poupança. Essa interpretação ecoa, de forma mais elaborada, a visão de Gomes, que trata essas práticas como um entrave à "resiliência financeira".

Silva (2016, p. 197) tensiona essa visão ao destacar que as práticas rituais e as trocas de dádivas em Timor-Leste obedecem a uma rationalidade cultural própria, que não pode ser reduzida a uma análise de custos e benefícios econômicos. Ele argumenta que essas práticas estruturam relações de poder e prestígio, sendo fundamentais para a coesão social e para as conexões entre vivos e ancestrais. Silva também observa que essas práticas são alvo de discursos de disciplinamento por parte do Estado e da Igreja, que buscam redefinir o papel das obrigações rituais na vida social. Esforços como campanhas educativas e regulações públicas procuram apresentar o não gasto com rituais como um caminho para a estabilidade econômica e o progresso individual. Para a autora, essas iniciativas refletem tentativas de enfraquecer o papel das trocas rituais e das dádivas, promovendo, em seu lugar, formas de organização da vida alinhadas à lógica estatal ou religiosa, que privilegiam o controle individual sobre os recursos e o rompimento com as relações de reciprocidade (Silva, 2016, p. 197).

Essa perspectiva ajuda a compreender a lógica protestante de ascetismo e rejeição de práticas rituais consideradas “pagãs”, que, como observa Silva (2024), reforça a tendência de disciplinar gastos em práticas rituais. Ao negar a agência dos mortos e condenar investimentos em rituais *lulik*, os protestantes contribuem para a difusão de uma rationalidade que valoriza a contenção de gastos e o acúmulo de recursos, alinhando-se, ainda que indiretamente, aos discursos promovidos pelo Estado e por outras instituições ligadas ao “desenvolvimento econômico” atuantes em Timor-Leste. Assim, tanto o Estado quanto a Igreja Protestante em Ataúro atuam como agentes que transformam práticas culturais enraizadas antes da adesão ao protestantismo, reconfigurando valores de reciprocidade para alinhá-los a uma lógica que privilegia a contenção de gastos e o acúmulo de recursos. Dessa forma, práticas

que anteriormente estruturavam a vida social são ressignificadas dentro do contexto protestante.

Essas transformações nas práticas rituais e nos valores de reciprocidade não se limitam às práticas religiosas ou às dinâmicas simbólicas. Elas se estendem para outras esferas da vida cotidiana, especialmente as relações domésticas e econômicas, que também passam por processos de ressignificação e disciplinamento. No próximo capítulo, examino como os valores protestantes, alinhados a discursos de moralidade e eficiência, reconfiguram as práticas de trabalho, organização das unidades domésticas e gestão de recursos em Ataúro.

Capítulo 3 - Uma Ética Protestante em Ataúro

Notas visuais

Figura 14 - Trabalho comunitário feminino



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2018)

Figura 15 - Trabalho comunitário feminino



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2018)

3.1 Introdução

Este capítulo busca analisar como uma ética protestante em Ataúro influencia práticas cotidianas, especialmente no trabalho, no uso do dinheiro e na organização doméstica, promovendo valores como disciplina, contenção e planejamento. A partir de dados etnográficos e do diálogo com autores como Weber, Comaroff e Comaroff, Aragon e Silva, examino como essas transformações são negociadas pelos moradores em meio a processos de modernização, turismo e influência de organismos internacionais e do Estado.

A primeira seção é intitulada como **Projetos civilizatórios a transformação dos hábitos**. A subseção 3.2.1, **A visão missionária católica**, examina a perspectiva evangelizadora do missionário Padre Jorge Barros Duarte sobre Ataúro, evidenciando sua visão evolucionista da conversão ao cristianismo

como progresso moral e social. Mobilizo Parise (2013) para analisar como Duarte descreve os ataurenses como culturalmente homogêneos e portadores de uma "religião primitiva", justificando a necessidade da evangelização católica. A subseção 3.2.2, **A chegada das missões protestantes**, examina a atuação missionária da Assembleia de Deus em Ataúro a partir da entrevista de Rui Gomes a Kelly Silva. Mobilizo Silva (2024) para discutir como os missionários protestantes associavam a evangelização à transformação de hábitos cotidianos, higiene e alimentação, além da introdução de novas formas de organização religiosa.

A subseção 3.2.3, **A “revolução dos hábitos” e a consolidação de uma ética protestante**, amplia essa análise ao contextualizar as missões dentro de um projeto civilizatório global. Recorro a Comaroff e Comaroff (1997) para discutir a imposição de uma moralidade cristã que reestruturava práticas diárias, enquanto Weber ([1930] 2013) contribui para compreender a relação entre o protestantismo e a disciplina econômica. Aragon (2000) é mobilizada para analisar como a evangelização protestante se articulou às políticas coloniais, promovendo um ideal de modernidade associado ao cristianismo.

A subseção 3.2.4, **Protestantismo, Estado, Turismo e a Modernização**, examina como o protestantismo em Ataúro se articula a processos de modernização, mobilizando Aragon (2000) para demonstrar como missões protestantes condicionaram o acesso à educação e à saúde à conversão, tornando o cristianismo um critério de inserção social. A partir dessa análise, discuto a experiência de Timor-Leste, onde, segundo Silva (2020), a modernidade é também uma categoria êmica que define legitimidade e progresso. Por fim, recorro a Silva e Pedrosa (2024) para analisar o turismo como instrumento de transformação das práticas locais.

Na seção 3.2.5, **Domesticidades Emergentes**, mobilizo Choi e Jolly (2014) e Comaroff e Comaroff (1997) para demonstrar como as missões cristãs transformaram as práticas domésticas, associando a organização da vida cotidiana a normas de disciplina e moralidade cristã. Com base em Silva e Pedrosa (2024), analiso como o turismo reforça essa normatização ao difundir certos padrões. Por fim, utilizo Weber ([1930] 2013) e Comaroff e Comaroff (1997) para discutir a relação entre a ética protestante do trabalho e as transformações na vida doméstica em Ataúro, evidenciando como a disciplina e a produtividade são articuladas como expressões da fé no contexto protestante assembleiano.

A seção 3.3, **Uma Ética do Trabalho**, analisa a relação entre moralidade, disciplina e práticas laborais no contexto protestante de Ataúro, destacando como a valorização do esforço e da diligência estrutura hierarquias sociais e concepções de merecimento. Na subseção 3.3.1, Domingo, mobilizo Aragon (2000) para demonstrar que a sacralização do domingo em Ataúro está associada não apenas à obrigação de adoração, mas também à proibição do trabalho e ao temor de punições divinas, como também ocorre em Sulawesi. Relatos de acidentes e infortúnios reforçam essa interdição e reafirmam a autoridade religiosa na regulação da vida cotidiana. Além disso, faço referência a dados produzidos nos meus trabalhos de campo em Ataúro.

Em 3.3.3, **Trabalho Comunitário**, analiso como o trabalho coletivo se mantém como prática social estruturante em Ataúro, articulado tanto a princípios de reciprocidade quanto à lógica religiosa da Assembleia de Deus. Entrevistas realizadas por Kelly Silva com os interlocutores Adelina, Afonso e Estevão contribuem para essa seção. Na subseção 3.3.4, **Ser *Badinas* e o Mérito do Esforço**, mobilizo entrevistas conduzidas por Kelly Silva com Adelina, Lourdes e Meryan para demonstrar como o conceito de *badinas* estrutura avaliações morais sobre trabalho e merecimento e se conecta à narrativa protestante sobre prosperidade. Por fim, em 3.3.5, **Trabalho Doméstico Feminino**, mobilizo Silva e Pedrosa (2024) e Choi e Jolly (2014) para discutir como a divisão sexual do trabalho em Ussubemassu. Entrevistas realizadas por Kelly Silva com Meryan e Estevão, além de dados produzidos nos meus trabalhos de campo, contribuem para essa seção.

A seção 3.4, **Bons e Maus Usos do Dinheiro**, examina concepções morais sobre o dinheiro entre os protestantes de Ataúro, com ênfase em princípios de disciplina financeira, contenção de gastos e reciprocidade. Na subseção 3.4.1, **Estraga Osan**, investigo a expressão em tétum frequentemente mencionada em conversas cotidianas e discursos religiosos para classificar gastos considerados irresponsáveis, como bebidas alcoólicas, festas e roupas supérfluas. Mobilizo Weber ([1930] 2013) para discutir como essa lógica se alinha à ética ascética protestante, na qual a frugalidade e a organização racional da economia são valorizadas. Berger (2010) e Martin (1995) também contribuem para entender como a moral pentecostal enfatiza a autodisciplina e o investimento em bens considerados legítimos, como educação e moradia.

Na subseção 3.4.2, **Dízimo**, examino a prática da contribuição material à igreja como um imperativo moral e espiritual, estruturado pela lógica da retribuição

divina. Entrevistas com Afonso e Adelina evidenciam que a separação de uma parte fixa dos ganhos para a igreja não é vista como perda financeira, mas como um investimento que pode gerar bônus materiais e espirituais. Esse modelo reafirma a interseção entre economia e religiosidade na Assembleia de Deus, onde o sucesso material é interpretado como reflexo da fidelidade religiosa. Na subseção 3.4.3, **Organização Financeira e Empréstimos**, analiso como a gestão dos recursos financeiros em Ataúro é estruturada por princípios de contenção e planejamento, mobilizando dados produzidos em campo e entrevistas realizadas por Kelly Silva com Estevão, Afonso e Adelina. Examino como o controle rigoroso dos gastos e a poupança são valorizados como estratégias para garantir estabilidade econômica e evitar endividamento excessivo.

Na subseção 3.5.1, **Treinamentos e Outras Pedagogias**, analiso como os treinamentos promovidos por ONGs e organismos internacionais em Ataúro vão além da capacitação técnica, operando como dispositivos de transformação social. Mobilizo Silva (2012a; 2012b; 2016) para discutir como essas iniciativas reforçam a ideia de que os timorenses precisam ser "capacitados" para se adequar a modelos exógenos de desenvolvimento. A partir de dados etnográficos e do meu trabalho anterior (Pedrosa, 2021), examino como esses treinamentos foram apropriados pelos moradores, tornando-se marcadores de distinção dentro da comunidade.

Na subseção 3.5.2, **A alimentação**, investigo como a alimentação em Timor-Leste foi transformada por processos coloniais e políticas econômicas contemporâneas. Mobilizo Fox (2003), Fidalgo Castro (2013) e Shepherd e McWilliam (2011) para discutir a introdução de cultivos e a valorização do arroz como marcador de modernidade. Com base em entrevistas realizadas por Kelly Silva com Lourdes e Meryan e observações etnográficas, analiso como o turismo diferenciou a alimentação dos turistas e dos moradores.

Na subseção 3.5.3, **Padrões de higiene**, examino como os treinamentos voltados às *homestays* introduziram novas normas de higiene, redefinindo o espaço doméstico. Entrevistas realizadas por Kelly Silva com Alda e Meryan revelam a incorporação de práticas como lavar a casa com água e organizar os pertences. No artigo que escrevi com Silva (2024), argumento que essas mudanças reforçam padrões ocidentais e cristãos de limpeza, estabelecendo distinções entre os espaços turísticos e os ambientes domésticos dos moradores. Na subseção 3.5.4, **Planejamento Familiar**, analiso como a aceitação dos métodos contraceptivos em

Ataúro é negociada dentro das redes religiosas e biomédicas. Mobilizo Ferreira (2007) e Pinter et al. (2016) para discutir a diversidade de posturas protestantes sobre contracepção. A partir de entrevistas realizadas por Kelly Silva com Adelina, examino como a Assembleia de Deus incentiva a contracepção por meio de palestras, contrastando com a resistência católica.

3.2 Projetos civilizatórios e a transformação dos hábitos

3.2.1 A visão missionária católica

A percepção de que a evangelização deveria transformar sujeitos, suas crenças e seus hábitos cotidianos foi uma premissa tanto de missionários católicos quanto protestantes que chegaram à Ilha de Ataúro. Essa perspectiva era sustentada por uma visão evolucionista que percebia a adesão ao cristianismo como um processo de progresso moral e social. Um exemplo desse olhar encontra-se na obra “Timor: Ritos e Mitos Ataúros (1985)”, na qual o missionário católico Padre Jorge Barros Duarte descreve as crenças e modos de vida dos ataurenses segundo sua perspectiva. Produzindo seus registros provavelmente no final da década de 1950, Duarte atuou em um período sem presença pastoral católica permanente na ilha, quando o protestantismo já havia sido adotado por parte da população local. Além disso, a constante influência indonésia pode ter influenciado sua narrativa, na medida em que o missionário escrevia em um contexto de disputas religiosas e políticas, no qual o catolicismo português e o protestantismo, que o Padre associava à Indonésia, eram vistos como expressões de diferentes projetos de governança colonial.

Parise (2013, p. 38) define “Timor: Ritos e Mitos Ataúros” como uma etnografia missionária, em que o autor descreve as práticas locais a partir dos valores e objetivos da missão cristã. Segundo Parise (2013, p. 46), embora timorense, Duarte foi formado em instituições católicas e completou seus estudos em seminário em outra colônia portuguesa, o que consolidou seu olhar missionário e sua concepção do cristianismo como agente de transformação cultural. A escolha de Ataúro como objeto de estudo fundamenta-se, segundo Parise (2013, p. 41), na percepção de Duarte de que a ilha representaria, no território timorense, um espaço de “homogeneidade” cultural. Inclusive, para sustentar essa perspectiva, o Padre delimita suas observações aos *suco* de Makili e Makadade, que, segundo ele,

ofereceriam “mais garantia” dessa condição (Duarte, 1984, p. 5 apud Parise, 2013, p. 41). Parise (2013, p. 41), no entanto, observa que Duarte não explicita os critérios que fundamentam sua definição de “homogeneidade”, deixando margem para questionamentos sobre sua construção da alteridade ataurenses.

Parise (2013, p. 41) explica que a escolha dessas regiões como referência para análise se insere em uma estratégia discursiva que opõe espaços “homogêneos” e “heterogêneos”, conferindo à homogeneidade um caráter de autenticidade. A autora demonstra que Duarte descreve os ataurenses recorrendo a uma adjetivação positiva, qualificando-os como ordeiros, pacíficos e irradiadores de simpatia, além de atribuir-lhes características como inocência, docilidade e passividade. No entanto, como argumenta Parise (2013, p. 41), essa caracterização não implica uma valorização das práticas ataurenses, mas se insere em uma perspectiva evolucionista, na qual Ataúro é percebida como um espaço de menor transformação pelo contato externo, associado a um estado de “pureza”. Essa construção se contrapõe à imagem dos timorenses do continente, que Duarte descreve como mais violentos e influenciados por práticas culturais diversas (Parise, 2013, p. 43).

Ao mesmo tempo, de forma aparentemente ambígua, como Parise (2013, p. 42) demonstra, Duarte associa a aproximação de algumas partes da ilha com Díli a um processo de “promoção social e cultural” dos ataurenses. O missionário argumenta que a maior facilidade de comunicação com a capital, aliada à presença de duas escolas e uma casa comercial, teria sido um fator determinante para esse avanço (Duarte, 1984, p. 11 apud Parise, 2013, p. 42). A autora observa que a noção de promoção, no contexto da obra, estava diretamente vinculada à adoção de determinados elementos considerados não-nativos até então. Segundo ele, a substituição das vestimentas nativas feitas com materiais vegetais locais, caracterizadas por ele como “primitivíssimas”, por roupas europeias e indonésias feitas com tecidos outros seria um dos principais indicativos desse progresso (Duarte, 1984, p. 11 apud Parise, 2013, p. 42). Assim, a preservação de práticas consideradas originais e supostamente pouco transformadas pelo contato com comunidades que Duarte qualifica como mais heterogêneas reforça sua percepção de Ataúro à época: um espaço no território timorense onde as práticas culturais permaneciam relativamente intactas. A conclusão do missionário é, portanto, que Ataúro possuía uma “religião primitiva”, categoria empregada para descrever o sistema de crenças locais. Essa interpretação reforça a concepção do missionário sobre a necessidade da

evangelização da população da ilha, que ele enxerga como um instrumento de transformação moral e social, tornando Ataúro um campo propício para a ação missionária católica (Parise, 2013, p. 44).

Segundo Duarte, o catolicismo estaria ligado a dois quintos da população da ilha, enquanto o protestantismo, ainda que adotado pela maioria dos habitantes, ainda teria “pouca profundidade na alma do nativo”, devido à sua presença recente na região (Duarte, 1984 apud Parise, 2013, p. 44). De acordo com a autora, o padre via o protestantismo como um fenômeno sincrético e até mesmo “fanático”, contrastando-o com o catolicismo, que ele considerava mais estruturado e legítimo. Em sua narrativa, Duarte retrata os protestantes como resistentes à conversão ao catolicismo e como seguidores de práticas religiosas distorcidas. A autora indica que ele ilustra essa visão ao citar um protestante que teria dito: “Se abraçarmos o catolicismo, morremos. Se nos quiserem matar, matem-nos; mas nós não podemos deixar a nossa religião” (Duarte, 1984, p. 17 apud Parise, 2013, p. 43). Além disso, Duarte menciona que certos movimentos sincréticos protestantes em Ataúro estavam alinhados com a presença indonésia na ilha, uma associação que, segundo Parise (2013, p. 42), não era apenas uma crítica religiosa, mas também uma forma de reforçar a visão colonial portuguesa sobre Timor-Leste. A publicação de “Timor: Mitos Ritos Ataúros” ocorreu já durante a ocupação indonésia. Portanto, pode ser vista como um esforço para destacar a colonização portuguesa em contraste com o domínio indonésio, apresentando o primeiro como um período mais legítimo e organizado.

Historicamente, no entanto, conforme demonstrei no capítulo anterior, a atuação missionária e pastoral da Igreja Católica em Timor-Leste tem sido mais tolerante à manutenção de certos elementos da *kultura*, por exemplo. O protestantismo, por sua vez, tem implicado uma ruptura completa com determinadas práticas culturais (Silva, 2018). Isso não quer dizer que ambos projetos tenham empreendido projetos civilizatórios a partir de suas presenças na ilha. Não me deterei aqui a atuação da Igreja Católica contemporaneamente em Ataúro. Os parágrafos anteriores evidenciaram a perspectiva de Duarte, um missionário católico que concebia os ataurenses como sujeitos que vestiam roupas “primitivas” e tinham uma religião “primitiva”. Agora, volto-me para a missão protestante, cuja atuação na ilha ao longo do século XX, conforme narrado por Rui Gomes no capítulo anterior, também se insere nessa perspectiva civilizatória das missões cristãs.

3.2.2 A chegada das missões protestantes

Conforme indicado no capítulo anterior, na entrevista realizada por Kelly Silva com Rui Gomes, ele descreve Ataúro, no final da década de 1960, como um local marcado por doenças, precariedade e temores associados a forças espirituais. Segundo Gomes, a chegada de seus pais, os pastores da Assembleia de Deus, à ilha foi acompanhada por uma "mudança, uma transformação de valores", na qual os missionários passaram a instruir os moradores sobre práticas que consideravam fundamentais para a melhoria das condições de vida. Gomes menciona que seus pais viam muitos dos problemas da ilha como resultado de uma "questão de ignorância", especialmente no que se referia a hábitos cotidianos de cuidado com o corpo. A evangelização, nesse sentido, estava atrelada a um esforço pedagógico, no qual as instruções sobre higiene e alimentação faziam parte do que ele descreve como um processo de "educação".

Além disso, Gomes descreve Ataúro como um lugar onde "havia muita força das trevas, muita força diabólica", associando eventos como ataques de animais e mortes inexplicáveis à presença do "mal", associado à figura cristã do Diabo. Ele enfatiza que, com o trabalho missionário, "esses medos todos começaram a sair das pessoas", e que os moradores passaram a interpretar certas práticas anteriores como pecaminosas. Relatos sobre milagres e curas são apontados como evidências da transformação espiritual ocorrida na ilha, e a relação entre oração e tratamento biomédico aparece como um elemento central na atuação de seus pais. Assim como Duarte via a conversão ao catolicismo como um caminho para a "verdadeira fé", os missionários protestantes concebiam a evangelização como um processo de libertação, no qual os moradores de Ataúro deixavam para trás práticas e crenças não condizentes com o protestantismo.

Nesse contexto, a missão protestante que consolidou a Assembleia de Deus em Ataúro promoveu transformações nas práticas cotidianas da população local por meio de intervenções em regimes corporais, práticas alimentares, padrões de vestuário e formas de organização religiosa. Essas mudanças incluíram a introdução de medicamentos e técnicas associadas à biomedicina, o incentivo ao cultivo de novas culturas agrícolas e a diversificação da dieta com redução no consumo de bebidas alcoólicas. Foram introduzidas normas de vestimenta, acompanhadas do ensino de

costura às mulheres, além da sistematização de um calendário litúrgico com dias reservados para cultos e outras práticas religiosas. A construção de templos para a celebração de eventos e o estímulo à educação formal acompanharam essas intervenções.

3.2.3 A “revolução dos hábitos” e a consolidação de uma ética protestante

A missão protestante em Ataúro, ao reorganizar aspectos materiais e simbólicos da vida cotidiana, não constituiu um fenômeno isolado, mas integrou um projeto civilizatório mais amplo, recorrente em diversos contextos de evangelização protestante (Comaroff e Comaroff, 1997; Aragon, 2000; Choi e Jolly, 2014). Comaroff e Comaroff (1997, p. 8), ao analisarem as missões protestantes entre os Tswana na África do Sul, argumentam que os missionários concebiam as populações colonizadas como necessitadas de uma "revolução nos hábitos" – um processo que ia além da conversão religiosa e implicava uma reformulação abrangente das práticas cotidianas. Essa transformação incluía a modificação dos regimes corporais e alimentares, a imposição de novas concepções de tempo, espaço e moralidade, bem como a reconfiguração das relações de trabalho, dos papéis de gênero e dos padrões de sociabilidade.

Essa reestruturação dos hábitos cotidianos se alinhava a uma visão mais ampla, na qual a moralidade cristã se traduzia em práticas econômicas e sociais normativas, um fenômeno analisado por Weber ([1930] 2013) em sua discussão sobre o protestantismo e a ética do capitalismo. Weber argumenta que certas doutrinas protestantes fomentaram uma ética baseada na autodisciplina, no trabalho metódico e na contenção do consumo supérfluo, promovendo uma conduta econômica considerada ordenada. Paralelamente, a acumulação econômica, desde que dissociada do consumo ostensivo e orientada pela austeridade, não era um fim em si mesma, mas um efeito colateral da disciplina religiosa e da obediência aos desígnios divinos (Weber, [1930] 2013, p. 258).

Dessa forma, a “revolução dos hábitos” promovida pelas missões protestantes e a lógica econômica analisada por Weber ([1930] 2013) convergiam na formulação de um ideal de domesticidade, no qual o lar e a vida cotidiana eram concebidos pelos missionários como espaços centrais para a inculcação da moralidade cristã e a internalização de valores como disciplina, ordem e racionalidade. Comaroff e

Comaroff (1997, p. 276) argumentam que, no contexto das missões protestantes na África do Sul, essa transformação operava por meio da reorganização das práticas diárias, da separação entre esferas pública e privada e da imposição de uma hierarquia familiar que refletia não apenas normas religiosas, mas também uma visão protestante do progresso espiritual e econômico. Para os missionários, a casa cristianizada deveria funcionar como um microcosmo da conversão e da civilização, estruturado por padrões de conduta, trabalho e consumo. A normatização da vida doméstica, nesse sentido, atuava em duas frentes: primeiro, promovia a interiorização de disposições como autodisciplina, trabalho metódico e frugalidade, valores que, conforme Weber ([1930] 2013, p. 258), eram centrais à ética protestante do trabalho; segundo, transformava o lar em um espaço regulado por uma lógica econômica específica, incentivando hábitos compatíveis com as estruturas emergentes do capitalismo missionário (Comaroff e Comaroff, 1997, p. 276).

Embora Weber tenha analisado essa relação no contexto europeu dos séculos XIX e XX, com foco em denominações específicas, Comaroff e Comaroff (1997) demonstram que os valores da ética protestante foram exportados para as colônias, onde se articularam à expansão do capitalismo colonial. Esse modelo previa a formação de populações convertidas que consumissem produtos e trabalhassem de forma disciplinada para as necessidades do império. De forma análoga ao que Aragon (2000) descreve em Sulawesi, a evangelização protestante em Ataúro não apenas visava a conversão religiosa, mas também funcionava como um mecanismo de “modernização colonial”, articulando-se às políticas do Estado e à necessidade de integrar populações locais a economias monetárias. O disciplinamento de corpos e condutas – considerado fundamental por missionários como Duarte e Rui Gomes para “civilizar” os ataurenses – insere-se em um discurso religioso que era, ao mesmo tempo, econômico e político, operando de acordo com as dinâmicas hegemônicas da época.

As missões protestantes em Ataúro não encontraram sujeitos passivos, mas populações que ressignificaram o protestantismo, apropriando-se seletivamente de seus valores e práticas. Como demonstrado no capítulo anterior, a entrevista com Rui Gomes evidencia esse processo ao relatar as resistências enfrentadas por seus pais ao difundir novos hábitos. Esse tipo de negociação não foi um fenômeno isolado: Comaroff e Comaroff (1997, p. 35) argumentam que a modernidade colonial não foi simplesmente adotada, mas reinterpretada de maneira ambivalente entre os Tswana,

por exemplo, resultando na incorporação de vestimentas, normas de decoro e regimes de trabalho sem que as lógicas locais de reciprocidade e redistribuição fossem completamente abandonadas (Comaroff e Comaroff, 1997, p. 218, 243). No contexto de Sulawesi, Aragon (2000, p. 24) reforça essa perspectiva ao demonstrar que a adesão ao protestantismo não significou uma adesão irrestrita às doutrinas missionárias, mas sim um processo de reinterpretação de preceitos cristãos à luz de suas próprias estruturas de significado e práticas preexistentes.

3.2.4 Protestantismo, Estado, Turismo e a modernização

Aragon (2000) demonstra que, em Sulawesi, a promoção do protestantismo esteve associada ao projeto colonial de modernização e, no período pós-colonial, à construção do Estado indonésio. Desde o domínio holandês, missões protestantes desempenharam um papel estratégico na mediação entre populações locais e o governo (Aragon, 2000, p. 157). Nesse contexto, o Exército da Salvação e outras missões religiosas passaram a oferecer educação e assistência médica de forma condicionada à adesão ao cristianismo, estabelecendo um vínculo entre filiação religiosa e acesso a esses serviços (Aragon, 2000, p. 202). Essa relação fez com que o protestantismo passasse a ocupar um lugar central nos processos de mobilidade social e inserção em redes institucionais do Estado. Como a escolarização missionária era, em muitos casos, a única alternativa disponível, ela se tornou a principal via para ocupar cargos administrativos tanto no período colonial quanto no Estado indonésio independente, favorecendo aqueles que adotavam o cristianismo (Aragon, 2000, p. 275).

A assistência médica também foi um dos principais instrumentos de promoção do protestantismo. Em muitas regiões rurais, os hospitais missionários eram as únicas fontes de tratamento biomédico, e o acesso aos serviços dependia, em alguns casos, da filiação a essa religião (Aragon, 2000, p. 202). Além do tratamento de doenças, as missões associavam a cura ao poder do Deus cristão, desqualificando práticas locais de cura como "supersticiosas" (Aragon, 2000, p. 310). No entanto, essa reconfiguração do campo religioso não ocorreu de maneira uniforme. Muitas populações continuaram a recorrer a curadores locais, combinando elementos biomédicos e cristãos de maneira seletiva (Aragon, 2000, p. 310).

No período pós-colonial, a ideologia da *Pancasila* consolidou essa lógica ao definir a adesão a uma religião reconhecida como critério para a cidadania, conforme discutido no capítulo anterior (Aragon, 2000, p. 311). Uma vez que religiões associadas ao animismo não atendiam aos critérios oficiais do Estado, passaram a ser deslegitimadas e consideradas um entrave à modernização nacional (Aragon, 2000, p. 275). Dessa forma, o cristianismo tornou-se mais do que uma prática religiosa, sendo um meio de inserção em redes institucionais e burocráticas do Estado (Aragon, 2000, p. 310). A filiação a uma religião reconhecida passou a ser um requisito formal para a obtenção de documentos e para participação em programas de desenvolvimento promovidos pelo governo, como incentivos agrícolas e investimentos em infraestrutura (Aragon, 2000, p. 310).

Aragon (2000, p. 41) indica que, para os habitantes de Sulawesi, o cristianismo estava associado à uma ideia de modernidade, pois os missionários protestantes eram, muitas vezes, os únicos estrangeiros com quem tinham contato direto. Como esses missionários não apenas pregavam a fé cristã, mas também introduziam novos bens materiais, práticas educacionais e redes de conexão externas, cristianismo e progresso passaram a ser vistos como interligados. Dessa forma, os missionários eram imaginados como simultaneamente modernos, ricos e cristãos fervorosos, criando um modelo de aspiração para as populações locais.

A análise de Aragon (2000) sobre Sulawesi fornece um referencial importante para compreender Timor-Leste, que, entre 1975 e 1999, esteve sob domínio indonésio e submetido à ideologia da *Pancasila*. Em ambos os contextos, os missionários cristãos não apenas difundiram a fé, mas também personificaram um ideal de modernidade, tornando-se mediadores do acesso à educação, saúde e redes institucionais. Embora o domínio indonésio tenha terminado com a independência de Timor-Leste, os modos pelos quais a modernidade cristã foi articulada nesse período continuam a influenciar as dinâmicas sociais e políticas do país. Como argumenta Silva (2020, p. 13), a modernidade em Timor-Leste não é apenas uma categoria analítica⁴¹, mas também uma categoria êmica, ou seja, um conceito

⁴¹ Como Silva (2020) indica, enquanto categoria analítica, a modernidade pode ser entendida como um "amálgama historicamente sem precedentes de novas práticas e formas institucionais (ciência, tecnologia, produção industrial, urbanização), novos modos de vida (individualismo, secularização, racionalidade instrumental) e novas formas de mal-estar (alienação, falta de sentido, sensação de dissolução social)" (Taylor, 2002, apud Silva, 2020, p. 11). Além disso, Silva (2020, p. 12) destaca que a modernidade tem sido historicamente associada à expansão do capitalismo e à formação de sociedades de mercado, sendo frequentemente apresentada como um referencial moral e civilizacional que hierarquiza sociedades em termos de desenvolvimento e progresso.

mobilizado pelos próprios timorenses para definir o que é desejável e legítimo em suas práticas sociais e identidades. Longe de ser um processo homogêneo ou uma simples influência externa, a modernidade em Timor-Leste deve ser compreendida como algo constantemente performado e negociado pelos atores locais. Ela se manifesta em discursos sobre desenvolvimento socioeconômico, cidadania e moralidade, sendo instrumentalizada por diferentes agentes, incluindo o Estado, instituições religiosas e indivíduos em busca de reconhecimento social.

A inserção de Timor-Leste na economia de mercado e a promoção do turismo como eixo de desenvolvimento revelam um desdobramento das dinâmicas de modernização. Desde a restauração da independência em 2002, o Estado timorense tem desempenhado um papel central na estruturação da economia nacional, promovendo o turismo como uma estratégia para diversificação econômica e redução da dependência dos recursos provenientes do petróleo e do gás. Integrado ao Plano Nacional de Desenvolvimento (2011), o setor turístico configura-se como uma política estatal institucionalizada, com investimentos diretos em infraestrutura, criação de zonas econômicas especiais e programas voltados à organização da oferta turística (Silva e Pedrosa, 2024).

No entanto, mais do que uma alternativa econômica, o turismo deve ser compreendido como um instrumento político que reestrutura relações de poder em diferentes escalas (Blanchard e Higgins-Desbiolles, 2013 apud Silva e Pedrosa, 2024, p. 4). Ao mobilizar bens, serviços e pessoas em larga escala, a indústria turística atua como um agente de transformação sociopolítica, redefinindo práticas locais e introduzindo novas lógicas de inclusão e exclusão (Greenwood, 1989, p. 171; Stronza, 2001 apud Silva e Pedrosa, 2024, p. 4). Nesse processo, o turismo não apenas insere Timor-Leste nas dinâmicas econômicas internacionais, mas também reconfigura valores e condutas das populações locais, estabelecendo parâmetros mercadológicos para o reconhecimento e a legitimidade de determinados modos de vida.

3.2.5 Domesticidades emergentes

Em um artigo que escrevi com Silva (2024, p. 2), definimos domesticidades, inspirando-nos em Choi e Jolly (2014), como um “um conjunto de ideologias e práticas relacionadas à organização da vida doméstica”. Nesse sentido,

diversas práticas referentes à divisão social do trabalho, representações de gênero, parentalidade, cuidados com a limpeza,

organização arquitetônica e repertório material dos espaços domésticos compõem o campo das domesticidades (Silva e Pedrosa, 2024, p. 2).

Além disso, argumentamos que as domesticidades são moldadas por diferentes projetos em disputa, o que torna sua definição e organização constantemente negociadas (Silva e Pedrosa, 2024, p. 2).

Em Ataúro, a transformação das domesticidades tem sido moldada por diversos processos, incluindo a presença missionária, a consolidação do protestantismo assembleiano, o turismo e as ações do Estado e de organizações locais e internacionais. Como documentam Choi e Jolly (2014) em contextos da Ásia e do Pacífico, as missões cristãs, tanto católicas quanto protestantes, desempenharam um papel central na normatização da vida doméstica ao longo dos séculos XIX e XX, associando o espaço doméstico a valores de ordem, disciplina e moralidade cristã. A casa tornou-se não apenas um espaço de moradia, mas um local de inculcação religiosa, no qual a moralidade cristã se traduzia em práticas concretas do cotidiano. A imposição de normas de recato feminino, a promoção do casamento monogâmico e heterossexual como modelo ideal e a valorização da família nuclear como estrutura legítima foram aspectos fundamentais desse processo. Paralelamente, o trabalho doméstico passou a ser exaltado como uma expressão da feminilidade e da devoção familiar, enquanto a limpeza e a organização da casa passaram a ser interpretadas como reflexos da fé e do compromisso com uma vida cristã disciplinada.

O turismo, por sua vez, ao introduzir novas demandas sobre o espaço doméstico, não apenas altera a estrutura física das casas, mas também impõe normas que reconfiguram práticas cotidianas e reforçam padrões de domesticidade. A adaptação de residências para acomodações turísticas na aldeia de Ussubemassu, em conformidade com as exigências de organizações internacionais, ilustra esse processo. Argumentamos que procedimentos como treinamentos, aquisição de eletrodomésticos e reformas estruturais vêm operando como instrumentos civilizatórios (Elias, 1994 apud Silva e Pedrosa, 2024, p. 2). Essas mudanças disciplinam comportamentos e consolidam um modelo de domesticidade cristão e ocidental, que se expressa em normas específicas sobre higiene, alimentação e interações com animais não humanos, além de reforçar a divisão sexual do trabalho. A padronização das acomodações segundo critérios internacionais de hospitalidade redefine a organização dos espaços internos e da rotina doméstica, tornando práticas

como a limpeza contínua, o uso de utensílios específicos e a restrição da circulação de pessoas e animais parte do cotidiano.

Dessa forma, as transformações nas domesticidades em Ataúro não se restringem à organização do espaço doméstico e às relações de gênero, mas também influenciam concepções sobre trabalho, disciplina e moralidade. As normas de higiene, hospitalidade e organização cotidiana não apenas regulam os lares, mas também impõem padrões de conduta que se expandem para outras esferas da vida social e produtiva. Nesse contexto, o protestantismo assembleiano desempenha um papel central, ao associar a valorização do trabalho a um ideal de disciplina religiosa e autodisciplina individual. Como demonstrado em outros contextos missionários (Comaroff e Comaroff, 1997; Weber, [1930] 2013), a ética protestante historicamente vinculou a dedicação ao trabalho à construção de uma vida moralmente correta, fomentando uma visão na qual o esforço contínuo, a sobriedade e a diligência são expressões da fé. Em Ataúro, essa perspectiva se manifesta tanto na organização doméstica quanto nas dinâmicas produtivas, regulando expectativas sobre gênero, economia e progresso individual. Na próxima seção, exploro como essas dinâmicas se desdobram na construção de uma ética do trabalho.

3.3 Uma ética do trabalho

3.3.1 Domingo

Aos domingos, na aldeia Ussubemassu, evitava-se trabalhar, pois este é o dia em que se deve descansar e adorar o Senhor, segundo os protestantes de Ataúro. Pela manhã, por volta das 7h30, as crianças se arrumavam ou eram arrumadas. Elas vestiam algumas de suas melhores roupas, segundo me diziam seus cuidadores, para irem ao seu compromisso dominical na Igreja Assembleia de Deus, a escola dominical para crianças. Tomavam banho, penteavam os cabelos, aprumavam-se olhando no espelho. Comiam seus *matabixu*⁴², que consistiam em biscoitos ou um bolo de farinha de trigo, acompanhados de chá, ou um mingau de arroz. Às vezes um *supermie*⁴³. Entre 7h50 e 8h, elas caminhavam até os fundos da igreja para aprenderem músicas infantis gospel ou ensaiarem alguma performance bíblica que apresentariam nas celebrações de Natal. As distâncias variavam entre 50 metros a

⁴² Esse é o termo em tétum cuja correspondência em português do Brasil é café da manhã.

⁴³ *Supermie* é uma marca de macarrão instantâneo muito popular em Timor-Leste.

500 metros de suas casas à igreja, e a estrada não apresentava muitas dificuldades de locomoção.

Assim que as crianças saíam, os jovens e adultos começavam a se arrumar. Também tomavam seus banhos, penteavam os cabelos, aprumavam-se olhando no espelho. Comiam seus *matabixu*, geralmente o mesmo que ofereciam às crianças. Os homens vestiam calças e blusas cobrindo os ombros e, às vezes, todo o braço. Mulheres usavam saias até os joelhos e blusas que cobriam seus ombros, e às vezes vestidos. Como eu tinha poucas peças de roupa que cumpriam os requisitos cobrir ombros e pernas ao mesmo tempo, muitas vezes Lourdes ou Mira, sua irmã que tinha quase a minha idade, gentilmente me emprestavam uma roupa para que eu pudesse acompanhá-las no culto dominical. Por volta das 8h50, os adultos saem de suas casas em direção à igreja, levando na mão suas Bíblias em tétum e também algumas moedas para ofertar à igreja, em determinado momento do culto.

Domingo era o dia de ouvir a Palavra de Deus, *rona Maromak nia lia-fuan*, em tétum, como me dizia Lourdes. No interior da igreja, os bancos de madeira eram dispostos em três colunas: duas laterais e uma central, separadas por dois corredores estreitos. Ao fundo, ficava o púlpito, feito de madeira e elevado em relação ao chão, com microfones posicionados para o uso durante o culto. Atrás do púlpito, na parede, havia uma cruz de madeira. Havia também um espaço, à esquerda do púlpito, para os músicos, que entoavam hinos gospel durante o culto, com a ajuda de microfones e um teclado. No teto, alguns ventiladores e um projetor, que projetava na parede as letras das músicas.

Sentavam-se na coluna de bancos à direita as mulheres casadas. Na coluna do meio, jovens e mulheres ainda não casadas. Na coluna da esquerda, sentavam-se os homens. Geralmente, eu ia aos cultos com Lourdes e, por isso, sentava-me com ela à direita, mesmo eu não sendo ainda casada. Quando ia com Mira, sentava-me junto a ela, na coluna do meio, pois ela era jovem e solteira. Ao questionar o porquê dessa organização espacial, Lourdes e Mira me explicaram que eles tinham vergonha de se sentarem juntos ali. As crianças, quando estavam, dividiam-se entre seus pais, mães e tios, em todos os bancos. Mas, geralmente, apenas as de colo ficavam ali, junto de suas mães. As demais, geralmente, ficavam brincando ao redor da igreja. A igreja, nesse dia, ficava cheia. Às vezes, haviam pessoas que acompanhavam o culto em pé, na entrada, pois todos os lugares para sentar já estavam preenchidos.

O culto acontecia predominantemente em tétum, mas alguns cânticos eram, ocasionalmente, entoados em português, rasua ou indonésio. A celebração incluía orações, leituras bíblicas e pregações. Durante a pregação, o pastor não apenas explicava as passagens bíblicas, mas conectava a mensagem à realidade local, oferecendo instruções práticas de como lidar com questões familiares, sentimentos e comportamentos considerados ruins, como a inveja, a raiva, o hábito de consumir álcool ou fumar, e incentivando os fiéis a buscar uma vida mais alinhada à Palavra de Deus. Durante os cânticos, as letras eram projetadas na parede por meio de um projetor, para que todos acompanhassem. Os músicos, posicionados à esquerda do púlpito, utilizavam teclado e microfones para conduzir os louvores, que era seguido com uma adesão quase unânime pelos fiéis presentes.

O culto também incluía um momento de oferta, em que alguns fiéis passavam entre os corredores carregando cestas, com o objetivo de coletar o dinheiro ofertado. A maioria das pessoas colocava moedas. Quando, por exemplo, eu esquecia de levar, Lourdes insinuava um gesto para que eu abrisse a minha mão. Colocava, então, algumas moedas para que eu também pudesse contribuir ofertando o dinheiro. A maior parte dos presentes, mesmo quando parte de uma mesma unidade doméstica, contribuíam individualmente com alguma moeda.

Quando saímos do culto, por volta de 10h30 e 11h, voltávamos à casa. Todos, então, trocavam suas roupas para ir para a igreja por roupas do cotidiano, que geralmente eram bermudas e camisetas, para os homens, não necessariamente cobrindo os ombros. As mulheres vestiam calças ou uma *lipa* transpassada, até os joelhos ou calcanhares, e blusas que cobriam seus ombros. Às vezes, eu vestia uma regata, que deixava os meus ombros à mostra. Algumas vezes, ouvi de jovens mulheres da aldeia que elas tinham muita vergonha de usar uma blusa assim, e por isso não tinham peças que não cobrissem os ombros.

Como hóspede na casa de Estevão e Lourdes, o almoço fazia parte da hospedagem oferecida em sua *homestay*. Lourdes, auxiliada por algumas de suas irmãs mais novas, iniciava a preparação da refeição logo após o retorno do culto dominical. À tarde, essa mesma rotina era retomada com a organização do jantar. O trabalho doméstico e os cuidados realizados principalmente pelas mulheres eram indispensáveis tanto para o funcionamento das *homestays* quanto para a vida cotidiana da aldeia. Essas tarefas incluíam desde o cuidado com as crianças e a manutenção do lar até a atenção dedicada aos animais e às roças. Ainda assim, os

moradores de Ussubemassu evitavam realizar trabalhos considerados "seculares" aos domingos, reservando o dia para o descanso, o culto e o convívio familiar e comunitário.

Na entrevista realizada com Rui Gomes, ele destaca que o domingo em Ataúro é um dia sagrado, comparável ao sábado judaico, em que se evita qualquer tipo de trabalho. Segundo ele, nesse dia, ninguém deve pescar, entrar no mar ou realizar atividades que não estejam associadas à adoração e ao descanso. Para muitos, essa rigidez não se baseia apenas em ensinamentos religiosos, mas também em relatos de eventos que são interpretados como castigos divinos contra aqueles que desrespeitaram a interdição. Ele menciona, por exemplo, o caso de um homem que entrou no mar num domingo e teve sua perna gravemente ferida por uma raia, como se tivesse sido cortada por uma serra. Em outra ocasião, um morador caiu de um coqueiro e sofreu uma fratura grave ao tentar colher cocos num domingo, apesar dos avisos de que não deveria fazê-lo. Além disso, ele relembra um acidente ocorrido com um grupo que viajava de barco para Liran, quando uma onda pequena virou a embarcação. Um dos ocupantes desapareceu no mar e seu corpo só foi encontrado no dia seguinte, exatamente no local do naufrágio, reforçando a crença de que trabalhar ou se expor a riscos no domingo pode ter consequências fatais. Segundo ele, essas histórias são amplamente conhecidas e compartilhadas na ilha, e muitos pastores continuam a alertar os fiéis sobre a importância de respeitar a sacralidade do dia.

A forma como os domingos eram vivenciados em Ussubemassu e possivelmente em outras aldeias de Ataúro apresenta paralelos com as práticas descritas por Aragon (2000, p. 228) em Sulawesi Central. Segundo a autora, a sacralização do domingo nessa região baseia-se tanto na obrigação de comparecer ao culto quanto na proibição do trabalho e de outras atividades consideradas seculares. Aragon argumenta que, em Sulawesi, o domingo não é apenas um dia reservado para a adoração, mas também um período em que a abstenção do trabalho não ocorre apenas por obediência ao preceito religioso, mas também por temor às consequências espirituais e sociais associadas à sua transgressão. A autora observa que narrativas sobre punições divinas reforçam essa interdição, como no caso de relatos amplamente compartilhados de mulheres que foram pescar no domingo e sofreram acidentes, ou de comerciantes que desafiaram a regra e enfrentaram dificuldades em suas viagens. Segundo Aragon (2000, p. 228), essas narrativas funcionam como mecanismos que sustentam a observância do domingo como dia sagrado e reafirmam

a autoridade da igreja e dos líderes religiosos na regulação da vida cotidiana. O mesmo parece ocorrer em Ataúro.

3.3.3 Trabalho comunitário

Lito⁴⁴ explicou, na entrevista que deu à Kelly Silva, que o trabalho coletivo ocorre em diversas situações. Em ocasiões, como casamentos, a colaboração é importante, segundo ele: “Nós todos estamos sozinhos neste mundo. Hoje, eu ajudo alguém, amanhã essa pessoa pode me ajudar de volta. Se alguém me ajuda hoje, amanhã eu também tenho que ajuda”, disse ele. Segundo Lito, essa lógica da reciprocidade também se aplica ao trabalho na roça. Quando alguém precisa de auxílio, vai até as casas dos vizinhos para pedir ajuda, e, se houver tempo, os pedidos são atendidos. “Se tivermos disponibilidade, podemos ir ajudar, limpando o mato das roças. Mas se não tivermos tempo, explicamos que não podemos ir porque temos outras atividades”, relatou. Ele ressaltou que, embora o auxílio não seja obrigatório, é comum que aqueles que hoje pedem ajuda sejam os mesmos que, futuramente, oferecerão suporte a outros. Ele também mencionou sua própria participação em atividades de trabalho coletivo, como a ajuda na construção de casas e estruturas comunitárias para eventos, como casamentos. Ao longo do último ano, auxiliou o pai em sua casa e trabalhou ao lado do tio e de outros membros da aldeia na preparação de paredes e na edificação de moradias. “Às vezes, eu ajudo sem receber pagamento, apenas para contribuir”, comentou. Durante um casamento, colaborou na montagem de uma tenda.

Segundo Lito, na igreja, o trabalho coletivo não era uma questão de escolha, mas uma obrigação. Ele explicou que, todos os anos, havia reuniões para revisar as atividades realizadas, e aqueles que participam ativamente são reconhecidos. Algumas pessoas, como funcionários públicos e professores, possuíam outras responsabilidades e, por isso, contribuíam de maneira diferente, doando dinheiro para a compra de itens como fósforos, café, açúcar e pão, garantindo a continuidade das atividades. Ele também afirmou que, segundo sua percepção, aqueles que não trabalhavam poderiam enfrentar dificuldades no futuro, seja por doença ou por outras situações inesperadas. Para ele, havia pessoas que apenas ficavam “paradas”, sem fazer nada, e até criticavam aqueles que organizavam as atividades, mas que,

⁴⁴ Nome fictício utilizado para preservar a identidade do interlocutor.

mais cedo ou mais tarde, poderiam precisar de ajuda e não tê-la. Por isso, ele disse que o trabalho coletivo era uma obrigação: quem não conseguia contribuir com sua força deveria contribuir financeiramente. Além disso, ele afirmou que aqueles que estudavam ou faziam cursos oferecidos pelo Estado também deveriam comparecer às reuniões sempre que convocados, pois, em suas palavras, "primeiro vinha Deus, depois o Estado", e todos deveriam cumprir seu papel dentro da comunidade.

A igreja também se constituía como um espaço de cooperação, mas dentro de limites bem definidos. Segundo Lito, os anúncios realizados durante os cultos eram exclusivamente voltados para eventos religiosos, como apresentações de canto ou cursos. "Se alguém precisa de ajuda para limpar sua roça ou sua casa, deve encontrar outra maneira de pedir. Na igreja, isso não é anunciado", explicou.

Adelina explicou que os grupos da igreja não se limitavam a eventos religiosos, mas também prestavam serviços à comunidade, como a limpeza de roças, em troca de pagamento. O grupo Emanuel, do qual fazia parte, cobrava entre 5 e 10 dólares por hora e utilizava o dinheiro arrecadado para sua manutenção. Criado em 2020, o grupo realizava diversas atividades para levantar fundos, incluindo coleta de madeira e pedras, competições de canto e esportes, além da venda de alimentos como biscoitos e frango cozido. No entanto, segundo Adelina, no ano anterior, essas atividades haviam sido interrompidas.

Lito observou que, em sua percepção, a prática do trabalho coletivo tem diminuído na aldeia. Antes, segundo ele, quando não havia dinheiro, as pessoas trabalhavam juntas. Agora, isso acontece menos porque "todos buscam dinheiro para sustentar suas próprias casas". Ele disse que, se atualmente não houvesse dinheiro, talvez essa prática ainda continuasse. Ele mencionou que, em indonésio, há a palavra *gotong-royong*, que significa trabalho coletivo, e que essa prática ainda ocorre em alguns lugares. No entanto, com as mudanças da modernização e da globalização, as pessoas agora também conhecem outra palavra, *saingan*, que ele mesmo traduziu como "rivalidade". Ele explicou que, atualmente, se alguém construía uma casa de concreto, e logo outro construía também. Se uma pessoa comprava uma moto nova, logo outra comprava também. Segundo ele, isso acontece porque "todos queriam ser iguais uns aos outros".

3.3.4 Ser badinas e o mérito do esforço

Certo dia, em 2022, Rosa⁴⁵ e eu conversávamos na cozinha de sua casa, na aldeia Ussubemassu, na Ilha de Ataúro, em Timor-Leste. Lourdes, então, disse-me que não se devia fazer mal às pessoas ricas. Com essa frase, ela fazia referência a um episódio que havia contado anteriormente: uma mulher já idosa, dona de *uma mutin*⁴⁶, havia falecido na aldeia. Segundo Rosa, a morte dessa mulher havia sido causada pelo mal que seus parentes da montanha haviam feito a ela, motivados pela inveja de sua casa⁴⁷. Lourdes justificava que quem conseguia dinheiro e construía sua casa o fazia por ser *badinas*. A tradução de *badinas* é diligente ou trabalhador. Para ilustrar seu ponto de vista, Rosa recorreu à história de Adão e Eva na Bíblia, explicando que, como punição por seus pecados, eles precisaram trabalhar para obter o alimento. Eles se esforçaram, cansaram-se, e Deus os recompensou com o pão. Essa narrativa, a princípio, parecia reforçar a ideia de que o esforço e o trabalho eram virtudes essenciais para garantir sustento, bônus materiais e espirituais, e reconhecimento social.

O termo *badinas* foi um dos mais recorrentes que ouvi durante meu tempo em Ataúro. Em contraste, *baruk-teen*, traduzido como preguiçoso, era usado para marcar a diferença entre aqueles que trabalhavam duro e os que não o faziam. *Badinas*, portanto, operava como um adjetivo que qualificava positivamente alguém que se dedicava ao trabalho de forma comprometida, seja na roça, na pesca, nas atividades domésticas e turísticas. O termo aparecia frequentemente nos discursos como um elogio àqueles que não apenas realizavam suas tarefas, mas que mantinham uma postura ativa e engajada no fazer. Nos próximos trechos, buscarei evidenciar esses aspectos articulando minhas próprias observações em campo com as entrevistas realizadas por Kelly Silva com alguns de nossos interlocutores.

Na entrevista realizada com Lourdes, ela conta que, no passado, muitas pessoas da aldeia não acreditavam no Deus cristão, e que apenas os católicos seguiam a religião. Mais tarde, com a chegada do pastor Gomes, começaram os treinamentos sobre a palavra de Deus. Segundo Lourdes, depois disso, muitos moradores se tornaram cristãos protestantes e passaram a receber bônus ao longo dos anos. Ela explica que, antes, seus avós se alimentavam de raízes e frutos, enquanto agora os

⁴⁵ Nome fictício utilizado para preservar a identidade do interlocutor.

⁴⁶ O conceito de *uma mutin* será melhor abordado no capítulo 4 desta dissertação. Para fins didáticos, entende-se que *uma mutin* refere-se, aqui, à casa de alvenaria, associadas a um ideal de modernidade.

⁴⁷ Abordarei de maneira mais aprofundada o tema da inveja no capítulo seguinte.

alimentos vinham de compras feitas em Díli, e as pessoas se sentiam felizes - associando ao aumento da diversidade e disponibilidade de alimentos.

Lourdes também relata que seu pai participou de um seminário em Bikeli, onde ouviu que os protestantes, enquanto comunidade, não podiam ficar parados e deveriam trabalhar, sem depender dos outros. Segundo ela, o pastor enfatizou que "quem trabalha duro (*badinas*) consegue dinheiro, quem não trabalha não consegue" e disse que não poderiam apenas observar o trabalho dos outros sem agir. De acordo com Lourdes, essa mesma mensagem foi reforçada por pastores estrangeiros que foram à ilha. Lourdes contou que o pastor também afirmou: "Amanhã ou depois, vocês vão comer manteiga, vocês vão beber leite fresco" e disse que essas palavras eram a palavra de Deus. Ela conta que seu pai, inicialmente, não acreditou nessas palavras, mas, anos depois, viu que estavam certas e chorou ao perceber que o que o pastor havia dito realmente estava acontecendo.

Na entrevista realizada com Carmelita⁴⁸, Kelly Silva perguntou se algumas pessoas na aldeia tinham mais dinheiro do que outras. Carmelita respondeu que sim. Em seguida, Kelly perguntou por que essas diferenças existiam. Ela explicou que a diferença estava no trabalho. Segundo Carmelita, havia aqueles que não procuravam serviço, como os oferecidos por ONGs, e apenas "ficavam sentados em casa ou na beira do mar, vendo televisão, sem fazer nada". Essas pessoas, segundo ela, não conseguiam muito dinheiro. Já aqueles que trabalhavam na lavoura e plantavam podiam colher e vender seus produtos. "Quando surgem projetos e trabalhamos na roça, temos produtos para vender, ganhamos dinheiro", disse. Para Carmelita, quem apenas assistia ao trabalho dos outros não conseguia dinheiro: "Se ficamos apenas sentados, apenas vendo televisão, o dinheiro não vem." Ela completou: "O dinheiro só chega quando trabalhamos."

Ao fazer uma pergunta semelhante a Rita⁴⁹, Kelly Silva perguntou por que algumas pessoas na aldeia tinham casas diferentes e algumas possuíam mais dinheiro do que outras. Rita respondeu que, em sua opinião, essas diferenças vinham das próprias pessoas. Segundo ela, quem era *badinas* obtinha bons resultados, e quem era preguiçoso, não. Rita acrescentou que essa era a única razão, de acordo com sua percepção. Além disso, mencionou que não há pessoas extremamente pobres na aldeia, mas há aquelas que, por serem fisicamente fracas, não têm força para

⁴⁸ Nome fictício utilizado para preservar a identidade do interlocutor.

⁴⁹ Nome fictício utilizado para preservar a identidade do interlocutor.

trabalhar. Quando essas pessoas encontram alguém disposto a ajudá-las, fazem orações em agradecimento, e, segundo Rita, Deus sempre aceita essas orações e abençoa aqueles que ajudam.

Ainda sobre o esforço físico empregado no trabalho, na entrevista com Carmelita, ela comentou que, para que sua família concluísse a graduação, não havia descansado. Continuou trabalhando assando pão e teve sorte, pois muitos estrangeiros vieram à ilha — referindo-se aos pães que vendia para as acomodações turísticas da aldeia. Adelina acrescentou que agradece a Deus por isso e reforçou que, para continuar trabalhando, bastava que Deus lhe concedesse boa saúde.

Embora o reconhecimento pelo esforço empregado no trabalho seja amplamente valorizado, o cansaço resultante também é levado em consideração, especialmente diante de ofertas que demandam um esforço considerado excessivo. Em conversa com Estevão, ele me contou que foi convidado para pilotar o barco do *Dive Resort*, mas recusou, explicando que a função exigiria muito trabalho e seria exaustiva. Acrescentou que, como já obtinha uma renda recebendo turistas na *homestay*, conseguia o dinheiro necessário, tornando desnecessário assumir uma carga adicional que o deixaria ainda mais cansado. Além disso, relatou que Barry, australiano dono do *Barry's Place*, certa vez lhe perguntou se hospedar turistas nas *homestays* estava sendo cansativo. Inicialmente, respondeu que não, mas, com o aumento do fluxo de visitantes após o convênio com a organização internacional *Blue Ventures*, reconsiderou e reconheceu que o trabalho havia, sim, se tornado exaustivo. Sua esposa, Lourdes, inclusive, mencionou a ele que estava esgotada, pois precisava cozinhar para mais de 12 pessoas, o que considerava muito.

3.3.5 Trabalho doméstico feminino

A divisão sexual do trabalho em Usubemassu, destacando que a organização das tarefas domésticas e produtivas foi historicamente moldada pela interseção entre os saberes seculares locais e as práticas de governança da Igreja Assembleia de Deus. Nesse contexto, as mulheres, sobretudo as mais jovens, sempre assumiram a responsabilidade central pela manutenção do espaço doméstico, incluindo o preparo de alimentos, a limpeza e o cuidado com crianças e familiares. Essa distribuição de tarefas não se baseia apenas em uma lógica funcional, mas está ancorada em concepções morais e éticas promovidas pela Igreja, que reforçam a associação entre

feminilidade, domesticidade e serviço à família. Nesse cenário, a Assembleia de Deus local desempenhou um papel fundamental na normatização dessas normas de gênero, consolidando formas específicas de domesticidade que restringem a atuação feminina ao ambiente doméstico e legitimam a desigualdade na divisão do trabalho doméstico (Silva e Pedrosa, 2024, p. 17).

Na entrevista que Kelly Silva realizou com Rita, por exemplo, há uma ilustração dessa percepção. Meryan mencionou que, após o casamento, percebeu que as mulheres trabalham mais do que os homens. Ela descreveu que seu marido saía para pescar, retornava, tomava banho e descansava, enquanto ela continuava trabalhando dentro de casa, cuidando da roça e cuidando das crianças. Rita afirmou que, embora sinta um pouco de tristeza por trabalhar mais, também se sentia contente, pois considera que cuidar da casa faz parte do seu dever.

Na aldeia, algumas mulheres trabalhavam para operadores turísticos localizados em Beloi, como Adelina, que fazia pães diariamente para acomodações. Outras, como Ester, ocupavam cargos administrativos na sede do *suco*. Outras, por sua vez, dedicavam-se à gestão de suas *homestays*, preparando refeições para os hóspedes, limpando as casas e cuidando da organização do espaço. Essas tarefas, no entanto, eram acumuladas com o cuidado de suas próprias casas, filhos, maridos, hortas e animais, reforçando o papel central das mulheres na manutenção do espaço doméstico.

Na minha monografia de graduação, registrei que, em novembro de 2018, acompanhei a gravação de um vídeo promocional⁵⁰ produzido pela organização internacional Marie Stopes Timor-Leste, que oferece serviços de saúde reprodutiva no país (Pedrosa, 2021, p. 65). No entanto, não descrevi o conteúdo do vídeo nesse trabalho. Considerando que, conforme mencionado nos parágrafos anteriores, Estevão relata como as capacitações promovidas pela organização foram fundamentais para que ele repensasse e alterasse sua percepção sobre a divisão sexual do trabalho doméstico, julgo pertinente realizar uma descrição mais detalhada dessa peça audiovisual. Isso permitirá perceber os discursos que nela são veiculados e, ao mesmo tempo, compará-los com o que observei durante a minha estadia na aldeia.

O vídeo apresenta imagens filmográficas que sugerem ser o cotidiano do casal, como cenas de Lourdes e Estevão pescando e realizando tarefas domésticas,

⁵⁰ O vídeo está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=CzNLKS2mg-c>.

acompanhadas de descrições de sua rotina diária narradas pelo casal. Lourdes menciona, por exemplo, que eles acordam por volta das 6h da manhã para irem pescar juntos: enquanto ela rema, Estevão mergulha para pescar. Ao longo do vídeo, o casal é retratado realizando conjuntamente diversas atividades domésticas. Seus dois filhos aparecem em diversos momentos. Lourdes cozinha enquanto Estevão lava a louça, ele varre um quarto e limpa os vitrais das janelas, e juntos estendem um lençol sobre a cama. Além disso, algumas cenas mostram Estevão realizando atividades domésticas sozinho, como a limpeza dos vitrais e a varrição do quarto. O vídeo também registra momentos ligados à coleta de lenha para a preparação das refeições: em uma cena, Lourdes corta a madeira enquanto Estevão retira o cesto de suas mãos, oferecendo-se para carregá-lo. Além das atividades cotidianas, o vídeo inclui imagens do casal participando de uma sessão de capacitação ao ar livre, acompanhada por outros membros da comunidade, onde ouvem atentamente um facilitador da *Marie Stopes*. Há também momentos em que Lourdes e Estevão são filmados individualmente, falando diretamente para a câmera, e trechos em que aparecem juntos, compartilhando suas percepções e relatos.

Lourdes narra, no vídeo, que, antes, as responsabilidades domésticas e o trabalho pesado eram exclusivamente dela, mas que, com o tempo, passaram a dividir as tarefas. Estevão, por sua vez, relata como sua percepção sobre trabalho e parceria mudou após participar da capacitação oferecida pela *Marie Stopes*. Ele destaca que antes acreditava que as mulheres deveriam fazer todo o serviço doméstico, mas que agora comprehende a importância de apoiar Lourdes e dividir as responsabilidades. Ele enfatiza que ajudar nas tarefas da casa não é apenas uma questão de ajudar quando solicitado, mas sim de compartilhar os deveres de forma equitativa. O casal menciona que, após o segundo filho, começaram a utilizar métodos de planejamento familiar e que se sentem bem com essa decisão. Abordarei esse tema na seção 3.5. No final do vídeo, aparecem as logomarcas das organizações envolvidas na produção, incluindo *Australian Aid*, Embaixada da Austrália em Timor-Leste, *Marie Stopes Timor-Leste*, *Blue Ventures* e o Ministério da Saúde de Timor-Leste.

Na entrevista realizada com Estevão, Kelly Silva o questionou sobre as mudanças na divisão sexual do trabalho. Ele relatou que, antes, segundo sua concepção, casar com uma mulher, de acordo com as práticas culturais locais, significava que, ao levá-la para casa não era apenas para que ela ficasse sentada,

observando, comendo e descansando. O trabalho da esposa era lavar roupa, cuidar das crianças, lavar pratos e cozinhar em casa. Segundo ele, seu trabalho, por outro lado, era pescar, ir para a roça e alimentar seus animais. No entanto, ao comparar com as funções de Lourdes, percebeu que ela fazia muito mais: além das tarefas domésticas, preparava comida para as crianças, dava comida a elas, cozinhava e vendia peixe à beira da estrada. Ele reconheceu que, antes, considerava essa divisão de trabalho natural. No entanto, após participar de uma formação e capacitação oferecida pela organização *Marie Stopes*, entendeu que trazer uma mulher para casa não significava que ela se tornaria sua serva. A partir desse momento, ele contou que passou a entender e a ajudar Lourdes, que lhe agradeceu.

Estevão mencionou ainda na entrevista que foi a partir desse momento que compreendeu que havia apenas três funções inerentes às mulheres que ele, como homem, não poderia desempenhar. As demais, no entanto, eram igualmente possíveis para ele. Embora não tenha especificado quais eram essas funções na entrevista concedida a Kelly Silva, eu já havia ouvido algo semelhante de Estevão durante minha primeira estadia em Ataúro. Ele explicou que as únicas funções exclusivamente femininas eram dar à luz, amamentar e menstruar. E, logo, tudo o mais poderia ser compartilhado.

Apesar da crescente disseminação de discursos sobre a igualdade de gênero no trabalho doméstico, promovidos por agências internacionais, a responsabilidade por essas tarefas ainda recai predominantemente sobre as mulheres na aldeia. As mudanças percebidas parecem se manifestar mais no nível discursivo do que na prática cotidiana, uma vez que a participação masculina nas atividades domésticas permanece limitada a momentos pontuais e, muitas vezes, depende de incentivos externos, como treinamentos e programas de capacitação. Além disso, conforme argumentamos em artigo (Silva e Pedrosa, 2024, p. 17), aquelas envolvidas na gestão de *homestays* enfrentam uma intensificação da carga de trabalho doméstico, já que a manutenção dessas acomodações turísticas está intrinsecamente ligada ao cumprimento das tarefas domésticas. Dessa forma, a inserção das mulheres no setor turístico não diminui suas obrigações no lar, mas sim adiciona novas camadas de exigências ao seu cotidiano.

Assim, as mulheres da aldeia seguiam acumulando múltiplas funções, articulando as atividades domésticas, produtivas e de cuidado, enquanto os homens permaneciam em uma posição de menor envolvimento na manutenção cotidiana do

espaço doméstico. Essa assimetria não era apenas percebida, mas também enunciada pelas próprias mulheres, que demonstravam consciência da sobrecarga que enfrentavam. Entendo, portanto, que suas falas revelam não apenas a internalização dessas normas de gênero, que são difundidos sobretudo na moral protestante, mas também a emergência de discursos críticos que, ainda que não resultem imediatamente em mudanças estruturais, indicam processos de negociação e ressignificação da divisão sexual do trabalho.

3.4 Bons e maus usos do dinheiro

3.4.1 Estraga osan

Muitas vezes, tanto em minhas interlocuções quanto nos cultos, ouvi a expressão em tétum *estraga osan* para se referir ao "mau" uso do dinheiro. *Estraga*, possivelmente derivada do português, foi incorporada ao tétum e pode ser traduzida como destruir, danificar ou desperdiçar. *Osan*, por sua vez, significa dinheiro. A noção de *estraga osan* não apenas indicava o que era considerado um uso inadequado dos recursos financeiros, mas também sugeria, em contraposição, como o dinheiro deveria ser corretamente empregado. Por exemplo, a compra de bebidas alcoólicas e cigarros — hábitos não praticados entre os protestantes de Ataúro — era classificada como um desperdício. Da mesma forma, adquirir roupas para adultos, salvo em casos de necessidade, poderia ser interpretado como um uso indevido do dinheiro. Em contraste, manter uma poupança, investir na educação das crianças e jovens, comprar material escolar, ampliar a casa ou adquirir móveis e eletrodomésticos eram descritos como exemplos de um uso legítimo e apropriado dos recursos financeiros.

Rita, por exemplo, mencionou repetidamente, em tom de reprovação, o caso de um vizinho que, segundo ela, desperdiçava dinheiro com bebidas alcoólicas e festas, frequentemente se embriagando, enquanto sua esposa trabalhava para sustentar a família e investia os recursos na melhoria da casa. Quando a questionei se a Igreja ou os pastores proibiam explicitamente o uso do dinheiro para aquilo que ela considerava moralmente condenável, ela respondeu que não. Não era algo proibido, nem estava na Bíblia como uma regra, e cada um decidia por si. Ainda assim, sua crítica não apenas reforçava essa distinção entre gastos legítimos e ilegítimos, mas

também sugeria um contraste implícito: enquanto ela própria seguia o caminho correto, poupando e investindo de forma responsável, o vizinho desperdiçava, afastando-se do ideal esperado. Embora tenha sido essa interlocutora a expressar essa visão, sua fala parecia refletir um consenso mais amplo na aldeia, sustentado pelo próprio regime moral pregado pelo protestantismo da Assembleia de Deus, que promovia a disciplina e o ascetismo.

Conforme narrei no capítulo 2, tanto entre os protestantes da ilha quanto no discurso do próprio Estado leste-timorense, há uma narrativa de que o dispêndio de recursos financeiros em rituais é excessivo e gera sobrecargas econômicas, ainda que esses rituais desempenhem um papel importante na coesão comunitária. No entanto, embora a crítica ao gasto com rituais seja um elemento central na construção da identidade protestante em Ataúro, não ouvi a expressão “*estraga osan*” sendo empregada para esses casos. Aparentemente, a noção de desperdício implícita nesse termo está mais associada a gastos individuais e mundanos do que a despesas coletivas e rituais. Mesmo que os protestantes de Ataúro busquem racionalizar seus gastos e se distanciar das práticas rituais católicas, como aponta Silva (2024, p. 192), a economia ritual não é completamente eliminada, mas reconfigurada dentro de uma nova lógica. Assim, a rejeição das obrigações materiais consideradas excessivas em determinadas práticas rituais não significa a ausência de investimento, mas sim a sua adaptação a um modelo de contenção financeira e de valorização do acúmulo de recursos, em alinhamento com princípios ascéticos do protestantismo e com discursos estatais sobre desenvolvimento econômico.

A crítica protestante ao desperdício financeiro, expressa na noção de *estraga osan*, pode ser compreendida dentro de um quadro mais amplo de racionalização econômica influenciado pelo ascetismo. O ascetismo, entendido como autodisciplina e contenção dos prazeres mundanos, ocupa um papel central na ética econômica protestante. No protestantismo reformado, essa ética não implica uma renúncia absoluta ao mundo material, mas sim uma organização racional da vida econômica em que a frugalidade e o uso criterioso dos recursos são valores centrais. De acordo com Weber (1930 [2013], p. 107), o protestantismo reformado, especialmente entre calvinistas e puritanos, promoveu uma organização disciplinada da vida, em que a frugalidade e o uso racional dos recursos financeiros foram valorizados. Nesse sentido, o dinheiro deveria ser direcionado para finalidades produtivas, como trabalho, poupança e investimento em bens duráveis, em vez de ser consumido com

prazeres efêmeros ou gastos considerados irresponsáveis. Segundo este autor, essa postura ascética contribuiu para a consolidação de práticas como planejamento financeiro, contabilidade rigorosa e separação entre negócios e vida doméstica, elementos fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo moderno (Weber, 1930 [2013], p. 22)

No contexto de Ataúro, essa ética ascética é ressignificada dentro da moral pentecostal da Assembleia de Deus. O pentecostalismo, assim como o protestantismo reformado estudado por Weber, enfatiza a autodisciplina, a rejeição dos prazeres mundanos e a organização metódica da vida cotidiana (Berger, 2010, p. 67; Martin, 1995, p. 112). O discurso sobre o uso responsável dos recursos não apenas condena práticas como o consumo de álcool e festas, mas também reforça a necessidade de poupança e investimento em áreas consideradas legítimas, como a educação dos filhos e a melhoria da casa. Essa orientação não se limita ao espaço religioso, mas influencia escolhas econômicas e estabelece distinções morais entre aqueles que seguem os princípios da disciplina pentecostal e aqueles que não.

Acho relevante pontuar, no entanto, que, embora o *weberianismo* clássico descreva a frugalidade como um caminho para o acúmulo de riqueza pessoal, em Ussubemassu essa prática está menos associada ao enriquecimento individual e mais ao fortalecimento dos laços familiares e à construção de uma infraestrutura coletiva que promove a ascensão social familiar. A contenção de gastos e o uso disciplinado dos recursos não visam apenas à poupança, mas funcionam como investimentos contínuos na família nuclear e extensa. Isso se manifesta no financiamento da educação formal de parentes, no apoio financeiro a práticas rituais que envolvem familiares e na participação ativa no cuidado e no sustento da rede de parentesco.

3.4.2 Dízimo

Na entrevista que Kelly Silva realizou com Pedro⁵¹, ele reforçou que ele e sua esposa davam o dízimo para a igreja. Ele explicou que se conseguiam amarrar 100 feixes de milho, deveriam separar 10 para a igreja. Se colhiam 20 latas de feijão, precisavam reservar 2 latas para doação. Da mesma forma, se no final do mês recebiam 200 dólares, deveriam tirar 20 dólares para a igreja. Pedro afirmou que essa prática é comum entre as pessoas da comunidade.

⁵¹ Nome fictício utilizado para preservar a identidade do interlocutor.

Segundo Pedro, algumas conseguiam construir casas de alvenaria bem-feitas, enquanto outras constroem casas mais simples, de palha. Segundo ele, isso ocorria porque, quando alguém recebia dinheiro, comida que plantou e colheu ou criava animais, mas não seguia a prática do dízimo, às vezes a bênção de Deus poderia ser retida. Ele acrescentou que, quando a pessoa doa, mesmo que pouco, pode conseguir realizar coisas grandes. Pedro citou ainda um ensinamento da Bíblia, segundo o qual quem dava muito, recebia muito, e quem dava pouco, recebia pouco.

Carmelita, por sua vez, confirmou que também fazia contribuições mensais para a igreja. Ela explicou que, por exemplo, quando se tratava de alimentos, como milho, ela fazia uma medição antes de separar a parte destinada à doação. Se media até dez unidades, retirava uma para a igreja. O mesmo acontecia com feijão: se colocado em um recipiente e contado até dez, um recipiente é separado para doação. Ela mencionou ainda que esse princípio também se aplicava a outros produtos cultivados, como a mandioca.

3.4.3 Organização financeira e empréstimos

Ao falar sobre sua organização financeira, Estevão explicou que, quando recebia 100 dólares, separava 60 dólares para os filhos, usava 40 dólares para alimentação e reservava 10 dólares para necessidades futuras. Ele enfatizou que era preciso gerenciar bem o dinheiro, pois, segundo ele, o mais difícil era ganhá-lo, enquanto gastá-lo era fácil.

Na entrevista realizada por Kelly Silva com Estevão, ele explicou como a gestão financeira era feita em sua casa. Ele contou que, primeiramente, entrega o dinheiro para Lourdes guardar. Quando conseguia economizar, analisava os gastos para verificar se estavam sendo feitos de maneira correta. Com isso, passou a recuperar parte do dinheiro, mas sem mantê-lo consigo. Ele explicitou que guardava o dinheiro em um envelope bem fechado, evitando que fosse retirado sem necessidade, e depois o colocava dentro de uma pasta antes de entregá-lo a Lourdes. Essa decisão, segundo ele, era tomada em conjunto. Assim, eles apenas pegavam dinheiro quando julgavam haver necessidade e, caso considerassem apropriado, poderiam até entregar parte do valor para o pai de Estevão guardar. Além disso, parte do dinheiro era depositada no banco.

Sobre as decisões de uso do dinheiro, Estevão conta que Lourdes era quem decidia como utilizá-lo, mas sempre o consultava antes de qualquer gasto. Caso precisasse comprar algo, ela deveria perguntar primeiro. Ele enfatizou que qualquer valor, mesmo que seja apenas um centavo, deveria ser discutido e registrado. Ele mencionou que essa organização financeira nem sempre havia sido assim. Antes, ele era o único responsável por guardar e administrar o dinheiro. Ele lembrou que, quando se casaram, venderam uma tenda que possuíam e usaram o lucro para construir sua casa. Nessa época, era ele que gerenciava todo o dinheiro. No entanto, quando o dinheiro acabou, ele disse a Lourdes que precisariam pedir um empréstimo de \$500 para concluir a obra. Ele relatou que, “graças a Deus”, suas orações foram atendidas e conseguiram esse montante. Naquele momento, ele entregou o dinheiro para Lourdes, e ela comentou que, se tivessem pedido \$1.000, talvez fosse melhor. No entanto, ele respondeu que, como Deus lhes deu \$500, precisavam aceitar e agradecer. Ele reforça que não se deve pegar o que pertence aos outros, mas sim ser grato pelo que se recebe. Estevão mencionou também que havia participado de dois treinamentos de capacitação em gestão financeira oferecidos por um órgão estatal e pelo setor de turismo - imagino que provavelmente na condição de associado da associação turística da qual ele faz parte.

Lito, por sua vez, contou que, no passado, ajudou financeiramente diversas pessoas, incluindo familiares, sobretudo para a conclusão dos estudos. Quando questionado sobre a prática de emprestar dinheiro, Lito afirmou que ajudou muitas pessoas e que sua esposa, Maria, chegou a se irritar com ele por gastar dinheiro dessa forma. Ele explicou que nunca registrou formalmente essas “ajudas”, pois acreditava que não havia necessidade. No entanto, caso fosse um empréstimo, ele poderia anotar os valores. Ele reforçou que emprestar e ajudar são coisas diferentes. Lito mencionou que essa prática de ajuda financeira também existia em sua família. Seu pai, por exemplo, que não tinha muito dinheiro ainda assim ajudava muitas pessoas.

Na entrevista realizada por Kelly Silva com João, ele contou que frequentemente as pessoas iam até sua casa para pedir dinheiro emprestado. Ele mencionou que, embora trabalhe muito, conseguia administrar bem seus recursos. Quando perguntado sobre os motivos pelos quais as pessoas pedem dinheiro emprestado, ele respondeu que, até aquele momento, não havia ouvido pedidos relacionados à educação das crianças, mas sim para outras questões cotidianas. João também comentou que já ouviu falar de casos em que algumas pessoas se envolviam

em grandes dívidas e não conseguiam pagá-las. Segundo ele, algumas dessas pessoas evitavam fazer determinados trabalhos e preferiam buscar empréstimos para suprir suas necessidades. Além disso, ele observava que, ao contrário de um auxílio voluntário, quando alguém pegava dinheiro emprestado, tinha a obrigação de devolver o valor.

Lito compartilhou sua visão sobre o empréstimo de dinheiro em instituições de microfinanças que operavam na aldeia. Ele afirmou que, em sua opinião e percepção, essas iniciativas eram boas, mas destaca o que considerava um problema: Para ele, ao contrair um empréstimo, era necessário considerar o tempo e as circunstâncias. Se houvesse vento forte ou o mar estivesse agitado, ele se perguntava onde conseguiria dinheiro para pagar a dívida. Além disso, ele refletiu sobre situações imprevistas, como uma doença súbita ou até mesmo sua morte, e concluiu que, devido a esses fatores, preferia não pegar dinheiro emprestado. Se ele morresse devendo dinheiro, as pessoas poderiam dizer que ele deixou uma dívida de \$3000, algo que ele não gostaria de impor à sua esposa e filhos.

Lito mencionou ainda que, antes de falecer, seu avô deixou uma mensagem para a família, aconselhando-os a viver com o que possuem, sem tomar emprestado dos outros. Inspirado por essa orientação, ele afirmou que não incentivava seus filhos a contrair dívidas, pois desejava que vivessem felizes, independentemente de terem trabalho ou não. Ele citou uma situação na qual *Barry* lhe oferecera um empréstimo sem juros para a construção de uma casa. No entanto, ele havia recusado, pois queria viver apenas com aquilo que é seu. Em vez de pegar dinheiro emprestado, ele preferia comprar sementes e materiais com o próprio dinheiro, pois, caso perdesse esses bens, pelo menos não estaria devendo. Para ele, guardar dinheiro era melhor do que depender de empréstimos, pois isso o mantinha livre de preocupações com dívidas.

Na entrevista que Kelly Silva realizou com Carmelita, ela contou que participava do grupo de microcrédito *Moris Rasik* desde 2016. No início, apenas mulheres em situação de vulnerabilidade faziam parte do grupo, incluindo viúvas e mulheres sem muitos recursos. No entanto, ao longo do tempo, professores, homens casados e funcionários públicos também passaram a participar. Ela comentou que essa mudança havia sido positiva, pois pessoas empregadas também poderiam pegar empréstimos. Segundo ela, isso ajudava a garantir que as crianças pudessem continuar estudando, já que, quando as famílias não tinham dinheiro suficiente, elas acabavam pedindo empréstimos a outras pessoas para pagar os estudos dos filhos.

Carmelita mencionou que nunca gostou de pedir dinheiro emprestado porque temia que as pessoas falassem dela. Para ela, quando alguém pegava um empréstimo e não conseguia pagar de volta, as pessoas comentavam sobre o assunto e faziam julgamentos. Ela se sentia melhor em conseguir dinheiro por conta própria, sem precisar depender de outras pessoas. No entanto, ela também mencionou que algumas pessoas contraíam dívidas excessivas porque usavam o dinheiro emprestado para gastos que ela considerava desnecessários. Ela usou a expressão *estraga osan*. Ela mencionou casos de pessoas que estudavam em escolas caras e continuavam comprando coisas como maquiagem e produtos para o rosto, mesmo já tendo o suficiente. Além disso, citou um exemplo de uma mulher que, após contrair dívidas, perdeu seus bens e precisou vendê-los para cobrir os empréstimos realizados.

3.5 Alimentação, higiene e planejamento familiar

3.5.1 Treinamentos e outras pedagogias

Na minha monografia de graduação (Pedrosa, 2021, p. 52), investiguei os treinamentos voltados para a criação de acomodações turísticas em Ataúro, analisando como programas de capacitação promovidos por ONGs e organismos internacionais buscavam preparar as famílias de Ussubemassu para a recepção de visitantes. À época, observei como esses treinamentos influenciavam práticas cotidianas, transformando a organização do espaço doméstico, a circulação de pessoas dentro das casas e até os modos de preparar alimentos. Retomo, aqui, essa discussão a partir de uma perspectiva ampliada, compreendendo que os treinamentos em Timor-Leste vão além da qualificação para o turismo, abrangendo diferentes áreas da vida social, como planejamento familiar, gestão econômica, entre outros. Nesse sentido, inspirada em Silva (2012a; 2012b; 2016), argumento que os treinamentos não são apenas instrumentos para a transmissão de habilidades técnicas, mas como parte de um esforço pedagógico mais amplo, voltado à conformação de condutas e à produção de subjetividades.

Silva (2012a, p. 156) aponta que, desde o período pós-independência, consolidou-se entre agentes da comunidade internacional atuantes em Timor-Leste um discurso recorrente que posiciona os timorenses como carentes de capacidades,

justificando a necessidade de intervenção externa para sua capacitação. Essa narrativa, baseada na percepção de que a população local não dispunha das habilidades necessárias para administrar o Estado, operar a economia e gerir recursos de maneira eficiente, sustentou a implementação de uma série de treinamentos, *workshops* e programas de capacitação promovidos por diferentes organismos – estatais, internacionais e não governamentais.

Ao estabelecer a ideia de uma população "incapaz", tais iniciativas não apenas ofereciam formação técnica, mas também legitimavam um projeto pedagógico mais amplo, voltado à transformação dos modos de vida locais conforme modelos exógenos de governança e desenvolvimento. Esse processo está associado ao que Silva (2012b, p. 91) denomina efeito de não reconhecimento⁵², conceito que descreve os sentimentos de exclusão moral vivenciados por populações-alvo de projetos de desenvolvimento, à medida que suas formas de vida são sistematicamente classificadas como inadequadas em comparação com as narrativas de "boa vida" promovidas por agentes externos. Ao participarem desses treinamentos, portanto, os timorenses não apenas aprendem novas técnicas, mas também são confrontados com normas e valores que frequentemente desqualificam saberes e práticas locais, reforçando a ideia de que o progresso exige a adoção de condutas alternativas às que localmente orientam sua vida social e econômica.

A internalização da ideia de que não possuíam qualificação e de que os treinamentos eram indispensáveis para a realização de certas tarefas começou a aparecer nos discursos locais em Ataúro, como será possível observar nas seções seguintes. Conforme narro em Pedrosa (2021, p. 53), os treinamentos voltados à criação de acomodações turísticas na aldeia Ussubemassu foram progressivamente apropriados pelos participantes como um dispositivo de legitimação social, articulando-se não apenas à transmissão de conhecimentos técnicos, mas também à produção de distinções dentro da comunidade. Os próprios envolvidos passaram a enfatizar que as capacitações não apenas lhes forneceram novas habilidades, mas também transformaram suas formas de se relacionar com a hospitalidade e a organização doméstica. Assim, a participação nos treinamentos não era vista apenas como um requisito formal, mas como um marcador de pertencimento e competência, que diferenciava aqueles considerados preparados para atuar no setor daqueles que,

⁵² No artigo que está em língua inglesa, Silva (2012b) chama esse processo de "misrecognition effect". Traduzi, aqui, para "efeito de não reconhecimento."

por não terem sido capacitados, eram percebidos como inaptos para receber visitantes.

Além de treinamentos e outras práticas pedagógicas para atividades turísticas, observei nos discursos locais a menção a iniciativas voltadas para o uso “considerado adequado” do dinheiro, o planejamento familiar, a promoção da igualdade de gênero, a gestão doméstica e uma alimentação alinhada a padrões nutricionais promovidos por agentes externos.

3.5.2 Alimentação

A alimentação em Timor-Leste foi influenciada por processos históricos marcados por interações com diferentes povos, regimes coloniais e políticas econômicas externas. Ao longo dos séculos, a população timorense incorporou novos cultivos e técnicas agrícolas, ressignificando esses elementos dentro de seus próprios sistemas alimentares (Fox, 2003). As mudanças introduzidas pelos portugueses, indonésios e, mais recentemente, por organizações internacionais e pelo turismo, não apenas alteraram o acesso e a disponibilidade de alimentos, mas também redefiniram hierarquias alimentares e práticas de consumo.

Antes da chegada dos portugueses, os habitantes de Timor já praticavam uma agricultura diversificada, baseada no cultivo de cereais como milheto e sorgo, além de tubérculos, leguminosas e arroz, que era plantado em pequena escala (Fox, 2003, p 105). Sua produção dependia das chuvas e de formas locais de irrigação natural. O acesso e o consumo dos alimentos eram estruturados por sistemas sociais e rituais que organizavam não apenas a produção agrícola, mas também sua distribuição e significados simbólicos dentro das comunidades.

Com a intensificação das trocas intercontinentais e o estabelecimento da colonização portuguesa, a composição alimentar da população foi transformada. A introdução de cultivos como milho, mandioca e abóbora, originários das Américas e trazidos pelos colonizadores ibéricos, deslocou gradualmente os grãos nativos como base da dieta (Fox, 2003, p. 105). O milho tornou-se um dos principais alimentos básicos em Timor-Leste ao longo do século XVIII, gradualmente substituindo cultivos nativos como o milheto e o sorgo (Fox, 2003, p. 106). Já a mandioca, apesar de introduzida no período colonial, só passou a desempenhar um papel significativo na

dieta timorense a partir do final do século XIX, quando seu plantio foi incentivado como alternativa de subsistência (Fox, 2003, p. 107).

Embora o arroz já estivesse presente na ilha antes da chegada dos portugueses, sua produção era limitada e concentrada em áreas específicas. Cultivado em menor escala, era um alimento reservado a contextos ceremoniais e rituais, sendo considerado adequado para servir convidados (Fidalgo Castro, 2013, p. 17; Shepherd & McWilliam, 2011, p. 196). Durante a década de 1960, os portugueses introduziram variedades de alto rendimento como parte de iniciativas coloniais de modernização agrícola, visando aumentar a produtividade e reduzir a dependência de importações (Shepherd & McWilliam, 2011, p. 190). A ocupação indonésia reforçou esse processo, expandindo os sistemas de irrigação e incentivando a adoção de práticas agrícolas mecanizadas e do uso de fertilizantes, em uma tentativa de intensificar a produção (Fox, 2003, p. 107). A maior disponibilidade do arroz, incentivada pelas políticas coloniais, ampliou seu consumo, tornando-o um elemento central na dieta timorense (Fox, 2003, p. 107).

Como explica Fidalgo Castro (2013, p. 14), contemporaneamente, a alimentação em Timor-Leste é estruturada por uma distinção fundamental entre *hahán* e *modo*. O termo *hahán* refere-se aos alimentos considerados a base da dieta, essenciais para a composição de uma refeição, como o milho e o arroz. O *modo*, por sua vez, corresponde aos acompanhamentos, que incluem vegetais, tubérculos e proteínas. Fidalgo Castro (2013, p. 14) destaca que essa distinção é tanto nutricional quanto simbólica, refletindo hierarquias sociais e práticas alimentares locais. O milho é amplamente cultivado localmente, enquanto o arroz, quando não produzido, é geralmente adquirido no mercado, o que o vincula diretamente ao acesso a recursos financeiros. O *modo*, por sua vez, pode ser obtido tanto pelo cultivo doméstico quanto pela compra em mercados, sendo sua disponibilidade fortemente influenciada por fatores sazonais. As carnes – incluindo bovina, suína, de frango e de búfalo – também são classificadas como *modo*, adquiridas por criação doméstica, compra em mercados ou redistribuição comunitária em contextos ceremoniais. Galinhas e porcos são frequentemente criados em áreas rurais, mas seu abate ocorre, em grande parte, em ocasiões especiais. Já a carne bovina e de búfalo, menos acessível, é geralmente comprada ou compartilhada em festividades e rituais (Fidalgo Castro, 2013, p. 34).

Fidalgo Castro (2013, p. 17) narra que, dentro dessa hierarquia alimentar, o arroz ocupa uma posição de destaque, sendo o alimento de referência para eventos

públicos e rituais, enquanto o milho continua sendo a base da alimentação cotidiana nas áreas rurais. O consumo do arroz, frequentemente importado, tornou-se um marcador de diferenciação social e econômica, associado a um modo de vida urbano e à modernidade (Shepherd & McWilliam, 2011, p. 198). A crescente valorização do arroz consolidou sua centralidade na dieta timorense, reforçando seu prestígio e distinção social. No entanto, como Fidalgo Castro (2013) destaca, essa tendência contrastou, no período pós-independência, com as tentativas das agências internacionais de promover a diversificação alimentar.

Fidalgo Castro (2013, p. 34) narra que, após a independência de Timor-Leste, agências internacionais introduziram novas narrativas sobre nutrição e segurança alimentar no país. O autor indica que programas de assistência alimentar e campanhas promovidas por órgãos como a FAO (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura) e a OMS (Organização Mundial da Saúde) em parceria com o Estado leste-timorense passaram a difundir dados sobre desnutrição no país e a necessidade de dietas balanceadas, enfatizando o consumo de proteínas, vegetais e alimentos industrializados fortificados. Segundo Fidalgo Castro (2013, p. 34), essas iniciativas trouxeram novas perspectivas sobre a alimentação e promoveram uma visão normativa do que deveria ser uma dieta adequada.

Nesse contexto, a alimentação em Timor-Leste não pode ser entendida apenas como um reflexo das condições agrícolas, mas sim como um espaço de disputa entre influências externas e apropriações locais. Mais do que um processo linear de transformação, a alimentação timorense reflete a forma como a população tem negociado sua inserção em um mundo globalizado, equilibrando práticas locais com novas demandas e discursos sobre nutrição. Essa dinâmica se intensifica em regiões onde as condições ambientais limitam a agricultura, como é o caso de Ataúro. Com solos áridos e pouca disponibilidade de água, a população da ilha sempre precisou adaptar suas práticas alimentares às restrições impostas pelo ambiente.

Entre as influências externas, o protestantismo desempenhou um papel fundamental na reconfiguração dos hábitos alimentares locais. Conforme demonstrei no primeiro capítulo deste trabalho, a partir de entrevista com Rui Gomes, os missionários protestantes que chegaram à ilha no século XX passaram a associar a prosperidade à diversificação alimentar, incentivando novas práticas agrícolas e promovendo o consumo de hortaliças, antes rejeitadas por parte da população. Essas mudanças inicialmente enfrentaram resistência, mas foram progressivamente

incorporadas à dieta local, associando-se a um ideal de bênção divina e desenvolvimento.

Posteriormente, as parcerias entre agências internacionais e o Estado introduziram novos significados sobre o que é considerado um "bom alimento", promovendo discursos sobre nutrição e segurança alimentar que impactaram os hábitos alimentares locais (Fidalgo Castro, 2013). Esse processo foi intensificado com a chegada do turismo, que não apenas influenciou o que se come em Ataúro, mas também transformou a forma como os alimentos são produzidos, comercializados e percebidos dentro e fora da comunidade.

Durante as minhas estadias em Ataúro, sobretudo na casa *homestay* de Lourdes e Estevão, observei que as refeições servidas geralmente consistiam em arroz, uma proteína (como ovo ou peixe) e uma seleção de verduras e legumes. Na maioria das vezes, eu fazia minhas refeições sozinha, na sala da casa. Notei que as verduras e os legumes, adquiridos previamente no mercado de Beloi, eram destinados quase exclusivamente aos hóspedes. Observando o cotidiano local, percebi que o cardápio habitual da população era mais modesto, centrado no consumo de arroz, milho e peixe quando disponível. Isso também foi evidenciado por Lourdes, na entrevista que concedeu à Kelly Silva. Lourdes mencionou que, quando havia visitantes hospedados, era necessário comprar outros alimentos para complementar as refeições servidas. No entanto, se não houvesse hóspedes, não se fazia isso. Essa diferença entre o cardápio dos hóspedes e o das famílias locais evidencia como o turismo influencia a alimentação em Ataúro, criando uma distinção entre a comida feita para visitantes e a comida cotidiana dos moradores.

Ainda nessa entrevista, Lourdes explicou que cozinhar para os hóspedes não era o mesmo que cozinhar para os timorenses, pois havia diferenças na forma de preparo dos alimentos, como a carne de frango, os vegetais e outros acompanhamentos. Além disso, ela destacou que a comida dos hóspedes precisava ser bem armazenada e protegida de animais, como gatos, cachorros e ratos. Ela contou ainda que aprendeu essas novas formas de preparar alimentos em treinamentos organizados pela organização internacional *Blue Ventures*, que apoiou o processo de criação da acomodação turística que ela mantinha. Lourdes mencionou ainda que, segundo o que aprendeu nesses esforços pedagógicos, os leste-timorenses precisavam alternar entre a alimentação local e a sugerida para os turistas para a boa saúde do corpo - referindo-se a uma maior diversidade alimentar.

Essa relação entre aprendizado e mudança alimentar também aparece na fala de Meryan, que, em entrevista a Kelly Silva, relatou como sua forma de cozinhar foi transformada após os treinamentos. Meryan contou que, antes dos treinamentos, cozinhava conforme aprendido com sua avó e seus pais, e preparava apenas três tipos de alimentos principais: milho, mandioca, arroz e feijão, que juntos formavam a refeição. No entanto, com as capacitações, aprendeu que a alimentação deveria ser mais diversificada e nutritiva. Agora, ao preparar a comida para os hóspedes, ela se preocupa em incluir todos os nutrientes necessários, como vitaminas, minerais e carboidratos, garantindo que a refeição seja equilibrada e contribua para a saúde de quem a consome.

Essas mudanças individuais refletem um processo mais amplo, como argumentamos no artigo que escrevi com Silva (Silva e Pedrosa, 2024, p. 11). No estudo, mostramos que o turismo trouxe novas práticas alimentares, influenciando tanto a disponibilidade quanto o consumo de certos alimentos. Um dos principais impactos observados foi a obrigação de incluir proteínas nas refeições servidas aos turistas, o que alterou os hábitos alimentares das famílias envolvidas. Os alimentos preparados para os visitantes, como ovos, frango e salsichas, nem sempre faziam parte da dieta cotidiana local e, quando não consumidos pelos turistas, eram redistribuídos dentro da unidade doméstica, geralmente priorizando os chefes de família, isto é, os homens.

Além disso, destacamos que a crescente dependência dos mercados locais para a compra de alimentos destinados aos turistas resultou em uma redução da produção agrícola para subsistência, tornando essas famílias mais dependentes da economia monetária. Alimentos que antes eram cultivados ou obtidos por meio de trocas agora são frequentemente adquiridos no mercado, especialmente ingredientes que atendem às preferências dos turistas, como massas, molho de tomate e proteínas industrializadas (Silva e Pedrosa, 2024, p. 12).

3.5.3 Padrões de higiene

Na entrevista realizada por Kelly Silva com Alda, ela comenta que, antes dos treinamentos para a criação das *homestays*, as roupas dentro de sua casa ficavam acumuladas e sujas, e os pertences bagunçados. No entanto, após participar dos treinamentos, aprendeu que era necessário dobrar e organizar as roupas,

guardando-as em um armário. Além disso, comprehendeu que a limpeza da casa não deveria se restringir apenas a varrer, mas que era necessário lavar os espaços com água.

Na entrevista realizada por Kelly Silva com Meryan, ela contou que, antes do treinamento, limpava a casa da mesma forma que aprendeu com seus pais, apenas varrendo o chão. No entanto, após participar da capacitação, comprehendeu que a limpeza deveria ser mais detalhada. Além de varrer, era necessário limpar as partes altas da casa, pois poderiam acumular teias de aranha, baratas e ratos. Também aprendeu que a poeira deve ser removida com frequência, pois pode atrair insetos. Caso haja rachaduras onde a sujeira se acumula, ela explica que é importante utilizar um esfregão com produtos de limpeza para garantir um ambiente mais limpo e com um cheiro agradável.

3.5.4 Planejamento Familiar

Quando perguntada se a Igreja Assembleia de Deus permite o uso desses métodos, Carmelita respondeu afirmativamente. Em seguida, Kelly Silva a questionou se haviam palestras na igreja sobre planejamento familiar. Adelina explicou que sim, dizendo que a igreja fazia um pedido formal aos profissionais de saúde para realizarem seminários sobre o tema. Segundo ela, isso ocorria porque a igreja também se preocupava com a saúde das mães, uma vez que algumas enfrentavam complicações ao terem muitos filhos, levando a mortes e hemorragias graves no parto. Por esse motivo, a igreja organizava esses seminários para informar as mulheres sobre planejamento familiar. Ela reforçou ainda que, em algumas ocasiões, essas atividades aconteciam no próprio espaço da igreja.

Carmelita mencionou que esses seminários ocorreram há alguns anos e que, na época da entrevista, os profissionais de saúde já observavam uma redução no número de crianças pequenas. Segundo ela, essas pessoas afirmavam que a situação havia melhorado um pouco. No entanto, ela pontuou que, em lugares como Makili e Makadade, algumas famílias ainda tinham 10 ou 12 filhos. Para Carmelita, essa quantidade era muito alta, o que gerava irritação na família, pois os pais acabavam não conseguindo sustentar os filhos. Ela ressaltou ainda que, no passado, alguns casais chegavam a ter até 19 filhos, mas que agora esse número tem diminuído.

Segundo ela, muitas mulheres só decidiram utilizar métodos contraceptivos depois de terem vários filhos, com o objetivo de preservar a própria saúde e a de seus filhos. No entanto, alguns maridos não aceitavam o uso de contraceptivos, seja por falta de compreensão, seja pelo desejo de aumentar a prole, sem considerar a saúde da esposa. Carmelita mencionou que, antes, seguia as decisões de seu marido, mas, após a morte dele, procurou a unidade de saúde para iniciar o uso de contraceptivos. Quando questionada pela médica sobre por que só havia tomado essa decisão naquele momento, ela respondeu que, se o marido falecia, ninguém desconfiava. No entanto, em Timor-Leste, se uma mulher utilizava contraceptivos enquanto o marido estava vivo, logo surgiam boatos dizendo que ela o estava traindo.

Carmelita não explicou na entrevista que sua menção a Makili e Makadade como locais onde os casais têm muitos filhos, e consequentemente não realizavam planejamento familiar, estivesse diretamente relacionada ao catolicismo. No entanto, minha hipótese é que ela faça essa referência justamente porque esses são os únicos sucos onde havia uma concentração significativa de católicos. Considerando que a Igreja Católica historicamente adota uma postura contrária ao uso de métodos contraceptivos não naturais⁵³ (Gomes et al, 2023), é possível que a adesão limitada ao planejamento familiar nesses locais esteja associada a essa influência religiosa.

No relatório "An Assessment of Community-Based Delivery of Family Planning Services in Timor-Leste", conduzido pela organização Health Alliance International (HAI) em colaboração com o Ministério da Saúde de Timor-Leste e outras ONGs, há menção ao papel da Igreja Católica como uma das principais barreiras para a implementação do planejamento familiar no país. Segundo os pesquisadores, mulheres entrevistadas relataram receio de procurar métodos contraceptivos nos eventos do *Servisu Integradu Saúde Comunitária* (SISCa), pois temiam ser vistas e denunciadas ao padre da comunidade. Além disso, profissionais de saúde afirmaram que fornecer serviços de planejamento familiar em eventos comunitários era desafiador devido à proximidade entre a Igreja e a população, uma vez que líderes religiosos desencorajavam o uso de métodos contraceptivos não naturais (Health Alliance International, 2011, p. 19). Gomes et al. (2023, p. 1), por outro lado, realizaram uma pesquisa qualitativa no distrito rural de Suai - Covalima,

⁵³ Os métodos contraceptivos naturais são aqueles que não utilizam intervenções hormonais, químicas ou dispositivos para evitar a gravidez, dependendo do monitoramento do ciclo menstrual ou da interrupção do coito. Por outro lado, os métodos contraceptivos não naturais incluem o uso de tecnologias médicas, hormônios ou dispositivos para prevenir a gravidez.

para investigar os fatores que influenciam a utilização dos serviços de planejamento familiar por mulheres rurais. O estudo revelou que, apesar da adesão expressiva do catolicismo no país, as mulheres entrevistadas não consideraram que suas decisões reprodutivas eram influenciadas pela Igreja Católica.

Pinter et al. (2016, p. 10) destacam que o Protestantismo não apresenta uma posição homogênea em relação ao planejamento familiar, variando entre diferentes denominações e contextos. De maneira geral, os protestantes considerados liberais defendem a autonomia do casal na decisão sobre contracepção, considerando que a sexualidade no casamento não deve estar limitada à procriação, mas também ao fortalecimento do vínculo conjugal e à saúde da mulher. Já os protestantes classificados como conservadores tendem a adotar uma postura mais restritiva, permitindo métodos contraceptivos naturais, aproximando-se, portanto, da recomendação católica. O artigo não discrimina as denominações que considera como conservadoras ou liberais, e nem definem os critérios claros para isso.

Ferreira (2007, p. 48) narra que a Assembleia de Deus não possui uma posição oficial rígida sobre o planejamento familiar, e a discussão sobre contracepção dentro da denominação evoluiu ao longo das décadas. Segundo a autora, embora a igreja tenha inicialmente seguido uma postura favorável à procriação sem limitações, a partir da década de 1980 houve um reconhecimento institucional da possibilidade de uso de métodos anticoncepcionais, sem especificar quais seriam aceitáveis ou inaceitáveis. Ferreira (2007, p. 47) indica que o discurso dos líderes da denominação não se opõe à anticoncepção, mas evita tratar do tema de forma explícita, delegando a decisão ao casal e, muitas vezes, ao aconselhamento médico. A autora observa que os materiais da igreja abordam a temática de maneira indireta, sem orientações detalhadas, e que a decisão final sobre o número de filhos e o uso de contraceptivos é tratada como uma escolha pessoal dos fiéis.

Ao entrevistar membros de uma Assembleia de Deus em Goiânia, Ferreira (2007, p. 53) concluiu que os motivos que levam ao planejamento familiar não são apenas de ordem religiosa, mas também econômica e social. Entre os fatores mais citados pelos fiéis estavam a dificuldade de prover alimentação, saúde e educação para um grande número de filhos, bem como a percepção de que o planejamento familiar permitiria oferecer melhores condições de vida à família. A pesquisa também revelou que, enquanto alguns membros justificavam a limitação do número de filhos

por dificuldades materiais, outros mantêm a crença de que o número da prole deveria ser decidido por Deus - isto é, sem uso de métodos contraceptivos.

O papel das organizações internacionais (OIs) e ONGs tem sido fundamental para a implementação e aceitação do planejamento familiar em Timor-Leste. Conforme apontado por Mercer et al. (2014, p. 6), desde o período pós-conflito, essas organizações foram responsáveis por fornecer grande parte dos serviços de saúde no país, atuando tanto na capacitação de profissionais locais quanto na promoção do acesso a métodos contraceptivos. Em parceria com o Ministério da Saúde, as ONGs conseguiram ampliar significativamente a disseminação de informações sobre planejamento familiar. Isso sugere um caso em que os esforços estatais e das organizações internacionais não apenas introduziram novas práticas reprodutivas, mas foram incorporados dentro de uma estrutura discursiva que integra o planejamento familiar às concepções religiosas sobre cuidado e responsabilidade familiar.

O planejamento familiar, assim como as práticas de alimentação, higiene e organização do lar, revela um esforço contínuo de estruturação da vida doméstica conforme valores morais e disciplinares promovidos pelo protestantismo, mas também por dinâmicas da modernidade, do turismo e das intervenções do Estado. Essas transformações não se limitam aos hábitos cotidianos: elas também se expressam na materialidade da casa. A *uma mutin*, reivindicada como um símbolo progresso, tornou-se um dos mais evidentes marcos dessas mudanças na aldeia. Mais do que uma moradia, a casa reflete uma nova economia moral, estruturada em torno do trabalho, do mérito e da prosperidade como sinal de bênção divina, mas também atravessada por novas formas de consumo, circulação de capitais e expectativas estéticas impulsionadas pelo contato com turistas, políticas públicas e modelos habitacionais considerados modernos.

Capítulo 4 - As casas

Notas visuais

Figura 16 - Casa em construção



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2018)

Figura 17 - Casa em construção



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2018)

Figura 18 - Mesa posta



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2022)

4.1 Introdução

Este capítulo analisa a casa de alvenaria ou *uma mutin* como símbolo de progresso e distinção social em Ussubemassu, relacionando-a fatores históricos, econômicos e religiosos. Ele está dividido em 4 seções, além desta introdução.

Na seção 4.2, **A *uma mutin***, analiso a casa de alvenaria como um marcador de distinção social e progresso em Ataúro. Mobilizo Cinatti, Almeida e Mendes (1987) e Figueiredo (2004) para descrever a arquitetura vernacular timorense e sua relação com organização social. Discuto a influência colonial com Boavida (2019) e Silva (2013), que analisam a segregação urbana e a associação da alvenaria ao status. A ocupação indonésia reforçou essa valorização, como mostram Windi e Whittaker (2012) e Tusinski (2021), que examinam programas habitacionais que padronizaram a moradia como símbolo de modernidade. No contexto atual, documentos da Oxfam (Niner et al., 2015) evidenciam a *uma mutin* como um ideal de desenvolvimento e estabilidade. Argumento, por fim, que a igreja protestante desempenha um papel central nessa reconfiguração da domesticidade, associando a casa de alvenaria a valores de disciplina, mérito e ascensão moral.

Na seção 4.4, **Transformações na construção das casas em Ataúro**, analiso as mudanças habitacionais na ilha ao longo das últimas décadas, articulando aspectos econômicos, sociais e políticos. Mobilizo Samson (2023) para descrever as habitações na ocupação indonésia, contrastando-as com o crescimento das *uma mutin*. Entrevistas realizadas por Kelly Silva com Afonso, José e Noemia mostram como o acesso ao crédito e o planejamento familiar influenciam a construção dessas casas, que são vistas como um símbolo de progresso e autonomia conjugal. Dialogo com Miller (2011) para discutir a construção gradual das moradias como um projeto de vida, e com Wu e McWilliam (2019) para evidenciar o papel das remessas de migrantes na viabilização desses projetos habitacionais.

Na seção 4.5, **A *uma mutin* como símbolo de distinção econômica**, analiso como a construção de casas de alvenaria em Ussubemassu se torna um marcador de status, redefinindo hierarquias sociais e expectativas econômicas. A partir dos dados do meu trabalho de campo, demonstro como essas casas não apenas simbolizam progresso, mas também geram pressões redistributivas, como no caso do aumento do dote percebido no casamento. Dialogo com Oliveira (2019) para discutir como a materialidade da casa pode acentuar distinções sociais e tensões comunitárias e com Pedrosa (2021) para mostrar que a difusão da *uma mutin* amplia disputas em torno da riqueza e das obrigações morais associadas à ascensão econômica.

Na seção 4.6, **Quando a *uma mutin* e *uma du'ut* fazem uma só casa**, analiso como a coexistência entre casas de alvenaria e estruturas de materiais vegetais em Ussubemassu reflete uma adaptação contínua às condições ambientais e econômicas locais. A partir dos dados do meu trabalho de campo, observo que, apesar de a *uma mutin* ser um símbolo de status e progresso, muitos moradores mantêm espaços de uso cotidiano em construções tradicionais devido ao conforto térmico e à funcionalidade.

4.2 A *uma mutin*

No Capítulo 3, analisei como a moralidade do trabalho e a disciplina estruturam um regime normativo em Ussubemassu, no qual a prosperidade deve ser fruto do esforço contínuo e da dedicação cotidiana. Entre os assembleianos, o trabalho árduo não apenas possibilita melhores condições de vida, mas também se inscreve em uma lógica moral que associa mérito e retidão ao acúmulo legítimo de bens. A construção de *uma uma mutin* emerge nesse contexto como um dos principais marcadores de êxito, condensando tanto a valorização do esforço quanto a materialização de um percurso pautado pela perseverança e pela administração responsável dos recursos.

Essa valorização do esforço está diretamente relacionada a uma moralidade do dinheiro, que distingue usos legítimos dos recursos daqueles considerados como desperdício. No capítulo anterior, discuti como o investimento na construção da *uma mutin* e na educação dos filhos é amplamente reconhecido como um destino moralmente correto para o dinheiro, enquanto práticas vistas como supérfluas são enquadradas na categoria de estraga osan. Assim, a *uma mutin* opera como um índice moral e econômico, sinalizando que seu proprietário soube gerir seus bens de maneira responsável e acumulou sua riqueza dentro dos parâmetros de valor socialmente aceitos.

Assim, compreendê-la como uma categoria nativa historicamente construída é essencial para captar as camadas de sentido que ultrapassam sua materialidade. Dessa forma, meu objetivo nesta seção é explorar o conceito de *uma mutin* — traduzido pelos dicionários de tétum como casa moderna de alvenaria⁵⁴, mas que tem

⁵⁴ O Word-Finder English-Tetun Tetun-Ingles organizado por Catharina Williams-van Klinken e pelo Sentru Lingua Dili Institute of Technology, em 2008, traduz *uma mutin* para o inglês como *modern block house*. Em tradução literal, casa moderna de bloco.

tradução literal como “casa branca”. Embora remeta à ideia de unidade de habitação, a *uma mutin* também carrega significados sociais que ultrapassam essa função, refletindo mudanças culturais e sociais mais amplas que abordarei neste texto e nas próximas seções. Para isso, começarei explorando uma importante parte da constituição da categoria *uma mutin*, o seu contraste à *uma du'ut* - casas construídas com materiais vegetais. Os meus interlocutores frequentemente referiam a estas últimas como habitações de um tempo antigo, que eram menos duráveis do que a *uma mutin*, considerada por eles mais estável e resistente.

Em sua reconhecida obra sobre a arquitetura vernacular leste-timorensa, resultado de um trabalho etnográfico realizado na década de 1950, Cinatti, Almeida e Mendes (1987) ressaltam que as construções, fossem elas de caráter residencial ou comunitário, eram um espelho da maneira de viver dos timorenses, moldadas não apenas pelos recursos disponíveis, mas também pelas práticas sociais e relações de parentesco que sustentavam a vida comunitária. Em geral, Cinatti, Almeida e Mendes (1987) sugerem que as casas locais eram construídas com madeira, bambu, folhas de palmeira e fibras vegetais. Esses materiais eram obtidos localmente e representavam não apenas uma escolha prática, mas também cultural, já que, de acordo com o autor, a construção com esses recursos reforçava a ligação simbólica e espiritual das comunidades com a natureza.

Figueiredo (2004, p. 87) complementa essa visão, descrevendo como as habitações se dividiam em dois principais tipos: aquelas assentadas diretamente no solo e as sobre-elevadas em prumos. As casas construídas diretamente no solo podiam ser quadradas, com cobertura de quatro ou duas águas, ou cilíndricas, com teto cônico. Já as casas sobre-elevadas eram comuns em áreas montanhosas e costeiras, muitas vezes usadas para proteção contra animais e inimigos. Essas habitações, segundo o autor, não eram apenas uma necessidade prática, mas também carregavam significado cosmológico. De acordo com o autor, o telhado das casas representava o mundo dos espíritos dos antepassados, enquanto o espaço da residência correspondia ao mundo dos vivos, e a parte sob o chão era associada aos espíritos da natureza (Figueiredo, 2004, p. 87)

As paredes das habitações locais descritas no livro de Figueiredo eram frequentemente feitas com prumos de madeira, revestidas com tramas de folhas de palapa. Tal como Cinatti, Almeida e Mendes (1987) relatam, essa construção permitia uma ventilação natural essencial para o clima tropical da região, além de fornecer

isolamento térmico durante os dias quentes. As coberturas eram compostas por camadas espessas de folhas sobrepostas, garantindo proteção contra a chuva e o sol, ao mesmo tempo em que mantinham o conforto térmico no interior da casa (Figueiredo, 2004, p. 88). Nas regiões montanhosas, as coberturas cônicas desciam quase até o solo, ajudando a manter o calor interno durante noites mais frias.

Segundo Cinatti, Almeida e Mendes (1987), uma característica fundamental das habitações em Timor era o piso elevado. Esse piso elevado variava entre menos de um metro e mais de três metros, dependendo do tipo de construção e da localização. O livro de Figueiredo descreve de forma similar essa prática, apontando que as casas sobre estacas eram uma característica comum nas áreas costeiras, com materiais como bambu e folhas de palmeira sendo utilizados para construção. A elevação não apenas protegia contra a umidade do solo e afastava animais, mas também proporcionava uma melhor circulação de ar, criando um espaço entre o solo e o piso que era utilizado para armazenar ferramentas ou servir de abrigo para animais (Figueiredo, 2004, p. 87-90). Além do aspecto prático, as casas timorenses tinham ornamentação elaborada, especialmente nas áreas mais ao leste da ilha. Algumas delas eram decoradas com remates artísticos no telhado, que representavam animais, figuras humanas e barcos (Figueiredo, 2004, p. 90).

Cinatti, Almeida e Mendes (1987) explicam que a organização interna das casas era geralmente simples e orientada pela função. O livro de Figueiredo descreve de maneira complementar como as habitações possuíam uma varanda coberta, que desempenhava um papel crucial como área de convivência durante o dia e também como ponto de acesso principal à casa. Esta varanda, muitas vezes espaçosa, servia como um local de transição entre o exterior e o interior, funcionando tanto como área social quanto como espaço utilitário para armazenar alimentos como milho e arroz, além de utensílios diversos (Figueiredo, 2004, p. 90).

O interior das habitações também era descrito como tendo compartimentos destinados a diferentes funções. Cinatti, Almeida e Mendes (1987) mencionam o compartimento da lareira como o coração da casa, que servia como ponto de reunião familiar e espaço para cozinhar. Figueiredo descreve que em algumas casas havia um sótão localizado acima da varanda, utilizado como espaço de armazenagem de alimentos e utensílios que precisavam ser mantidos secos e seguros. Esse espaço elevado era crucial em um clima tão úmido como o de Timor-Leste, protegendo os

bens da família contra pragas e da umidade excessiva (Figueiredo, 2004, p. 88-89). Além disso, Cinatti, Almeida e Mendes (1987, p. 229) indicam que era

notar também a organização de planta livre, sem espaços cerrados, e o emprego de vários corpos e dependências ligados por passagens cobertas. Esta "fluidez espacial" é importante para que exista uma efectiva ventilação e consequentemente haja conforto (Cinatti, 1987, p. 229).

Cinatti, Almeida e Mendes (1987, p. 226), a respeito da influência da arquitetura europeia, pontuam que

Em algumas construções antigas dispersas pela província, Dili, Baucau, Same, verificamos a existência de uma expressão comum não só na escolha de materiais de construção como também no cunho ingênuo e muito de "época" dos edifícios. **Os materiais aplicados, alvenaria de pedra e tijolo para paredes, são sempre rebocados e caiados o que confere um aspecto limpo e agradável.** Os revestimentos das coberturas são quase sempre de origem vegetal, capim ou fibra de gamuteira. Quanto à organização da planta empregava-se com frequência a varanda na fachada principal formada pela cobertura apoiada sobre colunas de pedra por vezes rebocadas e com escadaria ao centro. Nestas construções notamos a criação de uma arquitectura de expressão nascida no local embora pretensiosa mas por vezes com audácia de soluções de planta ou de tratamento de fachadas surpreendentes. A tentativa de adaptação à vida local e ao seu clima é um facto. (Cinatti, Almeida e Mendes, 1987, p. 226, grifos meus).

No contexto mais amplo das construções coloniais, Santiago (2007, p. 41) descreve o uso da argamassa de cal, ressaltando que esse material era amplamente utilizado tanto para revestimento quanto para assentamento de alvenaria. A cal conferia às construções uma aparência uniforme e durabilidade, características importantes para edificações no contexto colonial. Cinatti, Almeida e Mendes (1987) enfatizam o uso do reboco caiado, enquanto Santiago destaca a durabilidade proporcionada pela argamassa de cal, reforçando a estética colonial baseada na brancura e uniformidade. Considerando o destaque que Cinatti, Almeida e Mendes (1987) dão ao reboco caiado e a brancura resultante nas construções coloniais, juntamente com o uso da cal descrito por Santiago, é possível considerar como hipótese que o termo *mutin* — que significa branco — em *uma mutin* possa estar relacionado à brancura do cal nas fachadas dessas construções. Embora não tenha encontrado literatura que faça essa associação de forma explícita, essa hipótese surge como uma possibilidade diante dos contextos apresentados. Assim, o uso da cal e a criação de uma estética limpa e ordenada, conforme descrito por Cinatti, Almeida e Mendes (1987, p. 226), podem ser vistos como parte do esforço colonial de marcar uma distinção entre as diferentes

tipologias de habitações. Essas distinções não apenas definiam o espaço físico das diferentes tipologias de habitações, mas também consolidavam a desigualdade de acesso a recursos, qualidade de infraestrutura e oportunidades para os grupos europeus e assimilados em comparação aos nativos.

Segundo Boavida (2019, p. 74), a urbanização de Díli durante o período colonial português foi organizada de forma a separar os diferentes grupos da sociedade, dividindo-os de acordo com critérios coloniais relacionados à posição hierárquica e ao nível de assimilação aos padrões europeus. A cidade foi dividida em zonas residenciais específicas para europeus, assimilados, chineses, árabes e nativos. Silva (2013, p. 460) menciona que os assimilados eram aqueles que, segundo os critérios da administração colonial, adotavam práticas culturais portuguesas, como falar a língua e participar da vida religiosa católica, além de rejeitar práticas culturais locais consideradas incompatíveis com os valores europeus. Em contrapartida, os nativos que não cumpriam esses critérios de assimilação eram relegados a áreas menos favorecidas, sem acesso às mesmas infraestruturas e condições urbanas. Boavida (2019, p. 74) descreve essa divisão no Plano Geral de Urbanização de Díli de 1951, destacando as chamadas Zonas Residenciais Especiais, que eram reservadas para europeus e assimilados, enquanto os chineses e os árabes tinham Zonas Residenciais próprias, localizadas na parte nascente da cidade. As Zonas Residenciais de Nativos eram destinadas a habitações feitas com materiais vegetais locais ou, eventualmente, com materiais como pedra e tijolo.

No contexto das mudanças urbanas promovidas durante o período colonial em Timor-Leste, Dom Carlos Filipe Ximenes Belo (2014, p. 82) traz um relato que exemplifica bem a perspectiva dos colonizadores em relação às práticas de construção locais e os esforços de modernização. Segundo Fonseca, um funcionário português em missão em Timor-Leste na década de 1975:

No campo da construção civil, as iniciativas particulares estão a receber o maior estímulo e, graças à colaboração do Fundo de Habitações Económicas, os timorenses caminham cada vez mais para a conquista da sua casa, abandonando a típica palapa. E assim, a cidade cresce: espaços que eram até há pouco autênticos matagais, ou desoladores baldios, são agora consoladores recantos habitacionais circundados por mini-jardins ou quintais, onde crescem, despreocupada e felizes, as crianças que virão a ser um dia os donos de uma das mais belas cidades da Oceania. (Fonseca, 1976, pp. 48-50 apud Belo, 2014, p. 82)

Este relato reflete a visão colonial portuguesa que via a substituição das habitações típicas leste-timorenses, como a “típica palapa”, por habitações de alvenaria como um indicador de progresso, de acordo com os padrões coloniais. O uso de termos como “matagais” e “baldios” para descrever os espaços anteriormente ocupados, e a comparação com “consoladores recantos habitacionais”, sugere uma visão que promove a estética urbana europeia como desejável.

Em conversas com a minha orientadora, Prof. Kelly Silva, ela sugeriu que a *uma mutin* não era apenas uma casa de alvenaria, mas um símbolo de civilidade e status que atravessa gerações. Durante o período colonial, uma *uma mutin* representava a diferença entre os assimilados e os nativos, sendo um marcador material de cidadania diferenciada. A distinção associada à *uma mutin* não se resumia ao material ou à arquitetura, mas refletia uma infraestrutura classificatória que identificava as pessoas com base em categorias de civilidade e progresso. Morar em uma *uma mutin* significava pertencer ao grupo dos “modernos” e “civilizados”.

A difusão da *uma mutin* em Timor-Leste pode ser analisada não apenas sob a ótica do legado colonial português, mas também no contexto das políticas habitacionais da ocupação indonésia. Durante esse período, o governo indonésio promoveu campanhas de modernização da moradia, especialmente por meio do programa *Rumah Sehat*, que incentivava a substituição de habitações locais por casas de alvenaria. Essas casas variavam entre modelos mais permanentes, totalmente construídos com tijolos e cimento, e versões semipermanentes, conhecidas como *rumah setengah tembok*, que combinavam materiais modernos com elementos vernaculares (Windi e Whittaker, 2012, p. 1156).

Windi e Whittaker (2012, p. 1157) argumentam que o *Rumah sehat* não era apenas um projeto arquitetônico, mas fazia parte de um plano estatal mais amplo de disciplinamento social e sanitário, em que eram promovidas a cimentação dos pisos para reduzir doenças respiratórias e parasitárias a construção de latrinas para conter surtos de cólera e disenteria, evidenciam como a transformação habitacional estava interligada a políticas de saúde pública e planejamento familiar. Embora não existam documentos oficiais que confirmem a implementação direta desses programas em Timor-Leste, a ocupação indonésia coincidiu com esse período de intensificação das campanhas de modernização habitacional. A adoção das *uma mutin* pelos timorenses pode ter sido influenciada não apenas pelos discursos coloniais portugueses, mas

também pelas políticas do regime indonésio, que promoviam a casa de alvenaria como um símbolo de progresso, civilidade e pertencimento à ordem estatal moderna.

No período pós-independência, o governo timorense implementou uma série de políticas habitacionais voltadas para a reconstrução do país após décadas de destruição e deslocamento populacional. Como analisado por Tusinski (2021, p. 150), essas iniciativas não se limitaram à provisão de moradia, mas estavam inseridas em um projeto mais amplo de governança que usava a casa como um meio de disciplinamento social e de redefinição do pertencimento à nova ordem estatal. Programas como o *Hamutuk Hari'i Uma*, traduzido como “Juntos construímos casas”, lançado após a crise de 2006⁵⁵, e o *Uma Lima Kada Aldeia*, traduzido como “Cinco Casas por Aldeia”, desenvolvido entre 2011 e 2015, buscaram padronizar as habitações timorense por meio da construção de moradias de alvenaria subsidiadas pelo Estado. O objetivo dessas políticas era oferecer abrigo seguro para populações vulneráveis, mas a execução desses programas revelou tensões entre os modelos habitacionais promovidos pelo governo e os significados locais da casa. As casas construídas nesses projetos eram frequentemente casas modulares, pequenas e desconectadas das redes familiares e territoriais, sendo muitas vezes rejeitadas pelos beneficiários ou abandonadas por não atenderem às necessidades práticas e sociais das famílias.

Nos contextos contemporâneos, a *uma mutin* continua sendo mobilizada como marcador temporal de progresso, quando contrastada com a *uma du'ut*, que, de acordo com os meus interlocutores, representa o tempo antigo. Esse tipo de casa tem sido disseminada por diferentes atores como uma alternativa às casas típicas e como um meio de “melhorar” o padrão de vida dos leste-timorenses. Organizações internacionais, como a Oxfam, explicitam isso no Relatório de Análise de Gênero dos Grupos de Poupança e Empréstimo em Timor-Leste (2015, p. 28), em que descrevem como algumas famílias, por meio dos rendimentos obtidos com a produção de *tais* e do acesso a grupos de poupança e empréstimo, conseguiram construir uma *uma mutin*:

Antes, eles tinham uma casa tradicional de palha (*uma du'ut*), mas agora conseguiram construir uma casa moderna de alvenaria (*uma*

⁵⁵ Tusinski (2021, p. 151) explica que a crise de 2006 (ou krize, como foi chamada localmente) foi um período de colapso da ordem social em Timor-Leste, desencadeado por acusações de discriminação regional dentro das forças armadas. Esse conflito inicial escalou rapidamente, resultando em violência entre grupos afiliados ao leste e ao oeste do país, levando à destruição massiva de propriedades e ao deslocamento de milhares de pessoas. Como consequência, mais de 100.000 timorense foram forçados a abandonar suas casas, e cerca de 5.381 moradias foram destruídas ou danificadas.

mutin), e têm tudo completo para a casa - tem uma TV, cadeiras, mesa, etc. (Niner et al., 2015, p. 28).

A *uma mutin* é descrita, neste documento, como uma casa moderna e permanente, com mobiliário, que representa uma “boa vida” (Niner et al., 2015, p. 44).

A transformação das casas em Ataúro, portanto, não pode ser analisada apenas sob a ótica das mudanças econômicas e das políticas coloniais, mas também deve levar em conta o papel da igreja como agente de reconfiguração da domesticidade. O protestantismo, em diferentes contextos, esteve historicamente associado à reorganização dos espaços domésticos e à introdução de novas formas de habitar. A *uma mutin*, portanto, não é apenas uma categoria arquitetônica, mas um marcador social e histórico que reflete valores de progresso, moralidade e distinção. Sua valorização no presente ressoa com processos históricos mais amplos, desde as políticas coloniais que associavam a alvenaria à civilidade e ao status até as iniciativas contemporâneas de desenvolvimento que reforçam seu lugar como símbolo de estabilidade e ascensão social. No entanto, a construção dessas casas não é apenas uma escolha individual ou cultural; ela está inserida em dinâmicas materiais e econômicas que determinam quem pode construir, como construir e com quais recursos. Na próxima seção, analisarei como essas transformações materiais se desdobram em Ataúro.

4.3 Transformações na construção das casas em Ataúro

As habitações em Ataúro passaram por transformações significativas ao longo das últimas décadas, refletindo não apenas mudanças materiais, mas também dinâmicas econômicas, sociais e políticas que reconfiguraram os modos de habitar na ilha. Desde as descrições feitas por Gabrielle Samson (2023) na década de 1990 até os processos contemporâneos de expansão das *uma mutin*, observa-se um movimento que entrelaça diferentes agentes – moradores, organizações internacionais, turismo, Igreja – na redefinição das construções locais e na valorização de determinados modelos habitacionais em detrimento de outros.

A educadora e escritora australiana Gabrielle Samson chegou a Ataúro em 1996 para auxiliar na implementação de um jardim de infância na comunidade local. Seu livro *Dancers on the Sea* (2023) oferece um relato etnográfico que documenta suas experiências durante a ocupação indonésia e os primeiros anos da luta timorense pela independência. Em sua descrição, as habitações na ilha apresentavam

características distintas, variando entre casas de bambu, palha e pisos de terra batida, por um lado, e construções de cimento ao estilo indonésio, por outro. A autora enfatiza que a tipologia da moradia estava diretamente ligada ao status social e às possibilidades econômicas dos moradores:

A maioria das casas têm paredes de bambu, telhados de capim colhido e pisos de terra batida, varridos e limpos todos os dias. As janelas são poucas e pequenas, fechadas com venezianas feitas à mão — muitas delas pintadas de azul brilhante, vermelho, amarelo ou verde. Os quintais ao redor das casas são de terra nua, cada um decorado com caminhos cercados por pedras e plantas resistentes em latas enferrujadas. Avós ou adolescentes com vassouras de folhas de coqueiro varrem vigorosamente os quintais todas as manhãs, assim como avós e adolescentes fazem por toda a Indonésia. Há bananeiras e mamoeiros, às vezes uma mangueira ou laranjeira em um canto e, na estação de crescimento, milho e mandioca brotando onde quer que possam. Funcionários públicos, indonésios e timorenses, vivem em casas de tijolos — residências de cimento ao estilo indonésio, com pequenos cômodos e ventilação ruim — alinhadas ao redor do centro da cidade. O administrador, um homem de Ataúro chamado Fernando, vivia na mais grandiosa das casas, uma antiga construção portuguesa de pedra branca, no alto da colina, com uma varanda que dava para a cidade e o mar. A vila de Bikeli é a menos pobre, porque os homens de Bikeli são pescadores profissionais que ganham a vida com contratos junto ao exército indonésio. Várias casas em Bikeli são feitas de blocos de cimento — muitas delas inacabadas — com telhados de zinco que rapidamente enferrujam. Tijolos e zinco, pisos de concreto, pequenos cômodos e janelas minúsculas são considerados “sofisticados” e representam o tipo de casa que as pessoas almejam ter. Eu prefiro o cheiro, a sensação e a frescura das casas de bambu e palha e sempre espero que, quando passar a noite em uma vila, eu possa dormir em uma delas — mas, claro, como um sinal do meu status de visitante, frequentemente sou colocada em uma “moderna” caixa de cimento (Gabrielle Samson, 2023, p. 32).

A diferenciação entre casas feitas com materiais vegetais e construções de alvenaria já era um marcador de distinção na época, associando-se a processos históricos que moldaram o espaço habitacional na ilha. Contudo, nas últimas décadas, o aumento das *uma mutin* em Ussubemassu revela novos elementos que impulsionam essa transformação.

Na entrevista realizada por Kelly Silva com Afonso, ele menciona que as *uma mutin* passaram a ser mais comuns à medida que os moradores aprenderam a compreender melhor os “negócios” e, assim, a gerar rendas adicionais. Ele diz que, antigamente, não era assim. No entanto, contemporaneamente, de acordo com sua percepção, há diferentes formas de obter dinheiro, como a venda de produtos variados e até mesmo o acesso a crédito em grupos de microcrédito operantes na aldeia.

Além do fator econômico, Afonso destaca que o planejamento familiar também influencia na capacidade de construir uma casa de alvenaria. Algumas famílias priorizam gastos com a educação dos filhos em detrimento da construção da *uma mutin*, o que reflete a continuidade da moralidade do dinheiro discutida no Capítulo 3. O próprio Afonso conta que começou a formar sua família nuclear em 1999 e, sem recursos para uma casa própria, morou com seus irmãos, dormindo no chão. Um ano depois, iniciou a construção de sua casa com materiais vegetais locais – bambu, madeira e folhas de palmeira. Mais tarde, com a chegada da ONG *Maluak*, sua família percebeu uma oportunidade: a organização precisava de capim e bambu para reformas na aldeia e decidiu comprá-los. Ao vender esses materiais, Afonso conseguiu juntar dinheiro para continuar a construção da casa. A partir disso, passou a criar galinhas para vender e realizar outros trabalhos, acumulando os recursos necessários para construir sua moradia.

As transformações materiais nas casas de Ataúro foram constantes entre 2018 – ano em que estive na ilha pela primeira vez – e 2022, quando retornei. Muitas habitações haviam sido ampliadas, incorporando novos cômodos e quartos separados para os membros das famílias. Além disso, observava-se a introdução de azulejos, forros e pinturas nas paredes, bem como a aquisição de eletrodomésticos como geladeiras, armários e mesas. Essas mudanças refletem não apenas a complexidade do processo de construção, mas também como as *uma mutin* são projetos em permanente evolução, acompanhando as possibilidades econômicas e as aspirações de seus moradores.

A construção de uma casa de alvenaria demanda recursos significativos e, por isso, ocorre de forma gradual, à medida que os materiais se tornam acessíveis e o dinheiro se acumula. Como observa Miller (2011, p. 159) ao analisar moradias na Jamaica, para muitas famílias, construir uma casa não é um evento pontual, mas um projeto de vida:

[...] o projeto de construir uma casa não era um ato único, algo que se fizesse de uma vez só. A maioria só pôde construir sua própria casa em etapas. À medida que o dinheiro se acumulava, a pessoa deitava a fundação para uma nova peça, terminava o piso de outra. Construir a casa era o trabalho de uma vida inteira e tornou-se, por sua vez, o modo principal pelo qual a própria vida era marcada como progressão (Miller, 2011, p. 159).

Esse paralelo ajuda a compreender as reformas e ampliações contínuas das *uma mutin* em Ussubemassu. Durante meu trabalho de campo entre 2018 e 2022,

observei que muitas dessas casas permaneciam em construção, com obras que avançavam conforme os proprietários conseguiam juntar recursos. Além do custo financeiro, essas reformas mobilizavam parentes em dinâmicas de trabalho comunitário, demandando dinâmicas de reciprocidade, tempo e esforço físico.

A construção gradual e contínua dessas casas não apenas reflete os desafios econômicos da população, mas também evidencia mudanças nos modos locais de organização familiar. Geralmente, no contexto da aldeia, casais recém-casados passavam os primeiros anos de matrimônio residindo com parentes, até conseguirem construir uma casa própria. No entanto, essa prática começou a ser questionada, e a posse da *uma mutin* passou a ser associada à autonomia e estabilidade conjugal. Durante uma entrevista conduzida por Kelly Silva, José e Noemia relataram que foram os primeiros da comunidade a casar já com uma *uma mutin* em construção, com condições suficientes para que pudessem morar nela. Segundo José, a decisão envolveu anos de planejamento e economia desde o noivado, permitindo que tivessem um espaço próprio e evitassem as tensões comuns da coabitação com familiares extensos, especialmente no que diz respeito à relação entre esposa e sogra. Para o casal, essa escolha simbolizava um novo modelo de independência, tornando-se uma referência para outros moradores da ilha que, segundo eles, deveriam buscar o mesmo.

A construção e reforma contínua das *uma mutin* evidenciam seu caráter prolongado e coletivo, reforçando a casa como um investimento de longo prazo e um marcador de progresso. Essas transformações não se limitam à materialidade da moradia, mas estão entrelaçadas a fluxos econômicos mais amplos, especialmente às remessas enviadas por migrantes que trabalham em locais como Austrália aos seus parentes em Timor-Leste. Como apontam Wu e McWilliam (2019, p. 203), essas remessas não apenas suprem necessidades básicas, mas são vistas como um investimento estratégico, possibilitando a construção da *uma mutin*, que se torna símbolo de status social e do sucesso obtido pelo trabalho migratório.

4.4 A organização espacial da *uma mutin*

Organizações internacionais como a *Blue Ventures*, que operava na ilha até 2022, desempenharam um papel crucial na demanda por transformações nas casas de Ussubemassu, conforme analisei na minha monografia de graduação e em artigo

com Silva (Silva e Pedrosa, 2024). Essa organização incentivou os moradores a adaptarem suas habitações para atender aos padrões exigidos pelo mercado turístico. Como resultado, as casas vinculadas passaram a incorporar mudanças significativas, como a construção de banheiros internos e a adição de quartos destinados exclusivamente a hóspedes, além de cozinhas equipadas com utensílios elétricos. A ênfase em práticas de hospitalidade adequadas e em um ambiente seguro para os turistas foi fundamental para que os moradores investissem na reconfiguração de suas casas, representando uma transformação significativa na forma como as residências eram percebidas e utilizadas na comunidade (Pedrosa, 2021).

Essas mudanças também impactaram a dinâmica familiar, particularmente no que diz respeito ao aumento da privacidade dentro de casa. Lourdes destacou que, anteriormente, nas casas locais, era comum que todos os membros da família compartilhassem um único cômodo para dormir. Além dos quartos, a inclusão de banheiros nas novas casas também foi um marco importante na transformação das habitações. Anteriormente, as casas em Ussubemassu geralmente não contavam com banheiros internos. Com a construção das *uma mutin*, os banheiros passaram a ser construídos sob uma estrutura de tijolos e cimento, contendo um reservatório de concreto para armazenar água, usado para banho e limpeza, e por uma latrina.⁵⁶

Conforme narramos em Silva e Pedrosa (2024, p. 13), a introdução de banheiros no interior das casas de Ussubemassu é um fenômeno recente, cuja normalização ocorreu apenas na última década. Como em outros contextos, a consolidação do banheiro como um espaço reservado e funcionalmente separado para o controle de necessidades fisiológicas e hábitos corporais insere-se em um processo mais amplo de disciplinamento e transformação dos modos de vida, que pode ser associado ao que Elias (1994) descreve como um capítulo do “processo civilizador”. Em 2022, observamos um esforço crescente para substituir as latrinas – ainda comuns na maioria dos banheiros locais – por vasos sanitários ocidentais, chamados por nossos interlocutores de “cadeira de banheiro”, termo que reflete a reconfiguração material e simbólica desse espaço dentro das casas (Silva e Pedrosa, 2024, p. 13).

⁵⁶ De acordo com o relatório do Censo de 2022, sobre as condições das casas em Ataúro, apenas 0,2% das habitações possuem todas as instalações consideradas básicas (como banheiro, cozinha e água encanada). No que se refere às instalações sanitárias, o tipo mais comum de banheiro em Ataúro são as latrinas com laje (Timor-Leste, 2022).

Além disso, os cômodos das *uma mutin* passaram por uma reconfiguração que reflete tanto novas práticas de uso do espaço quanto mudanças nas relações familiares e sociais. A introdução de quartos individuais representa uma alteração significativa na organização espacial da casa, contrastando com os modelos habitacionais anteriores, nos quais os membros da família tradicionalmente dormiam em um mesmo ambiente compartilhado. Como aponta Elias (1994), a crescente segmentação dos espaços domésticos está historicamente ligada à produção de novas concepções de privacidade e intimidade. Em Ussubemassu, a criação de quartos privativos para hóspedes e moradores não apenas responde às demandas do turismo, mas também reflete um desejo crescente de individualização dentro da unidade familiar.

Por fim, a reorganização dos espaços domésticos das *uma mutin* não se restringe ao interior da casa, mas se estende aos quintais e áreas comuns. Em algumas residências, observamos a construção de varandas e áreas de convívio que servem tanto para recepcionar hóspedes quanto para encontros familiares, funcionando como zonas de transição entre a esfera privada e a sociabilidade comunitária. Essas mudanças evidenciam que a expansão e a reconfiguração espacial das *uma mutin* não ocorrem apenas por necessidades funcionais, mas também expressam transformações nos modos de habitar e nos valores que orientam a vida doméstica em Ussubemassu.

Além das mudanças promovidas pelo turismo, a reconfiguração espacial das *uma mutin* também se insere em processos históricos mais amplos de disciplinamento e moralização do espaço doméstico. Se, por um lado, o mercado turístico incentivou a privacidade e a separação de espaços como forma de se adequar às demandas da indústria turística, por outro, valores cristãos e políticas estatais reforçaram essa reorganização da casa como um espaço de disciplina e ordem moral. Nesse sentido, é possível traçar paralelos entre as transformações atuais e padrões introduzidos por missões cristãs em outros contextos coloniais e missionários. Segundo Comaroff e Comaroff (1997, p. 284), as casas missionárias foram concebidas como modelos exemplares de domesticidade cristã, promovendo padrões de organização que refletiam valores protestantes. A introdução de novos objetos e utensílios – camas elevadas, lençóis brancos, utensílios de cozinha – não apenas simbolizava adesão à nova fé, mas também se tornava um marcador de status e respeitabilidade.

Essas noções de moralidade doméstica, que associam limpeza, privacidade e organização a uma habitação cristã respeitável, também ecoam no discurso de muitos moradores de Ussubemassu, que vinculam a construção da uma mutin não apenas ao progresso econômico, mas também a um ideal de vida disciplinada e moralmente correta. Em Samoa, por exemplo, Latai (2014) descreve como a arquitetura das casas samoanas, caracterizadas por grandes espaços abertos, contrastava com os ideais missionários de privacidade e compartmentalização. Para os missionários, a separação entre os cômodos era essencial para impor distinções morais e sociais, como a segregação entre homens e mulheres e a delimitação entre esferas pública e privada. O mesmo fenômeno foi observado por McDougall (2014) nas Ilhas Salomão Ocidentais, onde a adesão ao cristianismo impulsionou a adoção de casas construídas com materiais considerados duráveis, como madeira e chapas de ferro, em substituição às habitações tradicionais feitas de folhas de palmeira e bambu. Além disso, a organização das casas passou a seguir padrões missionários de domesticidade, com cômodos separados para funções específicas – quartos individuais, cozinhas isoladas e espaços de convivência distintos. Essas mudanças refletiam não apenas a introdução de novas técnicas construtivas, mas também um reordenamento moral da vida doméstica, no qual a disciplina, a ordem e a higiene tornaram-se centrais para a configuração de um lar cristão adequado.

No caso de Ussubemassu, esse processo pode ser identificado nas transformações da *uma mutin*, cuja valorização é atravessada por um discurso moral que associa a casa de alvenaria não apenas à modernidade e ao desenvolvimento, mas também à respeitabilidade e à organização doméstica. Como analisei em artigo com Silva (Silva e Pedrosa, 2024), a moralidade protestante influencia diretamente as práticas de habitação, regulando o que é considerado adequado para um lar cristão. A separação entre espaços familiares e espaços de acolhimento, a inclusão de banheiros internos e a crescente adoção de padrões de higiene são dimensões que dialogam com um projeto mais amplo de moralização do espaço doméstico, no qual diferentes agentes – Estado, mercado, ONGs e igrejas – atuam na produção do que significa uma casa "moderna" e desejada. A transformação das *uma mutin* em Ussubemassu resulta da intersecção entre políticas estatais de modernização, demandas do mercado turístico e valores cristãos promovidos pela igreja local. Esses diferentes agentes atuam na construção de um ideal de casa moderna, no qual privacidade, higiene e organização tornam-se princípios centrais da moralidade doméstica.

4.5 A *uma mutin* como símbolo de distinção econômica

No casamento que descrevi no primeiro capítulo, ocorreu uma situação interessante. Em 2018, quando estive na ilha, o casal que casaria morava em uma casa feita de materiais vegetais locais e madeira, com os pais do noivo. Havia o início de uma estrutura em construção ao lado da habitação. Seria a *uma mutin* que morariam em um futuro próximo. Quando voltei, em 2022, eles já habitavam a nova moradia. Era uma *uma mutin*, com o cinza do revestimento do cimento à vista. Por dentro, era espaçosa, com uma varanda, sala, e três outros cômodos que serviam de quartos. O piso era todo revestido com azulejo. E os quartos eram os únicos cômodos cujo teto era forrado. Na parte de trás, vinculada à estrutura de alvenaria, havia uma área coberta por telhas e com piso de azulejo, onde geralmente a família comia. Na frente dessa estrutura, funcionava a cozinha, hasteada sob madeiras e coberta com um forro de alumínio. Logo quando cheguei, em 2022, me disseram: "Veja que casa bonita e grande construíram." Explicaram- me que o noivo tinha um novo emprego, em uma organização internacional, e que seu salário, à época, era 1000 dólares mensais. Entendo, portanto, que houve um aumento da renda do casal, fato que permitiu o progresso na construção da casa.

No dia em que estavam voltando para a casa, as famílias se reuniram no jardim em frente a casa. Eu estava a alguns metros e observava a situação. Não estava sozinha, outros convidados e membros da família do noivo comentavam. Perguntei a eles o que acontecia, e eles me explicaram que a família da noiva estava pedindo um preço maior por ela. O acordo, segundo eles, era 10 mil dólares, pagos pela família do noivo. Metade já havia sido paga antes. Faltaria, portanto, os 5 mil dólares restantes. No entanto, a família da noiva pediu mais 5 mil dólares, totalizando o preço da noiva em 15 mil dólares. Houve comoção, pois aquele valor era alto para os protestantes de Ussubemassu, que, como narrei no capítulo anterior, limitam o uso do dinheiro para eventos como um casamento. Além disso, muitos dos que comentavam pareciam se sentir injustiçados com o pedido dos pais da noiva. Alguns deles me disseram: "Eles vêm até aqui e aí vêm uma casa desse tamanho, e logo acham que eles têm muito dinheiro".

Esse episódio demonstra como a construção de uma *uma mutin*, embora simbolizasse progresso e orgulho para a família, também se tornava um marcador de

distinção econômica que gerava expectativas e pressões adicionais sobre seus membros. A presença de uma casa de tijolos na paisagem da aldeia não só evidenciava a conquista material, mas também se destacava em relação a outras moradias, consideradas “inferiores” - isto é, com menos móveis, eletrodomésticos, amplitude e materiais associados à casa considerada moderna. Esse contraste tornava a *uma mutin* um símbolo visível de mudança e sucesso que, para muitos na comunidade, indicava não apenas o esforço individual, mas também uma suposta capacidade de atender às demandas econômicas maiores. A percepção do valor da casa de tijolos, com seus cômodos divididos, e detalhes como o revestimento em azulejo, fazia com que os outros moradores reinterpretassem a posição da família, criando uma expectativa implícita de que o sucesso material materializado pela sua casa se traduzisse em maior dispêndio nas trocas matrimoniais. O episódio ilustra como a *uma mutin*, além de simbolizar progresso, também pode gerar pressões financeiras e redefinir a posição social de uma família.

Nesse sentido, a materialidade da *uma mutin* ultrapassa sua funcionalidade, sendo também um índice de status e distinção. Oliveira (2019, p. 124) observou em Makili que elementos como piso de cimento, pintura e camas diferenciavam certas casas das demais, marcando diferenças sociais. Além disso, esses detalhes podiam ser alvo de inveja e suspeitas. Em um dos casos relatados, uma família acreditava que sua casa havia se tornado alvo de bruxaria devido à sua boa estrutura, evidenciando como o diferencial material pode ser percebido como uma ameaça dentro da comunidade.

Essa lógica também se manifestou em Ussubemassu. Em Pedrosa (2021, p. 60), narro como disputas em torno das homestays revelaram tensões sociais ligadas à desigualdade e à redistribuição da riqueza gerada pelo turismo. De maneira semelhante, a disseminação das *uma mutin* na aldeia intensificou ressentimentos e pressões sobre seus proprietários, gerando expectativas quanto à partilha dos recursos adquiridos. Mais do que sinais de progresso individual, essas casas tornaram-se marcadores públicos de ascensão econômica, redefinindo hierarquias sociais e ampliando disputas em torno de privilégios e obrigações. Sua presença na paisagem da aldeia reconfigurou percepções sobre riqueza e mérito, tornando mais visíveis as desigualdades e reforçando demandas por redistribuição e reconhecimento.

4.6 Quando a *uma mutin* e *uma du'ut* fazem uma só casa

Embora a *uma mutin* seja amplamente desejada localmente e simbolize progresso e distinção, observei que, na maioria das vezes, os habitantes da aldeia não permanecem dentro de suas casas ao longo do dia. Em vez disso, passam grande parte do tempo nos quintais ou em estruturas cobertas por materiais vegetais. Essa escolha parece estar relacionada ao clima da ilha, já que as casas de alvenaria tendem a reter mais calor, tornando os ambientes internos mais quentes e menos confortáveis para atividades diárias.

A combinação entre estruturas de alvenaria e construções feitas com materiais locais é uma característica recorrente na arquitetura da aldeia, conforme analisei em Pedrosa (2021, p. 43). Em muitos casos, estrutura de alvenaria abriga os quartos, a sala e, ocasionalmente, um banheiro, enquanto a cozinha e espaços de uso diário permanecem sob uma estrutura tradicional. Essa organização também se observa nas acomodações turísticas, que, apesar das adaptações para o turismo, ainda compartilham essa lógica arquitetônica híbrida.

Assim, ainda que a *uma mutin* seja um marcador de status e aspiração, sua presença na aldeia não substituiu o uso e a importância das estruturas construídas com materiais vegetais. A coexistência entre diferentes materiais e formas de organização espacial evidencia que a transformação das casas não ocorre de maneira linear, mas sim como um processo contínuo de adaptação às condições ambientais e às possibilidades econômicas das famílias.

Embora meus interlocutores frequentemente descrevam a *uma du'ut* como uma casa do "tempo antigo", menos durável que a *uma mutin*, sua presença continua essencial na organização das residências. A relação entre os dois tipos de construção não configura uma ruptura, mas sim uma acomodação às necessidades cotidianas. Se a *uma mutin* representa estabilidade e progresso, a *uma du'ut* mantém-se fundamental para a vida diária, especialmente em atividades como cozinhar e socializar, preservando práticas e dinâmicas espaciais enraizadas na aldeia.

Considerações Finais

Acabei de chegar à ilha onde vivi durante a minha infância, depois de ter sido forçado a ausentar-me de Timor por um motivo relacionado com um facto importante na minha vida. O meu pai foi colocado nesta fração de terra como chefe de posto. Tive dúvidas se foi por mérito ou por castigo. Era para esta ilha que muitos dos desterrados eram mandados. Primeiro, foram os portugueses que se opuseram ao regime de Salazar. Depois, os timorenses acusados de terem colaborado com os japoneses durante a ocupação. Mais tarde, os indonésios fizeram desta ilha um campo de concentração para os nacionalistas. Alguns acabaram aqui os seus dias, à espera de uma ajuda que tardou (Cardoso, 2017, p. 19).

As palavras de Luís Cardoso (2017) evocam um imaginário sobre Ataúro marcado pelo isolamento e pela punição. A menção a diferentes períodos históricos—desde a era colonial portuguesa até a ocupação indonésia—ilustra como a ilha foi, sucessivamente, um destino para aqueles considerados indesejáveis: opositores do regime salazarista, timorenses acusados de traição e, mais tarde, nacionalistas aprisionados pelas forças indonésias. Esse passado contribuiu para a construção simbólica de Ataúro como um território periférico, associado à exclusão e à imposição de distância, seja política, administrativa ou social.

Esse imaginário negativo não se restringe à literatura, mas continua presente nas narrativas que circulam entre os habitantes de outras partes de Timor-Leste. Durante o trabalho de campo, ouvi relatos que reiteram essa percepção: a ideia de que Ataúro sempre esteve à margem, que seus habitantes são diferentes e que, por muito tempo, a ilha foi um lugar de onde se tentava sair, e não para onde se desejava ir. No entanto, minha pesquisa revelou que esse estigma histórico não é estático; ele convive com um movimento recente que ressignifica Ataúro como um espaço de valor—não apenas econômico, por meio do turismo, mas também moral e espiritual, impulsionado pelo protestantismo.

Se antes Ataúro era um lugar de desterro, hoje se apresenta como um território de oportunidades e regeneração. Essa mudança de perspectiva se expressa na forma como seus habitantes reinterpretam o passado e projetam o futuro, especialmente à luz das transformações religiosas e materiais que a ilha tem experimentado. A expansão do protestantismo, em particular, tem sido um vetor fundamental desse processo, promovendo discursos sobre renovação moral, progresso e disciplina, que contrastam com a imagem histórica da ilha como um espaço de exclusão.

O turismo também desempenha um papel decisivo nesse reposicionamento. A ilha passou a ser promovida como um "paraíso ecológico", atraindo visitantes

interessados em sua biodiversidade marinha e em seu potencial como destino sustentável. Esse fenômeno não apenas impacta as formas de sustento da população local, mas também altera as maneiras pelas quais os próprios moradores percebem e narram sua relação com o território. Se antes Ataúro era um destino involuntário, hoje se torna um local desejável, onde estrangeiros optam por investir tempo e recursos.

Paralelamente, o protestantismo, especialmente a Assembleia de Deus, introduz um discurso de transformação moral que reforça essa mudança de status da ilha. A expansão da igreja é acompanhada pela noção de que os habitantes de Ataúro foram escolhidos para prosperar e viver segundo os princípios da fé cristã. Esse discurso ressignifica o passado de isolamento da ilha, mas também estabelece um horizonte normativo para o presente, em que o progresso espiritual e material são apresentados como interdependentes.

Se o protestantismo reformula práticas e valores, ele também reconfigura as concepções de trabalho, dinheiro e organização da vida doméstica. Na aldeia de Ussubemassu, a adesão à Assembleia de Deus envolve não apenas participação em cultos, mas a incorporação de um conjunto de normas que orientam a conduta social e econômica. Entre essas normas, a centralidade do trabalho árduo se destaca. A prosperidade não ocorre ao acaso, mas é entendida como fruto da dedicação e da disciplina. Ser *badinas* não é apenas uma qualidade desejável, mas um princípio moral que estrutura a vida comunitária.

A mudança de perspectiva sobre o trabalho também se reflete na economia moral do dinheiro. O consumo, antes regulado por redes de reciprocidade ligadas à *kultura*, passa a ser reorientado por uma ética de planejamento e responsabilidade financeira. O dízimo, por exemplo, não é apenas um ato de fé, mas uma prática que fortalece a coletividade religiosa e expressa a confiança na bênção divina. Paralelamente, discursos sobre "bons" e "maus" usos do dinheiro consolidam uma nova hierarquia moral, em que gastos considerados supérfluos são reprovados.

A reorganização da vida doméstica acompanha esse processo. A ênfase na família nuclear, característica das igrejas evangélicas, reforça modelos específicos de organização do lar e do trabalho. A mulher assume um papel central na manutenção da casa e na educação religiosa dos filhos, enquanto o homem é incentivado a ser um trabalhador incansável e provedor. Essa reconfiguração não elimina por completo os

arranjos preexistentes, mas os reinscreve dentro de uma lógica que alinha economia e moralidade cristã.

As transformações sociais em Ataúro não se limitam às práticas cotidianas, mas se materializam na própria paisagem habitacional. A crescente substituição da *uma du'ut* pela *uma mutin* tornou-se um dos marcadores mais visíveis dessas mudanças, evidenciando tanto a influência do protestantismo quanto os impactos do turismo e da integração da ilha às redes de mercado.

A *uma mutin* transcende sua função de habitação, e representa uma aspiração, um ideal de progresso. Construir uma casa de cimento não significa apenas melhorar as condições materiais de moradia, mas demonstrar que se alcançou um novo patamar social e econômico. Para muitos moradores, essa transição é percebida como um sinal de bênção e recompensa pelo trabalho árduo. Por outro lado, a *uma du'ut*, embora menos comum, ainda persiste no cenário da ilha, seja por questões financeiras, seja pela continuidade de formas locais de construção.

Essas mudanças, no entanto, não seguem um percurso linear. O protestantismo introduziu novas formas de interpretar a prosperidade e o esforço, mas isso não apagou completamente a *kultura* e suas lógicas. Em muitos casos, há adaptação e negociação: a igreja molda comportamentos, mas os fiéis também reconfiguram normas religiosas conforme seus contextos e interesses. Longe de um cenário de substituição, Ataúro se apresenta como um espaço de negociações constantes. A coexistência de continuidade e ruptura não é um fenômeno estático, mas um processo dinâmico, que segue sendo reconfigurado à medida que novas influências e desafios emergem.

Esta dissertação buscou compreender as transformações socioculturais em Ataúro a partir da interseção entre protestantismo, economia e materialidade. O objetivo foi analisar como práticas e valores associados à Assembleia de Deus reconfiguram concepções de trabalho, dinheiro e espaço doméstico, promovendo novas moralidades e disputas simbólicas dentro da comunidade.

Ao longo da pesquisa, ficou evidente que a adesão ao protestantismo não se restringe à esfera religiosa, mas reestrutura formas de organização social e modos de existência. A noção de trabalho árduo emerge como princípio central, conferindo um caráter moral à prosperidade e à administração da vida cotidiana. Esse novo regime de valores não substitui integralmente práticas anteriores, mas gera reconfigurações que se manifestam tanto no campo das relações sociais quanto na paisagem material

da ilha. A transição habitacional da *uma du'ut* para a *uma mutin* também se insere nesse processo. Mais do que uma questão arquitetônica, essa mudança expressa dinâmicas de distinção social, influência do discurso religioso sobre a domesticidade e os impactos do turismo na construção de novas hierarquias locais.

Como toda pesquisa etnográfica, esta dissertação enfrentou desafios que influenciaram o recorte e a profundidade da análise. As limitações foram principalmente estruturais e metodológicas, impactando o tempo de campo, a interação linguística e a possibilidade de um acompanhamento mais prolongado dos processos descritos. Uma das principais limitações esteve relacionada ao tempo disponível para a pesquisa de campo. Ainda que tenha sido possível captar padrões e registrar transformações em curso, um acompanhamento mais extenso permitiria analisar com maior profundidade como as novas moralidades protestantes se desdobram ao longo das gerações e como as mudanças na economia local afetam as relações comunitárias de forma duradoura.

Além disso, o tétum foi o principal idioma utilizado nas interações, e embora tenha sido possível conduzir conversas e entrevistas nesse idioma, certos elementos discursivos e nuances linguísticas apresentaram desafios de interpretação. Em contextos onde a linguagem opera não apenas como meio de comunicação, mas como instrumento de negociação de pertencimento, autoridade e valores morais, algumas camadas de significado podem ter escapado. Por fim, a própria inserção no campo e a forma como os dados foram coletados e analisados fazem parte da experiência etnográfica. As escolhas feitas ao longo da pesquisa, incluindo os caminhos seguidos e as interlocuções estabelecidas, moldaram o que foi possível compreender e registrar. Como toda etnografia, este trabalho representa um recorte situado, que captura um momento específico dentro de um fluxo contínuo de transformações.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Allan. The Gospel and Culture in Pentecostal Mission in the Third World. *Missionalia*, v. 27, n. 2, p. 220-230, 1999.

_____. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ANGELES, Jay Q. A History of Protestant Missions in East Timor. *Journal of Asian Mission*, v. 15, n. 2, p. 101-121, 2014.

APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, Arjun (Ed.) *A vida social das coisas: as mercadorias como bem cultural*. Niterói: EDUFF, p. 15-88, 2008.

ARAGON, Lorraine V. *Fields of the Lord: animism, Christian minorities, and state development in Indonesia*. University of Hawaii Press, 2000.

BELO, Carlos Ximenes. *Díli: a cidade que não era*. Porto: Porto Editora, 2014.

BELO, Teresa Freitas et al. Influências culturais na gestão do rendimento e despesas familiares em Timor-Leste: um estudo comparativo entre áreas urbanas e rurais. *GARI International Journal of Multidisciplinary Research*, Colombo, v. 10, n. 3, p. 1-17, set. 2024.

BERGER, Peter L. Max Weber is alive and well, and living in Guatemala: The Protestant ethic today. *The Review of Faith & International Affairs*, v. 8, n. 4, p. 3-9, 2010.

BOARCCAECHE, Alessandro. *A diferença entre os iguais: comunidade, catolicismo e mudança social em Timor-Leste*. São Paulo: Porto de Ideias, 2013.

BOARCCAECHE, Alessandro. Histórias sobre as Origens da Humanidade, Lisan e algumas Controvérsias em uma Comunidade da Ilha de Ataúro. *Diálogos*, v. 6, p. 287-304, 2021.

BOAVIDA, Isabel Maria Guterres. *Urbanografia de Díli no tempo da administração portuguesa*. 2011. Dissertação (Mestrado em Estudos de Patrimônio) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011.

CARDOSO, Luís. *Para onde vão os gatos quando morrem?* Porto: Sextante Editora, 2017.

CINATTI, Ruy; ALMEIDA, Leopoldo; MENDES, Antônio de Sousa. *Arquitectura timorense*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia, 1987.

CHOI, Hyae-wol; JOLLY, Margaret. Paradoxes of Domesticity: Missionary Encounters in the Making of Christian Homes in Asia and the Pacific. In: CHOI,

HYAEGWEOL; JOLLY, Margaret (Eds.). *Divine Domesticities: Christian Paradoxes in Asia and the Pacific*. Canberra: ANU Press, 2014. p. 1-28.

COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean. *Of Revelation and Revolution, Volume 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

ELIAS, Norbert. *O Processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FACAL, Gabriel; GUILLAUD, Dominique. Handling of Crises in Makili (Atauro), from past to present. In: *Colóquio Internacional "Timor-Leste: a ilha e o mundo | Rai-Kotun no Raiklaran | The Island and the World", 2020, TLSA PT. Anais [...]*. 2020. p. 25-39

FERNANDES, Alexandre Jorge de Medeiros. *Nação Florindo nas Casas: a produção de parentes e nacionais num ambiente camponês em Timor-Leste*. 2020. 427 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

FERREIRA, Berenice Vaz de Almeida. *A influência das crenças religiosas na concepção e anticoncepção: o caso da Assembléia de Deus*. 2007. 143 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, GOIÂNIA, 2007.

FIDALGO CASTRO, Alberto. CASTRO, Alberto Fidalgo. A religião em Timor-Leste a partir de uma perspectiva histórico-antropológica. In: *LÉXICO fataluco-português*. Díli: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste, 2012. p. 79-120.

_____. *An approach to the food habits of three communities in Timor-Leste*. Díli: Care International Timor-Leste, 2013. Relatório.

_____. Using kultura in self-defense: a case study of female empowerment at the household level in a Liquiçá hamlet. In: SILVA, Kelly (org.). *Performing modernities: pedagogies and technologies in the making of contemporary Timor-Leste*. Rio de Janeiro: ABA Publicações; AFIPEA, 2020. p. 199-222.

FIGUEIREDO, Fernando. *Timor-Leste: a presença portuguesa desde a reocupação à invasão Indonésia (1945-1975)*. Lisboa: Âncora Editora, 2018.

FOX, James J. et al. Drawing from the past to prepare for the future: responding to the challenges of food security in East Timor. In: COSTA, Helder da; PIGGIN, Colin; CRUZ, Cesar J. da; FOX, James J. (eds.). *Agriculture: new directions for a new nation – East Timor (Timor-Leste)*. Canberra: ACIAR, 2003. p. 105–114.

GOMES, A. et al. Factors influencing rural Timor-Leste women's utilisation of family planning services. *Pacific Health*, v. 6, 3 Dec. 2023.

GONÇALVES, Marisa Ramos. A ilha-prisão de Ataúro durante a ocupação indonésia de Timor-Leste: histórias de encarceramento, resistência e legados contemporâneos. *e-cadernos CES*, n. 37, 2022.

GUILLAUD, Dominique. As Narrativas de Ataúro: o que diz a Tradição Oral sobre a História de uma Ilha. *Diálogos*, v. 6, p. 187-200, 2021.

GUILLAUD, Dominique et al. Conflict, Defensive Sites and Oral Tradition: A History of Settlement in Atauro. *Archipel: Études interdisciplinaires sur le monde insulindien*, n. 108, p. 17-40, 2024.

HEALTH ALLIANCE INTERNATIONAL. *An Assessment of Community-Based Delivery of Family Planning Services in Timor-Leste*. Timor-Leste: Health Alliance International, 2011.

JESUS, Maria et al. A Agricultura Itinerante no Distrito de Bobonaro em Timor-Leste no Período Pós-Independência. *Revista em Agronegócio e Meio Ambiente*, v. 8, n. 1, p. 193-215, 2015.

MARTIN, Bernice. New mutations of the Protestant ethic among Latin American Pentecostals. *Religion*, v. 25, n. 2, p. 101-117, 1995.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In.: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias como bem cultural*. Niterói: EDUFF, 2008.

LATAI, Latu. From Open Fale to Mission Houses: Negotiating the Boundaries of "Domesticity" in Samoa. In: CHOI, Hyaeweol; JOLLY, Margaret (Eds.). *Divine Domesticities: Christian Paradoxes in Asia and the Pacific*. Canberra: ANU Press, 2014. p. 299-324.

LONEY, Hannah. Displacement and Detention on Ataúro Island During the Indonesian Occupation of East Timor. In: *Detention Camps in Asia*. Brill, 2022. p. 100-116.

LYNCH, Paul A.; MCINTOSH, A.; TUCKER, Hazel. Introduction. In: LYNCH, Paul A.; MCINTOSH, A.; TUCKER, Hazel. (Eds.). *Commercial homes in tourism: An international perspective*. London: Routledge, 2009.

MCDougall, Debra. "Tired for nothing"? Women, Chiefs, and the Domestication of Customary Authority in Solomon Islands. In: CHOI, Hyaeweol; JOLLY, Margaret (Eds.). *Divine Domesticities: Christian Paradoxes in Asia and the Pacific*. Canberra: ANU Press, 2014. p. 199-226.

MILLER, Daniel. Casas: teoria da habitação. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, p. 119-163, 2013.

NINER, Sara; et al. Gender Analysis of Oxfam Savings and Loans Groups in Timor-Leste. Monash University: Monash University-Oxfam Australia, v. 10, 2015. NOGUEIRA DA SILVA, Renata. *Tanbasá sa'e fohó?: reprodução e transformação da vida social das casas sagradas no Timor Leste pós-colonial*. 2019. 239 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

NOGUEIRA DA SILVA, Renata. Tamba sá sá'e foho? The extension of uma lulik social life in Timor-Leste. In: SILVA, Kelly Cristiane da (org.). *Performing modernities: pedagogies and technologies in the making of contemporary Timor-Leste*. Rio de Janeiro: ABA Publicações; AFIPEA, 2020. p. 177-198.

SAMSON, Gabrielle. *Dancers on the Sea*. Australia: Shawline Publishing Group, 2023.

SANTIAGO, Cybèle Celestino. *Argamassas tradicionais de cal*. Salvador: Edufba, 2007.

SHEPHERD, C.; MCWILLIAM, A. Ethnography, agency, and materiality: anthropological perspectives on rice development in East Timor. *East Asian Science, Technology and Society*, v. 5, n. 2, p. 189–215, 2011.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. Os três patrões: a habilidade negocial das lia e o peso da kultura. *e-cadernos CES*, n. 33, 2020.

SILVA, Kelly. As Nações Unidas e a construção de capacidades. In: As nações desunidas: práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012a.

_____. Global flows of government practices: development technologies and their effects. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 9, p. 70-102, 2012b.

_____. Negotiating tradition and nation: mediations and mediators in the making of urban Timor-Leste. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, v. 14, n. 5, p. 455–470, 2013.

_____. Administrando pessoas, recursos e rituais: pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste. *Horizontes Antropológicos*, v. 22, n. 45, p. 127–153, 2016.

_____. Christianity and kultura: visions and pastoral projects. In: BOVENSIEPEN, J. (Ed.). *The promise of prosperity: visions of the future in Timor-Leste*. Camberra: ANU Press, 2018. p. 223–241.

SILVA, Kelly. Introduction. Performing modernities. In: SILVA, Kelly Cristiane da (org.). *Performing modernities: pedagogies and technologies in the making of contemporary Timor-Leste*. Rio de Janeiro: ABA Publicações; AFIPEA, 2020. p. 9–28.

_____. Reframing culture: assembly of God cultural policies in Ussubemassu, Atauro. In: MATSUNO, Akihisa; SILVA, Kelly; NOGUEIRA, Silvia Garcia; VIEGAS, Susana de Matos (Orgs.). *Timor-Leste: a ilha e o mundo*. Coimbra: TLSA PT 2020, 2021. p. 15–23.

_____. Protestant Christianity and local knowledge in Atauro: a challenging coexistence. *Archipel*, v. 108, p. 185–207, 2024.

SILVA, Kelly; OLIVEIRA, Ana Carolina R. Managing artifacts: Empreza Di'ak's commodity production practices in Atauro, Timor-Leste. In: (Ed.) SILVA, Kelly. *Performing Modernities: pedagogies and technologies in the making of contemporary Timor-Leste*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2020, p. 99-126.

SILVA, Kelly; PEDROSA, Maria Luiza Vietes. Renegotiating domesticity in the making of homestays in Atauro, Timor-Leste. *The Australian Journal of Anthropology*, v. 35, n. 3, p. 175-191, 2024.

TIMOR-LESTE. *Lei n.º 14/2021, de 7 de julho. Segunda alteração à Lei n.º 11/2009, de 7 de outubro, sobre a Divisão Administrativa do Território*. Jornal da República. Díli: Governo de Timor-Leste, 2021.

TIMOR-LESTE. *Diploma Ministerial n.º 16/2017, de 31 de março. Reconhece formalmente os sucos e aldeias existentes no país*. Jornal da República. Díli: Governo de Timor-Leste, 2017.

TIMOR-LESTE. *Final main report - Timor-Leste Population and Housing Census 2022*. Dili: General Directorate of Statistics, 2022.

TUSINSKI, Gabriel. House-life, Oikopolitics, and the failures of social housing in Timor-Leste. In: *Routledge Handbook of Contemporary Timor-Leste*. Routledge, 2019. p. 147-161.

PEDROSA, Maria Luiza Vietes. *A casa e a homestay coabitando: uma etnografia do processo de transformação de casas de família em acomodações turísticas na Ilha de Ataúro em Timor-Leste*. 2021. 73 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

PINTER, Bojana et al. Religion and family planning. *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, v. 21, n. 6, p. 486-495, 2016

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2013. (Obra original publicada em 1930).

WINDI, Yohanes Kambaru; WHITTAKER, Andrea. Indigenous round houses versus “healthy houses”: Health, place and identity among the Dawan of West Timor, Indonesia. *Health & Place*, v. 18, n. 5, p. 1153–1161, 2012.

WU, Annie; MCWILLIAM, Andrew. Remittances for marriage: quality of life changes among seasonal worker households in Timor-Leste. *Australian Geographer*, v. 54, n. 2, p. 193-212, 203.