

PATRIMOINES ET TERRITOIRES DE L'ÎLE D'ATAURO (TIMOR-EST)

Sous la direction de Dana Rappoport et Dominique Guillaud

Sommaire

- 3 Dana Rappoport et Dominique Guillaud
Patrimoines et territoires de l'île d'Atauro (Timor-Est)
- 17 Dominique Guillaud, Jean-Christophe Galipaud, Eustorgio da Silva Pereira Lopes, Francisco Moniz da Cruz, Joanita do Rêgo Soares, Leandro Aristides da Rosa Abi, Romeo Soares da Silva
Conflict, Defensive Sites and Oral Tradition: A History of Settlement in Atauro
- 41 Dominique Guillaud
Récits, territoires et droits fonciers à Atauro (Timor-Est)
- 61 Gabriel Facal
Légitimités territoriales à Makili : négociations coutumières et alliance matrimoniale
- 83 Dominique Guillaud
La pierre et le végétal, éléments du paysage de l'île d'Atauro
- 111 Dana Rappoport
Masters of Places: Music and Territory in Makadade (Atauro, East Timor)
- 137 Colin Vanlaer
Les récifs d'Atauro : entre héritage clanique et aires marines protégées (Timor-Est)
- 157 Laure Emperaire
Le traitement du végétal à Atauro (Timor-Est)
- 185 Kelly Silva
Protestant Christianity and Local Knowledge in Atauro: A Challenging Coexistence

RÉSUMÉS – ABSTRACTS

© Copyright Association Archipel 2024

En couverture : Exposition des biens du *belis* à l'occasion d'une cérémonie de fiançailles, Makili, île d'Atauro (Timor-Est), 2019. © Gabriel Facal

Archipel n° 108, Paris, 2024

DANA RAPPOPORT ET DOMINIQUE GUILLAUD***

Patrimoines et territoires de l'île d'Atauro (Timor-Est)

Qu'un numéro entier de la revue *Archipel* soit consacré à une île d'Insulinde en particulier, et au demeurant à une île peu connue, n'est pas si fréquent. Cette île constitue un cas exemplaire : dans le cadre d'un programme pluridisciplinaire mené entre 2019 et 2024, plusieurs chercheurs de différentes disciplines et nationalités (France, Brésil, Timor-Est) ont uni leurs expériences et leurs compétences pour explorer l'île d'Atauro à travers une approche participative de son patrimoine local. Ce numéro spécial restitue certains résultats de ce projet. Il met en lumière les différentes expressions et représentations du patrimoine de cette île, ainsi que les mécanismes à l'origine des transformations actuelles, en s'appuyant principalement sur la perspective des habitants, mise en dialogue avec le regard scientifique.

Tout d'abord, pourquoi s'intéresser aux patrimoines locaux ? Et comment cette équipe de chercheurs de disciplines variées s'est-elle constituée ? Le Timor-Est (ou Timor-Leste) est le plus jeune pays d'Asie, sans doute l'un de ceux où l'exercice politique est le plus libre dans cette région du monde. La protection et la promotion de la diversité culturelle et linguistique sont inscrites dans sa Constitution qui, lors de l'indépendance de Timor-Est en 2002, fut largement influencée par les Nations unies et les pays impliqués dans la reconstruction, tels le Portugal et l'Australie. Toutefois, dans les années 2015, alors que le pays

* Centre Asie du Sud-Est (UMR CASE, CNRS-EHESS-INALCO).

** Institut de recherche pour le développement (IRD), UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris.

était déjà bien engagé dans l'élaboration de ses politiques culturelles visant à construire la nation (Silva & Simião 2011), ces politiques semblaient négliger les fondements principaux des cultures locales. Au plan national, de petites aides ciblant la réfection ou la reconstruction des maisons coutumières furent mises en place et, même si elles ne reflétaient pas complètement le rôle de ces maisons dans la société¹, elles avaient et ont toujours une grande importance. Aujourd'hui, ces actions n'entraînent pas d'adhésion collective, chaque maison relevant d'un clan, voire d'un lignage différent. Étonnamment, les responsables des administrations en charge du patrimoine ne s'efforcent pas d'intégrer les principes et les intérêts des groupes dont ils proviennent dans les politiques publiques. Ils adoptent une perspective davantage universaliste, à l'image de celle de l'Unesco, qu'ils jugent plus « moderne » et capable de mieux mettre en valeur le pays sur la scène internationale. Les gouvernants timorais ont ainsi ciblé avec succès l'inscription d'éléments immatériels sur les listes de l'Unesco, tels les tissages traditionnels *tais*², via lesquels les productions et les savoir-faire de quelques communautés de tisserandes sont érigés en emblèmes de la culture de tout le pays. Cependant, à ce jour, les modes de valorisation de l'Unesco restent peu compris des populations locales et les politiques nationales en matière de patrimoine peinent à garantir la reconnaissance et la transmission des cultures locales. Par exemple, en 2024, aucun manuel scolaire timorais — dont certains sont en grande partie rédigés en portugais, une langue mal ou non maîtrisée par les élèves — ne s'appuie sur les éléments des cultures locales.

Pourtant, les populations accordent à leurs objets, à leurs territoires, à leurs savoirs et à leurs pratiques une grande valeur, qui les érige au rang même de patrimoines³, dont les catégories et les représentations peuvent inspirer les politiques publiques tout en permettant l'appropriation locale des actions menées. Pour être analysées, ces catégories et ces représentations appellent certes l'expertise de différents domaines scientifiques mais imposent au préalable un dialogue avec les populations sur les éléments qu'elles considèrent comme indispensables aux générations à venir.

1. Ces maisons sont désignées communément par l'expression *uma lulik*, le plus souvent traduite par « maison sacrée ». Or, le caractère sacré ou coutumier d'une maison est moins attaché à la construction matérielle elle-même qu'à son emplacement, aux objets hérités dont elle est le réceptacle et aux clans qui en ont la responsabilité.

2. Jusqu'à maintenant, seuls les textiles traditionnels (nommés *tais* en *tetun*) qui nécessitaient une sauvegarde urgente ont été inscrits en 2021 au patrimoine immatériel de l'Unesco. L'art rupestre de la région de Tutuala (partie orientale de Timor) est aussi considéré par les pouvoirs publics comme ayant un potentiel patrimonial universel (<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000264602>, consultation 27/10/2024).

3. Même si le terme de « patrimoine » n'existe pas localement, un certain nombre de critères permettent de déterminer la nature patrimoniale de ces objets au sens large : objets, savoirs et pratiques à transmettre aux générations à venir, incluant récits, musique, connaissance des lieux, de l'environnement, de l'histoire.

L'enjeu du projet franco-timoro-brésilien fut donc de créer les conditions de ce dialogue par le biais d'une approche participative. Cette dernière a bénéficié de l'expérience de membres de l'équipe ayant déjà travaillé dans cette optique⁴, en particulier au Brésil. Ce choix de l'approche participative résulte aussi de l'histoire de la recherche au Timor-Est. Des décennies de colonisation, d'occupation et l'imposition d'un modèle de développement externe ont forgé une image particulière des chercheurs, souvent perçus comme des experts venus collecter des informations sur le terrain pour en tirer un profit supposé lucratif, sans apporter de retombées ou de bénéfices concrets aux populations locales. Dès lors, la recherche participative apparut comme la condition nécessaire pour mener à bien ce projet, par un échange concerté autour des types d'objets que les populations souhaitaient voir explorés.

Restait le choix du terrain. Le Timor-Est est loin d'être une *terra incognita* pour la recherche française mais celle-ci avait été interrompue pendant plus de quarante ans, du fait des contextes géopolitiques locaux. Pendant la colonisation portugaise du Timor-Est, cette recherche française s'était distinguée par des travaux de terrains pionniers, notamment en ethnologie, en ethnosciences et en linguistique, menés de 1959 à 1970. Ces travaux, initiés par Louis Berthe, furent structurés au sein de « l'équipe Timor », composée de Louis Berthe, Claudine Friedberg, Brigitte Clamagirand, Maria et Henri Campagnolo, qui partirent étudier les sociétés Bunaq, Ema et Fataluku pendant plusieurs années. Leurs recherches furent interrompues brutalement lorsque l'accès à Timor fut interdit pendant plus de trente ans, de 1970 à 2002, date de l'indépendance du Timor-Est. Ce n'est qu'après l'indépendance, bien plus tard, que l'Ambassade de France à Jakarta encouragea, en 2006-2007, puis à nouveau en 2011, divers chercheurs à renouer une coopération avec un pays alors en pleine reconstruction.

À partir de 2014, l'île d'Atauro s'imposa comme terrain d'études du fait de deux qualités déterminantes : sa petite taille et sa diversité écologique et culturelle (fig. 1).

Plusieurs chercheurs y avaient débuté des recherches prometteuses. Le contexte de leurs investigations était marqué par une double menace pesant sur la culture locale : l'ouverture de l'île à divers projets de développement et les changements globaux. Ces menaces suscitaient une vive inquiétude au sein de la

4. Notre équipe était composée de membres expérimentés dans ce domaine : en 2014, Laure Empeiraire œuvra à l'enregistrement d'un système agricole du Rio Negro au patrimoine immatériel du Brésil et Jean-Christophe Galipaud fut responsable du projet d'inventaire archéologique du Centre culturel de Vanuatu. Les autres membres de l'équipe apportaient soit une expérience préalable au Timor-Est en anthropologie et géographie, comme Kelly Silva et Dominique Guillaud, soit une expertise spécifique en lien avec les patrimoines de l'île d'Atauro : l'ethnomusicologie avec Dana Rappoport, l'ethnobotanique avec Laure Empeiraire, l'anthropologie sociale avec Gabriel Facal et l'anthropologie marine avec Colin Vanlaer.

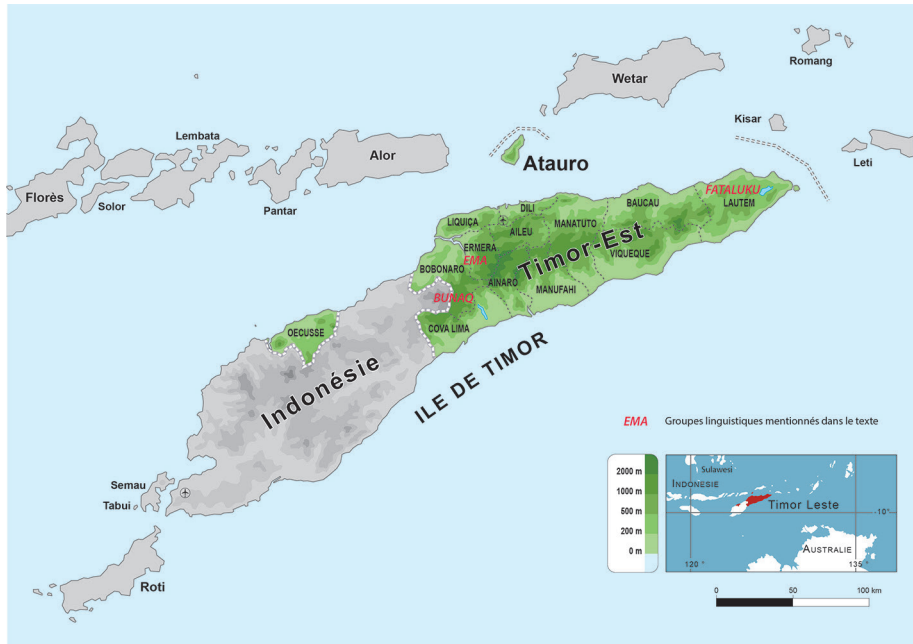


Fig. 1 – Localisation de l'île d'Atauro au Timor-Est. (© Billault, IRD)

population. C'est pourquoi notre projet sur le patrimoine local fut bien accueilli sur le terrain. Non seulement les habitants ont accepté de participer à notre étude, mais ils ont également influencé de manière significative son orientation.

Intitulé « Politiques culturelles, patrimoines locaux et approches collaboratives dans l'Est insulindien » (acronyme POPEI-Coll, ANR-18-CE27-020), financé par l'Agence Nationale de la Recherche, notre projet visait à confronter différentes perspectives patrimoniales (celles des populations locales, celles des pouvoirs publics et celles des chercheurs) et se donnait pour but d'inspirer des actions publiques de conservation culturelle et naturelle qui puissent correspondre aux attentes des populations. Il s'agissait donc d'intégrer les perspectives locales aux politiques patrimoniales du pays. En accord avec l'administration nationale et le Secrétariat d'État à l'Art et à la Culture timorais (SEAC), les chercheurs ont travaillé avec les populations de l'île d'Atauro, en sessions individuelles, en petits groupes et en ateliers, pour définir ensemble les objets, les savoirs et les pratiques que les habitants souhaitaient absolument conserver.

Les habitants tenaient à ce que la connaissance qu'ils avaient héritée des générations précédentes soit transmise à leurs enfants, qui ne maîtrisaient plus ni les langues, ni les pratiques locales vecteurs de cette connaissance. Ainsi, l'ancestralité et la transmission intergénérationnelle se sont imposées comme deux critères essentiels dans la définition du patrimoine. Les catégories

émergentes incluait non seulement l'oralité (à travers les récits et les chants, généralement négligés dans les politiques nationales) mais aussi la biodiversité. Souvent intimement liées, ces catégories réunissent les dimensions matérielles et immatérielles, ainsi que les aspects naturels et culturels. Cette approche a conduit les chercheurs à adopter des méthodes transdisciplinaires, enrichissant la portée de leurs travaux.

Dans cette recherche, il s'est agi de refléter la perception des habitants de l'île à l'égard des objets étudiés, tout en les confrontant à un regard scientifique. Cette démarche a permis de redéfinir ou de modifier localement la perception du patrimoine et de ses enjeux. Ainsi, la dimension publique de cette approche a ravivé l'intérêt pour les savoirs ancestraux et la tradition orale sur l'île, y compris au sein de la communauté évangélique pentecôtiste majoritaire au nord de l'île. L'un des objectifs choisis par les habitants fut la production d'un livre dans les langues locales, co-construit et co-édité grâce à une collaboration étroite entre les chercheurs et les populations locales (Guillaud, Rappoport *et al.*, 2023⁵). La création d'une chaîne Youtube (Atauro's Heritage Timor-Leste) a permis de rassembler un grand nombre de documents audio-visuels concernant le patrimoine d'Atauro, désormais accessible sur téléphone portable⁶. Le patrimoine musical des populations est maintenant conservé, de façon durable et diffusé librement, avec leur accord⁷. Des données géographiques, correspondant aux lieux forts de la tradition orale, aux sites importants comme ceux des maisons coutumières ou des sites archéologiques, mais aussi à divers lieux d'observation scientifique, sont en cours d'archivage avec leur description sur le portail Data Suds (IRD).

L'île d'Atauro

Située entre Alor et Wetar, l'île d'Atauro fait partie de la République Démocratique de Timor-Est. Depuis l'indépendance, le littoral d'Atauro est devenu une destination prisée par les résidents et expatriés de la capitale, Dili, qui viennent s'y détendre le temps d'un week-end. Depuis longtemps, l'île est réputée pour la plongée sous-marine et a gagné en notoriété en 2016, grâce aux recherches de l'ONG *Conservation International*, qui l'a désignée comme

5. Voir aussi Guillaud & Rappoport, sous presse, *Voices of the Hunting Bows. Narratives and songs from Atauro island, East Timor*; Cambridge Scholar Publishing.

6. La chaîne Youtube Atauro's Heritage Timor-Leste, créée dans le cadre de notre projet, est constituée de différentes listes de lecture : Patrimoines d'Atauro (clips pédagogiques sur le patrimoine), listes de musiques en fonction des groupes ethnolinguistiques, sélection de musiques d'Atauro www.youtube.com/@atauropopeitimor-lest3716 (consultation 27 octobre 2024).

7. Conservation durable au CNRS, voir https://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH_I_2019_039/, diffusion ouverte multilingue, accès aux musiques en langue *tetun* sur Pratinada.net (consultation 27/10/2024).

un haut lieu de la biodiversité marine (Slezak 2016). Rien cependant n'avait encore été écrit concernant ses spécificités archéologiques, écologiques, musicales ou anthropologiques.

L'île couvre quelque 140 km² pour une population d'environ 10 000 habitants en 2022 (fig. 2). Les éléments saillants du paysage sont constitués par les deux cônes volcaniques du sud de l'île, notamment le massif du sud-est où le mont Manukoko culmine à près de 1 000 m d'altitude, et par les nombreuses terrasses coralliennes de l'île, soulevées au cours de plusieurs épisodes géologiques. Située dans l'aire biogéographique et culturelle dite Wallacea (Rappoport et Guillaud 2015), Atauro, qui représente la seule formation volcanique de Timor-Est, se trouve plus proche des îles voisines de l'Indonésie (à seulement 13 km de l'île de Liran) que de la grande-terre de Timor, dont la capitale, Dili, est à 26 km au sud.

Atauro est célèbre pour avoir été une île-bagne. Pourtant son investissement par les Portugais fut tardif par rapport au reste de Timor : au début du xx^e siècle seulement, un poste militaire fut établi sur la côte, un autre un peu plus tard à l'intérieur des terres. Cette colonisation a laissé des traces douloureuses dans la mémoire locale ; les habitants se souviennent des réquisitions de main-d'œuvre et de l'instauration de l'impôt qui, dans une île pauvre en ressources, aboutirent à la fuite d'une partie de la population vers les îles voisines et alliées. Pendant la colonisation portugaise, l'île servit de prison jusqu'en 1975, puis devint le lieu de repli du gouvernement portugais lors de l'invasion indonésienne, avant de retrouver sa vocation de prison sous l'occupation indonésienne.

L'île d'Atauro subit de plein fouet les conséquences du changement environnemental, en raison de plusieurs facteurs. L'activité tectonique ou volcanique de la région provoque des tremblements de terre ainsi que le déplacement ou l'assèchement des sources, phénomènes observables sur quelques années. Le changement climatique se manifeste également, comme dans la plupart des petits espaces insulaires, par un caractère plus aléatoire et plus tardif de la saison des pluies. Les transformations anthropiques des paysages sont considérables, avec une expansion des savanes dominées par *Eucalyptus alba* sur une grande partie de l'île, en raison de la pratique répétée du brûlis. La forêt humide ne subsiste désormais que dans les vallons en altitude autour du mont Manukoko, tandis que la forêt sèche se limite à quelques fragments au-dessus de 500 mètres, dans certaines forêts-galeries et dans des zones protégées comme les forêts sacrées ou les sites fortifiés. L'incertitude déjà grande des saisons agricoles, soulignée par les anciens rituels autour de la pluie et de l'eau, risque de s'accroître encore et de transformer radicalement la société insulaire.

Des peuplements anciens et diversifiés

D'un point de vue archéologique, l'île d'Atauro occupe une position stratégique. Située au carrefour des peuplements austronésiens et non austronésiens, elle a joué un rôle clé dans la migration humaine à travers les

îles de la Sonde, après la maîtrise de la navigation⁸. La plus ancienne preuve d'une présence humaine sur l'île d'Atauro remonte à près de 20 000 ans dans l'abri sous roche d'Aleti Tunu Bibi (Atekru)⁹. Une grande abondance de coquillages a été mise en évidence dans les couches les plus anciennes de ce site. Les plus anciens sites archéologiques de Timor et d'Alor ont livré d'abondants restes de poissons pélagiques et de récifs, ainsi que les premières traces de production d'hameçons, prouvant ainsi que les hommes modernes exploitaient l'environnement hauturier dans cette région (Samper Carro *et al.* 2016). Ces premières traversées entre les îles permirent la collecte de ressources naturelles, dont l'obsidienne en particulier. Cette roche volcanique, proche du verre, fréquente en surface à Atauro mais aussi en fouille dans les niveaux les plus anciens, datés de 18 000 ans (Galipaud *et al.* 2016), est aussi commune dans de nombreux sites archéologiques de Timor datant du Pleistocène (Glover 1986, Oliveira 2008). Ces éclats témoignent de passages et de transports réguliers à travers les époques de la matière première entre les îles d'Alor et d'Atauro, deux sources potentielles d'obsidienne, et la grande île de Timor, qui en est dépourvue (Reepmeyer *et al.* 2016).

Les dessins à l'ocre rouge de l'abri nommé Aleti Tunu Bibi, dont la datation est estimée indirectement par la présence d'hématite dans des niveaux datant d'au moins 8 000 ans¹⁰, témoignent de l'utilisation des cavités non seulement comme abris, mais aussi comme lieux rituels. Des représentations de tortues et de crocodiles associées à des signes géométriques suggèrent des scènes de chasse. Ces peintures, ainsi que la circulation de matières premières recherchées entre les îles, montrent que, dès cette époque, il existait dans la région des communautés mobiles et interconnectées qui maîtrisaient la navigation.

Des traces d'occupation humaine permanente datées de 5 000 ans sur l'île d'Atauro sont multiples dans plusieurs abris sous roche qui ont pu servir de haltes saisonnières, mais aussi dans des sites à ciel ouvert le long des côtes nord et ouest. Des amas de coquillages associés à des fragments d'obsidienne, trouvés sur la côte occidentale, ont été datés de près de 4 500 ans¹¹. Le réchauffement du

8. Les premiers travaux menés dans l'île par l'équipe française de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) débutèrent en 2014. La découverte de sites archéologiques présentant un bon potentiel de recherche permit tout d'abord l'esquisse d'une chronologie culturelle dès 2015 et 2016 (Galipaud 2015, Galipaud *et al.* 2016). Ces travaux, ainsi que la synthèse présentée par Galipaud *et al.* (sous presse), sont résumés dans la présente section.

9. Galipaud, Jean-Christophe. « Les histoires peintes d'Atekru » [https://www.youtube.com/watch?v=ldO_uR94oZY&list=PLmd98tbpT-WMwxLsYaKaI5WVTeaUeyDx&index=11&ab_channel=Atauro%27sheritageTimor-Leste\(2021\)](https://www.youtube.com/watch?v=ldO_uR94oZY&list=PLmd98tbpT-WMwxLsYaKaI5WVTeaUeyDx&index=11&ab_channel=Atauro%27sheritageTimor-Leste(2021)). Consultation 27 octobre 2024.

10. Galipaud *et al.* 2016. Par comparaison, les plus anciennes peintures rupestres de l'île de Sulawesi ont été datées de 51 000 ans (Oktaviana *et al.* 2024).

11. CIRAM-6663 DORU 3-1 datation sur coquille (*Tridacna sp.*) : 4421 ± 30 BP.

climat et la stabilisation du niveau marin autour de cette date peuvent expliquer l'augmentation des traces d'une occupation humaine plus permanente dans toute la région. Si, à partir de cette époque, peu d'informations sur la nature de cette occupation sont disponibles à ce jour à Atauro, on peut néanmoins supposer que des villages permanents existaient déjà dans les endroits les plus favorables de l'île, près de la mer et des cours d'eau saisonniers.

À Arlo, dans la partie ouest de l'île (fig. 2), l'abri sous roche de Lepu-Kina, situé dans le village, a servi de cuisine il y a 3 000 à 2 500 ans. Des indices suggèrent qu'il était déjà utilisé sporadiquement auparavant. À cette époque, le village d'Arlo était déjà peuplé ; plusieurs innovations indiquent que les sociétés d'Atauro étaient en contact avec les îles environnantes et qu'elles échangeaient ou importaient divers produits. Des poteries sont apparues sur ce site, fabriquées localement ou importées, notamment de Sulawesi (Galipaud 2015). Plusieurs espèces d'arbres fruitiers ont été exploitées dans la vallée, ce qui indique qu'il y a 3 000 ans, les habitants d'Atauro étaient arboriculteurs et sans doute horticulteurs (Ribeny *et al.* 2021). Ces techniques ont peut-être été introduites plus tôt puisque le taro commença à être cultivé il y a 8 000 ans en Papouasie-Nouvelle-Guinée, mais on n'en trouve aucune trace à Atauro avant cette date.

Les traces d'obsidienne disparaissent des sites archéologiques au cours des trois derniers millénaires, signe d'une évolution de l'économie et des usages du matériau, probablement influencée par les apports technologiques de nouveaux peuplements. C'est l'époque où des populations de langues austronésiennes se répandent depuis le sud de la Chine et au nord des Philippines dans toute l'Asie du Sud-Est, organisant les premiers réseaux marchands ou cherchant de nouvelles terres à cultiver.

On relève aussi, dans toute l'île, des vestiges d'anciens villages, repérables par la grande quantité de tessons de céramiques au sol et par des alignements ou des plates-formes de pierres, qui restent à documenter. On trouve également à Atauro de nombreux sites fortifiés, pour la plupart connus et documentés par la population actuelle. Dans ce numéro, l'article *Conflicts, Defensive Sites and Oral Tradition: A History of Settlement in Atauro* (D. Guillaud *et al.*) recense les nombreux forts présents dans l'île pour tenter de reconstituer les conflits et l'histoire des derniers siècles, selon la perception qu'en ont les habitants. Tous ces vestiges attestent d'occupations diversifiées de l'île avant la colonisation.

La société locale et son organisation territoriale

Les langues d'Atauro, de famille austronésienne, sont classées dans le sous-groupe de langues « Timor-Babar », inclus dans le groupe « Wetar-Atauro », qui comprend Galolen, Wetar et Atauro (Grimes & Edward, sous presse). Quatre langues y sont encore parlées aujourd'hui (fig. 2) : *raklungu*, *hresuk*, *dadu'a*, *rasua*¹². Elles tirent leur nom des manières différentes de dire « ils parlent ». Ainsi

¹². Les recherches résultant de ce numéro spécial ont été menées en indonésien et en

raklungu, *rasua* et *hresuk* signifient « ils parlent » dans ces langues respectives, tandis que *dadu'a* signifie « parole ». Ces quatre langues sont apparentées deux à deux (*raklungu-hresuk* / *rasua-dadu'a*). Une seule, la langue *hresuk*, a été documentée à ce jour (Boarccaech 2013). Ces langues sont réparties dans des aires distinctes de l'île (fig. 2) : au sud, le *hresuk* et le *raklungu*, au nord, le *dadu'a* et le *rasua*. Le *hresuk* est parlé dans la commune de Makili, sur le flanc sud-est du mont Manukoko et à Vila-Maumeta. Le *raklungu* est parlé dans la zone sud-ouest, dans la région de Makadade. Le *dadu'a* est parlé dans les villages d'Ili Timur et à Vila-Maumeta. Dans le reste de l'île, correspondant aux communes de Bikeli et Beloi, la langue *rasua* est couramment utilisée.

Ces langues correspondent à trois entités socio-politiques (fig. 2) : les Manroni, locuteurs du *rasua* et *dadu'a*, les Humangili, locuteurs du *hresuk* et les Adadi, locuteur du *raklungu*. Ces trois groupes (Manroni, Humangili, Adadi) présentent des types d'organisation sociale comparables. Chaque groupe est constitué de « clans » (*lisan*), groupes de filiation unilinéaire et exogame partageant un nom, un responsable coutumier et une maison coutumière. Tandis que dans le groupe Humangili, les règles d'alliance préférentielles entre clans, comportant un « prix de la mariée » (*belis*), sont encore strictement suivies, dans les autres groupes, elles ne sont quasiment plus respectées. Les Humangili (habitants de Makili) sont organisés en douze clans principaux. Les Adadi (habitants de Makadade), sont répartis en sept clans occupant une partie de la côte sud jusqu'aux hautes terres de Manukoko, tandis que les Manroni (habitants d'Ili Timur) sont aussi organisés en sept clans. Dans chaque groupe ethno-linguistique, les clans sont aussi subdivisés en plusieurs sous-clans. Certains clans (issus des Adadi et des Manroni) ont peuplé d'autres localités des côtes est et ouest, de Maker à Beloi, où ils ont rencontré d'autres groupes, soit déjà établis, soit venus récemment (des îles voisines d'Alor, Liran, Wetar, Kisar... ou de localités plus lointaines de Timor). Ces localités côtières présentent donc une combinaison de clans ou d'immigrants d'origines diverses, qui ne semblent pas former entre eux un ensemble politique structuré et dont les fondements coutumiers ont été presque intégralement effacés par le Pentecôtisme.

Dans la majeure partie de l'île, à l'exception du nord, les trois ensembles ethno-linguistiques (Manroni, Humangili, Adadi) constituent les référents des langues et des coutumes. Dans les récits, ils sont présentés en relation de fraternité, une relation qui peut renvoyer à différentes phases de peuplement ou de structuration politique. Les informations recueillies sur ces groupes ne permettent pas encore de trancher s'il s'agit d'un peuplement unique qui se serait différencié une fois dans l'île, ou plus vraisemblablement d'un arrangement entre des composantes distinctes du peuplement, organisant entre elles et *a posteriori* le partage politique et territorial de l'île, justifié et institutionnalisé par la mythologie.

tetun, deux langues de passage vers les langues locales de l'île d'Atauro.



Fig. 2 – Groupes ethno-linguistiques et langues d'Atauro. (© Billault / Guillaud, IRD)

Les trois groupes revendiquent en effet une origine commune, le mont Manukoko, d'où leurs héros mythiques sont descendus en explorant une terre tout juste sortie de mer. À partir de là, les traditions orales de chaque groupe divergent, ce qui indique des évolutions et des histoires différentes, même si les alliances (et leur corollaire, les conflits occasionnels) ont toujours été

présentes entre les trois groupes. L'article *Récits, territoires et droits fonciers à Atauro (Timor-Est)* (D. Guillaud) retient la perspective, locale, d'une mythologie inscrite dans le paysage de l'île, servant à énoncer les normes sociales et à définir le cadre des partages fonciers. Ce système foncier est lui-même articulé sur le système d'alliances matrimoniales étudié à Makili dans l'article *Légitimités territoriales à Makili : négociations coutumières et alliance matrimoniale* (G. Facal), depuis les alliances initiales avec les non humains, dont se réclament les clans de l'île, jusqu'aux prestations matrimoniales actuelles organisant différents échanges coutumiers entre les clans. Le territoire est aussi au cœur de l'article *Masters of Places: Music and Territory in Makadade (Atauro, East Timor)* (D. Rappoport), qui présente la carte mentale du territoire Adadi, à Makadade, explorée à partir du monde sonore. La polarisation des musiques sur le territoire révèle une opposition Est/Ouest, deux orientations majeures hiérarchisées, peuplées d'humains et de non humains et auxquelles des valeurs particulières sont attribuées.

Atauro, une île à la croisée des chemins

Longtemps en marge du développement, l'île d'Atauro connaît aujourd'hui une amélioration de ses infrastructures ainsi qu'un certain développement économique, qui laissent supposer, dans les prochaines décennies, des transformations majeures de cet espace insulaire et de ses sociétés. Ces changements sont souvent envisagés comme sources d'espoir mais aussi d'inquiétude, et l'entrée de l'île dans la modernité génère des oppositions de représentations. Ainsi, l'article *Les récifs d'Atauro : entre héritage clanique et aires marines protégées (Timor-Est)* (C. Vanlaer) confronte deux visions d'un même rivage : celle des riverains et celles imposées par l'extérieur, dans le cadre d'interventions d'Organisations non Gouvernementales (ONG) visant à protéger le littoral.

Esquissées depuis plusieurs années, des transformations commencent à se concrétiser dans l'île, de manière hétérogène selon les endroits : un réseau électrique, un réseau de distribution d'eau, des routes et des établissements d'éducation et de santé sont mis en place progressivement. Ces changements améliorent les conditions de vie sur l'île mais la scolarisation, en langue *tetun*, affecte la pratique des langues locales, en passe de disparaître. Une déperdition des savoirs sur les lieux, l'histoire, la mythologie, et les pertes de pratiques et de savoir-faire semblent plus ou moins inévitables. Cependant, tous ces savoirs et pratiques menacés de disparaître sont aussi des atouts touristiques potentiels pour le futur d'Atauro, alors même que le gouvernement a désigné le tourisme et l'éco-tourisme comme les deux secteurs à promouvoir dans l'île. De plus, détruire le lien à la terre et à la spiritualité qui y est investie présente le risque de réduire l'écosystème à un simple support pour les activités humaines. Néanmoins, l'article *Le traitement du végétal à Atauro*

(L. Empereire) décrit comment l'environnement végétal et les cultures ont été constamment actualisés par l'incorporation de plantes venues d'ailleurs, démontrant la grande adaptabilité de la société locale et sa capacité à intégrer des changements parfois accélérés.

De fait, la plus grande menace, pour les sociétés locales d'Atauro, semble émaner des nouvelles religions universalistes (catholique et protestante), qui ont contribué à l'abandon des savoirs coutumiers et des pratiques rituelles, des musiques et des chants. Alors que le Timor-Est est un pays à majorité catholique, l'île d'Atauro fait figure d'exception puisque la grande majorité de ses habitants, notamment dans le nord de l'île, ont opté pour la religion protestante évangélique. Or, si le christianisme, arrivé avec la colonisation portugaise, a déjà mis à mal nombre de traditions, le christianisme protestant d'obédience pentecôtiste prône en particulier l'éradication des savoirs et des lieux ancestraux, qu'il associe à des pratiques diaboliques. L'article *Protestant Christianity and Local knowledge in Atauro: A Challenging Coexistence* (K. Silva) aborde la façon dont le protestantisme et sa dénomination la plus récente, le pentecôtisme de l'Assemblée de Dieu, affecte la coutume (*kultura*) et la plupart des fondements de la société locale. Cette éradication est déjà bien avancée dans tout le nord de l'île, où les vestiges des maisons coutumières et des objets rituels ont été détruits, tandis que les toponymes locaux sont progressivement remplacés par des noms bibliques.

Ces articles permettront de saisir de manière nuancée, nous l'espérons, toute l'originalité de la culture insulaire d'Atauro, mais aussi ses deux grands dilemmes actuels : le souhait de préserver sa singularité tout en intégrant une modernité inévitable, et la difficulté de maintenir le lien à la terre et aux ancêtres sous la pression des religions chrétiennes.

Références

- Boarccaech, Alessandro. 2013. *A diferença entre os iguais (Atauro)*. Sao Paulo: Porto de Idéias.
- Galipaud, Jean-Christophe; Soares da Silva, Romeu; do Rêgo Soares, Joanita; Moniz da Cruz, Francisco & da Silva Pereira Lopes, Eustorgio. s.p. "Archaeology of Atauro island", in D. Guillaud & D. Rappoport (eds.), *Voices of the Hunting Bows. Narratives and Songs from Atauro Island, East Timor*; Cambridge: Cambridge Scholar Publishing.
- Galipaud, Jean-Christophe. 2015. « Réseaux néolithiques, nomades marins et marchands dans les petites îles de la Sonde », *Archipel* 90, « L'Est Insulindien » : 49–74.
- Galipaud, Jean-Christophe; Kinaston, Rebecca & Guillaud, Dominique. 2016. "Aleti Tunu Bibi: Contextualizing a new Rock Art Site in East Timor and the Wider Asia-Pacific Region", *Asian Perspectives* 55(2): 128–147.
- Glover, Ian. 1986. *Archaeology in Eastern Timor, 1966-67*. Canberra: Terra Australis 11.
- Grimes, Charles E. & Owen Edwards. Sous presse. *The Austronesian Languages of Eastern Indonesia and Timor-Leste: Unravelling their Prehistory and Classification*. Canberra: ANU Press (Asia-Pacific Linguistics).

- Guillaud, Dominique; Rappoport, Dana; Koli Kali (Joanico de Sousa Araujo); Lew Coma Cose; Kau Sahé (Jose Lopes) (eds.). 2023. *Lian Rama Hana. Istórias Lian no Knananuk Atauro*. Hong Kong: IRD-Secretariat Estado Arte e Cultura.
- Guillaud, Dominique & Rappoport Dana (eds). *Sous-presse. Voices of the Hunting Bows. Narratives and Songs from Atauro Island, East Timor*; Cambridge: Cambridge Scholar Publishing.
- Oktaviana, Adhi Agus; Joannes-Boyau, Renaud; Hakim, Budianto et al. 2024. "Narrative cave art in Indonesia by 51,200 years ago", *Nature* 631: 814–818.
- Oliveira, Nuno Vasco. 2008. *Subsistence Archaeobotany: Food Production and the Agricultural Transition in East Timor*. Canberra, PhD Australian National University.
- Rappoport, Dana & Guillaud, Dominique. 2015. « Reconsidérer l'Est insulindien », *Archipel* 90, « L'Est Insulindien » : 3–13.
- Reepmeyer, Christian; O'Connor, Sue; Mahirta; Maloney, Tim; Kealy, Shimona. 2016. "Late Pleistocene/early Holocene Maritime Interaction in Southeastern Indonesia – Timor Leste", *Journal of Archaeological Science* 76: 21–30.
- Ribeny, Alexandra; Dotte-Sarout, Emilie; Galipaud, Jean-Christophe. 2021. "Timorese archaeobotany: An Anthracological Pilot-Study at the late Holocene Lepu-Kina Rockshelter, Atauro Island, East Timor", *Australian Archaeology* 87:2, 190–209, DOI:10.1080/03122417.2021.1889085
- Samper Carro, Sophia; O'Connor, Sue; Louys, Julien; Hawkins, Stuart. 2016. "Human Maritime Subsistence Strategies in the Lesser Sunda Islands during the Terminal Pleistocene-early Holocene: New Evidence from Alor, Indonesia", *Quaternary International* 416: 64–79.
- Silva, Kelly & Simião, Daniel. 2011. "Coping with Traditions. The Analysis of Nation-Building in East Timor from the Perspective of a Certain Anthropology made in Brazil", *Vibrant (Virtual Brazilian Anthropology)* 9.1: 362–381.
- Slezak, Michael. 17 août 2016. "Atauro Island: Scientists Discover the most Biodiverse Waters in the World", *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2016/aug/17/atauro-island-timor-leste-the-push-to-protect-the-most-biodiverse-waters-in-the-world>

Sites web

- Chaîne Youtube : Atauro's Heritage Timor-Leste, www.youtube.com/@atauropopeitimor-leste3716
- <https://pratinada.net/>
- https://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH_I_2019_039/
- <https://datasuds-geo.ird.fr/geonetwork/srv/fr/catalog.search#/home> (versement en cours)

*DOMINIQUE GUILLAUD**, *JEAN-CHRISTOPHE GALIPAUD**, *EUSTORGIO DA SILVA PEREIRA LOPES***, *FRANCISCO MONIZ DA CRUZ***, *JOANITA DO RÊGO SOARES***, *LEANDRO ARISTIDES DA ROSA ABI***, *ROMEO SOARES DA SILVA***

Conflict, Defensive Sites and Oral Tradition: A History of Settlement in Atauro

Introduction

Atauro is a small island, covering an area of around 140 km² with a population of 10,000 in 2022. Both volcanic and coral, it is located between the large island of Timor and the volcanic islands of Indonesia.

When asked about the ancient sites that dot the territory of their village or hamlet, locals are quick to mention the fortified enclosures that once served as refuge from various enemies. The term used on the island to designate these strongholds is *kota*, a word of Sanskrit origin used widely throughout the Malay world to refer to a defensive site. These fortified enclosures were visited between 2014 and 2023, guided by informants who provided on the spot explanations or additional historical information. Selected sites with typical or remarkable layouts were surveyed with a GPS. In this article, we analyze these historical remains to understand the context that led to their construction, and to identify elements pertinent to a recent ethnohistory of the island of Atauro.

* Institute of Research for Development (IRD), UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris.

** Secretaria Estado Arte e Cultura (SEAC), Department of Archaeology, Dili.

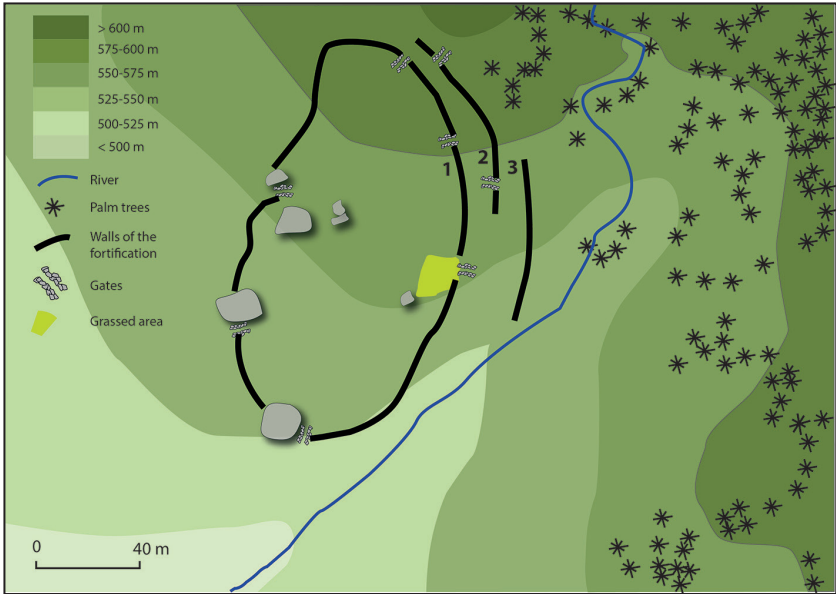


Fig. 1 – Kota Ili Hngara Bitauk. (© Guillaud, IRD/Soares da Silva, SEAC)



Fig. 2 – Kota Ruma No. (© Do Rêgo Soares, SEAC/Guillaud, IRD)

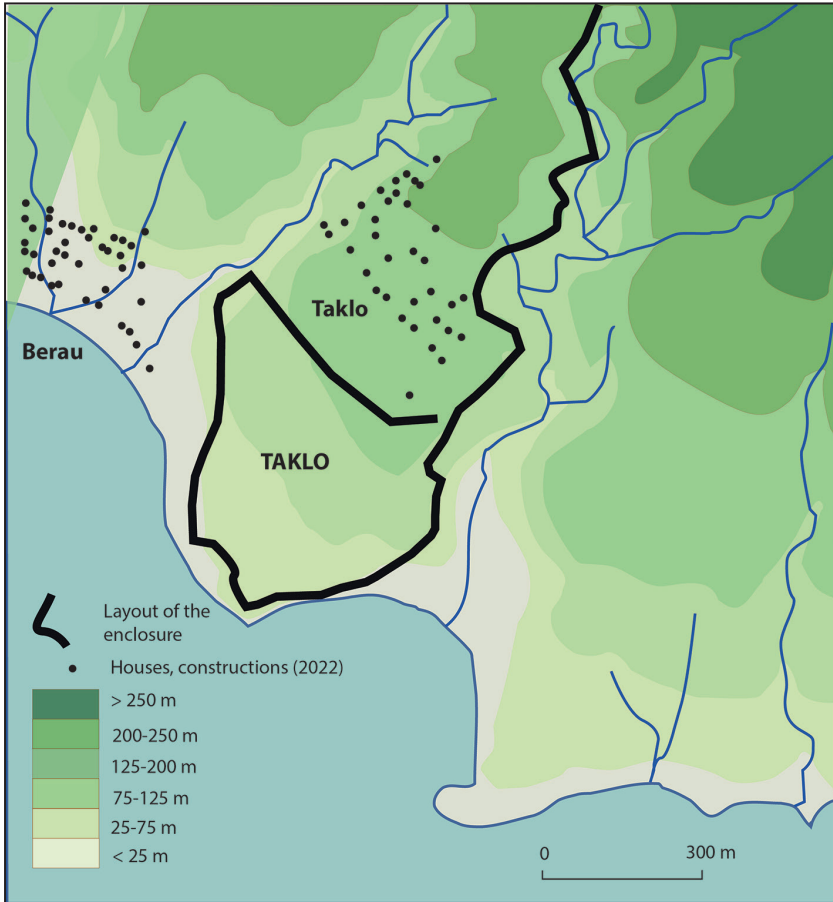


Fig. 3 – Taklo. (© Do Rêgo Soares, SEAC/Guillaud, IRD)

Atauro Fortified Sites: Location, Description

On Atauro, fortified sites are reached by climbing one or more dry-stone walls, often over two meters high. These walls are built of coral limestone or volcanic tuff depending on the geological substratum. They may feature chicanes or narrow corridor entrances. These fortified enclosures are generally located on a high, defensive position such as the top of a cliff (Heuknan, Taklo...) or an easily accessible area on a steep slope, taking advantage of the incline below as a natural defense (Ili Lor, Ili Hngara Bitauk,¹ Ili Ara, Kota A'i...) (figs. 1, 2, 3). Still other sites, such as Ili Tungas, a simple fortification

¹ Ili Hngara Bitauk is the full name of this site, often referred to as Ili Hngara or simply Ili in the Makadade region. The full name is retained to avoid confusion with other sites, such as Ili Ngura.

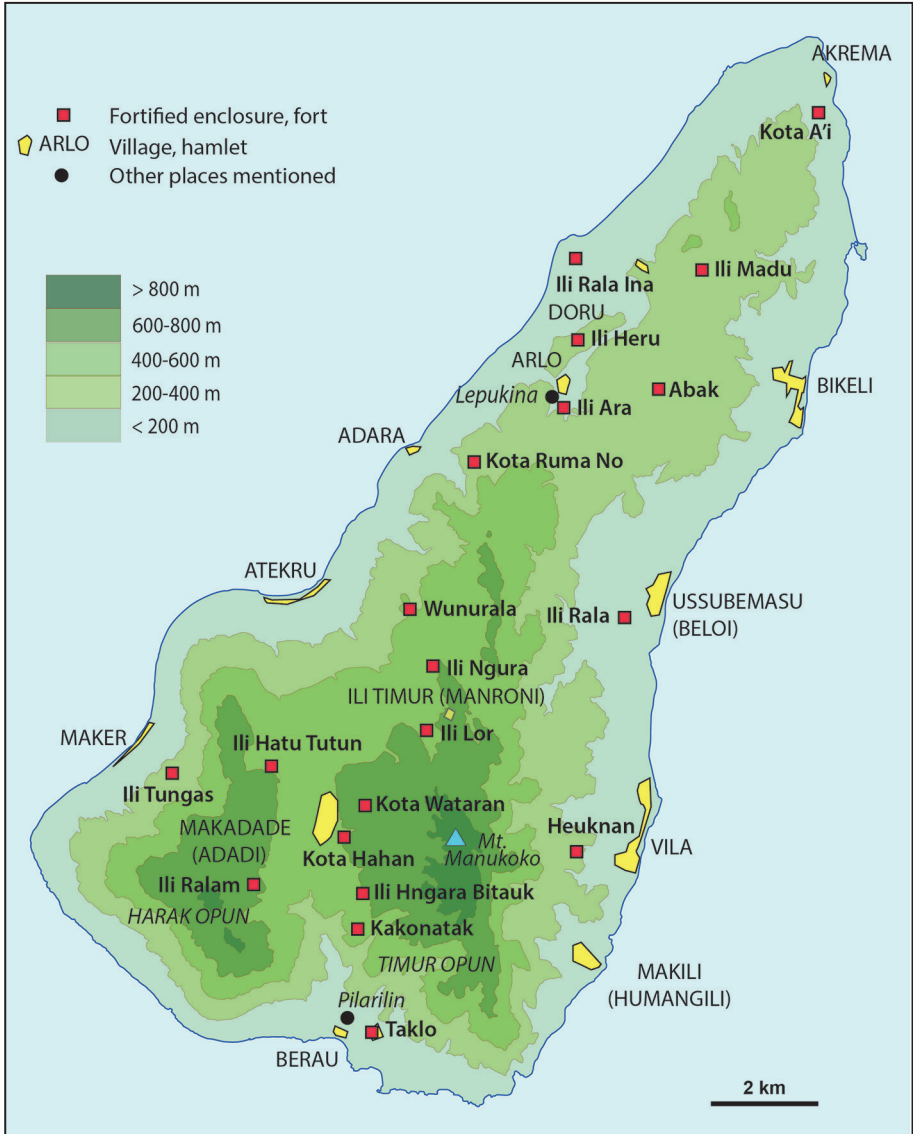


Fig. 4 – Location of documented fortified sites on the island of Atauro. (© Billault/Guillaud, IRD/SEAC)

on a slope, were chosen because of their remoteness or altitude from the coast. One site (Ili Hatu Tutun) is limited to the summit of gigantic limestone blocks, therefore naturally protected by its challenging access. Fortified sites range between those primarily protected by the natural topography of the site with or without walls added, and veritable strongholds enclosed by several rows of dry-stone walls.

It is not always easy, when visiting these sites today, to get a clear idea of what the ancient structures represented. This may be due to successive redevelopments, as at Ili Hngara Bitauk where rows of walls were built in several phases, or to the dismantling of walls to salvage stones as at Kota Hahan. Frequent earthquakes in Atauro may also have played a role as in the case of Ili Ralam where parts of the walls collapsed some forty years ago.

The surface area of these complexes ranges from a few hundred square meters (Ili Hatu Tutun) to a few hectares (Abak), and even some fifteen hectares for the largest site (Taklo); however, the majority are in the half-hectare to one-hectare range.

Fortified sites show various characteristics, although present environmental factors can affect interpretation. It is sometimes difficult to discern the internal organization of a site due to the vegetation covering it. Walking proves difficult on coral lapiaz surfaces, leading us to suspect that erosion may have carried away topsoil. However, some features can be discerned. Ili Hngara Bitauk has a grassy area near one of its entrances, described as a place for ceremonies or dances. Some sites feature piles of stones designated as tombs. Kota A'i culminates on a ridge with a view over the island and out to sea.

On Atauro, in the course of various visits to the field, we have identified more than 20 of these fortified enclosures (fig. 4) — each almost systematically associated with a different nearby settlement —, but there are probably more which remain to be documented. This remarkable density is comparable to that noted in the far east of Timor by Lape (2006: 287) in the subdistrict of Tutuala, where 17 “stone structures” have been recorded on an area equivalent to that of Atauro, and in the district of Lautem where McWilliam (2019: 250; 2020: 136–137) recorded some thirty similar sites, covering areas ranging from 0.5 to 3 hectares with cactus formations serving as protection. In Atauro, ancient rattan plants provided a defense system at Kota Wataran (Rattan Fort).

On Atauro, water is a major constraint and a number of sites, especially in the north, are located far from any presently known source of drinking water. Giant clam shells (*Tridacna gigas*), probably used for storage, are found on many Atauro sites, and for a long time, water was carried from springs using sections of large bamboo.²

A Historical Approach to Atauro's Fortifications: Objectives, Method

Such fortifications are reported by numerous authors in most of the Lesser Sunda Islands. Their frequency has fueled an archaeological debate opposing primarily two hypotheses (see Schapper 2020) on the dating and reasons behind fortification construction: one stresses demographic growth and the ensuing problems of competition for resources (Earle 1991, O'Connor *et al.* 2012);

2. Raw material and know-how needed for pottery-making have been identified only in the Arlo area. Pottery's circulation was affected by conflicts and its dating is difficult to estimate.

the other highlights issues of climate change which would have led to major social changes (Field 2008, Field and Lape 2010). Other hypotheses combine both explanatory registers. The model proposed by Lape and Chao (2008), for example, dates the appearance of the earliest fortifications around the 12th–14th centuries, during the droughts caused by the El Niño phenomenon, and their perpetuation or densification over the following centuries in relation to social and historical processes (Lape and Krigbaum 2020: 49), especially slave trade.

Our aim here is to reconsider these fortified structures through the local representations and knowledge. Such an approach allows us to understand the place these structures occupy in the memory of inhabitants, as well as their patrimonial nature. This article deals not only with fortified sites, but also with the various conflicts that, in the minds of informants, are inseparable from these places and justified their construction. This shift of research perspective from archaeology to history opens up different avenues for investigation, such as the local context in which these structures were built and used, and the identity of the groups involved. The history of local conflicts and the monuments that evince them is important to understand the history of relations between groups, but also and above all to outline the history of the island's settlement. The defensive sites discussed here are thus not only archaeological and historical sites, but also tangible objects that evoke social history and relations. Conflicts are still remembered, as they are at the root of important (re)compositions of local societies in different parts of the island.

To investigate these fortified enclosures and conflicts, we have drawn on the knowledge received by informants from previous generations. Having started with the very probable hypothesis that oral tradition is a way of representing and transmitting history, we mobilized certain elements of Atauro's ethnolinguistic groups' and clans' founding narratives, to evoke and illuminate the history of these places and of the island. A wealth of information was gathered in the course of over a hundred interviews of varying length, and initially delivered without chronological concern but with significant recurrences. The sections that follow are an attempt to organize this information.

The Context of the Fortified Sites According to Oral Tradition

Insecurity Linked to Trade with Neighboring Islands and Regions

The compilation of oral information from different parts of the island highlights a period in local history described as 'older.' At that time, outsiders would have arrived in large boats "with two or three sails," to barter with the inhabitants. These exchanges are confirmed by the composition of the clan's wealth partly made up of goods — such as swords, jewels, plates, pottery, textiles, gongs — brought in by foreigners which informants say were bartered for wax, sea cucumbers, dried fish, and various other sea products (source: Ili Timur, Doru). However, the deviousness of these foreigners is

often emphasized (particularly in the village of Makili) because, aside from trading, they also committed murder, carried out massacres, and conducted kidnappings. When the origin of these traders-turned-enemies is known, this deviousness is associated, for example in Makili, with people from Hera and Buton, Makassar and Maumere; in Akrema, with people from Ternate; in Atekru and Doru, with people from Sulawesi.

In addition, bartering was carried out with traders not only from distant archipelagos, but also nearby islands. Atauro's nearest neighbor is Liran, which, according to oral tradition, is a fragment of Atauro detached by one of the arrows shot from the summit of Manukoko (source: Akrema). Liran is associated with several episodes in the history of Atauro. One narrative (collected in Vila-Maumeta) describes how a resident of Makili named Meharek went to Liran to exchange betel nuts and wax from Atauro for dried fish. Following a dispute, Meharek destroyed the property of his Liran allies, leading to a larger conflict. Meharek was chased back to Makili, where his pursuers were repelled (more on this later).

Other information refers to traditional alliances between Atekru (West Atauro) and the large island of Wetar, and between Makadade and the islands of Alor and Wetar. These alliances were reactivated, for example, at times of crisis when islanders needed to seek refuge on neighboring islands (source: Arlo) as when part of the population of Arlo fled to Liran because the Portuguese tried to levy taxes. Yet inter-island relations were also marred by looting and theft perpetrated by people from Alor, Kisar, or Wetar (source: Makili).

Scientific literature, most notably in linguistics, touches upon these traditional alliances. According to Hull (1998: 3–4 note 12), the Liran dialect is intelligible to Rasua speakers in northern Atauro. For Grimes and Edwards (*forthcoming*), the languages of Atauro are related to those of Wetar.

The literature also provides information on slave trading activities and dates their extension or intensification in the region to the 17th century. Hägerdal (2012: 244, note 93) for example notes that the princes of Alor extended their trading activities as far as Wetar and Atauro around 1680, “to obtain slaves and wax for the Company” (VOC, the Dutch East India Company).

Frequently mentioned by informants, the kingdom of Makassar, converted to Islam in 1605, was already an important merchant state by 1630. Over the “long sixteenth century” it extended its influence as a maritime power as far as Timor, Solor, and Bima (McWilliam 2020: 144; Gunn 1999: 77). The early 17th century also coincided with the intensification of human trafficking operations in the Lesser Sunda Islands region (McWilliam 2020: 146): with the Islamization of Java and the extension of Sharia law prohibiting slavery, Muslim kingdoms were seeking their slaves beyond Islamized areas, for example in Kisar, east of Atauro, from where slaves were destined for Banda's nutmeg plantations.

More generally, as Hägerdal (2012) reminds us, the early 17th century saw three exogenous powers — European, Eurasian, and Asian — competing

throughout the region which was then experiencing high levels of instability and insecurity. Needham (1983) and Reid (1993) also point to an intensification of the slave trade in Eastern Indonesia in the late 18th–early 19th centuries.

In Atauro, this memory of regional trade and conflict, with its related insecurity, dates back to a long period of time stretching between the 17th and 19th centuries.

The presence of ships from the regional groupings of Sulawesi/Makassar, the Moluccas, or closer kingdoms such as Hera was ambivalent: foreigners were synonymous with danger, but were also, as we have seen, providers of goods. With neighboring islands, volatile alliances based on trade were always ready to tip over into conflict. Facing this uncertain context, the reaction of the locals was primarily to avoid coastal areas.

Although it is difficult to identify which fortified sites might be associated with this period, informants clearly indicate that the populations often settled far inland, in naturally protected sites. The defensive site of Kota A'i had yet to be built when Akrema saw the arrival of the first boats from Ternate:

“The locals were on the coast for a celebration with palm wine. While they were drunk, a boat arrived, and the people on the boat massacred them. Only one elderly man, Bilewa, and an elderly woman survived, having remained in the mountains. The day after the massacre, the old woman came to fetch water and saw what happened; the two survivors put all the bones in the cave near the sea (Loniria) at Akrema. The boat, they were people from Ternate, Indonesians.” (Martino da Silva, 4 July 2018, Akrema)

In response to these risks, a system of clan watchers (*asupa'in* in Hresuk) was set up on the heights to watch over the arrival of ships.³ This mistrust of the coastline continued until the early 20th century, when arrival of Makassar's boats was still feared by the locals. Oral accounts and Portuguese maps from the 1960s confirm that many settlements remained inland until the arrival of the Indonesians, who forced the relocation of villages on the coast (towards the late 1970s).

Atauro's real conflicts, however, took place on the island itself. Oral tradition distinguishes between conflicts that pitted newcomers against groups previously settled on the island which were eliminated, and those that divided present-day society in the early days of its history. Let us begin with the wars of conquest against previous occupants of the island. A few clues help situate these events relatively within the history of settlement.

3. This system inspired local mythology: the character of Iibalek (from the Hatu Dalas clan in Makili) was a flying man who lived in an inaccessible cave in a cliff overlooking the sea; he stayed along the coastline to watch where enemies were coming from and give the alarm.

Wars of Conquest against Atauro's Previous Occupants

Atauro's oral tradition mentions various beings, the Ketu Kmolang, Takngan, Piknutun, and Aran Mameta⁴ (see also Rappoport, this issue), described as 'different' or 'distinct' from present-day humans, whether by their physical appearance, language, activities, or habits, or by all these traits at once. In recounts of the island's skirmishes and conflicts, the first two groups in particular feature prominently and are associated with specific defensive sites.

Island mythology describes the Ketu Kmolang as an imperfect 'first humanity,' embodied by Pauketi, a woman rejected by the demiurge Ada Inan. Ketu Kmolang are depicted as beings with small bodies and large heads — and sometimes pigs' teeth or horns — and likened to cannibalistic, murderous devils (Guillaud 2019). The abductions and ambushes the Ketu Kmolang allegedly carried out to procure human flesh eventually justified their extermination or assimilation by present-day human groups. Although mentioned all over the island, the Ketu Kmolang are always associated with specific places such as caves or rock shelters, including more or less defensive areas (although no fortified sites).

In Doru, the place known as Ili Rala Ina associates a low-walled area with a rock shelter where Ketu Kmolang lived. The present-day inhabitants of Doru who claim to have felt forced to leave Ili Rala Ina because of these awkward neighbors, resettled at Ili Heru — a hill 275 m above sea level situated just behind the present-day village — where they again built fortifications. Both sites are located in an area with defensive features overlooking the coastline and surrounding areas.

Another site, Kakonatak⁵ near Dori (Makadade), has similar characteristics: a defensive position overlooking steep valleys surrounded by simple, now-collapsing walls. The site encloses a vast esplanade of compacted red earth, on which small obsidian and red limestone fragments as well as pottery sherds are now found. The site also includes a cave believed to have sheltered Ketu Kmolang. This site is adjacent to a mythical place on the island, where the demiurge Morua⁷ Aran is believed to have molded mankind from wood, stone, earth, and leaves heated in water. Kakonatak is described not as a site of war, but of ceremonies and dances.

4. All these vanished humans or non-humans are fairly precisely located in what was the narrative origin's specific territory. The Aran Mameta ('Black People') or Aran Metiluhu ('Low-Tide Fishing People' who exploited the flats), would have been located on the west coast of Atauro. The Piknutun would have been located mainly on the coastal periphery of the Western Massif (Harak Opun), in the Makadade area, but would have been more widely distributed in the past. The Ketu Kmolang and Takngan are discussed below.

5. This name originates from *kako*, meaning > in the past and *natar*, meaning 'flat place,' in Ralungu: the place of the deceased.

Pilarilin, just above Dori, and Asame Le'en (a rock shelter) in Berau, are also related to the Keti Kmolang. Pilarilin is a vast flat area accessible via a steep slope from the seaside. Its expanse is littered with various remains — including pottery sherds and shells, objects from outside the island (a bronze fragment), as well as iron smelting slag. These surface findings reflect multiple phases of occupation. Pilarilin features small rock shelters again associated with the Keti Kmolang. According to oral tradition, Pilarilin was the site of the final confrontation with the Keti Kmolang which resulted in the murder of Pauketi, the last woman of this group. More on this later.

The Takngan, another population described as human but ‘different,’⁶ were ousted from their territory by other groups. This population occupied the volcanic massif in the south-west of the island, an area known as *Harak Opun*, the ‘Masters of the West,’ or *Tutun Opun*, the ‘Masters of the Mountain,’ which refers to these former occupants. A war between the Takngan and three Makadade clans ended with the bloody massacre of the Takngan and the conquest of the entire south-western massif by the present-day Makadade clans. To this day, the Takngan are considered the rightful occupants of the area, which remains dangerous for anyone who has not made an alliance with them in the past (see Rappoport, Guillaud, this issue).

Several sites are associated with the Takngan, the most important being the Ili Ralam fort. It lies in a volcanic zone and corresponds to an esplanade built on a coral limestone flat overlooking a slope. The site is enclosed by a now largely collapsed wall of coral blocks, and its ground surface shows pottery sherds. The epic account of the war between the Takngan and Makadade clans (Guillaud et al. 2023: 171–177) mentions that ladders were used to climb the walls of Ili Ralam, these ladders being pulled back once on the other side. Two small, elongated and partly polished monoliths made of volcanic rock can be seen in the immediate vicinity of this site.⁷ Still protected and feared, they are known as sharpening stones (*adi*), once used to take care of weapons before and after battle. A third, similar stone lies between coral rocks at the center of this site.

Another site where, according to oral accounts, the fate of the Takngan drew to a close is Ili Hatu Tutun (Fortress of the Stone Mountain). This naturally fortified, flat summit of large limestone blocks overlooking a rock shelter of the same name, was ideally suited for sheltered surveillance. The last Takngan supposedly perished at Ili Hatu Tutun—except for a pregnant woman who had her ear cut off in the fight.

6. The nature of this difference is still unclear: the Takngan were not cannibals but spoke a different language (Rasua according to some informants) and formed a separate community of ‘light-skinned and dark-skinned’ people, made up of 10 to 12 houses whose names are still remembered.

7. One of these megaliths is named *Isu Talin*, a reference to the wild, poisonous *Entada rheedii* liana, described as sacred (in Tetun language, *lulik*) by Duarte (1984).

Looking for chronological clues regarding the Ketu Kmolang and Takngan, the genesis of the world of Atauro as recounted today suggests a few hypotheses about the succession of a number of episodes. Today's Atauro society refers first and foremost to the myth of the creation of the island by two brothers who used arrows to pull the island out of the sea. In another story, however, these same two brothers are confronted by the Ketu Kmolang, who terrorized the island, driving its population away. The myth tells of the brothers' victory over the Ketu Kmolang in Pilarilin thanks to their knowledge of the forge, as heated metal was the only way to kill these extraordinary beings. Literally, this detail could signify the arrival of a population knowledgeable in forging and thereby gaining a foothold in Atauro. The myths also explain a historical fact: the supposed descendants of one of the two mythical brothers are responsible for the division of Atauro's society into three ethnolinguistic groups, thus establishing the island's present-day society.

As for the war against the Takngan and the conquest of the southwest territory they occupied, the events appear to be much more recent: the names of the protagonists on both sides are still remembered. The three Makadade clans (represented by three warriors) exterminated the Takngan using 'magic stones' that killed at a distance; this is reminiscent of rifles which the Takngan did not appear to possess.⁸ This narrative is best remembered for its conclusion, wherein Kilikmau Klingapa,⁹ a pregnant woman, survives the massacre and, pursued by the three clan chiefs, flees toward Adara where the inhabitants paid for her life. The man in the narrative from Adara who negotiates a bride price with the Makadade chiefs to save the woman's life is the grandfather of the present informant. From several hints¹⁰, we can reasonably place the war against the Takngan in the first decades of the 20th century.

While both episodes deal with the extermination of populations distinct from the present-day communities, they also refer to two very different moments in history. The Ketu Kmolang represent a 'time before' in the island's history, and their disappearance marks the establishment of the 'modern' society. Comparatively, the Takngan were driven out of their territory by the Adadi society which was already structured into clans, confirming its dating to a relatively recent period.

Between these two episodes, the 'modern' society faced various internal conflicts, pitting the three ethnolinguistic groups against each other, as well as against clans within each of these groups.

8. In these stories, the Takngan are associated with the Piknutun, another group who occupied the foothills and were finally decimated in the same way.

9. "Kilikmau with her ear cut off."

10. This negotiator was not yet evangelized, but his son became Christian. This episode dates from just before the start of (Protestant) evangelization, which began in the 1930s on the west coast of Atauro. See Silva, this issue.

The Many Internal Conflicts in ‘Modern’ Society

Oral tradition reveals several episodes and conflicts which suggest that no area on the island was spared a generalized situation of tension or insecurity due to internal conflicts. These conflicts, initiated at clan level, escalated to pit the island’s various ethnolinguistic components against each other, as well as against outside groups.

Conflicts between clans over small territories led to the building of the first fortified sites. This phase of history, particularly well documented through oral accounts in the Makadade region, witnessed a conflict prior to the structuring of the Adadi society in its current form. Four clans (Tua Bere Doe, Kapitan, Ruma Lari, and Ruma Nokron) entrenched themselves in Ili Hngara Bitauk, to fight two other clans, Ruma Pas and Mangetu,¹¹ sheltering in Kota Wataran (the Rattan Fortress). The alleged cause of this conflict was the refusal of the four Ili Hngara Bitauk clans to be ruled by a queen, as was the practice in the Ruma Pas clan.¹² These two fortified sites would have been the first to be built on the island’s south-eastern massif.

The fortified site of Ili Hngara Bitauk occupies the summit of a small hillock of raised coral, more or less surrounded on all sides by steep slopes. Kota Wataran, less than two kilometers to the north, overhangs a steep slope and, as its name suggests, was hidden in a rattan forest that was difficult to penetrate. Hidden passages through the thorny plant defenses would have provided access to the center of the site.

“Each clan (*ruma lisan*) had a chief. Since they were all chiefs, they went to war with each other. They fought for four years, without stopping. No one worked, all they did was fighting. There was nothing to eat, just the foods from the forest, and even that, after a while, there were none left.” (Hermenegildo de Araujo, 14 Sept. 2017, Anartutu)

The never-ending conflicts in the early days of the “modern” society were resolved through a pact among the seven clans in the Makadade area, commemorated by the laying of a stone at Ileti Paadu (‘the Forbidden *Leti* Tree,’¹³ located behind the Makadade Catholic Church in Anartutu). This pact gave rise to the Adadi society in its present seven-clan configuration and led to the construction of the larger fortified area of Kota Hahan (‘Fortress of Voices’).

Similarly, in the Ili Timur area, accounts allude to an internal territorial war over territory between Manroni (entrenched in the Ili Ngura fort) and a clan from the same group, established at Atekru near the coast in the fortified Wunu Rala.

11. Clans were organized in pairs based on matrimonial alliances.

12. This episode seems to confirm the composite nature of this settlement, where clans with different social and political structures coexisted at a given time.

13. *Schleichera oleosa*.

These wars illustrate the conflict-influenced establishment of society and the outlines of today's territorial divisions. It was probably at this time that local society organized itself around three ethnolinguistic groups: Manroni, centered on the village of Ili Timur and theoretically covering the entire north of the island, Humangili, based in the Makili district, and Adadi, located in the Makadade district.

Among the Adadi, now united, fratricidal conflicts were followed by a period of war against the Manroni: the seven Makadade based clans fought the seven Manroni clans for a border that fluctuated according to victories and defeats:

“There was a war with Makadade. The border between Manroni and Makadade went from Beloi to Adara, and it passed through Loropui, near Abak.¹⁴ People could not cross that border, they would get killed.” (Ruben da Cruz, 6 Dec. 2017, Bikeli)

The wars were territorial, pitting the Adadi against the Humangili, and the latter against the Manroni. Involving larger groups, they probably motivated the reinforcement of the fortifications at Ili Hngara Bitauk, where today we can see a triple row of walls almost two meters wide in places. The two outer walls are pierced by chicane entrances to slow down attackers, while the inner wall features four narrow corridors easily defended by fighters overlooking them. Each of these entrances would have been entrusted to the guard of a different clan. This site is probably the most consistent with sites described elsewhere in East Timor. The imposing nature of the walls and the outer chicanes suggest the presence of firearms, some of them potentially heavy.

Fighting the Adadi groups, the Manroni withdrew toward the Ili Lor site, which also features a double enclosure, the innermost of which is accessed by two narrow corridors and perhaps a third one (now collapsed), reminiscent of the fortifications at Ili Hngara Bitauk.

Makili, for its part, boasts a vast fortified complex located above present-day Vila-Maumeta, known as Kota Heuknan. The entire population used to gather inside in times of danger, particularly during conflicts with Manroni groups over border issues (the limits being in the vicinity of Beloi).

Fortified sites increased in a context of growing insecurity. Each of the island's localities appears to have been involved at one time or another in conflicts with other areas or even smaller localities. The conflicts often concerned borders,¹⁵ but not exclusively.

14. In other accounts, Er Leti (the source of the *Leti* tree), just below the Kota Hahan site, marked the border with Manroni. These differences probably relate to different times and point to a vast area being the subject of dispute.

15. Some of these conflicts remain unresolved to this day.

The first people arriving in Maker from the Makadade highlands settled on high ground near a spring, at Rareputi, where there is no defensive site but where traces of houses and ancient tombs can be found. However, the massacres perpetrated on the coast by the people from Makassar led to the construction of Kota Ili Tungas,¹⁶ a fortified enclosure at an altitude of 270 m asl. Based on genealogical information, this structure may have been built between 1875 and 1890.¹⁷ Kota Ili Tungas was abandoned when the Indonesians caused the population to migrate to the coast where a church was being established; nevertheless, a guardian remained on the site.

The north of the island was not war-free. In Akrema, the vast fortified site of Kota A'i, high above the coast, is naturally defended by its steep seaward access, as well as by several rows of crumbling walls (seven, according to one informant) on the inland slope. People from Akrema used their magic powers to capsize a pirogue from Arlo, en route to the island of Liran,¹⁸ killed most of the survivors, and committed atrocities, triggering reprisals from the Arlo's warriors who laid siege to Kota A'i. The war dragged on — this stronghold was deemed impregnable — but eventually the fort's inhabitants were dislodged through a fake truce¹⁹ and, as a result of this ruse, were massacred by Arlo's warriors.

The Arlo region in particular seems to have crystallized antagonisms. Arlo seems at first to have been in conflict with Akrema and Bikeli, then in a later phase with the larger Makadade and Maker complexes. These latter conflicts ended in the mid-1940s. One finds in Arlo the defensive site of Ili Ara, *ili* and *ara* corresponding respectively to the stern and the bow of a boat, an image of a site made up of two parts separated by a wall. The site, at the top of a coral limestone massif, features a sinkhole that communicates with the Lepu-Kina cave in the depression below (where the present-day village is located).

Not far away, Abak, at an altitude of 250 m asl, also features a defensive site enclosed by walls, now almost fully collapsed, near a water reservoir in a clay substrate. This site, located in the center of the island, is considered as a mythical place of the origins for the Manroni people. Humans are believed

16. *Tungas* is a magical instrument used to hide the village.

17. The village of Maker would have enjoyed an intermediary status between different entities, offering its support to various protagonists according to the situation: to Manroni against Makadade, to Beloi against Makili, etc.

18. The inhabitants of Arlo allegedly failed to stop at Akrema, where they were supposed to "request permission" to pass through.

19. Arlo's warriors claimed to have called for a truce in order to practice *meti*, fishing on foot on the reef uncovered during high tides, but kept their weapons with them to attack the people from Akrema.

to have been born there from the scabbard (*abak*) of a saber or sword (*opi*),²⁰ humanized by the two brothers who came down from Mount Manukoko.

Informants often mention the last ‘great war’ on the island of Atauro. At the beginning of the 20th century, war broke out when the Adadi refused to pay their tribute²¹ to the Portuguese. In an ongoing conflictual context, the Manroni seized the pretext of their enemy’s revolt to rally the Portuguese and their allies from Hera²² and Manatuto, tasked by the Portuguese with tax collection. Makili was also involved in this conflict on behalf of the Portuguese.

Considering Kota Hahan poorly protected and Ili Hngara Bitauk too small to receive them all, the Adadi clans retreated to the fortified site of Taklo, a vast flat above Berau. Taklo is vast, with walls overhanging steep slopes and three paths and two gates providing access. Despite their retreat to this defensive site, the war ended with the defeat of the Adadi by the other two groups, followed by the landing of the Portuguese in Berau and the subsequent surrender of the Adadi insurgents. De Magalhães (1916: 3–4) probably refers to this episode:

“In 1905, this [tax] collection gave rise to an indigenous intrigue, leading the energetic governor to assume it was a revolt and order the punishment of the alleged culprits, who were defeated by a column of irregulars under the command of Staff Sergeant Antonio Joaquim.”

The arrival of the Portuguese on the island at the beginning of the 20th century certainly marked an easing of conflicts. The first military post was established at Beloi in 1909, followed by another in the Makadade highlands in 1912 (De Magalhães 1916). Nevertheless, clashes and skirmishes continued in various localities. Weapons of war, machetes, and rifles were gradually stored in caves or limestone shelters, protected by their reputation for danger. The last magical warfare ceremonies were held as late as the 1940s.²³ A Catholic mission was established in 1949 and set about converting the population, while Protestants had already begun evangelizing the island in the 1930s (Duarte 1984: 15), advocating an end to the violence.

20. This myth echoes the episode mentioned by Duarte (1984: 215): “Manrôni (...) decided to trade with people from the island of Lira [Liran] and other lands and sold them part of the island of Atauro, which later took the names Beloi and Bikêli;” they bartered land in northeastern Atauro for a large gong. “Makdadi people were not satisfied with the deal but could do nothing to recover the land sold. So, they decided to acquire the gong from Manrôni, in exchange for a sacred sword (*ôpi lelûli*).”

21. Including wax, chickens, eggs, goats, men (for labor), and women.

22. Spillett (1999) indicates that Atauro was a dependency of the kingdom of Hera, a fact confirmed by several informants. Several important Hera toponyms, such as Manoroni [Manroni], are found on Atauro.

23. They stopped during the Japanese presence in the archipelago between 1942 and 1945. The Japanese never occupied Atauro although their presence was felt on the island through the crash of a plane near Uaru Ana.

Mechanisms and Course of Conflicts

With the exception of some particularly extensive sites (such as Taklo, still occupied today), the fortified sites used as retreats in times of conflict were not permanent settlements. Ili Hngara Bitauk, for example, was the retreat of the Adadi, whose peacetime settlement was a few hundred meters below in Nusa Lau Turuk. Some informants have mentioned the seasonal nature of clashes, which tended to take place during the agricultural off-season between July and October (Ili Timur). Warriors adopted war names for the occasion, such as Leki Kare, Kutukia, and Kutu Reti, who became the famous Tohleki, Tohlepo and Retiau in the epic account of the war against the Takngan. Two points in particular, linked to the techniques of warfare, deserve analysis.

Warfare: Metal, Rifles, Cunning, and Magic

The techniques of warfare most frequently mentioned by informants concern the weapons used and magical knowledge.

Bows and arrows appear in some accounts, as during the conflict between the occupants of Kota Wataran and the warriors of Makili, the latter all pierced by the same arrow as they climbed in line up the steep path leading to the Rattan Fort. More often than not, however, it was firearms that left their mark on informants' memories. For example, the three famous Makadade warriors used small black stones (bullets?)²⁴ against the Takngan, an advantage which proved decisive:

“Each of the Ilik Telu [three warriors] threw a stone that killed everyone in front of their house. They threw stones for five days.

They asked, ‘Did our stones hit you?’

‘Yes, not only did they hit us, but they also killed many of us. Please stop, your stones are killing all our people!’” (Rodolfo de Araujo, 18 Oct. 2022, Biti)

The names of the most famous warriors are still remembered, as in Arlo where Maisako and Madeira, reputed to be invincible, performed ballistic feats by firing bullets backwards over their shoulders without missing any of their targets.

Whatever weapons were used, it was primarily the strength of the fighters' magic that determined the outcome of the battle. Certain trees (*Aseitan*) were used for the magic needed to defeat the Keti Kmolang, while the forging techniques deemed of divine origin enabled their extermination. Arlo's warriors crafted statues that enabled them to defeat their enemies by petrifying them as they crossed into Arlo's territory. At all sites, fighters would ‘warm up’ their weapons in specific spots charged with power: at Kota Wataran, they would go first to Hamak Tutun, a place with a ritual platform topped by

24. Bullets were made from coral, and rifles were fired with flints and gunpowder.

a forked wood (*iteas* in Raklungu), then run successively to Kanilai Tutun, Laudarak, Samalai, Hatasu, and Pretun Mera Tutun, before finally going off to battle, being sure of their success. The three Makadade warriors mentioned above (Tohleki, Tohlepo, and Retiau) also used magic, by blowing *kapock* trees to crush the last Takngan who had taken refuge on the top of Ili Hatu Tutun. The only survivor, Kilikmau with her ear cut off, tried a ruse: she walked backwards and escaped through the ashes of Ili Hatu Tutun, but her pursuers, using a magic Jew's harp that only sounded when they were on the right track, caught up with her.

Cunning and deception are valorized in epic accounts of these victories, often in the form of truces that are actually traps into which the enemy falls. These subterfuges explain how the last Ketu Kmolang and Takngan chiefs were killed, how the warriors of Atekru were intoxicated and thrown into a ravine by those of Makadade, or how the inhabitants of Akrema were deceived by a false truce proposed by Arlo.

Losing or Gaining Heads

Another practice, that of severing heads, is mentioned in most war stories. Severed heads, particularly those of chiefs, were used to appropriate the power of fighters:

“I am the grandson of Maisako, who was a warrior in the time of Karilihu, the ‘Black King’ (Aran Mametan) in Arlo; he was black, and he won the wars. Maisako fired all his bullets and the enemies killed him, cut off his head, and roasted it on stones, placing fresh corn underneath. The corn was then eaten to take the warrior's strength.” (Simaõ da Cruz, 19 Nov. 2016, Arlo)

Heads were also trophies that could be passed around, as at Ili Tungas (Maker) where warriors returning with their trophies from Dili²⁵ aroused the envy of the people of Arlo in the early 20th century:

“The war with Arlo was the first, shortly after the fort was built. The people of Mingkoa Mingkaso [the man who built the fort] had cut off the heads of their victims and brought back a pirogue full of heads! The people of Arlo wanted them for their fort, and those here said:

‘Try to come and take them.’

There was a war. The people from Arlo came, and they all died, killed by the people here.” (Cornelius Gomes, 10 Dec. 2017, Maker)

Let us take a look at a story associated with fortified sites, that mentions an individual whose severed head, sword between teeth, inflicted a severe

25. This expedition was carried out on behalf of the Portuguese, and perhaps refers to the events reported by De Magalhães (1916: 5), who noted that in 1913, the people of Atauro had supported the Portuguese with a 250 men troop to quell the Oecussi uprising.

defeat on the enemy. In Heuknan (Makili), Meharek²⁶ saw his harvest eaten up by pigs who eventually also devoured him, leaving only his head. His wife searched for him, and when calling him to the west, he answers from the east, and vice versa, thus signaling he has left the human world. She eventually found the head and brought it back wrapped in a cloth. The head asked her to sharpen a sword until a feather dropped on the blade split in two lengthwise. Meharek then requested his wife to place him in Fort Heuknan with his sword between the teeth. He routed the enemies, slicing their knuckles before rolling to the bottom of the fort in pursuit, and finally exterminating them all, except for one man who returned to Liran as witness of the defeat. The story goes on with the episode in which Meharek's wife touched his head carelessly causing his death. An almost identical story, collected in Makadade, features an individual named Beresoe who, after being reduced to a severed head by pigs, decimated his Manroni enemies in the fort of Kota Wataran.

The heads of Beresoe and Meharek were kept by their wives out of sight in the clan house, and thus assimilated to female prestige goods, as in Sumba Island (Hoskins 1989: 426).

Hoskins (1989: 420) confirms that in then late 19th century Sumba, skulls were prestige items kept — along with other goods — in lineage houses but could also be purchased to adorn important houses. Cutting off an enemy's head affected his descendants; afflicting them with fevers, crop failure, and disease until the death was avenged. Conversely, acquiring heads increased a group's human and agricultural fertility (*ibid.*: 431).

Mythology provides a final example of the power of severed heads. The head of the last Keti Kmolang woman, Pauketi, placed on a rock in a basket, was transformed the next day into two roosters shared between the two brothers of the story. While the elder went to the western massif, killed his rooster and ate it, the younger went to Manukoko where his rooster crowed in the morning,²⁷ signaling to humans that the island had been liberated and that they were welcome to return from exile.

Context and Synthesis for Atauro's Fortified Sites: Trade, New Arrivals, and Socio-political Upheavals

Let us return to the debate between historians and archaeologists on the factors that triggered the construction of fortified sites. Logically enough, oral memory does not preserve any clear trace of ancient periods, such as the 12th to 14th centuries, when the first fortifications appeared in Timor. Other authors (notably Brockwell *et al.* 2020, about Vasino), relying on archaeological traces, make the same observation. In Atauro, according to oral accounts, internal and external conflicts that triggered the construction of the fortified sites appear relatively

²⁶. Mentioned above in connection with exchanges with Liran.

²⁷. Manukoko literally means 'the rooster crows.'

recent, the earliest being tentatively associated with events dating to the 17th century, while most of them occurred between the 19th and early 20th century. This does not prejudice the possibility of older uses of the same fortified sites, where surveys have so far proved impossible due to the absence of sediments.

As the episodes unfold over the course of several centuries, the collective memory of the inhabitants paints a picture of deteriorating social relations, which are becoming the norm between groups, and whose various causes can be found in the literature.

Schapper (2019) argues that in the 17th century, Dutch naval aggression — in particular the massacre of the Bandanese in 1621 — led to widespread fear among the indigenous populations. This event is considered as a potential trigger for the development of village fortifications in the southern Moluccas, where an endemic war culture took root. According to the same author (Schapper 2020: 243):

“The historical accounts we’ve seen elsewhere in the southern Moluccas indicate that warfare and raids were a cultural practice, not caused specifically by resource scarcity but by the normal way of life, with the smallest offenses or infractions leading to violence.”

Discussing the dynamics of change leading to fort-building, McWilliam (2020: 135–136, 140) suggests:

“The new and combined impact of Portuguese colonialism and Islamic trading interests based in Sulawesi from the mid-16th century triggered a transformative change in Timorese social relations and residential patterns that gave rise to the emergence of fortified hilltop settlements. [...] The four interrelated mechanisms involved in changing patterns of occupation are: (1) a boom in the sandalwood trade from the late 16th century onwards; (2) the introduction of maize as a staple food crop in Timor during the same period; (3) the new trade in modern weapons, particularly artillery and firearms; and (4) a significant increase in demand in the human slave trade.”

These triggering factors could shed light on a number of phenomena observed at Atauro, while Atauro’s case could add new explanatory factors.

The ‘House of Wax’: A Foreign Trade Structured around Wax and Slavery in Atauro

The sandalwood trade is never mentioned in the local myths, but wax, another marketable commodity, seems to occupy an important symbolic place. Wax appears in the early episodes of the local mythology, in the form of the wax house built by the supreme being Ada Inan for the woman he finds on the Rea Nelir islet (which corresponds to the surroundings of today’s Mount Manukoko). According to McWilliam (1991: 54):

“During the 18th and 19th centuries, one of the region’s main export products was raw beeswax (*nini*) as well as sandalwood, for which Timor had long been famous.

In addition to its use in candle-making, beeswax was sought after by traders to supply Java's flourishing batik industry, particularly in the 19th century."

Wax would have been one of Atauro's main exports at a time when sandalwood was in decline. The exportation of wax continued until the 1960s, with boats from Makassar visiting all the coastal areas to collect this abundant production.

Descending Mount Manukoko: The Establishment of a New Population Displacing or Assimilating Previous Occupants

Following the construction of a wax house by the supreme being and the drying out of Atauro with the arrows of the two mythological brothers, the origin stories describe how the founding characters of present-day society — each beginning separately his descent from Mount Manukoko — 'discovered' various natural elements which they 'made human,' thus creating the ancestors of today's clans (Facal and Guillaud 2021; Facal 2023; Facal and Guillaud, this issue).²⁸

The emerging communities associated locals and newcomers, even if some groups remained on the margin.²⁹ The various reconfigurations of power occurring during this stage of socio-genesis generated local conflicts, such as those observed in Makadade and Ili Timur. Is it possible to hypothesize that these reconfigurations were linked to the upheavals brought about by trade in commodities such as wax and slaves?

Wars over Resources and Territory

Eventually the groups expanded across the island generating other conflicts, some of which appear to be linked to struggles over crucial resources. A detail related to the conflict with the Takngan is significant in this respect. The Makadade people are described entering into matrimonial alliances with the Takngan in order to obtain more land for cultivation, and to have then built

28. This coming down from the mountain and discovery by both brothers of non-humans, plants or animals, objects or statues, successively giving birth to the current clans is well known among the Manroni and Humangili groups, where the peregrinations of the founders, Dom Mateu and Leditoko respectively, helped to legitimize and organize the clans among themselves in the territory. This is not the case with the Adadi, where the founder's name (Kutukia) and journey are generally concealed, even if individual clan birth stories survive. This may be due to the influence of the evangelical churches, to rivalry between clans, to a combination of both factors, or to other factors that call for further research.

29. Surveys conducted in several settlements on the west and north coasts of Atauro (Atekru, Adara, Akrema) have revealed a number of clans that define themselves as 'indigenous' and distinct from groups 'originating from Manukoko': notably the Anolu, Watukla'a, Ruma Tena, and Lapoti clans in Akrema; Walela in the Adara highlands; or Ara Mameta in Atekru.

dry-stone walls around their corn plots (source: Biti). The cause of the war is clearly associated with the Takngan's rejection of this spatial enclosure — perhaps a sign of a different farming system, or even a different social system?

This episode of territorial conquest is reminiscent of the combination of factors that led to Atoni expansion in West Timor, as described by James Fox (2003: 18):

“This combination of muskets, iron tools and corn, supplied mainly to Atoni groups, changed the face of West Timor. With a new, highly productive crop, the tools to plant it and the firearms to expand aggressively and open up new land on other people's territory, the Atoni population [...] spread rapidly across much of West Timor, assimilating other groups to Atoni ways of subsistence and culture.”

Such a process, combining the arrival of settlers with technical changes, could also shed light on the most recent episodes in Atauro's history. This process in itself is not original; what *is* original is the complete integration of the episodes of these arrivals into local mythology.

Conclusion: Evolving, Diversified, Collective Sites Integrated into Society and Local Territories

Most fortified sites have been used on multiple occasions over the course of the island's history, even in recent times. In Makadade, the comparison between a site like Kota Wataran, built with vegetal components before the establishment of Adadi society, and Ili Hngara Bitauk, used until the 20th century and equipped with three rows of walls, shows that they have been redeveloped and reinforced to adapt to changes in the weapons used: from bladed weapons and arrows originally, to rifles and probably cannons in Portuguese times. What is more, the builders not only chose naturally fortified sites, but seem also to have tested various defensive solutions (such as the enigmatic spiral of Kota Ruma No in Adara). Builders experimented with different configurations of the sites themselves, perhaps reflecting the evolution of the group's social organization.³⁰ What remains to be done, therefore, is to survey all these sites, and to conduct a more thorough study of them before the oral history is lost.

In terms of their status, these fortified sites, linked to more or less ancient history, are associated with ancestors³¹ and as such join other types of sites received from ancestors, such as protected forests. Forts were once protected by the status of sacredness and dangerousness associated with *everything* that

30. There are also contemporary interpretations, such as at Ili Hngara Bitauk where each gate is said to having been placed under the responsibility of one of the four clans entrenched on the site — although there are in fact five or six gates!

31. Some sites (Ili Ara in Arlo) feature piles of stones that could be tombs, but this is by no means systematic.

came from the ancestors, and although Protestant informants report having ‘cleansed’ many localities of their sacred power (Silva, this volume), the fortified spaces still retain a certain association with danger. For example, it is sometimes not advisable to talk about the history of the place on site, or to go there at certain times (Ili Heru), while, in other cases the history can *only* be recounted on site (Ili Ralam). Similarly, McWilliam (2020: 137) confirms that “all sites are considered the abode of spirits, and therefore potentially dangerous to health and well-being.”

The memory of these sites — of the groups who own them and on whose territories they are located — is also linked to current issues. Most of the time, no one particularly guards these fortified sites, but each remains within the lands of a specific clan whose approval is required to access it. This is even true of Ili Ralam, a Takngan stronghold before the group’s extermination. Even today, all clans still consider the Takngan group the owner of Ili Ralam and only clans who once formed alliances with the Takngan, and thus consider themselves custodians of their rights to the land, can take you there.

The Ili Hngara Bitauk fort and the area surrounding it belong to one clan, Tua Bere Doe, and the forest that covers the site and its surroundings is protected; the forest trees may be cut only for collective uses (for the needs of the church or the village), such an action requiring the approval of the entire clan community. As McWilliam (2019: 254) points out, fortified sites are integrated into the clan’s territory, as are places of its migration. However, unlike the clan’s places of residence, or the graves marking its itinerary about which only concerned clans can speak, fortified sites have a more collective dimension: they are territorial ‘nodes’ where allied clans came together during periods of war. Furthermore, during peacetime, important collective ceremonies were held there, as in the fort of Ili Hngara Bitauk (Makadade) where the *Tolan* rituals, now forbidden by the Christians, took place. In addition to their role as landmarks, the forts appear to have played a memorial role, as they readily symbolize the alliances and enmities that led to their construction. Today, the prospect of tourism on the island could target these ‘tourist objects.’ This would give rise to new, unprecedented challenges for the management of these complex sites with their ambiguous status, at once clannish but collective, desecrated but dangerous, and above all still charged with the energy of the many conflicts in Atauro’s long history.

References

- Brockwell, Sally; Sue O’Connor; Jack N. Fenner et al. 2020. “Excavations at the Site of Vasino, Lautem District, Timor-Leste,” In *Forts and Fortification in Wallacea. Archaeological and Ethnohistoric Investigations*, *Terra Australis* 53, edited by Sue O’Connor, Andrew McWilliam, and Sally Brockwell, 67–100. Melbourne: ANU Press.
- Duarte, Jorge Barros. 1984. *Timor; Ritos e Mitos Ataúros*. Lisbon: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

- Earle, Timothy K. (ed.). 1991. *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*, School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge: Cambridge University Press.
- Facal, Gabriel. 2023. "Aliansa entre ema no entidade seluk (Alliance between Humans and Other Beings)." In *Lian Rama Hana. Istórias lian no knananuk Atauro*, edited by Dominique Guillaud, Dana Rappoport, Koli Kali, Lew Comacose, and Kau Sahe, 98–100. Hong Kong: Prolong Press China/ IRD-SEAC.
- Field, Julie S. 2008. "Explaining Fortifications in Indo-Pacific Prehistory," *Archaeology in Oceania* 43(1): 1–10.
- Field, Julie S. & Peter V. Lape. 2010. "Paleoclimates and the Emergence of Fortifications in the Tropical Pacific Islands," *Journal of Anthropological Archaeology* 29(1): 113–124.
- Fox, James J. 2003. "Tracing the Path, Recounting the Past: Historical Perspectives on Timor." In *Out of the Ashes: Destruction and Reconstruction of East Timor*, edited by James J. Fox & Dionísio Babo Soares, 1–27. Melbourne: ANU Press.
- Galipaud, Jean-Christophe. 2015. "Neolithic Networks, Marine Nomads and Merchants in the Lesser Sunda Islands," *Archipel* 90: 49–74.
- Galipaud, Jean-Christophe; Rebecca Kinaston & Dominique Guillaud. 2016. "Aleti Tunu Bibi: Contextualizing a New Rock Art Site in East Timor and the Wider Asia-Pacific Region," *Asian Perspectives* 55(2): 128–147.
- Grimes, Charles E. & Owen Edwards. *Forthcoming. The Austronesian Languages of Eastern Indonesia and Timor-Leste: Unravelling their Prehistory and Classification*. Canberra: ANU Press (Asia-Pacific Linguistics).
- Guillaud, Dominique. 2019. "The Narratives of Atauro (East Timor)," *Les Carnets du paysage* 35: 181–193.
- Guillaud, Dominique; Rappoport, Dana; Koli Kali (Joanico de Sousa Araujo); Lew Comacose; Kau Sahé (Jose Lopes) (eds). 2023. *Lian Rama hana. Istória lian no knananuk Atauro*. Hong Kong: IRD, Secretariat Estado Arte e Cultura.
- Gunn, Geoffrey C. 1999. *Timor Loro Sae: 500 years*. Macau: Livros do Oriente.
- Hägerdal, Hans. 2012. *Lords of the Land, Lords of the Sea: Conflict and Adaptation in Early Colonial Timor, 1600–1800*. Leiden: KITLV Press.
- Hoskins, Janet. 1989. "On Losing and Getting a Head: Warfare, Exchange and Alliance in a Changing Sumba, 1888–1988," *American Ethnologist* 16(3): 419–440.
- Hull, Geoffrey. 1998. "The Languages of Timor 1772–1997: A Literature Review," *Estudos de Linguas e Culturas de Timor Leste (Studies in Languages and Cultures of East Timor)* 1: 1–38.
- Lape, Peter V. & John Kriegbaum. 2020. "The Ira Ara Site: A Fortified Settlement and Burial Complex in Timor Leste," In *Forts and Fortification in Wallacea. Archaeological and Ethnohistoric Investigations. Terra Australis 53*, edited by Sue O'Connor, Andrew McWilliam, and Sally Brockwell, 49–66. Melbourne: ANU Press.
- Lape, Peter V. 2006. "Chronology of Fortified Settlements in East Timor," *Journal of Island and Coastal Archaeology* 1(2): 285–297.
- Lape, Peter V. & Chin-Yung Chao. 2008. "Fortification as a Human Response to Late Holocene Climate Change in East Timor," *Archaeology in Oceania* 43(1): 11–21.
- De Magalhaes, Antonio Leite. 1916. *Provincia de Timor. A Ilha de Atauro. Notícia sobre a ilha e seus habitantes, seguida de vocabulário*. Macau: Mercantil de N. T. Fernandes e Filhos.
- McWilliam, Andrew. 1991. "Prayers Of The Sacred Stone And Tree: Aspects of invocation in

- West Timor,” *Canberra Anthropology* 14(2): 49–59.
- . 2019. “Stone Archives and Fortified Histories in Timor-leste,” *The Asia-Pacific Journal of Anthropology* 20(3): 247–260.
- . 2020. “Social Drivers of Fortified Settlements in Timor-Leste,” In *Forts and Fortification in Wallacea. Archaeological and Ethnohistoric Investigations. Terra Australis*, edited by Sue O’Connor, Andrew McWilliam, and Sally Brockwell, 135–151. Melbourne: ANU Press.
- Needham, Rodney. 1983. *Sumba and the Slave Trade*. Monash: Centre for Southeast Asian Studies, Working Papers 31.
- O’Connor, Sue; McWilliam, Andrew; Fenner, Jack N. & Brockwell, Sally. 2012. “Examining the Origin of Fortifications in East Timor: Social and Environmental Factors,” *The Journal of Island and Coastal Archaeology* 7(2): 200–218.
- Reid, Anthony. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680, Vol. 2*. London: Yale University Press.
- Schapper, Antoinette. 2019. “Build the Wall!”, *Indonesia and the Malay World* 47(138): 220–251.
- . 2020. “Historical and Linguistic Perspectives on Fortified Settlements in Southeastern Wallacea: Far Eastern Timor in the Context of Southern Maluku,” In *Forts and Fortification in Wallacea. Archaeological and Ethnohistoric Investigations, Terra Australis* 53 edited by Sue O’Connor, Andrew McWilliam, and Sally Brockwell, 221–246. Melbourne: ANU Press.
- Spillett, Peter. 1999. *The Pre-colonial History of the Island of Timor Together with Some Notes on the Makassan Influence in the Island*. Darwin: Museum and Art Gallery of the Northern Territory.

DOMINIQUE GUILLAUD*

Récits, territoires et droits fonciers à Atauro (Timor-Est)

Introduction

En 2022, dans une réunion publique impliquant habitants et chercheurs français dans le cadre de notre projet de recherche¹, la présentation de la version de la mythologie locale que j'avais collectée auprès d'un des trois groupes ethno-linguistiques de l'île suscita un tollé de la part des deux autres groupes : le mythe d'origine du monde insulaire chez les Humangili (habitants du village de Makili) suggérait que, pour assécher et faire naître l'île, trois frères auraient tiré chacun une flèche depuis son sommet². Les ressortissants des deux autres groupes ethno-linguistiques³, pour lesquels l'île n'aurait été créée que par deux frères, contestèrent énergiquement cette version et demandèrent qu'elle ne soit pas prise en compte. Leurs spécialistes de la coutume entreprirent dans les jours qui suivirent d'instruire les responsables coutumiers humangili en leur montrant les 'vrais' lieux de la mythologie. La

* Institut de recherche pour le développement (IRD), UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris.

1. Organisée par le projet ANR POPEI-Coll, le Secrétariat d'État à l'Art et la Culture, et l'administration d'Atauro.

2. Cette version est déjà présente en 1986 dans la monographie villageoise rédigée par Augusto Barbosa, alors chef du village de Makili.

3. Les Humangili, habitants de Makili, parlent le *hresuk* (hr.), tandis que les deux autres groupes sont les Adadi, habitant la région de Makadade et parlant le *raklungu* (rk.), et les Manroni, habitant le centre et le nord de l'île, et parlant le *dadu'a* et le *rasua*.

conformité des épisodes et des références géographiques apparaissait, aux yeux des habitants, chargée d'enjeux dont nous, chercheurs, n'avions pas immédiatement mesuré la portée.

Pendant cette réunion de consultation concernant le patrimoine, les habitants plébiscitèrent le principe d'un ouvrage composé notamment des mythes d'origine de l'île d'Atauro⁴. Des toponymes scandent littéralement les trajets et les actions des personnages de ces récits, confirmant la dimension éminemment géographique de ces narrations. D'une façon générale, aucun récit n'est livré sans support spatial, auquel tous les informateurs accordent une importance cruciale.

L'article qui suit présente la façon dont les récits relatant l'origine d'Atauro intègrent différentes dimensions géographiques et le sens qu'on peut donner à cette géographie mythique. D'autres récits s'ancrent par ailleurs dans ce corpus détaillant la création de l'île et décrivent la fondation de ses territoires, laquelle relève des pérégrinations des clans dans le temps et dans l'espace. À cette autre échelle et dans cet autre registre de l'oralité, il est possible de percevoir la façon dont ces territoires sont conçus et fondés, les porosités qu'ils présentent ainsi que les contestations dont ils peuvent faire l'objet. La conclusion de l'article se penchera sur quelques-unes des conséquences que peut avoir la perturbation de ce référentiel spatial fondamental pour les sociétés locales, soumises aujourd'hui à des changements accélérés et drastiques.

Des récits d'origine inscrits dans le paysage de l'île

Pour leur détail, nous renvoyons aux textes complets de ces narrations (Guillaud *et al.* 2023), et n'en livrons ici qu'un résumé.

Le premier moment de ces récits⁵ évoque la création, par un démiurge, Ada Inan⁶, d'un petit monde insulaire, l'îlot de Rea Nelir, correspondant aux sommets actuels du cône volcanique sud-oriental d'Atauro, avec le dôme basaltique dénudé de Manukoko et le sommet voisin de Maras Inan, qui dominant le plateau d'altitude entre les deux cônes volcaniques. Dans le mythe d'origine, approchant de cet îlot, un dauphin se métamorphosa en cochon pour aller à terre manger les fruits, puis les feuilles et les branches d'un ficus, et fut

4. C'est ainsi que, de 2019 à 2023, la collecte d'un vaste corpus de récits de la tradition orale à Atauro par l'équipe de l'ANR POPEI-Coll a permis d'élaborer un ouvrage collaboratif à destination de la population locale et des écoles (Guillaud *et al.* 2023). Ce projet faisait suite à une recherche dans les domaines de l'archéologie, la géographie et l'ethno-écologie menée depuis 2014 dans l'île d'Atauro.

5. Plusieurs versions, variables selon les conteurs, existent bien évidemment dans l'île et, si leurs grandes lignes sont semblables, elles diffèrent par un degré de détail plus ou moins grand. Nous nous basons ici sur la version recueillie à Makadade (Guillaud *et al.* 2023 : 138-170).

6. Ada Inan ('Dieu Mère'), aussi appelé Ada Lea Hulan ('Dieu Soleil Lune').

tué par Ada Inan, avant de se métamorphoser en femme ; celle-ci fut installée dans une maison de cire par le demiurge, et lui donna deux fils.

Le récit se concentre par la suite sur la façon dont ces deux frères firent naître l'île d'Atauro proprement dite et entamèrent une série de reconnaissances, de lieu en lieu, pour découvrir leur monde. L'un de mes principaux informateurs, après m'avoir livré quelques éléments du récit de fondation, m'avertissait :

« Le *ngiak* (*Canarium* en *raklungu*) de l'histoire existe encore ; comme il y a des traces du cocotier [que le cadet a coupé, tuant son frère aîné]. Il y a aussi des preuves du lieu où ils ont creusé pour chercher l'igname. De toutes ces histoires, il y a des preuves, qu'on peut voir. » (Hermenegildo de Araujo, 17 novembre 2016, Anartutu)

Afin que notre travail commun soit « complet », il me proposa qu'il soit assorti de la visite des lieux de la mythologie. Ces prospections menées au cours de diverses missions dans l'île, entre 2016 et 2023, ont permis de dresser une carte des lieux mythiques issus du mythe d'origine (fig. 1).

Tous ces lieux⁷ présentent une singularité : ils s'appuient sur des éléments remarquables du paysage (au sens géographique, *i. e.* ce que la vue embrasse, ce qui est visible), comme un rocher à la forme singulière, un peuplement végétal particulier, une forme insolite du relief.

Des lieux singuliers intégrés dans la narration

En jetant une nasse dans la mer, et en la remontant pleine de feuilles d'arbres et de plantes, les deux frères découvrirent qu'il y avait dans la mer une terre à faire émerger. La nasse, qui me fut montrée en 2019, est un rocher calcaire nommé Morhun Naan, localisé sur le flanc nord-ouest de Manukoko ; il est naturellement percé d'un trou évoquant les orifices de ces pièges à poisson en bambou (*apa* ou *opa*, respectivement en *raklungu* -rk.- et en *hresuk* -hr.-) ; un peu plus haut, un autre rocher (O'obi) est le couteau qui a servi à confectionner la nasse ; plus loin, une arête de calcaire corallien traversant un petit plateau évoque la corde avec laquelle la nasse fut remontée.

Les deux frères firent surgir l'île en tirant dans la mer des flèches qui asséchèrent celle-ci. L'un⁸ tira vers le nord et sa flèche se planta dans les environs de l'actuel hameau d'Akrema. L'autre frère, tirant vers le sud, vit la corde de son

7. Les lieux qui m'ont été indiqués ont pour la plupart été repérés sur le terrain et leurs coordonnées GPS notées, à l'exception de localisations plus imprécises dans le récit (le lieu sous-marin d'origine du bétel et des femmes, sur le tombant et sur la côte de Berau) ou encore un lieu moins connu, celui où est tombée la flèche à Akrema. La carte présente ainsi pour l'essentiel des toponymes et des localisations validées et connues et trois localisations qui restent à préciser.

8. Dans la version d'Hermenegildo de Araujo (Makadade), l'aîné tire vers le nord et le cadet vers le sud, dans la version d'Antonio Comacose (Ili Timur), c'est l'inverse. L'informateur de Makadade explique cependant que les frères auraient par la suite 'échangé' leurs zones, et invoque les conflits avec les Keti Kmolang pour expliquer cet échange.

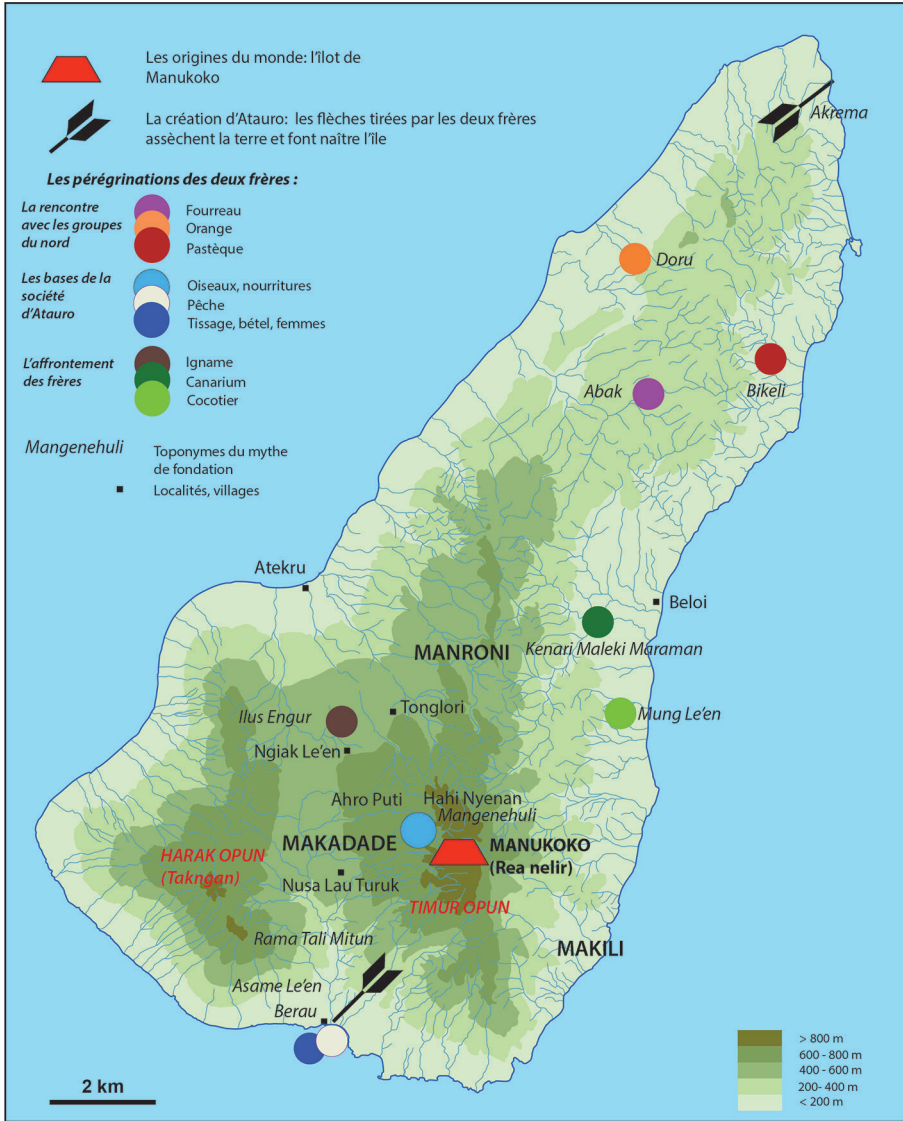


Fig. 1 – Les lieux mentionnés dans le récit de fondation de Hermenegildo de Araujo, Makadade (© Guillaud/Billault, IRD)

arc se rompre et sa flèche tomba à Rama Tali Mitun (‘Arc-Corde-Rompue’, rk.), à mi-pente entre Makadade et Berau ; il la ramassa et la jeta à la main vers Asame Le'en, près de l'actuel Berau. La mer se retira, Atauro apparut.

Après un épisode où ils allèrent dans le nord de l'île chercher leur flèche, ils découvrirent des lieux et des êtres sur leur chemin (voir *infra*), puis l'aîné obtus

et le cadet rusé se lancèrent dans diverses pérégrinations pour découvrir leur île. Leurs trajets les conduisirent à Ngiar Mmoron Manu Kmolun, un trou d'eau naturel creusé dans la roche, au pied de Manukoko, où ils recueillirent des oisillons ; puis à Berau, dans un monde sous-marin d'où ils ramenèrent des feuilles de bétel (*Piper betle*) qui se transformèrent en femmes. Un autre épisode se déroula à Ilus Engur, aujourd'hui une doline au sol rouge dénudé, comme retourné, où les deux frères creusèrent profondément pour trouver une igname, et où l'aîné, jaloux des femmes plus jeunes de son cadet, tenta de l'ensevelir dans l'excavation. La suite du récit les conduisit à Kenari Maleki Maraman, une zone à flanc de montagne où se trouvent aujourd'hui de nombreux *Canarium*, et où l'aîné abandonna son cadet au sommet d'un de ces grands arbres, avant que celui-ci ne soit sauvé par ses chiens et ses épouses. L'épisode se conclut à Mung Le'en, dans une zone proche de la mer sur la côte est, où l'on trouve encore de nombreux cocotiers⁹ ; là, le cadet abattit celui dans lequel était monté son frère, tuant celui-ci et l'expédiant avec le cocotier au firmament, où il fit désormais office de dieu du tonnerre et de la pluie, et ses femmes, de divinités des nuages. La trace de cet épisode est figurée dans le ciel nocturne par une constellation, désignée comme celle du cocotier dans l'astronomie d'Atauro, et située entre Andromède et Persée.

Des thèmes récurrents dans l'aire culturelle, transposés à Atauro

Les passages ci-dessus ne sont pas sans évoquer celui dont Van Wouden (1968 : 98) fait état à propos du royaume de Fialarang à Timor Ouest, opposant un cadet rusé à ses aînés stupides, conduisant ensemble une reconnaissance (décrite comme une 'transformation') d'un nouveau monde où les choses sont nommées et leur usages définis, dans une coopération qui est simultanément un conflit. Par ailleurs, le meurtre d'un personnage par un autre peut être interprété comme la succession des saisons, celle des pluies devant tuer celle du soleil pour que les cultures puissent se faire, tandis que l'apparition des Pléiades dans le ciel signale la venue de la saison des pluies (Friedberg 1971 : 511). Les récits d'origine d'Atauro sont ainsi une transposition de plusieurs thèmes récurrents dans l'aire culturelle. À les regarder dans le détail, ils relatent aussi l'origine, dans l'île ou à ses abords, de tous les éléments essentiels de la société : l'origine de la terre, des instruments, des plantes, des nourritures, des femmes... instituant ainsi les normes sociales du monde d'Atauro.

L'enchaînement plus ou moins logique des épisodes de la mythologie, correspondant au cheminement et aux actions des deux personnages d'un lieu à un autre, créent une chaîne narrative qui est un procédé mnémotechnique efficace, inscrivant les normes sociales dans l'espace d'Atauro.

9. On peut remarquer que certains éléments du paysage mentionné dans le récit, comme le peuplement de nombreux *Canarium*, montrent la dimension finalement assez contemporaine de ces récits. De même, si le cocotier du récit a effectivement disparu, un vaste trou signale encore son emplacement.

La naissance des trois groupes ethno-linguistiques

Dans ces mythes de fondation, les différents clans ne sont pas distingués, mais la suite du récit explique comment, partant d'une unité originelle, représentée par la descendance du frère cadet, s'opère la partition entre les trois groupes ethno-linguistiques et politiques actuels. La première femme de ce cadet a un fils, Manroni, la seconde en a deux, Humangili et Adadi ; cette trilogie constitue les trois groupes ethno-linguistiques contemporains d'Atauro.

Le récit du partage de l'île entre ces trois groupes désigne précisément le lieu où fut acté le partage territorial, à Hahi Nyenan, un peu en contrebas du mont Manukoko¹⁰. Une grande partie des lignages actuels placent en effet leur origine sur le sommet du mont Manukoko, le plus visible de loin par son dôme ; de ce lieu le plus haut provient l'ordre social énoncé dans les récits de fondation.

À compter de la genèse des trois groupes ethno-linguistiques, les références évoquées changent assez radicalement ; l'histoire des différentes maisons¹¹ commence.

Trajets et territoires des clans d'Atauro¹²

Des lieux d'origine où s'opèrent les alliances avec des non humains

Les clans se réfèrent tous, à travers un itinéraire mémorisé, à un lieu où est apparu l'ancêtre (souvent éponyme) du clan. Cette origine et ce trajet ne font pas l'objet d'un récit construit, mais se présentent sous la forme d'une déclinaison de lieux et d'étapes, et souvent de noms de personnages, comme l'illustrent ces exemples :

« L'origine de notre clan [Ruma Lari], c'est Lunga Hari, la terre argileuse proche du mont Manukoko, à 30 minutes [à pied] d'ici. Nous sommes issus de l'herbe *lari* (*Imperata cylindrica*). » (João Boavida, 11 juillet 2018, Anartutu)

10. À cet endroit se déroulerait encore chaque année une cérémonie discrète, impliquant un clan de chaque groupe, 'responsable de nourrir la montagne', et consistant en une offrande d'un petit cochon dont l'examen des entrailles permet de prévoir la saison agricole (Antonio Comacose, 23 octobre 2022, Tua Nglorin ; Hermenegildo de Araujo, 6 mai 2019, Anartutu).

11. L'une des unités sociales constitutives des sociétés d'Atauro (et plus généralement celles de toute l'aire des Petites îles de la Sonde) est la Maison (*ruma lisan* à Atauro), qui correspond à un groupe de descendance issu d'un ancêtre commun. Cette définition fait de la Maison un équivalent du clan, terme que nous allons préférer dans la suite de ce texte ; mais de façon indissociable, la Maison renvoie aussi à la construction matérielle, mobile dans l'espace et dans le temps, qui incarne cette descendance.

12. Les informations sur lesquelles se fondent les développements qui suivent ont été collectées au fil de plus de deux cents entretiens et d'une centaine de prospections menés depuis 2015 dans l'île.

Un autre informateur du même clan complète cette origine :

« La première personne de Ruma Lari, c'était Bimali Meta ('Bimali la Noire'). Elle a recueilli le *lari* et l'herbe est devenue humaine. Elle n'avait pas elle-même d'enfant mais elle est l'ancêtre de tous les gens de Ruma Lari, car elle les a tous nourris, et ils la considéraient comme une mère. Sa tombe est à Elah Le'en, à quelques mètres de la maison qu'il y avait sur place. » (Carlito de Jesus Maria, 19 juillet 2018, Anartutu)

Concernant l'origine du clan Malebok, elle fut présentée de la façon suivante :

« Le premier lieu de la maison Malebok était à Ngiak Le'en (« sous le *Canarium* »), entre Tua Nglorin et Makadade, à l'est de la zone de la maison Ama Lolo. Un homme, Sawa Kisu, était descendu du mont Manukoko et avait apporté une torche faite de spathes de cocotiers (*imori sasu*) pour voir les objets qu'il y avait dans une grotte, vers Ngiak Le'en. Quand il est ressorti pour prendre la torche, ce n'était plus une torche, elle s'était transformée en femme¹³. Cette femme, son nom était Malebok. Les objets dans la grotte, c'étaient un sabre (*opi*), un gong (*talo*), une pique (*tekmumu*), obtenus des gens de Makassar par échange avec de la cire ; à l'époque, on échangeait, il n'y avait pas d'argent. » (Abel Dorato, 28 avril 2022, Tua Nglorin)

Ces énoncés font état de deux éléments, un ancêtre et un lieu, qui servent à identifier les clans : quasi-systématiquement, un personnage descendu du mont Manukoko découvre et humanise un ou plusieurs êtres non humains, donnant naissance au clan. Un lieu précis est associé à cette métamorphose, à partir duquel débute l'itinéraire de migration de ce clan.

Quasiment chacun des clans formant la société des Adadi et des Manroni (et des Humangili; cf. article de Gabriel Facal, ce volume) se réclame d'une telle métamorphose à partir d'une plante, d'un animal ou même d'un objet :

<i>ADADI</i>	
<i>Nom des ruma</i>	<i>origine</i>
Ruma Pas	Arbre <i>ipas</i> (non identifié) ¹⁴ ?
Mangetu	Bambou <i>pretun</i>
Tua Bere Doe	<i>Borassus flabellifer tua</i>
Kapitan	<i>Stercula quadrifida nita</i>
Ruma Lari	<i>Imperata cylindrica lari</i>
Ruma Nokron	Cocotier <i>nor</i>

13. La métamorphose, dans le récit, est souvent répétitive, le non humain devenant humain puis redevenant non humain, à trois reprises, démonstration faite pour l'édification de son 'découvreur' venu de Manukoko — et de l'auditeur du récit. Ainsi Malebok, la torche de cocotier, devient une femme et redevient une torche à trois reprises. Ce procédé narratif permet d'insister sur l'identité de substance entre les deux êtres.

14. Certaines origines, marquées par un '?', sont incertaines ou tues, du fait de la réticence de quelques responsables de clans à livrer ces informations, pour des raisons que j'examinerai plus loin.

<i>MANRONI</i>	
<i>Nom des ruma</i>	<i>origine</i>
Pipideli	Chèvre <i>bibi</i>
Dom Mateu	Bénitier tridacne <i>Kima</i>
Koliteu	[Enfant de Dom Mateu ?]
Ama Lolo-Ama Tutu	Orange amère <i>muda</i>
Maseu	Grande fourmi noire <i>saseu</i>
Mai'ok	Bambou <i>ok</i>
Ama Enguk	Noix de bétel <i>pua</i>
Malebok-Aramasuk	Torche de coco <i>imori sasu</i>

Certains clans affichent plusieurs origines non humaines, associant par exemple un animal et une plante (Tua Bere Doe, le palmier *Tua – Borassus flabellifer* – et le poisson *umilu* – non identifié – ; Ruma Pas, l'arbre *ipas* et le coquillage de terre *dau anan*), correspondant à des branches différentes du clan (cf. également article de Laure Empereire, ce volume).

Les origines qui ont été collectées donnent une idée de la diversité de ces références, dont le principe est identique dans les trois aires ethno-linguistiques. La rencontre entre humains et non humains représente un processus au cours duquel le clan et ses lieux sont simultanément générés et nommés. Pour Pannell (2006 : 164), une telle genèse doit forcément se dérouler sous les auspices de non humains :

« *The toponymic activities of these beings establish and authorize their status as other than human; humans are born into a world of ordered named places. They are not considered to possess the power to create places through the act of naming.* »

D'autres facteurs peuvent éclairer cette naissance des clans à partir de la rencontre de personnages 'descendus du mont Manukoko', et d'humains ou de non humains 'trouvés sur place', qui est à comprendre, dans le contexte d'une assimilation d'une population autochtone par un peuplement plus tardif (cf. Guillaud *et al.*, ce volume), comme un pacte passé avec les premiers occupants maîtres du sol. Elle permet aux clans actuels de trouver une légitimité territoriale et spirituelle dans leur référence à une autochtonie qu'incarnent les êtres et objets non humains, qui n'affichent pas d'autre origine spatiale que le lieu où ils ont été trouvés, et sont garants d'un rapport apaisé avec les lieux¹⁵.

Revenons brièvement à l'un des épisodes des récits de fondation de l'île, qui voit les deux frères partir au nord, vers Akrema, rechercher la flèche

¹⁵. On peut postuler que c'est pour cette raison aussi que les origines extérieures à l'île sont, chez les Manroni et Adadi du moins, entièrement occultées au profit de ces alliances propitiatoires avec les non humains.

tirée par le cadet. Sur leur chemin, ils laissent à l'aller une orange à Doru, le fourreau d'un sabre à Abak, la graine d'une pastèque à Bikeli ; sur le chemin du retour l'orange (*doru*) et la graine de pastèque se sont métamorphosées¹⁶ en femmes, le fourreau (*abak*) en homme, symbolisant les groupes qui occupent la zone et sont ainsi assimilés par la narration.

Une 'topogénie' : des clans définis par leur itinéraire

Dans l'énoncé des origines du clan, l'abondance de détails garantit la bonne connaissance de l'histoire et partant, la légitimité de la source, aboutissant à l'énonciation d'une profusion de toponymes. À propos du clan Ruma Lari :

« Lunga Hari, c'est là qu'on nous a trouvés. Ensuite nous sommes allés à Hatu Suak (la « Pierre de Suak »), près de la maison de Jose. Puis nous sommes descendus au lieu Nusa Lau Turuk. Après quoi, nous avons cherché un lieu pour vivre. Nous sommes allés à Ahruma Ulu (la « Maison d'Avant », ou « Première Maison »), car la zone désormais était sûre. Après quoi, les gens de Ruma Lari se sont divisés en plusieurs branches ; Leti Hahe, l'aîné, est allé à Elah Le'en ; Ketu Kare est resté à Ahruma Ulu ; Kolikia Kuru a été à Piketo. Ces trois *ruma* elles-mêmes se sont ensuite subdivisées et aujourd'hui il y a huit maisons-filles (*ruma anan*) au total... » (João, 11 juillet 2018, Anartutu)

Et complétant l'origine du clan Malebok, on trouve le même souci du détail géographique :

« Sawa Kisu a trouvé Malebok en sortant de la grotte, et a construit la maison Malebok à une centaine de mètres de là. Si on va dans ces lieux aujourd'hui, on peut voir des tas de pierres, qui étaient la base des maisons, mais la partie en bois a disparu. Dans la grotte, il n'y a plus rien. Malebok et Sawa Kisu sont morts à Arasa Te'ik. »

L'informateur poursuit en livrant une série de toponymes :

« Leur descendance s'est divisée en deux Maisons-filles, Malebok Tena Nopu, qui va de Liang Weru à Sao Hnua, et de Kuwawi à Ua Kalete ; et la seconde, Malebok Tutun Nopu, qui va de Abakaek à Kara Kaki et Ua Krae. » (Abel Dorato, 28 avril 2022, Tua Nglorin)

Certaines récitations de toponymes peuvent être extrêmement longues, et accompagnées ou non des noms des personnages circulant d'un lieu à l'autre, formant un itinéraire illustrant la notion de *topogénie* élaborée par Fox (2006)¹⁷. À Atauro, partant de leur origine non humaine, les clans se

16. À noter que la métamorphose est un processus courant dans les récits, mobilisé systématiquement aux origines des clans, mais il est présent aussi dans d'autres contextes, comme dans le mythe d'origine relatant les pérégrinations et confrontations des deux frères : les os des oisillons deviennent des flèches pour pêcher, les feuilles de bétel se transforment en femmes, etc. (cf. également G. Facal, ce volume).

17. « By 'topogeny' I refer to an ordered succession of place names. I see the recitation

définissent dans la combinaison d'une généalogie et d'une succession de lieux, avec une primauté de cette dernière (les lieux sont toujours mémorisés, même si le nom des ancêtres ne l'est pas toujours – ou n'est pas toujours mentionné). Néanmoins lieux et ancêtres sont généralement couplés, combinant généalogie et topogénie. A noter que les références aux personnages fondateurs du clan ne relèvent pas systématiquement de relations de parenté, comme ce serait le cas dans une généalogie, car beaucoup de personnages intervenant au moment de la naissance du clan sont dits sans descendance : Bimali la Noire pour le clan Ruma Lari, Bere Kale pour Ruma Pas, Luhau pour Ruma Nokron...

Cette référence encore actuelle aux récits d'origine a des implications à la fois politiques et foncières. Des lieux d'origine du clan au réseau complexe de ses déplacements dans l'espace, les dires des informateurs dessinent la géographie de leur territoire et, partant, de leurs droits fonciers.

De l'itinéraire clanique au territoire clanique et aux droits fonciers

Pour en donner un exemple, le clan Pipideli a livré la généalogie suivante associée à un itinéraire (figs. 2 et 3) :

L'information est livrée de la façon suivante :

« Mori Taklo, l'un des fils de Kila et de Koka, s'est installé dans un endroit qui a pris son nom, Mori Taklo. Celui-ci s'est marié à une femme takngan¹⁸ et ils ont eu comme enfant une fille, Kila et un garçon, Koka ; ils ont repris les noms de leurs grands-parents. Les deux ont épousé des Takngan, et selon la coutume, les descendants de l'homme, Koka, appartenaient aux Takngan. Mais les enfants de Kila étaient des Pipideli. Ceux-ci sont allés de Mori Taklo à Rumah Retu Sengar. De là, ils se sont multipliés et ont commencé à se disperser. Ahtalolen et Kikadoe sont allés vers l'est à Turilong et Heruk Natu (vers Biti), Kosekilir et Lekiseur sont allés vers l'ouest, vers Hatu Lao Saren à Maker, et à Leti Tapeu Ana à Atekru. » (Adriano de Araujo, mars 2023, Anartutu¹⁹)

of a topogeny as analogous to the recitation of a genealogy. Both consist of an ordered succession of names that establish precedence in relation to a particular starting point — a point of origin. In the case of a genealogy, this is a succession of personal names; in the case of a topogeny, this is a succession of place names [...] In eastern Indonesia, and among Austronesian-speaking populations in general, topogenies are as common as genealogies. Generally these topogenies assume the form of a journey: that of an ancestor, an origin group or an object. Often, however, it is difficult to distinguish place names from personal names and both cohere to form a combination of genealogy and topogeny. » (Fox 2006 : 89)

18. Les Takngan constituait un groupe distinct de la population actuelle de Makadade et parlaient une langue différente. Ils occupaient le massif volcanique sud-ouest de l'île et en furent chassés, probablement au ^{xx}e siècle, par la société des Adadi (cf. Guillaud *et al.*, ce volume).

19. Information recueillie par Romeo Soares da Silva.

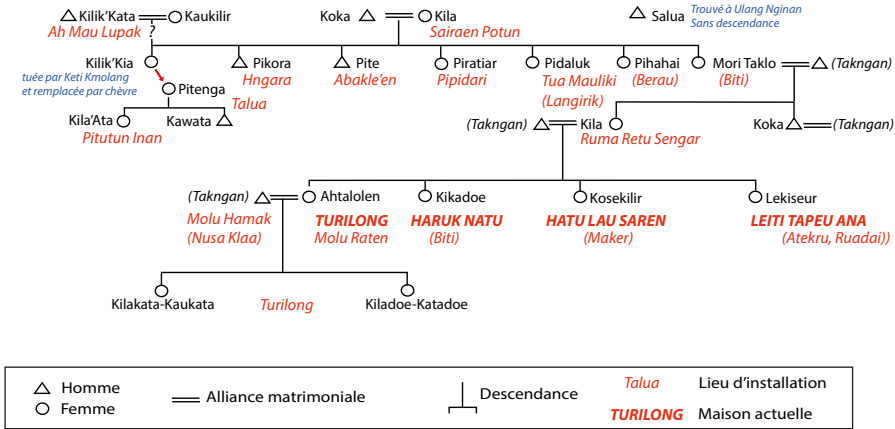


Fig. 2 – Généalogie partielle, lieux et Maisons de l’itinéraire du clan Pipideli

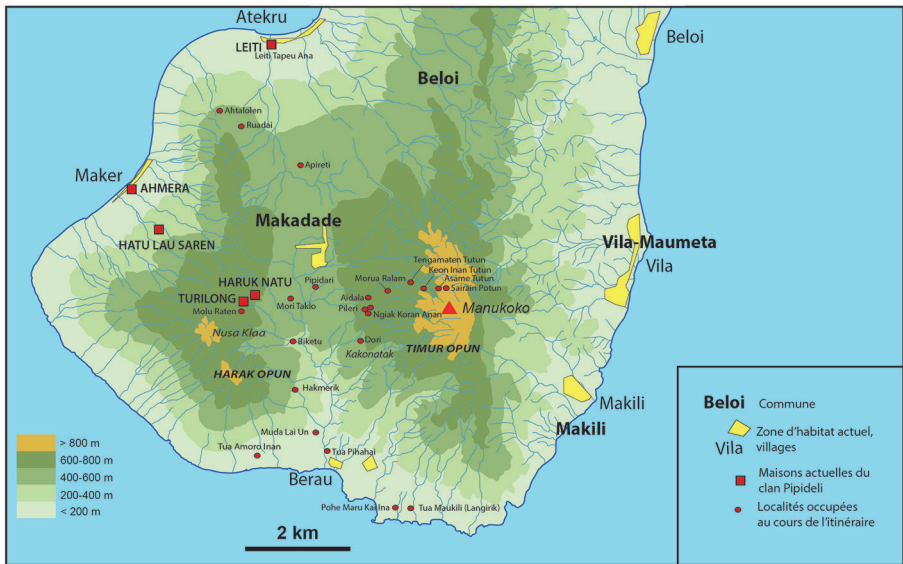


Fig. 3 – Lieux mentionnés dans l’itinéraire des Pipideli (version A. de Araujo) et Maisons du clan. (© Guillaud/Billaault, IRD)

La connaissance par chaque clan de leurs étapes et des personnages associés à ces étapes permet de délimiter un chapelet de lieu-dits relevant du clan ou de ses différentes branches, faisant de ces récitations de véritables ‘topohistoires’ (Pannell 2006 : 164). Ces étapes sont marquées de repères que constituent les bases des anciennes maisons ou des tombes, formés par des amoncellements de pierres ; ce sont sur ces plateformes ou à proximité de ces tumuli que les informateurs, qui

nous guident sur les lieux, posent volontiers pour une photographie. Mémorisés d'une génération à l'autre et d'un clan à l'autre, ces hauts lieux en réseau, reliés par un itinéraire, forment le tissu du territoire clanique.

Occuper et utiliser cette terre est un acte sérieux qui implique des tractations avec les autres humains, mais aussi oblige à des négociations avec les esprits des lieux et les divers ancêtres du clan, pour un usage qui n'est que temporaire :

« Entre les clans (*ruma lisan*), il y a des limites précises, marquées avec des pierres. Le monde est habité de mauvais esprits. Si j'utilise pour mon compte une terre, je dois faire une offrande pour "l'acheter" à l'esprit du lieu. Aujourd'hui, on prie seulement. Le nom de ces êtres est oublié depuis longtemps. Mais quand on meurt, la terre revient au clan. » (Joanico de Sousa Araujo, 3 novembre 2019, Anartutu)

Le marquage des lieux et des limites

La fondation du territoire s'appuie ainsi sur des lieux précis, des 'cœurs', selon la terminologie de Joël Bonnemaïson, mais celui-ci notait sur son terrain de Tanna à Vanuatu que les limites des territoires relevaient de principes bien plus flous, « laissant souvent de fortes marges d'incertitude » et se prêtant aux guerres et aux querelles (Bonnemaïson 1987 : 235 ; 1992 : 59-60). Si le territoire est ainsi fondé en son centre, par les itinéraires mythiques et historiques, sa marge est toujours plus incertaine. C'est pourquoi à Atauro, les limites territoriales sont des lieux sujets à contestation.

Les limites entre clans et entre groupes ethno-linguistiques sont le plus souvent concrétisées sur le terrain par des pierres, ordonnées en lignes ou isolées, qui viennent renforcer une frontière fréquemment disputée. À Makadade, un même mur de pierres sèches peut signaler trois types de limites : entre clans, sous-clans et parcelles cultivées. Les limites entre clans sont marquées par de grandes pierres nommées *lutu rinan* ('rang de pierres-mère') — il est formellement interdit, et très dangereux, de les déplacer :

« Loropui est la frontière entre Manroni et Makadade. Il y a là des tombes, près d'Abak. Des gens de Beloi sont morts car ils ont déplacé les pierres qui font frontière. » (Ruben da Cruz, 6 décembre 2017, Bikeli)

Les grandes pierres *lutu rinan* peuvent être surmontées de pierres moins imposantes nommées *Ngadelen*, et celles-ci encore de pierres plus petites nommées *Rahunga* ; elles marquent les limites entre branches de clans et entre exploitations. Déplacer ces dernières pierres est puni d'une amende coutumière.

La récitation des itinéraires de chacun des clans (comme les affirmations de nombreux informateurs) fait apparaître un 'état initial' supposé du territoire, qu'il est difficile de dater précisément, où les clans, indépendants les uns des autres, sont localisés sur des aires qui leur sont propres. Néanmoins, cette autonomie territoriale idéale, si elle a jamais existé, est très largement brouillée aujourd'hui, du fait notamment du système d'alliance qui fait circuler les individus entre les territoires.

Alliances matrimoniales et brouillages fonciers

Les alliances matrimoniales entre clans sont à l'origine d'empiètements fonciers et, à l'occasion, de litiges. L'histoire retient notamment l'exemple d'une femme Adadi (du clan Ruma Nokron), mariée à un homme Takngan contre un 'prix de la fiancée' négocié et payé, ce qui la fit entrer, avec sa descendance, dans le clan de son époux. Malgré cela, le clan Ruma Nokron profita de cette alliance pour cultiver les terres du clan allié, et surtout, édifier des murs autour de leurs cultures, ce qui provoqua les représailles des Takngan, et en retour la guerre avec les Adadi. L'extermination des premiers par les seconds eut pour conséquence un vaste mouvement de conquête territoriale, les Adadi s'arrogeant le massif volcanique du sud-ouest de l'île (Harak Opun) où étaient auparavant établis les Takngan.

Les Adadi furent alors confrontés au problème d'occuper des terres sur lesquelles ils n'avaient pas passé de pacte avec les primo-occupants²⁰, comme ils l'avaient fait sur le mont Manukoko, et dont ils s'étaient, de plus, débarrassés par la violence. En effet, les Takngan, même disparus ou évacués, sont considérés jusqu'à aujourd'hui comme les maîtres du sol dans la zone de ce massif occidental. La solution trouvée consista à mandater, pour coloniser ce nouveau territoire, les clans qui, par des alliances antérieures avec les Takngan, pouvaient se prévaloir de leur ascendance ; deux clans (Ruma Nokron et Pipideli) remplissaient ces conditions, indispensables pour apaiser cette terre. Un troisième clan (Mangetu) obtint ce statut par une alliance avec l'un de ces deux clans ; d'autres, plus tard, suivirent selon la même voie.

Cet exemple permet de comprendre comment le système territorial et les alliances opèrent conjointement et aboutissent à complexifier la distribution spatiale des clans. Du fait de la règle virilocale, la femme va s'établir dans la maison de son époux et cultiver ses terres, mais tant que le 'prix de la fiancée' n'est pas entièrement payé²¹, elle conserve un droit sur les terres de son clan de naissance, et ses enfants relèvent encore de ce même clan. Un extrait d'entretien donne une idée des dilemmes du 'prix de la fiancée' et des complexités foncières qu'il est susceptible d'engendrer :

« J'ai encore des frères et sœurs [à Atekru], qui sont comme moi du clan de ma mère, car le 'prix de la fiancée' (*weli*, en langue *rasua*) n'a pas été payé. Si mon

20. Dans les systèmes territoriaux de la région, les premiers occupants d'une terre représentent la seule légitimité pour la maîtrise du sol, y compris au-delà de leur disparition physique, et faute de cette reconnaissance (par des offrandes, rituels, etc.), ils peuvent gravement nuire aux humains. L'exemple le plus connu à Timor est celui des Melus chassés par les Bunaq, mais qui sont toujours considérés comme les maîtres du sol à Lamaknen (Friedberg 1971 : 490). Ici, l'exemple est identique, les Takngan chassés étant toujours maîtres du sol à Harak Opun.

21. Ce montant, parfois élevé, peut s'étaler sur plusieurs générations.

père donne un animal et de l'argent au clan de ma mère, j'entrerai dans le clan de mon père. Il pourrait le faire, mais mes grands-parents sont morts, donc c'est plus difficile pour lui. S'il paie, je changerai de clan et quitterai celui de ma mère. Mais en attendant, on gère ensemble les problèmes entre les deux clans. Si je change de clan, je peux accéder à d'autres terres, celles de mon père, ici à Atekru. Même si je peux déjà demander l'usage de ces terres aux autres vieux de son clan, ça me donnerait plus de droits. Ma mère est de Maker, elle a des terres là-bas et elle les cultive encore. » (Joakim da Sousa, 7 décembre 2017, Atekru).

L'informateur, un jeune homme d'Atekru, fiancé à une jeune femme de Makadade, commence à réunir les ressources nécessaires pour payer un 'prix de la fiancée' minime, 'modernisé' par les Pentecôtistes (cf. Silva, ce volume).

Dans cet exemple relativement simple, la dette, réduite, ne court que sur une génération. Dans des ensembles plus traditionnalistes, comme Makili, où le 'prix de la fiancée' est très élevé, la mémoire de la dette peut impliquer la convocation de spécialistes des divers clans concernés pour discussion et remémoration. À Makadade, le 'prix de la fiancée' est peu pratiqué aujourd'hui²², y compris chez les catholiques, mais le décès d'un époux avant le paiement de la dette, ou lorsque le mariage s'est fait sans dette, peut être la cause de drames majeurs²³.

Les conflits fonciers sur la marge des territoires

Comme les individus se trouvent souvent et longtemps dans 'l'entre-deux clans' de la dette matrimoniale, cette situation crée diverses ambiguïtés propices à l'acquisition de quelques avantages. D'une façon générale, tout prétexte est bon pour tenter de s'approprier les terres ou les ressources d'un autre groupe ou d'un autre clan. Un informateur se souvient du début d'une des guerres entre Makadade et Manroni, due à une alliance matrimoniale entre ces deux groupes :

« Une fois, la guerre, ça a été à cause d'un mariage. Un homme de Manroni avait épousé une femme de Makadade. Ils sont allés vivre à Ileti Le'en, sur les terres de Manroni. Là, ils ont fait un jardin pour cultiver et se nourrir. Un jour, ils ont coupé un arbre, l'ont laissé sécher et l'ont brûlé. Le feu a brûlé les branches mais pas le tronc. Le maïs qui était cultivé là a poussé, mais on ne pouvait plus entrer

22. Les informateurs m'avaient expliqué cette différence entre Makadade et Makili par le fait que, dans le premier ensemble, la terre était encore très disponible, contrairement au second. Les exemples mentionnés ci-dessus pourraient indiquer que le maintien de l'épouse dans son lignage d'origine, donc sans paiement de la dette matrimoniale, ouvre à sa parenté l'accès à de nouvelles terres via l'alliance.

23. Comme nous en avons été témoin, si le solde de la dette n'a pas été versé, les enterrements peuvent donner lieu à des scènes de totale détresse de la part de la veuve et de ses enfants, leur maintien sur leurs terres étant incertain tant que le clan du défunt n'a pas réuni l'argent et les biens requis. L'absence de 'prix de la fiancée' peut aussi aboutir à la confiscation des terres et de la maison de la veuve dès la mort de son époux.

dans le jardin car les abeilles s'étaient installées dans le tronc ! L'homme, Kahikia (du clan Mai'ok), a demandé à sa femme de solliciter sa famille à Makadade pour enlever les abeilles. La femme, Kosekia (du clan Ruma Pas), s'est exécutée et a demandé de l'aide à sa famille. Mais au lieu d'un seul clan, ce sont tous les clans de Makadade qui sont venus enlever les abeilles. Ils ont partagé entre eux également le miel et en ont donné une partie au propriétaire du champ.

Mais en moins d'un an, les deux époux sont morts. L'année d'après, et les années qui suivirent, les abeilles sont revenues dans ce jardin de Manroni. Et chaque année, les gens de Makadade passaient récolter le miel avant ceux de Manroni. Ça a provoqué la guerre²⁴. » (Antonio Comacose, 29 avril 2022, Tua Nglorin)

Cet exemple souligne la porosité des droits sur une zone de frontière, où l'usage de la terre, concédé à un ménage mixte, vint mettre en cause les limites entre les groupes ethno-linguistiques. Les limites entre clans, voire entre branches de clans, ne font pas exception et peuvent aussi être contestées.

Les querelles foncières, souvent provoquées par la coupe de bois sur des zones litigieuses ou aux limites ambiguës, sont encore fréquentes. Elles sont réglées par un tribunal coutumier (*tuutahe* en *dadu'a/rasua*) dans lequel figurent les maîtres de la parole de chaque clan (nommés *lelaik* en *raklungu*, *lelait* en *hresuk*, et *lala'i* en *dadu'a/rasua*). Au cours de ces sessions sont rappelés tous les savoirs concernant l'histoire et les lieux des espaces contestés, sous l'arbitrage sévère des ancêtres et autres non humains :

« Des gens de Manroni cherchaient la limite, il y a environ deux ans ou plus. Ils ont indiqué que la frontière, pour eux, était vers Ahro Puti. Mais c'était faux, ils avaient étiré leur limite. Moi j'ai indiqué la tombe [de la reine Bui] et j'ai demandé : 'À qui appartient cette tombe ?' Il [le représentant de Manroni] ne savait pas. Moi j'ai dit l'histoire. Et nous avons fait la justice, en nous serrant la main en disant : 'Si tu dis vrai, tu vivras vieux, sinon ta vie sera courte'. En moins d'un an, l'autre est mort. » (Hermenegildo de Araujo, 9 juillet 2017, Anartutu)

Du fait des brouillages et des incertitudes territoriales, ou du fait simplement de l'oubli, la narration des étapes d'un clan est un processus délicat, qui est sujet à contestations externes mais aussi internes (du fait de la rivalité souvent vive entre les branches du clan), en particulier dans la région de Makadade où semble prévaloir une compétition sociale et foncière exacerbée. L'erreur est aussi dangereuse et beaucoup d'informateurs préfèrent ne pas prendre le risque de donner une information erronée. C'est pourquoi la carte des lieux d'origine des maisons que j'ai dressée reste partielle²⁵, même si elle permet de

24. L'arbitrage de Hera, d'abord sollicité, s'avéra impuissant à résoudre la querelle, et ce ne fut que plus tard qu'un administrateur portugais de Dili vint clore l'affaire en fixant une frontière à mi-chemin entre les limites revendiquées par chacun des groupes. Cet épisode est difficile à dater, la référence à Hera et à Dili renvoie peut-être à la période fin du XIX^e – début du XX^e siècles.

25. À Makadade, seuls deux clans sur sept ont partagé l'intégralité des informations sur leur histoire et leurs trajets. À leur demande, il leur a été remis la monographie

repérer les principales aires de distribution des clans. Cette carte (fig. 4) fait écho à celle élaborée à Makili par Gabriel Facal dans ce volume.

La reproduction des savoirs sur le territoire

Dans les développements qui précèdent, l'énonciation des récits mythiques et des topogènes recouvre à la fois des enjeux politiques, territoriaux et fonciers. C'est aussi un domaine où interviennent des relations potentiellement dangereuses avec les non humains, vaste catégorie regroupant ancêtres, esprits, animaux, plantes et artefacts, dont il reste encore beaucoup à explorer. Ceci explique que ces 'topohistoires' ne soient pas livrées à la légère par leurs détenteurs.

Ces savoirs et récits questionnent la façon dont ils sont acquis, et dont ils se transmettent malgré leur nature dangereuse. Les éléments qu'ils comportent, et la façon dont ils sont organisés pour assurer leur mémorisation, renseignent sur ces mécanismes.

Dans la société d'Atauro, la mémorisation des récits mythiques et des itinéraires s'appuie toujours sur des éléments tangibles. Le registre des droits territoriaux est constitué par un élément préexistant et immuable, le paysage, auquel la narration, par sa plasticité, permet d'affecter une signification, pour l'ériger en registre des préséances sociales et des droits territoriaux. C'est là toute l'ingéniosité des récits qui investissent de sens un paysage dont l'immuabilité garantit la force des droits qu'il incarne — et par syllogisme, procédé dont ce système n'est pas avare, atteste de la véracité de récits réputés aussi immuables que le paysage. En me montrant les « preuves de toutes ces histoires » (*cf. supra*), les informateurs révélaient le cadastre oral inscrit dans les formes du paysage.

Dans l'est de Timor-Est, McWilliam (2019 : 247-248) a également repéré ce recours aux « formes matérielles d'une identité mythique » représentées par les paysages géologiques et topographiques. Bovensiepen (2009 : 325), dans son terrain de Lacublar au centre de Timor-Est, avait aussi remarqué la façon dont les éléments remarquables de la topographie étaient intégrés dans les récits concernant les ancêtres des clans. Elle précisait : « *According to the idea of topogeny, the landscape reflects the social organisation of the living and the dead and is used as a resource for its ordering.* » (*ibid.* : 326)

L'énonciation de ces savoirs en vue de leur apprentissage se fait sur le terrain. Beaucoup d'informateurs disent avoir appris les informations qu'ils détiennent de leur père ou de spécialistes²⁶, qui les avait emmenés sur les lieux du récit.

comportant récit d'origine et itinéraires, carte des lieux relevant de ces itinéraires, généalogie et liste des branches du clan. Dans les cinq autres clans, il n'y a pas eu d'accord unanime pour le partage de ces informations.

26. Des spécialistes de la coutume se chargeaient de transmettre leurs savoirs aux jeunes ; plusieurs de mes informateurs à Makadade avaient ainsi été instruits par Kohikia Asan, qui fut aussi chef de village sous la colonisation portugaise.

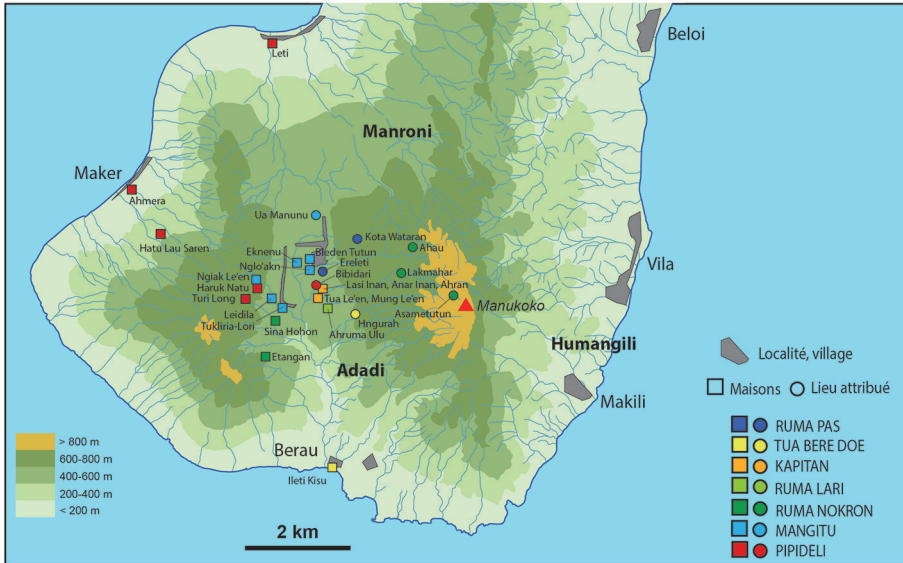


Fig. 4 – Carte de quelques emplacements de maisons à Makadade. (© Guillaud/Billaud, IRD)

De la même façon, plusieurs informateurs m'ont emmenée visiter les vestiges des maisons ou les tombes des personnages dont ils venaient de me parler. Ces savoirs sur l'histoire et la mythologie des lieux et des espaces sont aussi l'objet de remémorations épisodiques et plus ou moins publiques, par exemple au moment des litiges fonciers évoqués plus haut, lorsque les maîtres de la parole mettent en commun leurs connaissances au cours de sessions parfois houleuses.

La transmission de ces savoirs peut être compliquée. En guise d'exemple, l'itinéraire du clan Pipideli fut difficile à reconstituer, en dépit de la volonté de ce clan de livrer ces informations. En septembre 2018, les premiers entretiens avec Adriano, désigné par les Pipideli comme dépositaire de la tradition orale, ont consisté en une récitation laborieuse de quelques étapes du clan, qu'il avait tenté de lister sur une feuille de papier, avant qu'il ne suggère un parcours des lieux en ma compagnie. Ce parcours n'a été possible qu'en novembre 2019, avec d'autres membres du clan. Il débuta au sommet du mont Manukoko pour redescendre le long des flancs du cône volcanique oriental, Timur Opun. Huit heures de marche de site en site furent nécessaires pour retracer la descente du mont Manukoko des groupes qui allaient former la société des Adadi, préalable indispensable à l'évocation de la place des Pipideli dans cet itinéraire, et parvenir enfin au site de Bibidari, où fut enterrée la chèvre qui donna, selon la légende, naissance aux premiers membres de ce clan. Nous avons repris la suite du trajet en avril 2022, pour localiser en quatre heures les autres sites du clan dans le massif de Timur Opun et relever leurs caractéristiques. Le

reste du trajet n'eut lieu qu'en mars 2023. Renseigné par Romeo Soares da Silva et Colin Vanlaer, le trajet dura trois jours et consista en un parcours du cône volcanique d'Harak Opun pour relever toutes les localités où s'étaient établis les Pipideli et les péripéties les caractérisant. La carte présentée plus haut (fig. 3) présente le résultat de ces efforts combinés.

Des dommages dans la rupture du lien aux lieux

Ces liens tissés avec l'espace, véhiculés par des récits, ont une importance capitale pour les clans et les groupes ethno-linguistiques car ils conditionnent leur territorialité et leur place dans la société. Comme l'explique Bovensiepen (2009 : 326) :

« The ranking of the named houses is derived from the interpretation of these origin narratives, and claims to land ownership (and more general political and economic entitlement to land) are based on these ancestral connections. »

On mesure d'autant mieux le dommage dû aux déplacements forcés de population survenus à diverses reprises dans le passé d'Atauro. Trois phases récentes peuvent être identifiées dans cette rupture brutale du lien au lieu²⁷.

Dans un premier temps, la colonisation portugaise et le système de taxes et de corvées mis en place aboutirent, dans la première moitié du xx^e siècle, à des départs d'Atauro vers les îles voisines d'Indonésie. Le retour de certains habitants ayant délaissé leurs terres pendant des décennies, quand il eut lieu, put être à l'origine de conflits fonciers dont certains se prolongent aujourd'hui, en particulier sur les côtes.

Dans un deuxième temps, l'occupation indonésienne provoqua un bouleversement complet des modes d'occupation de l'espace, ce qui est aussi le cas dans tout le Timor-Est : alors que l'habitat précolonial était dispersé, la comparaison des cartes portugaises des années 1960 (Junta de Investigações do Ultramar 1967) et des relevés de 1992 par les Indonésiens (Army Topographic Support Establishment 1999) montre l'ampleur des regroupements de population (effectués pour un rapprochement avec l'école, les églises, les centres de santé, l'administration et aussi pour un meilleur contrôle des populations). À Makadade, les habitats, initialement très disséminés dans les hautes terres, se retrouvent aujourd'hui presque exclusivement concentrés sur les villages alignés d'Anartutu, Ere Leti et Biti. À Makili, les maisons qui punctuaient initialement tout le bassin versant abrupt de la localité ont été réunies en 1984 à l'aval, sur l'emplacement actuel du village, dans la chaleur de la côte, loin des sources et de la végétation. L'installation de l'ensemble des clans s'est opérée à Makadade, comme à Makili, sur les terres d'un seul clan, amenant à

²⁷. Cette historicité est cependant celle du peuplement actuel, et on peut imaginer, en tenant compte des divers remplacements-assimilations de populations qu'a connus Atauro, que d'autres bouleversements ont pu advenir à des époques plus anciennes.

de nouveaux arrangements fonciers au sein de la population. Cette rupture avec les lieux d'implantation inscrits dans l'itinéraire mémoriel des clans a pu être à l'origine de certaines déperditions de savoirs concernant les lieux.

Mais, à Atauro, c'est aujourd'hui le Pentecôtisme qui affecte le plus l'organisation de l'espace. Les liens qui subsistaient avec les lieux originaux de la coutume ont été coupés par cette Église assimilant les temps païens anciens à des époques de guerre, de famine et de misère, et exhortant les insulaires à renoncer aux mythes et savoirs, et surtout aux lieux ancestraux, pourtant fondateurs de leur identité (cf. Silva, ce volume).

Un autre risque qui menace désormais le système territorial et foncier de l'île a trait à l'introduction d'un cadastre moderne, corollaire des développements économiques que l'île pourrait connaître dans un avenir proche. Dans la perspective du développement touristique du nord de l'île, doté de belles plages de sable fin, les habitants d'Akrema, ravis, ont ainsi vu les arpenteurs du service du Cadastre leur délivrer des titres de propriété et la promesse d'un dédommagement pour leur expropriation (Ariadna Burgos, com. pers., mai 2019). Si les maîtres du sol étaient peu audibles dans cette aire très pentecôtiste, il n'en fut pas de même à Makili, où l'habitat est entièrement localisé sur les terres du clan Hataur, et où la question du cadastre, en suspens depuis 2019, a créé des divisions au sein de la société locale. À Makadade, les clans maîtres du sol ont jusqu'ici éconduit les arpenteurs.

Combien de temps cet ancrage des références territoriales et sociales dans l'espace peut-il perdurer face aux exhortations de l'Église pentecôtiste, et face aux perspectives financières du tourisme, du développement et de la modernité ? Devant les risques de déperdition dont la religion est vectrice, ainsi que devant le désintérêt croissant des jeunes générations, certains clans s'étaient depuis longtemps organisés, désignant de véritables chargés d'histoire et de communication²⁸. Si certains membres des clans ont été, et sont toujours, réticents à livrer les informations relatives à la mythologie et à l'histoire d'Atauro, une grande partie des détenteurs de ces savoirs, après quelques hésitations initiales, ont validé avec intérêt, certains avec enthousiasme, l'idée d'un ouvrage en langues locales, co-édité entre habitants et chercheurs, et permettant de préserver certaines de ces informations. Avec le passage du registre de l'oralité vers celui de l'écriture, du registre du cheminement vers celui de la carte, s'ouvre une nouvelle phase dans la transmission de la tradition de l'île, avec ses risques (notamment de fossilisation), mais aussi ses avantages : en particulier celui de préserver, et aussi de rendre intelligible aux pouvoirs publics et observateurs extérieurs, les références territoriales des sociétés locales, inscrites dans un paysage animé par les mythes et l'histoire, et objet de multiples enjeux.

28. Le clan Pipideli a ainsi désigné, depuis les années 1980, un responsable de la mémoire, aujourd'hui Adriano, seule personne habilitée à communiquer sur l'histoire du clan.

Références citées

- Army Topographic Support Establishment. 1999. *Ilha Atauro-Maumeta, 2407-61, 2407-63*. Based on 1992 field survey and 1990/1991 compilation. Canberra: Department of Defense.
- Bonnemaison, Joël. 1987. *Tanna : les hommes-lieux. Les fondements d'une identité*, livre II. Paris : Orstom.
- . 1992. « Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie », *Espace et religion* 3 : 71–88. <https://doi.org/10.4000/gc.6918>
- Bovensiepen, Judith. 2009. “Spiritual Landscapes of Life and Death in the Central Highlands of East Timor,” *Anthropological Forum* 19(3): 323–338.
- Fox, James J. 2006. “Genealogy and Topogeny: Toward an Ethnography of Rotinese Ritual Place Names,” In James J. Fox (ed.), *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra, Australian National University: 89–100.
- Friedberg, Claudine. 1971. « Aperçu sur la classification botanique bunaq (Timor central) », *Bulletin de la Société botanique de France* 118 : 255–262.
- Guillaud, Dominique; Rappoport, Dana; Koli Kali (Joanico de Sousa Araujo); Lew Coma Cose; Kau Sahé (Jose Lopes) (eds). 2023. *Lian Rama hana. Istória lian no knananuk Atauro*. Hong Kong: IRD, Secretariat Estado Arte e Cultura.
- Junta de Investigações do Ultramar. 1967. *Ilha Atauro-Biquele 1, 2. Voo fotográfico 1962*. Lisboa : Litografia de Portugal.
- McWilliam, Andrew. 2019. “Stone Archives and Fortified Histories in Timor-Leste”, *The Asia-Pacific Journal of Anthropology* 20(3): 247–260.
- Pannell, Sandra. 2006. “From the poetics of place to the politics of space: Redefining cultural landscapes on Damer, Maluku Tenggara,” In James J. Fox (ed.), *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra, Australian National University: 163–173.
- van Wouden, Franciscus A.E. 1968. *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. KITLV translation series 11; The Hague: Martinus Nijhoff.

GABRIEL FACAL*

Légitimités territoriales à Makili : négociations coutumières et alliance matrimoniale

Introduction

Le groupe ethno-linguistique de Makili, nommé Humangili¹, est composé de douze clans (*uma*). Ceux-ci se subdivisent en cinquante-six maisons coutumières (*ruma lela'it*)², dont les douze maisons-mères (*ruma induk*, une par clan) et leurs branches, en nombre variable. Entre les clans, les maisons³ et les individus, s'établissent des hiérarchies de statut et des droits associés qui, d'une part, sont relatifs à l'ancestralité que chaque groupe social revendique, et qui, d'autre part, dépendent d'un ensemble d'obligations matrimoniales contractées entre chacun.

* Institut de Recherche sur l'Asie du Sud-Est Contemporaine (IRASEC).

1. Les données de cet article sont issues d'un séjour de terrain mené en novembre-décembre 2019, dans le cadre du projet *Politiques culturelles, patrimoines locaux et approches collaboratives dans l'Est insulindien*—ANR-18-CE27-020 POPEI-COLL. Les entretiens ont été menés avec 32 membres et chefs de maisons et clans, en langue indonésienne ou par l'intermédiaire d'un habitant de Makili qui traduisait depuis la langue *hresuk* (parlée à Makili par environ 2 500 locuteurs) vers l'indonésien. Je souhaite ici remercier mes interlocuteurs principaux, José Lopes (Kau Sahe) et Patricio de Jesus Cabras (Kurukose), ainsi que tous les représentants de clans qui ont accepté de partager leurs récits d'origine.

2. Sauf mention contraire, les termes vernaculaires sont en *hresuk*.

3. Sauf mention contraire, j'utilise le terme 'maison' au sens de 'maison coutumière' un groupe social issu de la subdivision d'un clan.

Ces douze clans sont liés à leurs ancêtres (*ngaek*) par des récits d'origine. Dans ces récits, l'environnement est peuplé de non humains, ayant la forme d'animaux, de plantes, de coquillages, d'éléments cosmiques comme les nuages ou les étoiles, ou encore d'artefacts. La plupart de ces êtres se sont transformés en humains ou se sont unis à des humains, donnant ainsi naissance aux lignées qui ont formé les clans actuels. Les récits claniques affirment une primo-occupation des lieux, garante de la souveraineté des clans sur leur territoire. Cette souveraineté territoriale s'appuie sur l'emplacement des maisons coutumières, réalisant un marquage territorial⁴ qui conditionne l'exploitation des ressources environnementales (eau, terres arables, bambous, produits de la mer...) et s'appuie aussi sur un tracé de chemins au sein des territoires.

Dans ces récits d'origine, la genèse des clans retrace les principes de transformation par lesquels les ancêtres se sont anthropomorphisés. Par exemple, des ancêtres issus des montagnes ont épousé des entités vivant dans l'océan, permettant à leur clan l'acquisition de techniques de pêche et l'accès à des zones halieutiques aux côtés de clans déjà présents sur les territoires côtiers. D'autres clans ont pu accéder à des sources lorsque leur ancêtre s'est allié avec le gardien d'une résurgence — et après l'humanisation de ce gardien. Ces transformations prennent deux formes : transmutation (changement de nature intermittent) et métamorphose (changement de nature définitif). La nature des ancêtres évolue selon les relations entretenues avec les humains ; selon les cas : mariage, adoption, compagnonnage, meurtre, viol... De par la dynamique, voire l'incertitude qu'il génère, le principe de transformation constitue un levier de négociations, tacites et indirectes, entre maisons coutumières autour des différentes versions des récits de leur clan, de leur interprétation et de la légitimité de leurs détenteurs (que sont les chefs de clans, de maisons coutumières et autres gardiens de la mémoire).

Face à cette incertitude sur la nature ontologique des ancêtres, les relations entre clans sont régulées par un système d'alliance matrimoniale (*sekngarin krauk*), structuré autour d'une dette généralisée entre générations et, au sein des générations, entre aînés et cadets. Adossée à une règle de patrilocalité clanique, l'alliance opère la distribution spatiale des maisons et inscrit leur origine dans le temps.

Dans cet article, il s'agit de comprendre comment s'expriment les négociations entre clans autour des ressources à travers l'analyse des récits d'origine des clans, les modes d'occupation du territoire et les alliances matrimoniales.

4. Cf. l'article sur les sites fortifiés (Guillaud *et al.*, ce volume), mais aussi les barrières de rotin et murets de pierre.

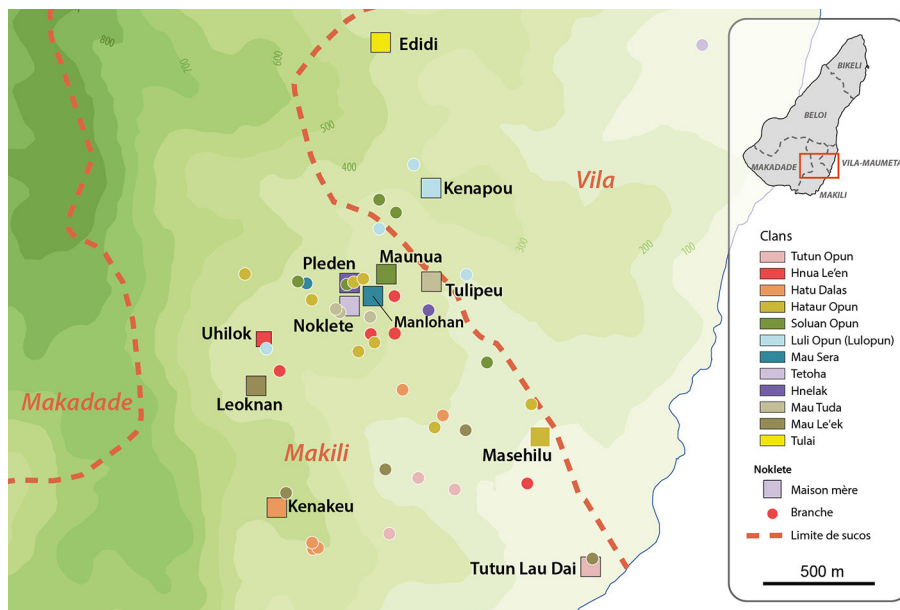


Fig. 1 – Distribution des maisons-mères (*ruma induk*) sur le territoire. (©Facal/Habert/Billault-CNRS/IRD)

L'organisation sociale à Makili : clans, maisons et branches

Interdépendance des clans, autonomie des maisons

Le village de Makili, qui correspond à l'une de trois aires linguistiques de l'île d'Atauro, est situé dans une large vallée ouvrant sur la mer sur le flanc sud-est du volcan Manukoko. L'analyse des récits d'origine, associée à l'observation des anciens sites évoqués dans ces récits, suggère l'existence, à un certain moment de l'histoire, d'un ordre de préséance entre les clans, ainsi qu'entre les maisons coutumières au sein de chaque clan. Chaque clan occupait un territoire distinct et autonome, marqué par l'érection d'une maison-mère (fig. 1).

Au sein des clans, les maisons coutumières semblent à première vue 'autonomes' les unes par rapport aux autres. Chacune gère en propre la mémoire de ses origines et de ses pérégrinations dans l'île, bien que depuis l'occupation indonésienne elles soient réunies par l'Église et par l'administration est-timoraise⁵. À Makili, outre la maîtrise des récits et des savoirs sur le passé, parfois confiée à un membre expert au sein du clan, les maisons coutumières restent autonomes pour les rituels de moissons et la gestion du 'prix de la mariée' (*belis*).

La relation apparemment antagoniste entre les clans et les maisons, marquée à la fois par l'interdépendance entre les clans et l'autonomie des maisons

5. Étaient dénombrés à Makili en 2022, 2 208 catholiques et 487 protestants.

coutumières, semble être façonnée d'une part, par la complémentarité des ressources entre les territoires des différents clans, et d'autre part, par la rareté des ressources au sein du territoire partagé par les maisons coutumières.

Les sites d'où sont issus les fondateurs des clans permettent aux habitants de délimiter leurs territoires coutumiers en référence à une relation originelle. Les récits relatent comment, à partir de ces lieux, la société s'est déployée sur le territoire, à travers les déplacements des fondateurs puis les mobilités de leurs descendants. Ces dynamiques ont conduit à la formation des maisons, devenues autant de subdivisions des clans.

Souverainetés et complémentarités des territoires pour la gestion des ressources

Bien qu'abritant une grande diversité d'écosystèmes, le milieu rural de Makili présente des conditions difficiles pour l'occupation humaine : il est marqué par la rareté des ressources, comme les points d'eau, les terres arables, mais aussi les produits de la forêt (différents arbres fruitiers, bambous). L'accès aux ressources est régulé par des droits propres à chaque clan et à chaque individu au sein des clans, via des prérogatives et des limitations ou des interdictions d'utilisation, de consommation et de circulation. Le changement climatique a aggravé davantage ces difficultés. Les produits de la mer sont aussi de plus en plus menacés. Ces conditions difficiles ont depuis longtemps engendré des conflits et des crises (Facal & Guillaud 2021)⁶.

Dans le contexte du territoire restreint de Makili, la rareté des ressources pèse sur les droits fonciers de chacun. Elle alimente aussi un tissu complexe de complémentarités et de réciprocités, permettant aux clans d'accéder aux ressources qui font défaut sur leur territoire mais qui sont plus abondantes sur d'autres. Le territoire est ainsi dessiné par des chemins reliant la mer à la forêt, les sommets aux plaines, les rivières aux contreforts.

Les territoires des clans, comme ceux des maisons qui les composent, sont construits sur la base des cheminements des ancêtres fondateurs, avec, en général, une mémoire des noms des personnages associés à chaque lieu, tels que des sites de danse et festivités, de guerre, de sacrifice, des grottes et des cavités, des profondeurs sous-marines, qui balisent le territoire de lieux puissants selon des limites sujettes à contestation⁷. Les fondateurs de clans sont associés à ces lieux dans les récits d'origine, tandis que les chefs coutumiers des maisons, renvoient plutôt à des listes de filiation, spirituelle ou généalogique.

6. Par ailleurs, la société ne s'est définie que faiblement et tardivement par rapport à un centre politique ordonnateur extérieur (Dili en l'occurrence), tandis que les récits font nombreuses mentions de territoires extérieurs, riches en ressources et éventuellement prédateurs, selon un ordre multi-centré.

7. Cf. Guillaud, ce volume.

Cette consubstantialité qui lie les fondateurs des clans à des lieux conditionne les prérogatives de chaque clan concernant l'accès et la gestion des ressources sur le territoire. Par exemple, les clans dont les ancêtres fondateurs sont mentionnés dans un récit mettant en scène une séquence significative⁸ dans l'océan ont un lien privilégié avec des techniques de pêche ou avec des animaux marins protecteurs⁹, sanctionnant alors des interdits alimentaires. Ceux dont les ancêtres ont jailli d'une source en seront alors gardiens. Chaque clan a dans ce cas intérêt à s'allier avec les autres afin de profiter de réseaux de réciprocité pour l'accès aux ressources et leur usage.

Les limites territoriales renvoient aux déplacements, quêtes et rencontres des fondateurs, par contraste avec les ancrages de certains personnages gardiens des lieux qui ne sont pas des ancêtres à proprement parler (car ils n'ont pas de descendance), mais jalonnent aussi le territoire des groupes. Nombre de fondateurs sont arrivés de l'extérieur, sont descendus du ciel ou ont émergé de l'océan. Les déplacements se sont poursuivis après l'installation des fondateurs, au cours de laquelle ils ont prospecté le territoire à la recherche de femmes, d'eau et de nourriture (clans Mau Le'ek, Tulai, Soluan), ont fait des rencontres et noué des alliances (clans Mau Tuda, Hnelak, Tutun Opun), ont entrepris des quêtes (clans Luli, Hnua Le'en, Mau Sera, Tetoha), mené des vendettas et des pacifications (clans Hataur et Hatu Dalas).

La majorité des récits d'origine des clans relatent les relations tissées entre les espaces complémentaires du ciel, de la terre et de l'océan, gage d'abondance, espace de fuite, horizon d'exploration. Pour recueillir ces récits, il faut partir sur les traces spatiales des étapes suivies par les primo-arrivants par le biais des sources orales transmises au fil des générations. Ces lieux 'forts' donnent leurs noms aux maisons coutumières (fig. 2) et renvoient à des caractéristiques physiques : propriétés du relief (exemple du clan Tutun Opun), situation sur le territoire (Mau Le'ek), proximité avec tel arbre (Ah'le'en) ou animal (Mau Sera), abondance de telle plante. Les noms des maisons renvoient également aux actions humaines collectives dans l'espace (Soluan Opun), aux spécialisations techniques (Tetoha) et aux statuts (Luli). Les noms des maisons ont été attribués par les fondateurs des maisons, considérés comme les premiers chefs coutumiers.

8. Émergence de l'ancêtre, initiation, alliance matrimoniale, procréation.

9. Cf. Colin Vanlaer, ce volume.

TUTUN OPUN		‘Ceux qui possèdent les cimes’
<i>Induk</i> : Laudai		‘Ceux qui viennent du dehors’
Ruma Maru, s’est séparé de Laudai et à deux branches :		Information non obtenue
	Mau Lahe	Vient du <i>lela’it</i> nommé Kailahe
	Tutu Mau	‘Ceux qui vivent sur les hauteurs’
HNUA LE’EN		‘Ceux qui viennent de la grotte’
<i>Induk</i> : Uhilok		‘La terre fertile pour les <i>uhi</i> (tubercules)’
Ah’le’en		‘Sous le manguiers’
Lengesi		‘Indolent’
Rarepolik		‘Les terres éboulées’
Maurika		Maison liée au serpent noir Pengmau, ancêtre du clan Mau Tuda
	Nusa Le’i (fusion de Rarepolik et Maurika)	‘Terres de courges’
HATU DALAS		‘Pierres entassées’ (pour un fort ?)
<i>Induk</i> : Kenakeu		Information non obtenue
Ahlelehunian		‘Grands rameaux de manguiers’
Ruma Asin		‘La maison aux grandes mangues’
Kala Tohak		Information non obtenue
Mau Hu’u ¹⁰		‘Le frère aîné et le cadet unis’ (malgré leur séparation en branches)
Lemen Aru		‘La maison très longue’
Nusa Pireti		‘Terres des boîtes à bétel’
HATAUR		Information non obtenue
<i>Induk</i> : Maselihi		‘La communauté assemblée’
Maulele		‘L’affamé’ (car le premier <i>lela’it</i> avait la lèpre et ne pouvait pas se nourrir convenablement)

continue à la page suivante

10. A fusionné avec Kala Tohak; ne reste que Mau Hu’u.

Dah Kokon		‘Petite personne’
Ruma Oe		‘La maison à côté du Oe (<i>Eucalyptus alba</i>)’
	Ruma As (branche de Ruma Oe)	‘La maison du manguier’
Kiriploho		Information non obtenue
Korarek		‘La terre de Kora’
Lakupua		Lié à l’arbre <i>pua</i>
Ilikan		‘Ceux qui ont été appelés’ (car ils durent déménager au village dans le cadre du programme gouvernemental portugais)
SOLUAN OPUN		‘Ceux qui ont l’union’ (car ses branches sont solidaires)
<i>Induk</i> : Maunua		Information non obtenue
Me’turu		‘Le prix de la mariée (<i>belis</i>) descendu (depuis l’amont vers l’aval)’
	Hatuta (branche de Me’turu)	‘Pierre hachée’
Rerein		‘Ceux qui ont été tirés’
Ruma Haru		‘La maison aux vêtements’
Isaik		‘Le trancheur’
Edah Nohon		‘La maison perchée’
LULI ¹¹ (Luli Opun, Lulopun)		‘La sacrée’
<i>Induk</i> : Kenapou (<i>panapou</i>)		‘Celle qui a ouvert les terres’ ¹²
Oprato		‘Bambou’
Pisin		Le lieu où est tombée la flèche de Lekitoko
Ruma Torek		Liée à l’agrumier <i>torek</i>
MAU SERA		‘Ceux de la baleine’

continue à la page suivante

11. Bien que le clan premier soit nommé ‘Luli’, la notion de *lulik*, comme force sacrée, n’a jamais été évoquée au cours de nos entretiens. Cela ne signifie pas que cette notion n’existe pas ; cette absence de mention révèle peut-être au contraire son omniprésence dans l’esprit de nos interlocuteurs, et/ou une forte influence du pentecôtisme, qui a censuré le *lulik*.

12. *Panapou* signifie ‘flèche’ (celle de Lekitoko en l’occurrence).

<i>Induk</i> : Manlohan	‘L’étalage de poissons’
Matakera	‘Yeux crottés’ (car le <i>lela’it</i> était sale, l’eau étant loin de sa maison)
TETOHA	‘Double soufflet’ (pour la forge)
<i>Induk</i> : Noklete	‘Cocotier penché’
Tetoha Maunua	Car située à côté de Maunua
Leun	Information non obtenue
HNELAK	La jointure des deux coques de bénitier
<i>Induk</i> : Pleden	Le terre-plein entre deux rivières
Hatukmeta	‘Pierre noire’
MAU TUDA	Information non obtenue
<i>Induk</i> : Tulipeu	Personne qui s’est fâchée lorsqu’on a touché sa ‘blessure douloureuse’
Isahe	<i>Sahe</i> : arbre dont les jeunes feuilles sont blanches
Oemula	‘Pousse de Oe (<i>Eucalyptus alba</i>)’
MAU LE’EK	‘Ceux de l’aval’
<i>Induk</i> : Leoknan	Lié à une espèce d’arbre
Ngleten	Information non obtenue
Dudunian	Information non obtenue
Damanian (branche de Dudunian)	Boueux
Samalete (branche de Dudunian)	Marcheur au pied bot, tordu
TULAI (ou Tuklai)	‘Asseyez-vous’ (marque d’accueil)
<i>Induk</i> : Edidi	Information non obtenue
Leki Sopa	Information non obtenue
Rupileti	Information non obtenue
Loi Hirik	Information non obtenue

Note : Le terme *mau* peut être traduit approximativement par ‘ceux qui’. Il peut désigner toutes sortes d’entités, humaines et non humaines.

Fig. 2 – Signification des noms des clans (*uma lisan*), maisons-mères (*ruma lela’it induk*) et leurs branches (*ruma lela’it*)¹³

Lorsqu’un litige, y compris territorial, oppose deux parties, les chefs de clan, ou leurs représentants, interviennent. Ils convoquent alors les longues chaînes de filiation spirituelle (*hrireknai*) de leur maison, pouvant compter plus de vingt chefs coutumiers — pour autant de générations —, et ils invoquent leur arbitrage.

13. Les noms des clans figurent en lettres capitales tandis que leurs maisons sont indiquées en lettres minuscules.

Ces chaînes fonctionnent comme un sceau pour le clan et légitiment le contrôle du territoire, domaine des ancêtres. La liste des anciens chefs coutumiers est aussi récitée en préambule des rituels collectifs et sa mémoire est soigneusement entretenue à travers des récits et parfois des chants.

Seul le chef du clan est habilité à prononcer publiquement ces récits, ainsi que les listes de filiation des ancêtres spirituels et certains chants spécifiques à chaque clan. La propriété et la transmission de ces récits, relatant les interactions originelles entre humains et non humains, revêtent une dimension hautement politique. Comme l'écrit Riyanto (2018 : 157) à propos du nord de l'île de Seram (Archipel des Moluques, à 800 km au nord) :

« [...] *mythmaking, consequently, emerges as a field of agonistic play* (Huizinga 1949; Caillois 1961) *in which every group competes with their counterparts in an attempt to project a collective self-representation that would put them at the top of an imagined hierarchy of value erected with the consent of the wider society [...]* ».

Ces récits contribuent donc à affirmer des statuts supérieurs à des échelles diverses d'espace et de temps. Ils organisent une forme de concurrence entre les maisons d'une part, et entre les clans d'autre part, pour l'accès aux ressources, les prérogatives d'usage et de passage. Ils convoquent alors divers principes de régulation politique, notamment celui de la transmutation des ancêtres et celui de la création d'autochtonie.

Négocier les narrations pour affirmer les légitimités

À l'exception de quelques grands axes narratifs, il n'existe pas de version unique et partagée du récit de fondation des sociétés peuplant l'île d'Atauro parmi les clans de Makili. De même, au sein d'un même clan, les récits concernant la fondation des clans et des maisons peuvent varier, bien que seuls les chefs coutumiers soient autorisés à les énoncer publiquement. Les récits impliquant des interactions entre clans et maisons semblent contourner ces divergences et contradictions apparentes, créant ainsi une impression d'évitement ou de négociation tacite sur le déroulement et le contenu des récits.

Les transmutations, facilitatrices de l'alliance et de la reproduction sociale

Dans les récits d'origine des clans de Makili, les entités qui composent le monde subissent une série de changements de nature intermittents (fig. 3). Le clan Mau Tuda est fondé par un homme-serpent, le clan Hnelak par une femme-coquillage, la fondatrice du clan Tutun Opun est issue d'un bénitier géant, le clan Soluan est fondé par une femme-mulot, le fondateur du clan Mau Le'ek épouse une femme-mangue, etc. Ces transmutations facilitent des alliances inter-espèces par le mariage, l'adoption ou le compagnonnage. Transmutations et alliances inter-espèces constituent en filigrane des processus clés garantissant la fondation des clans, parce qu'ils permettent l'accès aux ressources nécessaires à la survie et à la procréation.

Ces opérations sont permises car dans les récits, les non humains sont en relation symbiotique avec les territoires et leurs ressources. Cette symbiose se double d'une forte dépendance entre les espèces qui peuplent les environnements terrestres, souterrains, maritimes, sous-marins, célestes et cosmiques. En miroir, cette dépendance concerne les clans entre eux, ainsi que la relation entre autochtones et sociétés exogènes de l'île et d'ailleurs. Du fait des transmutations et métamorphoses par l'alliance, le système symbiotique reliant entre elles les entités composant l'univers se trouve ainsi en progressive et constante transformation, ce qui est par ailleurs exprimé dans les narrations par la valorisation de la capacité d'innovation technique (forge, poterie, nasses de pêche) des ancêtres fondateurs des clans.

Au niveau régional, ce type de symbioses, pourtant fréquent, n'a pas encore fait l'objet de recherches approfondies. La référence à des éléments de l'environnement comme constitutifs de l'ancestralité a surtout été étudiée dans ses dimensions symboliques, sociales et politiques et mise en relation avec les aspects structurels des sociétés concernées. Douglas Lewis évoque par exemple les relations associant humains et non humains, dans la région de Sikka sur l'île de Flores, pour expliquer la hiérarchisation des groupes : « *the invocation of mythic histories to explain the contemporary relations of social groups is significant in attempting to explain the apparent rank ordering of the social groups* » (Lewis 1996 : 157).

Pourtant, l'étude des récits de fondation et de l'organisation sociale des clans montre d'autres aspects essentiels de cette relation aux non humains. Elle signale qu'à travers leur relation symbiotique les origines des entités humaines et non humaines et des éléments de l'environnement se confondent. Ainsi, les récits présents dans l'île, s'ils comportent des variantes, débutent par une succession spectaculaire de métamorphoses : un dauphin/marsouin cherchant une terre découvre la petite île de Manukoko ; une fois à terre, il se transforme en cochon pour aller manger les fruits, les feuilles puis les branches de l'arbre *ulang* qui y poussait ; tué par Ada Inan (descendant du ciel, où il part chercher du feu), le cochon se transforme alors en femme et donne naissance, au bout de cinq jours, à deux frères, héros du mythe d'origine de l'île d'Atauro¹⁴. Le début de ce récit, décrit par Duarte (1984 : 243), est connu dans toute l'île : deux (ou trois)¹⁵ frères placés dos à dos sur ce qui était alors la

14. Récits recueillis par Dominique Guillaud à Makili et Makadade entre 2015 et 2019 ; cf. également Guillaud *et al.* 2023.

15. Le frère intermédiaire n'est présent ni dans les versions de Makadade, ni dans celles de Manroni (Ili Timur). Certains narrateurs altèrent le principe d'une dualité initiale, commune dans des mythes semblables opposant frères aîné et puîné, pour correspondre à l'organisation de l'île en trois aires linguistiques : ils rajoutent ainsi un frère intermédiaire correspondant à Makili mais qui n'est pas présent dans les autres versions. Dans cette version comportant trois frères, le groupe ethno-linguistique Manroni est rattaché à l'aîné des frères, celui de Makili au cadet et celui de Makadade

petite île de Manukoko, limitée au sommet du volcan, tirent chacun une flèche dans une direction opposée, et leur flèche en tombant assèche la mer, donnant naissance à Atauro. Puis les frères, en chemin à la recherche de leur flèche, découvrent des êtres et des choses, non humains avec qui ils s'allieront, pour procréer les ancêtres fondateurs des maisons actuelles.

Pour les habitants de Makili, le lien aux non humains ne relève pas seulement du mythe. En rattachant ontologiquement leur ancêtre à des ressources spécifiques avec lesquels ils ont dès lors eux-mêmes un lien privilégié, ils inscrivent leur lien aux non humains dans un ordre plus substantiel que symbolique. Par ailleurs, les différents récits soulignent la labilité non seulement des non humains mais aussi des humains, lesquels se transforment selon les contextes, conduisant à une série d'équivalences. Les procédés narratifs viennent soutenir l'affirmation de cette labilité, en énumérant les transmutations successives.

Fragments de récits des quatre premiers clans à Makili

Lorsque Lekitoko descendit de la montagne pour rechercher sa flèche, il rencontra l'homme-serpent noir Maupeng (l'ancêtre du clan Mau Tuda), le bénitier Kiasoni, puis encore plus bas le bénitier Si Ehratu. Du bénitier Kiasoni sortirent deux sœurs et du bénitier Si Ehratu sortit un homme. Il poursuivit jusqu'au rivage et récupéra sa flèche. Sur le chemin de l'ascension du retour, il chassa un oiseau *pekliku*, lequel se transforma en une femme avec laquelle il se maria et eut des enfants, fondant le clan Luli. Le serpent Maupeng épousa une femme de l'aval et fonda le clan Mau Tuda. L'une des sœurs issues de Kiasoni épousa un homme et fonda le clan Hnelak. L'homme issu de Si Ehratu, Mau Kiri, épousa une femme-tortue et fonda le clan Tutun Opun.

À Makili, la descente depuis le sommet vers le rivage par l'ancêtre primordial du groupe, le frère cadet Lekitoko, est scandée par l'anthropomorphisation de plusieurs entités, qui sont par la suite fondatrices de clans. De façon inverse, pour échapper aux humains, ces entités retrouvent leur apparence non humaine, à l'instar de l'épouse de Mau Kiri (clan Tutun Opun) qui, à l'issue d'une dispute conjugale, recouvre son apparence de tortue et fuit dans l'océan. La plasticité des entités qui composent et peuplent l'environnement suscite des hybridations, comme par exemple Ilibalek, gardien des côtes de Makili et fondateur ou protecteur présumé du clan Hatu Dalas, conçu par les habitants comme tout à la fois humain et possédant les attributs d'un oiseau de proie. Une autre catégorie d'anthropomorphes concerne les ancêtres transformés en statues. On en trouve différentes catégories : statuette placée dans les charpentes pour protéger les 'biens de la mariée', statues plantées en terre pour convoquer la pluie et statue du mulot femelle Kokon, ancêtre du clan Soluan.

au benjamin. Chaque ensemble est individualisé, organisé en groupes de maisons associées entre elles par leur histoire, leurs alliances et le partage de ressources (parmi lesquelles les premières sont le territoire et les sources d'eau, rares dans l'île).

La fréquence de ces transformations dans les discours montre l'intérêt de considérer non seulement les formes stabilisées des entités ancestrales, des humains et de l'environnement, mais aussi et surtout les processus de leur différenciation et de leur identification (Bovensiepen 2014 : 125). Pour Judith Bovensiepen, qui étudie les conceptions associées au concept de *lulik* (force sacrée) dans le sous-district de Laclubar (plateaux du centre de Timor-Est), on doit surtout se demander dans quelles circonstances les processus d'identification et de différenciation entre humains et non humains sont productifs et dans quelles conditions ils sont au contraire dangereux (*ibid.* : 135). Reprenant Valerio Valeri (2000 : 180) sur la dangerosité ontologique (le risque d'identité par association, mais aussi la menace de désordre, de maladie et de mort) liée à la consubstantialité originelle entre les humains, la terre (*the land*) et les non humains, Bovensiepen (*ibid.* : 131-132) décrit comment les gens veillent sans relâche à mettre en place des dispositifs de différenciation, en instaurant une relation équilibrée entre distance et proximité.

Le cas d'Atauro montre que si la différenciation permet l'intégrité ontologique des humains, c'est l'identification qui est cruciale pour la procréation des humains apicaux (les fondateurs des clans) grâce à l'alliance avec les non humains, permettant l'application d'une sorte de règle d'exogamie avec des entités d'une autre nature. Par le jeu des transmutations, humains et non humains s'allient et se reproduisent, fondent des clans qui convoquent la pluie, travaillent la terre, dessinent des territoires et tracent des routes. Leurs relations concourent ainsi à transformer l'environnement dont ils sont issus.

Clan	Fondateur-ice-s
Luli	Lekitoko
Mau Tuda	Homme-serpent Maupeng, premier être rencontré par Lekitoko lors de sa descente vers Makili
Hnelak	Femme-coquillage Kiasoni, second être rencontré par Lekitoko lors de sa descente vers Makili
Tutun Opun	Mau Kiri, né du bénitier Si Ehratu
Hataur	Hretilimak, tué par les gens de Hera, contre lesquels les fils de Hretilimak mènent une vendetta grâce aux forces des animaux de Makili.
Soluan	Fondée par le mulot femelle Katahui, qui épousa le fils de Lekitoko, Pekau. Celui-ci avait le pouvoir de faire pleuvoir (alliance avec un nuage) et donna à ses fils des outils agraires.
Mau Le'ek	Né d'une alliance entre la fille adoptive de Pekau (fils de Lekitoko) et Kolikia, un homme de la maison Ruma Haru du clan Soluan. La fille est une femme-mangue sur laquelle a tiré Pekau durant une période de sécheresse et de disette. Le fils, Kolikia, orphelin de père, coupe des arbres illicitement mais possède des statues de bois qui le protègent. Il fonde le clan.
Hnua Le'en	Gens de Makadade, qui ont amené avec eux des outils en fer.

continue à la page suivante

Clan	Fondateur-ice-s
Mau Sera	Naufragé cherchant de l'eau, il offre des animaux terrestres à la baleine qui l'a sauvé en mer.
Hatu Dalas	Frères originaires de Makadade, alliés au gardien des côtes Ilibalek
Tetoha	Fondateur originaire de Arlo, lié à la poterie et à la forge
Tulai	Gardien de trois statues ayant le pouvoir de faire pleuvoir

Fig. 3 – Les alliances inter-espèces et les transmutations comme points saillants des récits des clans (Makili)

Les clans sont énumérés selon l'estimation par les habitants de leur ordre chronologique de fondation. Il n'y a pas de consensus, excepté sur la primauté du clan Luli.

Les relations de consubstantialité qui lient les clans aux éléments de l'environnement ne s'adossent pas seulement au principe de transmutation. Elles s'appuient aussi sur un principe de création d'autochtonie, associant les ancêtres fondateurs des clans aux différentes dimensions de l'environnement, et affirmant la complémentarité entre ces dimensions et donc, entre les clans.

L'autochtonie, support d'intégration sociale

À Timor-Est en général, en défrichant et en brûlant la végétation, en utilisant les ressources et en nommant les lieux, les premiers occupants d'une terre ont créé une interaction primordiale avec les 'gardiens' de cette terre, susceptibles d'endosser diverses apparences humaines ou animales lorsqu'ils se montrent aux humains. À Viqueque par exemple:

« [...] it is believed that, in taking control of the land and its natural resources, the ancestors set the precedent for interaction with the bu'u—the original 'owners' or guardians who inhabited the earth. » (Barnes 2011 : 39).

Il arrive que les premiers occupants humains eux-mêmes, ceux qui ont contracté avec les esprits des lieux, soient tenus à leur tour comme 'maîtres du sol' par un autre groupe qui vient à les remplacer, comme chez les Bunaq vis-à-vis des Melus, catégorisés comme autochtones dans le centre de Timor (Friedberg 2014 : 3). Dans cette logique assez fréquente dans toute la région, tout nouvel arrivant est dans une position de 'dépendance spirituelle' vis-à-vis des groupes venus précédemment, qui ont déjà négocié de différentes façons plus ou moins directes avec les maîtres originels des lieux. Cet emboîtement de pactes autour de la terre rend complexe la définition de la primo-occupation : il génère un enchâssement de légitimités qui est le lieu de diverses négociations, transactions et conflits entre groupes.

Alors que la succession des arrivées conditionne, ailleurs à Timor, une stratification de la maîtrise du sol, celle-ci est peu apparente à Atauro, où toute origine extérieure est gommée au profit de références quasi-générales à une



Fig. 4 – Une maison coutumière (*ruma lela'it*) à Makili. (© Gabriel Facal 2019)

ancestralité non humaine. En effet, à Atauro, les ancêtres *sont* les ressources naturelles et donc les primo-occupants. Ainsi, cette ancestralité non humaine opère une synthèse originale de deux catégories qui, généralement, sont dissociées dans les sociétés est-timoraises : celle de gardiens de la terre (non humains) et celle de premiers arrivants humains (ancêtres) concluant un pacte avec les premiers. Ici, le pacte, procédant de l'alliance (entre humain et non humain) et/ou de la métamorphose (d'un non humain devenant humain et vice-versa), signale une fusion étroite des deux catégories, qu'il est dès lors impossible de distinguer. Les récits d'origines des maisons décrivent donc la façon dont les gardiens de la terre et les humains auraient conclu un pacte fusionnel, jusqu'à se confondre dans la même catégorie de 'primo-occupants'.

Cette fusion entre humains et non humains peut être comprise d'abord comme un processus visant à légitimer les groupes par leur autochtonie. Loin d'être un donné, l'autochtonie et la relation privilégiée qu'elle autorise avec les gardiens de la terre sont une construction que permettent deux procédés successifs : la transformation, telle que décrite plus haut, et les alliances matrimoniales avec des ancêtres anthropomorphisés. Ces alliances font écho aux complémentarités qui existent entre autochtones et immigrants en Indonésie et en Océanie, où les sociétés autochtones dépendent des immigrants pour se reproduire — et dans certains cas pour assurer le pouvoir politique (Sahlins 2008), tandis que ces immigrants ont, eux, besoin de la société autochtone pour négocier leur relation avec les non humains locaux (Barraud 1990 : 205). Selon cette observation, l'alliance des humains avec des non humains pourrait être interprétée comme l'intégration d'immigrés à la société autochtone. Notons par ailleurs que les étrangers sont également de grands pourvoyeurs d'innovation et de ressources utiles telles que la poterie, la forge, les nasses de pêche. L'importance de ce processus de création d'autochtonie se reflète dans les récits d'origine des clans, au sein desquels sont relatés les mécanismes par lesquels se sont conjugués éléments exogènes et endogènes pour le façonnement de l'environnement (abondance des sources et de la pluie, fertilité des sols).

Alors qu'on peut imaginer qu'au fil du temps diverses vagues d'arrivées se sont succédé dans une île comme Atauro, ce pacte entre humains et non humains semble englober jusqu'aux éventuels arrivants plus récents, qui ailleurs à Timor-Est, sont subordonnés aux 'autochtones' pour ce qui est de leurs relations avec la terre. À Makili, seuls trois clans (Hnua Le'en, Hatu Dalas et Tetoha) mentionnent leur origine extérieure à l'île et il est loisible que le jeu de l'intégration via l'alliance ait permis aux clans les plus anciens de se référer à cette ancestralité non humaine.

L'occupation du territoire se fait enfin par l'alliance matrimoniale entre humains et au gré des relations entretenues au sein des maisons entre les aînés et les cadets.

L'alliance matrimoniale comme régulatrice des relations sociales

En comparaison avec les deux autres groupes ethno-linguistiques d'Atauro, le système d'alliance de Makili est plus exogame, peut-être à cause d'une plus forte concentration démographique et donc de la nécessité d'une plus grande circulation matrimoniale des personnes et des biens sur le territoire pour accéder aux ressources. Cette exogamie est organisée selon des règles complexes, à deux niveaux : à l'intérieur des maisons et entre les maisons des différents clans. Les circulations se font de façon ouverte, par contraste avec le système de circuits fixes de donneurs-preneurs de femmes (*umane-fetosaun*) qui prédomine ailleurs à Timor-Est.

Hierarchie de statuts et hiérarchie de valeurs entre aînés et cadets

On trouve à Makili une série de positions statutaires : les clans se distinguent par la primo-occupation, négociée (cf. *supra*), et les maisons coutumières au sein de ces clans entretiennent entre elles des relations de concurrence. Au sein des maisons, les frères aînés et cadets témoignent d'une symétrie entre une hiérarchie de statuts profitant aux aînés et une hiérarchie de valeurs mettant en avant les cadets. La hiérarchie de statuts se manifeste surtout par la transmission préférentielle de l'usage de la terre et la priorité dans l'usage familial du 'prix de la mariée' (*belis*, cf. *infra*). Lorsque les cadets considèrent que ces biens sont mal répartis avec leurs aînés (usagers préférentiels), ils sont susceptibles de fonder leur propre maison coutumière. D'autres raisons peuvent susciter la fondation d'une nouvelle maison, comme la taille du groupe et la saturation de l'espace. Quant à la hiérarchie de valeurs, elle se manifeste dans certains récits par une relation de concurrence entre les aînés, privilégiés mais balourds, et les cadets, démunis mais rusés — ce qui reflète le récit d'origine de l'île et est un thème récurrent dans l'aire culturelle.

Une dette généralisée : les biens de l'alliance matrimoniale (belis)

La distribution des maisons coutumières sur le territoire de Makili est opérée par l'alliance matrimoniale, selon une double dynamique¹⁶. D'une part, une dynamique externe, du fait que l'alliance est proscrite entre personnes du même clan et qu'il n'y a pas — ou il n'y a plus — de règle préférentielle entre clans, permettant une circulation ouverte. D'autre part, une dynamique interne, car les modes de ramification des clans et maisons coutumières sont déterminés par la distribution du 'prix de la mariée' (*belis*).

Le 'prix de la mariée', négocié peu avant les noces entre femmes (entre la représentante féminine du prétendant et la mère de la future épouse), compte

¹⁶. Ce système d'alliance est détaillé dans Gabriel Facal & Dominique Guillaud 2021 : 278-280.

une soixantaine d'items répartis entre des lances en métal appelées 'piques valeureuses' (*osa lolon*), des 'tissus' (*kngohi*) et des 'machettes' (*suri*). Le paiement du 'prix de la mariée' peut s'étendre sur plusieurs décennies, voire



Fig. 5 – Exposition des biens du *belis* à l'occasion d'une cérémonie de fiançailles, 2019.
(© Gabriel Facal)

sur plusieurs générations, les enfants ou les petits-enfants du marié ou de la mariée devant s'acquitter de la dette si la totalité de celle-ci n'a pas été soldée de leur vivant.

Le *belis* peut être analysé comme garant d'une certaine stabilité politique à Makili, en comparaison de Makadade où sa disparition aujourd'hui est à mettre en parallèle avec une prolifération de discours contestant les ordres en place, plus prosaïquement de situations où les interlocuteurs, de façon plus ou moins discrète, affirment la primauté de leur maison par rapport aux autres.

Reconfigurations contemporaines des politiques foncières

Alors que les récits laissent entrevoir une distribution originelle plus ou moins atomisée des maisons coutumières, chacune étant installée dans son propre territoire, il semble qu'on passe au fil du temps à une fédération de maisons, organisées pour partager des ressources — et peut-être pour mener la guerre —, et qui finissent par correspondre aux ensembles ethno-linguistiques actuels. Plus tard, un remaniement plus important survint sous l'effet de la colonisation portugaise et de l'Église, lesquelles ont contribué à rassembler les populations, soit autour du lieu de culte, soit dans un endroit accessible (route, côte) pour des raisons de contrôle et de levée d'impôt. L'occupation indonésienne, à compter de 1975, apporta à son tour des changements considérables : les maisons furent plus radicalement regroupées en villages, des mouvements de résistance vidèrent certaines portions des côtes au profit d'arrivants plus tardifs, ce qui est aujourd'hui à l'origine de conflits fonciers.

Avec l'essor du pentecôtisme depuis 1978 (Boarccaech 2011 : 25), la mémoire des récits d'origine s'estompe, dans le même mouvement de disparition qui a englouti les grands rituels de fertilité depuis une cinquantaine d'années, malgré quelques soubresauts de revitalisation et l'incorporation de certains éléments dans les festivités et cérémonies chrétiennes. Les narrations continuent toutefois de constituer des éléments légitimant l'autorité des clans sur le territoire et l'attachement aux pratiques coutumières, comme par exemple le système d'alliance matrimoniale.

La période contemporaine se caractérise par une stabilisation des occupations, même si celles-ci s'étendent et se densifient, mais surtout par des changements structurels. Le premier de ces changements est lié au système foncier, toujours en grande partie caractérisé par une gestion coutumière de la terre, mais dans lequel apparaissent des titres de propriété. Sur le littoral oriental de l'île surtout, de Beloi à Vila-Maumeta, des entrepreneurs locaux et étrangers ont obtenu des droits fonciers pour développer une petite activité touristique. Les projets de développement du gouvernement visent aussi à impulser une activité touristique, autour de la biodiversité marine et de l'éco-tourisme.

Ce zonage affecte diverses portions de l'île et implique la mise en place d'un cadastre, c'est-à-dire la reconnaissance des droits d'usage de la terre,

conférant à ceux qui l'exploitent un titre individuel de propriété et ouvrant à des entreprises d'expropriation, de rachat, etc. De tels droits individuels sont inconnus dans le système foncier traditionnel, où la maîtrise de la terre revient aux maisons. Les responsables des maisons, garants de l'ordre foncier coutumier, sont pour beaucoup opposés aux opérations de levé du cadastre, comme à Makadade où de nombreux habitants ont refusé ces levés. Pour les affaires internes au clan et celles liées à la terre, les maisons fonctionnent de façon indépendante les unes par rapport aux autres, sous la houlette de leur chef coutumier. Dans les régions sous influence protestante, le cadastre a en revanche été dressé sans entrave. Comme le signalent Daniel S. Simião et Kelly Silva (2020) à propos du nord d'Atauro, les coutumes anciennes ont été interdites par les congrégations évangélistes et des noms bibliques ont remplacé les anciens toponymes sur lesquels se basaient les identités des maisons coutumières¹⁷. D'autres dispositifs matériels ont des effets plus difficilement repérables sur le rapport au territoire et aux maisons : imposition de lois visant à interdire le brûlis (peu suivies), raccordement aux réseaux téléphonique et internet (encore peu fonctionnels), canalisations et électricité (installée en 2023), nouveaux biens de consommation (via des micro-épiceries de village), accroissement des mobilités dans l'île et vers Dili (université, migrations de travail) et scolarisation, qui tous contribuent progressivement aux changements de modes de vie et provoquent un désintérêt plus marqué des jeunes vis-à-vis des récits et des rituels. Ces transformations lentes s'ajoutent aux impacts sensibles et ressentis du changement climatique, avec l'allongement de la saison sèche et le bouleversement déjà en cours du système de production agricole.

Conclusion : la référence aux ancêtres garante du système de compétition-régulation

À Makili, l'affirmation des légitimités territoriales est un enjeu central, particulièrement en raison de l'enclavement géographique et de la rareté des ressources nécessaires à la subsistance. Plusieurs mécanismes permettent de concilier les légitimités des différents clans.

Dans un contexte où les récits d'origine transmis au sein des clans et la version qui en est formulée publiquement auprès de la société plus large sont susceptibles d'entrer en conflit, le principe de transmutation et les droits qu'il légitime, conjugué aux mécanismes narratifs de gommage de la primo-occupation, semblent garants d'une forme d'intégration sociale. Par ailleurs, les récits sont au cœur de négociations assurant la fluidité des hiérarchies entre, et au sein, des clans. La souveraineté territoriale exprimée à travers la détention des récits se prolonge dans les prérogatives de chaque

17. Cf. l'article de Silva, ce volume.

clan concernant la gestion des ressources sur le territoire. Enfin, l'alliance matrimoniale est réglée par une dette généralisée qui assure la cohésion entre les clans, tandis que la conflictualité est reportée sur les relations entre aînés et cadets au sein des maisons. La conjonction du système d'alliance et de la dette généralisée qu'il ordonne, avec la double hiérarchie (de valeur et de statut) aînés-cadets, concourt tout à la fois à un aplanissement des inégalités à travers la circulation des personnes et des biens, et à la dynamisation des hiérarchies. Ce système semble perdurer à Makili, malgré les transformations profondes subies par la société d'Atauro depuis plusieurs décennies.

De ces différents dispositifs plus ou moins formalisés ressortent deux systèmes opposés : un système de régulation entre clans et un système compétitif entre maisons du même clan. À ce titre, l'histoire récente de pacification (présence de l'Église, occupation indonésienne, organisation administrative) de l'île semble avoir annihilé les conflits entre l'île et les régions extérieures, mais n'a pas totalement évacué les concurrences entre les trois groupes ethno-linguistiques. Au sein de ces groupes, entre les clans, la conflictualité résiduelle semble de moindre intensité (en comparaison des guerres historiques opposant les trois ensembles territoriaux), alors que les arbitrages s'opèrent essentiellement au niveau le plus petit, celui des maisons. La compétition entre et au sein des maisons coutumières est alimentée par une contraction de l'espace habité et cultivé, laquelle est probablement l'un des facteurs qui assurent de manière corollaire la pérennité des récits comme enjeu politique.

Au final, la labilité entre les entités qui composent le monde sous-tend deux grands principes d'incorporation des ressources de vie par les humains : un principe spatial fondé sur l'exogamie et l'intégration d'éléments allochtones, et un principe temporel fondé sur l'apprentissage auprès des ancêtres (tel que narré dans les récits d'origine), le paiement de la dette matrimoniale et le remplacement des aînés par les cadets. À travers le cas d'Atauro, on voit comment ces 'écologies des esprits' débordent la sphère des 'croyances' ou de la 'religion' et doivent être comprises comme des façons d'être dans le monde qui sous-tendent divers modes de légitimité territoriale.

Références

- Barnes, Susanna. 2011. "Origins, Precedence and Social Order in the Domain of Ina Ama Beli Darlari," in Andrew McWilliam & Elizabeth G. Traube (eds), *Land and life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*. Canberra, ANU Press: 23–46.
- Barraud, Cécile. 1990. "Wife-givers as Ancestors and Ultimate Values in the Kei Islands," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146(2): 193–225.
- Boarccaech, Alessandro. 2011. "Soromutu istoria rai nain lalehan no rai sira nian", *Kongresu Arte no Industria Kriativa*. Timor, juillet.
- Bovensiepen, Judith. 2014. "Lulik: Taboo, Animism, or Transgressive Sacred? An exploration of Identity, Morality, and Power in Timor-Leste," *Oceania* 84(2): 121–137.

- Duarte, Jorge Barros. 1984. *Timor: Ritos e mitos de Atauro*. Lisbonne : ICALP.
- Facal, Gabriel & Guillaud, Dominique. 2021. "Haree ba krize sira iha Makili (Atauro): Dezafiu tuan no foun ba modelu aliansa [La gestion des crises à Makili : anciens et nouveaux enjeux d'un modèle d'alliance]," *Dialogos Journal* VI : 271–286.
- Friedberg, Claudine. 2014. « Protéger les humains et les non humains », *Revue d'ethnoécologie* 6. <https://journals.openedition.org/ethnoecologie/1875>
- Guillaud, Dominique; Rappoport Dana; Koli Kali (Joanico de Sousa Araujo); Lew Coma Cose; Kau Sahé (Jose Lopes) (eds). 2023. *Lian Rama hana. Istória lian no knananuk Atauro*. Hong Kong: IRD, Secretariat Estado Arte e Cultura.
- Lewis, E. Douglas. 1996. "Origin Structures and Precedence in the Social Orders of Tana'Ai and Sikka," in James J. Fox & Clifford Sather (eds), *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. Melbourne, ANU Press: 157–178.
- Riyanto, Geger. 2018. "Myth as Argument, Mythmaking as Field of Play," *Zeitschrift für Ethnologie / Journal of Social and Cultural Anthropology* 143(2): 153–170.
- Sahlins, Marshall. 2008. "The Stranger-King or Elementary Forms of the Politics of Life," *Indonesia and the Malay World* 36(105): 177–199.
- Simião, Daniel S. & da Silva, Kelly. 2020. "Playing with Ambiguity: The Making and Unmaking of Local Power in Postcolonial Timor-Leste," *The Australian Journal of Anthropology* 31(3). <https://doi.org/10.1111/taja.12377>
- Valeri, Valerio. 2000. *The Forest of Taboos. Morality, Hunting, and Identity Among the Huaulu of the Moluccas*. Madison, Wisconsin & Londres: The University of Wisconsin Press.

*DOMINIQUE GUILLAUD**

La pierre et le végétal, éléments du paysage de l'île d'Atauro

À l'instar de ses voisines de l'arc de feu indonésien, Atauro est une île où le volcanisme mêlé à la sédimentation corallienne ont sculpté des paysages naturels uniques, intégrés par les habitants dans leur cosmogonie. Le piton dénudé du massif volcanique Manukoko (fig. 1), culminant à près de 1 000 m d'altitude, surplombe ainsi les hautes-terres du sud de l'île et correspond, dans le mythe d'origine de l'île, à l'îlot primordial isolé dans la mer, découvert par un dauphin. Les terrasses coralliennes (fig. 2) striant les pentes des massifs du sud constituent la trace de la dizaine de surrections au cours desquelles l'île a émergé. Dans ces formations coralliennes, la présence de nombreux fossiles marins en altitude, tels les tridacnes géants (fig. 3) incrustés dans la roche et rencontrés au fil des chemins, a inspiré le récit décrivant comment deux frères, en tirant des flèches, ont asséché la mer et fait naître Atauro. Cette représentation d'une île exondée fait de la mer (fig. 4) un élément central dans les origines des groupes (paysage : baie de Berau) (fig. 5). Jusqu'à aujourd'hui, la mer demeure essentielle tant dans les activités économiques (exploitation du littoral — pêche, collecte sur le platier (fig. 6), culture des algues (fig. 7) — que dans la tradition orale (chants, poèmes). Elle a toujours invité les habitants à braver les risques de la navigation.

Tant sur le littoral qu'à l'intérieur des terres, les peuplements anciens ont laissé leurs traces. Les abris sous roche (fig. 8) et les grottes, parfois ornés

* Institut de recherche pour le développement (IRD), UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris.

(figs. 9, 10) tel l'abri d'Aleti Tunu Bibi, ont révélé des occupations remontant à 18 000 ans, tandis que des amas coquilliers (fig. 11) datés de près de 5 000 ans se rencontrent sur les terrasses coralliennes les plus récentes. De nombreux sites fortifiés (fig. 12) témoignent de conflits étalés au moins sur les derniers siècles, et opposant aussi bien les habitants de l'île aux envahisseurs extérieurs, qu'aux autres composantes du peuplement. À proximité de ces sites fortifiés, de petits monolithes (fig. 13) en roche volcanique, d'environ un mètre de haut, interrogent sur la nature des sociétés qui les ont produits.

La pierre est abondamment utilisée pour divers édifices emblématiques qui façonnent le paysage. Sur le bord de mer, de vastes enclos marins (fig. 14) en blocs de corail et de lave représentent les vestiges d'anciens dispositifs de pêche aujourd'hui abandonnés. À l'intérieur des terres, les empilements de pierres (fig. 15) en cercles ou carrés signalent les soubassements d'anciennes maisons coutumières, tandis que des cercles de pierres (fig. 16) dessinent des structures dont l'usage a pu varier au cours du temps : lieux rituels, ou simples enclos destinés à contenir le bétail ? Des murets de pierres sèches (fig. 17) de différentes tailles, très fréquents dans l'île, séparent les parcelles familiales, les clans, ou les groupes ethno-linguistiques, toutes ces limites relevant du droit coutumier étant marquées par des interdits plus ou moins affirmés.

Certains de ces murs et murets de pierres sèches organisant le parcellaire sont agrémentés de renforts végétaux (fig. 18) venant les protéger du bétail, et notamment des chèvres qui étaient autrefois nombreuses. Le végétal, autre composante essentielle du paysage, joue un rôle majeur dans l'imaginaire et l'économie des sociétés d'Atauro, et de nombreux clans font intervenir un élément végétal dans leur récit d'origine. Ce sont ainsi des palmiers qui sont mobilisés dans cette culture insulaire, et en particulier quatre espèces : le cocotier (fig. 19), *Corypha utan* (fig. 20), *Areca catechu* (fig. 21) et *Borassus flabellifer* (fig. 22). Ce dernier, dont on extrait la sève pour produire du vin de palme, occupe une place centrale dans les libations aux ancêtres et la sociabilité de l'île. Les *Canarium* (fig. 23), qui produisent des noix appréciées, et les différentes espèces de bambous (figs. 24, 25) jouent également un rôle important dans les origines de plusieurs clans et dans de nombreux épisodes des récits de fondation.



Fig. 1 – Le mont Manukoko, vu de l'ouest (région de Makadade).
(© Dominique Guillaud, novembre 2019)



Fig. 2 – Étagement des terrasses coralliennes dans le sud-ouest d'Atauro.
(entre Maker et Berau) (© Dominique Guillaud, mai 2014)



Fig. 3 – Fossile de tridacne géant (*Tridacna gigas*, « bénitier »), région d'Ili Timur.
(© Dominique Guillaud, avril 2023)



Fig. 4 – L'île d'Atauro approchée par le sud-est. (© Dana Rappoport, avril 2023)



Fig. 5 – La baie de Berau dans le sud d'Atauro. (© Dominique Guillaud, juillet 2018)



Fig. 6 – Pêche à pied lors d'une grande marée basse, Atekru. (© Dominique Guillaud, octobre 2018)



Fig. 7 – Culture des algues sur le littoral de Beloi. (© Anna Clopet, juillet 2018)



Fig. 8 – L'entrée de la grotte Ula Ka'e Neo occultée par un banyan, région d'Iliana.
(© Dominique Guillaud, avril 2022)



Fig. 9 – Peintures à l'ocre rouge de l'abri Aleti Tunu Bibi.
(© Dominique Guillaud, mai 2014)



Fig. 10 – Peintures à l'ocre rouge de l'abri Aleti Tunu Bibi. (© Anna Clopet, juillet 2018)



Fig. 11 – Amas coquillier dans la zone d'Arlo Tasi. (© Anna Clopet, juillet 2018)



Fig. 12 – Corridor d'accès au site d'Ili Hngara Bitauk. (© Dominique Guillaud, novembre 2015)



Fig. 13 – Monolithe en pierre volcanique, Ili Ralam. (© Dominique Guillaud, mai 2019)



Fig. 14 – Vestiges d’enclos marin à marée basse, Arlo Tasi. (© Dominique Guillaud, novembre 2016)



Fig. 15 – Maison coutumière sur sa base empierrée, Tutlira Lori, Biti. (© Dominique Guillaud, septembre 2017)



Fig. 16 – Cercle de pierres vu du sol, Tua Nglorin, zone d'Ili Timur. (© Dana Rappoport, avril 2022)



Fig. 17 – Muret de pierres sèches au pied du mont Manukoko. (© Dominique Guillaud, novembre 2016)



Fig. 18 – Renforts végétaux sur un muret de pierres sèches, Atekru. (© Dominique Guillaud, mai 2015)



Fig. 19 – Plantation de cocotiers à Hngara. (© Dominique Guillaud, novembre 2015)



Fig. 20 – Champs à Makili : *Corypha utan* exploité pour ses feuilles (fibres) au premier plan, devant des maisons coutumières.
(© Anna Clopet, juillet 2018)



Fig. 21 – Dans la plantation d'aréquier (*Areca catechu*) d'Abak Tedi.
(© Colin Vanlaer, 2022)



Fig. 22 – *Borassus flabellifer* équipés d'échelles de bambous pour récolter le vin de palme, devant un grenier et une maison, Makadade. (© Dominique Guillaud, décembre 2017)



Fig. 23 – *Canarium* dans la zone de Ngiak Le'en, Makadade. (© Dominique Guillaud, octobre 2022)



Fig. 24 – Haie de bambous dans la zone de Nusa Lau Turuk / Hngarah.
(© Dominique Guillaud, novembre 2015)



Fig. 25 – Variété de bambou à grosse section *pretun*, zone de Makadade. (© Dominique Guillaud, novembre 2015)

DANA RAPPOPORT*

Masters of Places: Music and Territory in Makadade (Atauro, East Timor)

My recent research into the music of the island of Atauro (in the Republic of East Timor) reveals the vitality of a musical practice rich in hundreds of songs and repertoires of the Adadi people. One of the challenges I faced was to understand how they were categorized by the musicians.¹ For a long time, several obstacles hampered my analysis: the languages spoken on the island, which I do not control; the newness of the terrain; the transformation of musical practices; the loss of knowledge; the variety of repertoires; and the absence of names for a large number of pieces. Despite these difficulties, over the course of four field missions, I discovered that certain musical pieces were associated with specific places. The importance of this discovery came belatedly to me. While my colleagues in our multi-disciplinary project, whether archaeologists or geographers, travelled the length and breadth of the island, equipped with GPS and well aware of the importance of geolocations right from the start of their research, I worked in the villages of southern Atauro, without thinking

* Centre Asie du Sud-Est (UMR CASE, CNRS-EHESS-INALCO).

1. This article is the result of data collected during field missions on the island of Atauro, between 2019 and 2023, as part of a project funded by the French National Research Agency (program name: *Politiques culturelles, patrimoines locaux et approches collaboratives dans l'Est insulindien* — ANR-18-CE27-020 POPEI-COLL). My thanks to Koli Kali (Joanico de Sousa Araujo), to Koli Kala (Abilio de Sousa Araujo), to all the inhabitants of Makadade, to Kolia Chabanier, to Philip Yampolsky, Kasha Vande and to Dominique Guillaud.

for a moment that space would become a key to understanding musical categories. This discovery proved significant. What does music do to places? Why are certain repertoires associated with, even reserved for, certain places? This article analyzes the link between music and territory in an area inhabited by seven clans whose complex settlement history has varied over time.

2019–2023: First Musical Explorations at Atauro

In 2019, my first stay on the island of Atauro was so short (around ten days) that it was impossible for me to effectively perceive the atmosphere of the various places I visited. Then in 2022, having had to wait two years before returning to the field due to the Covid pandemic, at the end of my two-month mission, an inhabitant of the region of Makadade told me that certain songs were dangerous; his only explanation for this was that their place of origin made them risky to perform. It was only later, during two missions in 2023, that I learned more.

It should be noted at the outset that little research has been done on the musical traditions of Atauro, with the exception of two books. The first one, *Timor: Ritos e mitos Ataúros* written by Father Jorge Barros Duarte (1984) in Portuguese, includes transcriptions of songs collected in the 1960s from the Humangili ethnolinguistic group, neighbors of the Adadi; it is the only surviving account of rituals that were banned in the 1970s.² In a second book, three photos of musical instruments have been published in a bilingual book on the music of Timor, but no additional details are provided (Dunlop 2012).³

The island's musical situation is heterogeneous both spatially and temporally: while traditional musical practice was eradicated in the north of the island after the conversion to Pentecostal Protestantism, it persists in the southern villages of Makadade and Makili, villages brought to my attention for their musical vitality. In 2019, a large proportion of these villages' inhabitants still knew how to sing and play instruments (the musical bow and the jew's harp) that have fallen into disuse elsewhere in the regional Insulindian area. The fact that music was still practiced in the south of the island can be explained by the mixing of Catholics and Protestants, the Catholic religion having tolerated traditions more. Nevertheless, by my second mission, the musical vitality that caught my attention in 2019 had been replaced by a comparative decay of the musical tradition in these two villages. While the musical categories were still

2. The author describes in detail the musical rituals that took place in particular places in Makili. Notably, these rituals took place at springs and on high ground away from the coast, although I learned later, they were once also practiced in several of the island's villages.

3. In her book, two Atauro musical instruments are mentioned: the *tihak* drum, still found in Makili (Dunlop 2012: 93) and the *rama* musical bow, still found in Makadade (*Ibid.*: 114).

memorized by a few people, the practice was unravelling. Nevertheless, over the course of four missions, I was able to accumulate a substantial amount of sound and ethnomusicological documentation.⁴ The data in this article come from first-hand collections, music recordings, origin stories, transcriptions, and interviews that I collected in the local language.

Makadade and Its Occupants: From Territory to Mental Map

How is the Adadi territory conceived by its inhabitants? To understand what music does to places, we first need to present the places in question, beginning by an external description and then according to the conception of the inhabitants themselves.

A Village near the Manukoko Volcano

Makadade is one of the five administrative units of Atauro, a tiny island of 140 km², inhabited in 2023 by 10,000 people divided into three ethnolinguistic groups —Adadi, Manroni, and Humangili— speaking (still) four related languages (Raklungu, Rasua, Dadu'a, and Hresuk).

Makadade's topography is characterized by rugged terrain, with many uneven slopes, on a plateau that rises to 400–500 m above sea level between two volcanic massifs to the east and west. These two massifs frame the district's four hamlets: Biti, Anartutu, Abak Tedi, and Berau (as well as Maker,⁵ see fig. 1). The hamlets range in altitude from the coast to the mountains towards Mount Manukoko. Berau is on the seafront at the base of a valley. High above, Abak Tedi rests on the ridges leading to the eastern massif and overlooking the plateau below Mount Manukoko. In between, Biti and Anartutu lie on the plateau between the volcanic cones. The hamlet of Biti to the west comprises around 30 houses, lined up along a stony path. The hamlet of Anartutu, which lies in the center of the plateau and was built more recently on a grid plan, was chosen as the administrative heart of the commune, and includes a small market, the health center, Protestant and Catholic churches, and a few small grocery stores selling essential products. A school has been built between Biti and Anartutu.

On each massif, east and west, ancient defensive sites are still visible, albeit quite dismantled (Guillaud, this issue). On the eastern massif, Ili Hngara ('Nest Fortress') is a forest-covered limestone point, surrounded by dry-stone walls with four access points still visible from four directions. A second defensive site at Ili Timur is called Ili Lor ('Downstream Fortress') and a third, Kota Wataran ('Rattan

4. This documentation has been made available on Youtube <https://www.youtube.com/@atauropoheitimor-leste3716> and on Telemeta sound archives: https://archives.crem-cnrs.fr/archives/corpus/CNRSMH_Rappoport_006/.

5. The village of Maker was not surveyed in this study.

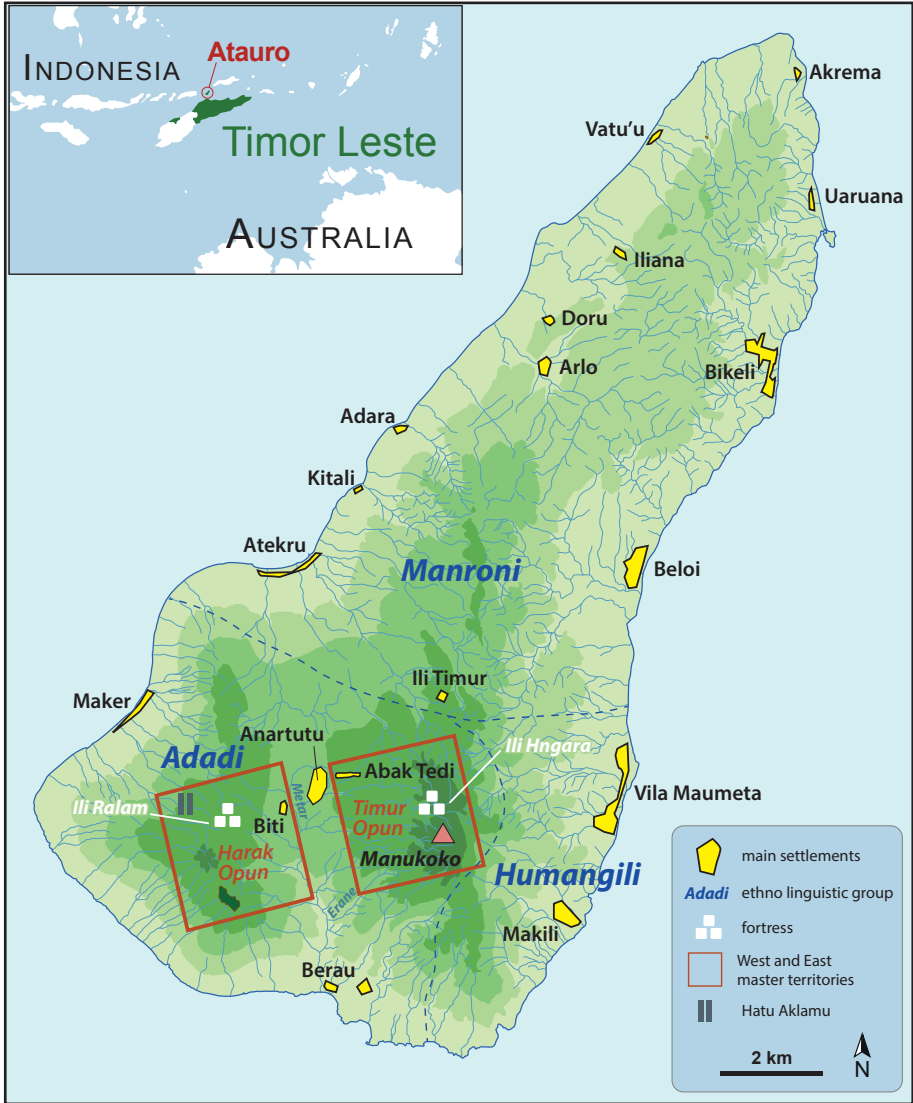


Fig. 1 – Map of Makadade territory (©Laurence Billault/Dana Rappoport)

Citadel’) lies near Abak Tedi.⁶ On the western massif lies a small coral plateau, enclosed by a dry-stone wall, called Ili Ralam (‘Inner Fortress’). These places

6. Unless otherwise stated, the terms used in the article will be in the Raklungu language. Otherwise, in Indonesian (id.) or Tetun (tt.). Throughout the surrounding region (Flores, Moluccas), the Austronesian term *ili (ile)* designates a mountain (cf. <https://outofpapua.com/>). *Kota*, a term of Sanskrit origin, first designates a citadel, then, derivatively, a gathering place.

serve as evidence of ancient human groupings, formed to protect themselves from conflict (Guillaud 2023: 178). All these places are accessible only if accompanied by persons authorized by social position and by their clan to enter.

Within this ensemble, the landscape is laid out with small and large plots of cultivated land, fallow land, and pastures demarcated by low dry-stone walls of varying heights that can be crossed by wooden and bamboo ladders. The space is punctuated by low walls whose function is to mark the rights of a family and a clan over the plots, but also recalls their defensive aspect. Massifs, rivers, forts, and dry-stone walls structure the physical space of Makadade.

The Makadade district is home to around 2,300 people divided into 500 families, most of whom identify themselves as Adadi (or Adadé).⁷ Most of the Adadi live at around 500 m above sea level, on the slopes of the Manukoko volcano, which rises to 990 m on the eastern side of the island, while a minority live on the south coast at Berau (see fig. 1).⁸ Their language, Raklungu, is classified in the Austronesian family (C. Grimes, pers. com., April 2, 2022). The inhabitants are almost all bilingual (Raklungu/Tetun), more rarely trilingual (Raklungu/Tetun/Indonesian), and sometimes even quadrilingual (Raklungu/Rasua/Tetun/Indonesian). The Raklungu language, in decline and undescribed until now, is gradually being replaced by Tetun, the national language spoken at school, in church, and outside the island.⁹

In religious terms, this Christian society includes a slight majority of Pentecostal Protestants (*‘Assembleia de Deus’*), the rest being Catholic.¹⁰ The Pentecostal Protestant religion arrived in Makadade in the first half of the twentieth century through the dual influence of Indonesian missionaries from Sulawesi and the Protestant Church of Timor-Leste (Iglesia Protestante Timor-Leste [IPTL]; see Silva, this issue). At that time, Protestant proselytizers were particularly opposed to the local customs, chiefly the offerings made to ancestral deities. Such was the moral pressure that ancestral practices were abandoned and statuettes (*sa’et* in Hresuk language, or *sa’ik* in Raklungu) destroyed.

7. The year 2019 figures mentioned in the island’s administrative offices.

8. Makadade (spelt Macadade by the Portuguese settlers) refers to an administrative unit whose borders exceed the Adadi ethnolinguistic unit, as it also includes Ili Timur to the north, territory of the Manroni group who speak the Dadu’a dialect, a language related to Raklungu, but sufficiently different that some Raklungu speakers may not completely understand it.

9. My fieldwork was conducted in Indonesian and Raklungu with the help of an interpreter. Unless otherwise stated, all vernacular terms are in Raklungu.

10. In 2018, Makadade was populated by 1,067 Catholics and 1,377 Protestants (figures from the Atauro administration office in Vila Maumeta), while Makili is predominantly Catholic (2,208 Catholics, 487 Protestants); figures from the Makili municipal office (2022).

Masters of Place

How do the people in Makadade think about the land? A simple drawing in a notebook was the starting point for discovering the “masters of the place.”

From Drawing to Mind Map

On May 23, 2022, at my request, a schoolteacher drew a pencil map in my notebook, under the supervision of Apolli, an ‘elder’ of the Ruma Pas clan. Beginning by dividing the page in two, tracing an east/west division, the teacher sketched an area corresponding to a domain of around 20 km². He separated the west (*Harak Opun*), drawn on the left-hand side, from the east (*Timur Opun*), on the right-hand side, with a long line representing a river (*metar*, thought of as a border) (see fig. 2).

<i>Harak Opun</i> (Masters of the West)	<i>Timur Opun</i> (Masters of the East)
---	---

Fig. 2 – The west/east divide at Makadade, first noted by the teacher

He continued on to divide the right side of the page (*Timur Opun*) into four sections from top to bottom (see fig. 3).

<i>Ra Opun/Tun Opun</i> (Upstream Masters)
<i>Klan Opun</i> (Masters of the Middle)
<i>Lor Opun</i> (Downstream Masters)
<i>Tasi Opun</i> (Masters of the Coast)

Fig. 3 – Upstream-downstream directions at Makadade

At the top of the page, *Ra Opun* (‘Upstream Masters’) refers to a territory at altitude which rises (*Tun Opun* [‘Masters of the Heights’], from *tun* [‘to rise’]); at the bottom of the page are *Lor Opun* and *Tasi Opun* (‘Downstream Masters’ and ‘Coastal Masters’), and in the middle, *Klan Opun* (‘Masters of the Middle Ground’). Let us take a look at the words recorded by the teacher. The first word in the phrase designates both a direction and a region.

– *Harak* refers to the west. This term appears in related forms in the languages of the region (*Harat* in the Hresuk language in Atauro, *Harak*

- in Wetar among the Ili'un Erai, *Wara* in Alor, *Barat* in the Moluccas...).¹¹
- *Timur* means 'east' and 'up', 'elevated'. In many Austronesian languages, this term is associated with the southeast monsoon winds.
 - *Ra* means 'upstream, high, inland, mountain'. The same root is used in this sense in other languages of the region (e.g.: *rae* 'inland', in Lamaholot, East Flores).
 - *Klan* refers to the center, the middle.
 - *Lor* means 'downstream, the bottom,' existing in many Austronesian languages (*lau*, in Toraja Sa'dan, *lau* in Lamaholot, *lor* in Wetar, *elor* in Babar, etc.).
 - *Tasi* refers to the sea.

Opun, The Masters

On the map drawn by the teacher, each direction is followed by the term *Opun* (var. *Obun*), literally 'Owners' or 'Masters' in the sense of a person 'who dominates, who has, in fact or in law, certain powers over beings or things.'¹² In the Adadi language, the term *opun* is used in various semantic fields: the earthly environment (*Hatu Opun Ai Opun* ['Master of Stones, Master of Trees'], *Er Opun* ['Master of Water']); spatial directions (Masters of the East, the West, the Upstream, the Downstream, the Sea, of the Center);¹³ mastery of material and immaterial skills (*Toha Opun* ['Master of the Forge'], *Rama Opun* ['Master of the Musical Bow'], *Hleri Opun* ['Master of Song'], *Li Opun* ['Master of the Word, Judge']).

Opun refers on the one hand to a status of authority, relative to the mastery of a skill (oral, musical, artisanal) or to the mastery of immaterial powers. This title can be attributed to humans as well as to non-humans. When associated with directions to places or earthly elements (such as the sea, water, stones, trees), *opun* designates spirits whose beneficial or malefic nature we do not know *a priori*. The latter are indefinite (they have no personal names) and plural (they form a group). Some, however, are classified into categories.

Masters of the West: Nusa Kla and Takngan

Several types of spirits are named, including five in particular: Piknutun, Keti Kmolang, Ulah Tuk Ulah Maruk, Nusa Kla, and Takngan.¹⁴ While the

11. Website database <https://outofpapua.com/>, accessed February 5, 2024.

12. Robert, Paul. *Dictionnaire de la langue française en neuf volumes* (Dictionnaire Le Robert, 1986, vol. 6: 166).

13. *Timur Opun, Harak Opun, Klan Opun, Ra Opun, Lor Opun, Tasi Opun.*

14. Keti Kmolang or Keti Kmolang, Piknutun and Ulah Tuk Ulah Maruk, more rarely mentioned in the interviews I conducted, are considered to be evil cannibalistic spirits with pig's teeth, hair, and horns. Keti Kmolang refers to a hermaphrodite being, in the form of a hungry ogre who, along with their sons, roams the island in search of food.

first three roam the entire island, Nusa Kla and Takngan are strictly localized to the west of Adadi territory (*Harak Opun*). These spirits differ from humans (*likmori*), whose form they sometimes take. Nusa Kla and Takngan have their own places, their own songs, and their own activities which sometimes interfere with humans. Only these two types will be described briefly below.

Nusa Kla was by far the most quoted name during my various stays in Atauro. It comes from the combination of *nusa* ('world, earth') and *kla* ('middle, center') into a single expression that could be translated as 'the world in the middle.'¹⁵ The Adadi classify them as spirits (*hmangar*) or ghosts (*manusia siluman*, id.). They can appear to humans in human form, but only for a few minutes. They live both above and below ground. Their songs emerge from stones, earth, and trees. Only 'those who see far' (*mata plolon*), all natives of the East, were said to have the ability to see these spirits.

During my first stays, such terms remained obscure. It was not until quite some time later that I came to appreciate their importance in everyday life. There were several reasons for this: learning the Tetun language, moving house, and people adapting to my presence. During my November 2023 mission, I decided to relocate in order to continue my ethnographic work while avoiding the Indonesian language. I moved halfway between Anartutu and Biti, to the home of Linda, who does not speak Indonesian. A young widow with four children, some of them still young, she is one of the few people in East Timor to have been allocated a permanent home by the government, something reserved for people with very limited resources.

Having settled in, every evening I watched Linda feverishly close all the windows in the house, then turn over a mirror so that the glass faced the wall. The following morning, she returned things to their normal positions. I was intrigued and learned that Nusa Kla spirits enter the mirrors in order to torment humans: from the mirrors, they may pass into children's bodies or reach out and snatch humans. The serious illnesses of certain children, such as handicaps, are explained in the region as the action of the Nusa Kla spirits. To repel them, mirrors are turned to the wall and the foreheads of infants are marked with a black cross.

When humans circulate on Nusa Kla territory, they must respect a series of prohibitions: no accessories (necklaces, watches, etc.), no white clothing, no inappropriate calls from afar, no braided hair. People coming from the East must follow 'Western' customs or risk not returning to their original world. The Nusa Kla made no alliances with the humans who arrived from Mount Manukoko. However, later unions did take place; for example, one human, Atalolen, was forcibly married and had to offer a necklace as a sign of alliance

On these terms, see also Guillaud 2023.

15. Nusa Kla can sometimes be taken as another name for Kla Opun (Masters of the Middle).

with the Nusa Kla. As part of the agreement, Atalolen’s descendants were granted access to Nusa Kla territory. Since then, only certain people may enter this territory.

The Takngan differ from the Nusa Kla in their human form, their places,¹⁶ their songs, and their water springs. The Takngan were murderous, white-skinned humans.¹⁷ Visible entities —cannibals for some but not for others— they were once organized into a dozen clans, some of whose names are still known today. All were exterminated by the Makadade inhabitants except for one pregnant woman who, after a chase, was finally accepted by those with whom she found refuge. In this episode, three Makadade clans massacred the Takngan by throwing stones and trees from a distance using a special magic (Guillaud 2023: 49). Today, one or two clans are said to be descended from the Takngan including the Ruma Nokron and Pipi Deli clan.

These ‘Masters of the West’ (Nusa Kla and Takngan), whether spirit or expired human, reside in an unpopulated area today, if not on its periphery. Indistinct, with no personal name,¹⁸ they are often confused with one another. They coexist with the souls of the four-eyed dead (*pohe kako*) and can transform into humans or animals. Nevertheless, the West cannot be reduced to pure spirits, as “*Harak Opun*” designates both the Masters of the West and the humans who live in the West or come from the West” (Koli Kala, pers. com., February 19, 2024, Makadade).

Having looked at two kinds of spirits based in the west, let us see how the territory is divided between the spirit world and the human world.

Clans in the Territory

The Adadi are organized into seven clans (*lisan*), all originating from Mount Manukoko. Almost all designated by plant species (see fig. 4), these clans form unilineal, exogamous kinship groups sharing a name, a customary leader (*laik*) and a clan house (*ruma lisan*) —most of which were burnt down by Protestants in the 1970s.

Mangetu (Bamboo)	Ruma Pas (<i>Ipas</i> tree)
Kapitan (Captain)	Tua Bere Doe (Wine palm, <i>Borassus flabellifer</i>)
Ruma Lari (House herb, <i>Imperata cylindrica</i>)	Ruma Nokron (<i>Nor</i> coconut leaf house)
Pipi Deli (Born goat)	

Fig. 4 – Adadi’s seven clans.

16. To the west, the name Atakngan is used.

17. Or black, or of Chinese type (Guillaud, pers. com., May 2024).

18. Apart from the names of some of the leaders who are known (D. Guillaud, pers. com., July 23, 2024).

People from the same clan are not allowed to marry each other, even today. While it can be assumed that these seven clans were once matched according to rules of preferential alliance (Facal, this issue), since evangelization these rules have been blurred to such an extent that the Adadi no longer even practice bride price. As a result, from birth, children bear the patronymic of their mother's clan but adopt their father's Christian patronymic (of the Portuguese type) for their civil status.¹⁹ Through interviews and personal conversations, I have learned more about the persistence of alliance rules between clans, and also between humans and Nusa Kla, and Takngan spirits.²⁰

The feeling of clan 'belonging' remains strong. My understanding of this was reinforced when I shifted into my new house. Moving from a Ruma Pas clan house to a Mangetu clan house, I noticed that some people came to see me more easily and would discreetly whisper in my ear with a little smile "your landlady is Mangetu" —implying "she is one of us."

The spatial distribution of clans within the Adadi territory is imperceptible at first glance. The contemporary concentration of settlement in four hamlets (Abak Tede, Anartutu, Biti, and Berau) has disrupted the distribution of clans once scattered throughout the area,²¹ but the memory of former places of occupation persists (see fig. 1). To this day, the territory encompasses ancient marks of clan occupation in their original respective spaces, from their descent from Mount Manukoko.²² The island's origin myth states that, in the beginning, humans lived in a single place, on Mount Manukoko, in the eastern massif. Over time, after forming various clans, they spread out. First, some clans would send others to massacre enemies on the western massif. Then, the Tua Bere Doe, Ruma Lari, Kapitan, and Ruma Pas clans sent the Mangetu, Ruma Nokron and Pipi Deli clans to colonize the west. Today, the seven clans are spread from east to west across the entire Adadi territory (see fig. 5) (Guillaud, this issue).

My understanding of the distribution of clans on the territory gradually became clearer, thanks to several forays I made to the west. I had been warned

19. The native first name, most often compound (e.g. Koli Kali), is inherited from the paternal or maternal lineage.

20. In this way, I have identified certain alliance rules that are more or less followed to this day: in addition to the ban on taking one's wife into one's clan (which still persists), certain clans are preferential when it comes to forming alliances. Thus, the Tua Bere Doe clan takes its wives from the Kapitan clans, the Mangetu clan selects its wives from the Ruma Pas clan, the Ruma Lari clan chooses its wives from Ruma Nokron, and the Pipi Deli clan could take its wives from Ruma Pas, Kapitan, Tua Bere Doe, Takngan and Nusa Kla (sic) but could not marry either Ruma Lari or Ruma Nokron.

21. The Kapitan and Ruma Pas clans are concentrated to the east and upstream. The Tua Bere Doe and Ruma Lari clans are concentrated to the east, towards Ainara, while the Ruma Nokron, Pipi Deli and Mangetu clans are today further west.

22. One of the aims of our participatory project (Popei-Coll) was to identify these ancient habitat markers.

that once we reached the west, a potential danger could make us ‘disappear’ and that for this reason, we should not raise our voices—it was even preferable to remain silent. Going to survey the Ili Ralam (‘Inner Fortress’), located to the west, an offering had to be made to the ancient inhabitants of the place: the Takngan. Despite the Takngan’s physical extinction, they are respected to this day as the spirits of the place (*rid hmangar lalod* [shadow spirits souls]).

In summary, the east of Makadade is occupied by the Tua Bere Doe, Ruma Lari, Kapitan, and Ruma Pas clans while the west of Makadade (represented by the hamlet of Biti) is occupied by three majority clans, Ruma Nokron, Pipi Deli, and Mangetu.

<i>Harak Opun</i> Masters of the West	<i>Timur Opun</i> Masters of the East
Ruma Nokron Pipi Deli Mangetu	Tua Bere Doe Ruma Lari Kapitan Ruma Pas

Fig. 5 – Distribution of the seven Adadi clans to the west and east

The Adadi soundworld

Singer Koli Kala distinguishes two categories of song: spirit songs (*Hleri Nusa Kla*, *Takngan*, or *Piknutun*), and human songs (*Hleri likmori*)—the first category belonging to the West. He adds that in the past, music was strictly territorialized: music from the West did not mix with music from the East. Each territory had its own distinct musical practice. In this section, we will see how the territorialization of music is reflected in myth, in emotions, in the values attached to musical instruments, in songs, and in rhythms themselves.

The music of a different people

It is rare to find myths about the origins of music, and the Adadi have only one. In this narrative, humans received 350 songs from various sources: 150 were collected by Lau’ Mutus, a man living on Mount Manukoko who ascended into the clouds at the request of the demiurge Ada Lea Hulan (Sun Moon God) to acquire the songs and also the nails to anchor the piece of land that had been drifting in the sea following the breaking of the celestial vine.²³ Another man,

23. The vine linking heaven to Mount Manukoko was cut by the two brothers who lived on the mountain with their mother, when they discovered to their astonishment that the meat they thought they were eating was in fact made exclusively from their own mother’s menses. The breaking of the liana led to chaos: the piece of land drifted from east to west, north to south; humans panicked in apocalyptic distress. Ada Lea Hulan invited Lau’ Mutus to ascend to heaven to take the nails, the songs, and the

Kera Kia Moto of Makili, ascended to heaven to learn songs bringing back an additional 150 upon his return to earth, and then 50 or so were learned from the beings of a different people to the west. The last fifty songs come from “another world,” described as such by Koli Kala (pers. com., November 2019):

Hleri oi-oin, oi-oin mna, pale pa oin hia teran arahi pa maloke nirea, Harak Opun nid liam.	Various types of song appeared from different origins, some coming from the Masters of the West, from another world.
Foin mai dadauk iha linan 30 (tolunulo) ou 40 (haat nulo) kotuk.	There were maybe thirty or forty of them.
Ne'e hay, ita tarik husi fali ema seluk	We took these songs from a different people.
But ne'ebé mak balori husi neeba-ne'e mak ninia hananu sira ne'e ketak nraik murin.	These songs belong to them, they are different beings.
Ita likmori du'a hali la de: “Hleri mundu”: klungu hahan mundu.	In our time, humans call these songs “the songs of the world, the voices of the world.”

In the above extract, humans learned certain songs called ‘world songs’ (*hleri mundu* or *hleri nusa*) from ‘a different people’ in the west. Through this narrative and its commentary, the Adadi go on to distinguish between songs of three origins: the ‘songs of the sky’ (*hleri langir*) that Lau’ Mutus went to collect in the sky, those that were borrowed from Makili’s neighbors thanks to the mythical hero Kera Kia Moto,²⁴ and the ‘songs of the world’ (*hleri nusa*) that were obtained from a different, mysterious people. Despite these varied origins, the Adadi believe that the songs can be traced back to a common matrix:

“All songs, whether they come from the east or the west, from across the sea, or the ocean, or whether we’ve taken them from the Piknutun, the Takngan, or the Nusa Kla, all songs have owners (*opun*) who bring them to us. Each person chooses them one by one; some hear them from a tree, others from a stone, then collect them. But there’s only one origin: Bere Mutus — La’u Mutus (mythical hero) went up to heaven to bring back the songs and the statuettes for us to dance together, to feast together — in the Hngara forest until today.”²⁵ (Koli Kala, Anartutu, November 11, 2023)

These words, spoken in the Raklungu language during a rehearsal, reiterate

laws to fix the piece of land in the sea and regain stability (Guillaud & Rappoport, forthcoming).

24. The myth of Kera Kia Moto, from Makili, is also known to the Adadi (cf. Guillaud *et al.* 2023).

25. Transcription in Raklungu: *Hleri haira - hairia, hleri mna muri halim á Timur ka harak ka, mna muri halim á ekpan ka tasipan ka lanala halim ni Piknutun ka nla'a halim ni Takngan ka nla'am á lanala muri halim á kngauk delala á Nusakla ka. Hleri noim á likmori opun menei lanala ma'a ma ita mahahu, hia ngama nangetan - hia ngama nangetan hia, hia la ntilu ni ai un hia, hia la ntilu ni hatu hia, hia la ntilu ni ai hia madangi unur. Masi matahnu'un eme toe hia, matahnu'un eme likmori kngauk lade Bere Mutus, La'u Mutus sa'a rarenga la'a ni langir, lakma roro hali nga - ngan hairia - hairia ita neilu unur, petar unur ni nusa hngara nahu nahatimn eri a.*

the importance of the east/west opposition and the place of spirits (such as those of the trees and stones) within the song repertoire. Songs have *opun*, literally ‘owners.’ Some were collected by Lau’ Mutus who ascended to the sky²⁶ and others were appropriated by humans from their owners—a different people, the Nusa Kla and Takngan—in mysterious places like caves.

According to Koli Kala, most of the songs and all the musical instruments originated in the east, corresponding to the Manukoko massif. It was only once the western massif was secured through the decimation of the Takngan, that all the songs and instruments were disseminated to the west along with the humans. However, despite their common origins, east and west are strictly distinct to this day. They are separated not only by a natural boundary (the river), but more significantly by clans, varied musical practices (calls, rhythms, songs), and all musical elements including instruments that characterize these spaces.

The jew’s Harp and the Musical Bow; Two Instruments from Opposite Massifs

Before continuing our exploration of the Adadi sound world, it is important to clarify the place of musical instruments, whose spatial origin was debated to the point of creating conflict between the clans during our project. At Makadade, most instruments have disappeared except for the jew’s harp, the musical bow, and the ensemble combining four gongs with a double-membrane drum. The census below details the eight instruments still named, even if most of them have disappeared.²⁷

Aerophones	<i>Kinur</i> (flute)—bamboo flute, with external air duct and three- or four-hole
Chordophones	<i>Rama</i> (musical bow) <i>Aklamu</i> (jew’s harp) <i>Kerik</i> (tube zither)
Membranophones	<i>Tama</i> (two-skin drum) <i>Tihar</i> (goblet drum)
Idiophones	<i>Dir Inan</i> (44 cm), <i>Ou’-Ou’</i> (32 cm), <i>Seu-Klehar</i> (21 cm)—bossed gongs ²⁸

Fig. 6 – Adadi musical instruments according to Sachs and Hornbostel classification

26. He is often referred to by two names, Bere Mutus–Lau’ Mutus, but they are one and the same person.

27. Makadade is also home to instruments assimilated from the Portuguese, such as the violin (*arabeka*), mandolin (*bandolin*), guitar (*biola*), a small guitar (*kamkina*), and the ukulele (four-string guitar)— a replica of the Portuguese *cavaquinho*.

28. *Klehar* means ‘fan.’ The combination of gong and drums is called *diktama* or *talor*.



Fig. 7 – The jew's harp (*aklamu*) played by Kili Kosé, 2022. (© D. Rappoport)

Originally, according to Koli Kala, musical instruments (musical bow, jew's harp, gong, drums) could not be performed in the west; however, following the occupation of the western massif, the musical bow and jew's harp were spatially separated: the bow used in the east and the jew's harp in the west.

The jew's harp (*aklamu*) and the musical bow (*rama*) (see figs. 7 and 8) are two emblematic Adadi instruments which, with the exception of Makadade, have disappeared from the island of Atauro. They are complementary: although dissimilar in form, they resonate using the same acoustic technique which consists of selectively resonating the harmonics of a tone (by varying



Fig. 8 – The musical bow (*rama*) played by Tari Sosé, 2022. (© D. Rappoport)

the size and shape of the oral cavity) to create a melody (Rappoport 2023). Furthermore, by representing two different genders, they form a pair: while the bow is the preserve of men, the jew's harp is that of women. In the past, flirting between young people was done to music: when the moon was full, boys played the musical bow while girls played the jew's harp.

There is also a spatial complementarity: while the jew's harp is typical of the western massif, the musical bow is typical of the eastern massif. To find out what values this opposition referred to, I went in search of the two instruments' origins.

The Musical Bow and the Seven Directions

The musical bow (*rama*), formerly played by the three linguistic groups on Atauro Island (Manroni, Humangili, Adadi), has disappeared among the first two, but persists among the Adadi. The Adadi distinguish various rhythmic patterns (*titir*) of the musical bow accompanying male or female songs.²⁹

²⁹. Koli Kala distinguishes ten different patterns. Pattern designates a rhythmic or melodic-rhythmic figure identifiable by its uninterrupted repetition, serving as a model (or basic formula) for the execution of variations (Arom 2007: 412). The

Seven of these are named after places (see fig. 9):³⁰

<i>Titir Manroni</i>	Manroni pattern
<i>Titir Nusa Kla</i>	Pattern of the Nusa Kla
<i>Titir Makili</i>	Humangili pattern
<i>Titir Timur Opun</i>	Pattern of the Eastern Masters
<i>Titir Lor Opun</i>	Pattern of Downstream Masters
<i>Titir Harak Opun</i>	Pattern of the Western Masters
<i>Titir Ra Opun</i>	Pattern of Upstream Masters

Fig. 9 – Names of the seven bow rhythms according to cardinal directions

These seven melodic-rhythmic patterns, differentiating seven different spaces, serve to mark territories involving both humans and non-humans. The human groups are the Manroni and Humangili, while the non-human groups are the Nusa Kla—the masters of the east, downstream, west and upstream.

How can we distinguish the seven patterns? In this initial study—given that no prior research exists on this particular musical bow—we aim to provide a preliminary framework. With our current level of understanding, based on a preliminary analysis that will require further refinement, we can offer a tentative comparison of the seven motifs. Our comparative study of the seven patterns (see fig. 10) shows that they differ from one another, depending on the place of the partials in the pattern, the resonance of the strike (long or muffled) and the strike of the stick (struck against the string).³¹

After an initial pick-up of two sixteenth notes, each motif consists of four binary beats divided into four sixteenth notes. A motif is repeated four times, if not many more. At first listen, it is difficult to perceive the differences, yet one can hear a melody of partials, remarkable for the exceptional mastery of harmonic resonance from extremely limited material. Fig. 10 reveals a number of differences between the motifs: the change of partial placement from one motif to another results in a difference in rhythmic balance. The *Titir Nusa Kla* is the most surprising and subtle, as the player manages to bring out the

term *titir* in the musical sense (drum, bell, gong, echo) is found in a large number of languages east of Atauro, both Austronesian and non-Austronesian (Database *Out of Papua*, accessed April 9, 2024).

30. The others are called *kleli roi harua* (second rhythm), *kleli diktama* (gong-drum rhythm), and *kleli li solé* (walking rhythm).

31. The musical bow consists of a very thin string (diameter 0.44 mm, length 50 cm) stretched between the ends of an arched bamboo branch of about 70 cm. The string, formerly made of banyan fiber and now made of metal, is divided into two parts by an additional string measuring 4.3 cm, which is attached perpendicular to the bamboo. The attachment point is at $\frac{1}{4}$ of the length of the longer string. Striking the string on one side of the attachment point and then on the other produces tones a perfect fifth apart.

partial on the second sixteenth note of the second and fourth beats, revealing the mastery of great rhythmic finesse. The differences in the motifs testify to a differentiation of territory through the musical bow, a crudely made rudimentary instrument consisting of a single string stretched over a curved stick.



Fig. 10 – Comparison of seven motifs played on the musical bow (transcription–notation Kolia Chabanier, April 2024). Legend — Solid diamond: partial; hollow diamond: melodic line; X: muffled sound.³²

The jew’s Harp

To know more about the jew’s harp, I was sent to the west to meet the Ruma Nokron clan in Biti, the only one who has the legitimacy to discuss the instrument. While there, I asked about the origin of the musical bow and was told to go east and ask the Tua Bere Doe clan, the only one authorized to speak about the musical bow’s origin.

Members of the Ruma Nokron clan indicate that the jew’s harp comes from the Takngan people who occupied the western territory, which consisted of three parts: Atakngan, downstream on the coast (*Tasi Opun*), the middle (*Klan Opun*), and *Tun Opun* at the top of the massif. The jew’s harp, discovered by three brothers, was found among the Takngan of the middle (*Takngan Klan Opun*), near Asame Le’en (present-day Berau). It was used by shepherds to herd their goats. Played in moments of solitude, it awakened a kind of nostalgia for isolation. Moreover, endowed with a magical power, at the mere sound of the jew’s harp, goats were drawn back to their pen. Today, this place is known as

32. Audio references: https://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2019_039_004_25/ and following examples (accessed May 9, 2024).

the jew's Harp Stone (Hatu Aklamu)³³ although some information I received indicated that the jew's harp was originally of gold. The harp's extraordinary powers are also mentioned in other stories, in which the three rulers of Makadade pursue a woman, Kilikmau Klingapa, using a magic harp that only sounds when they are on the right path. They are thus using the Takngan instrument to track down a Takngan (Guillaud, pers. com., May 2024).

That the jew's harp originated in the west is not unanimously validated. Koli Kala (of the Tua Bere Doe clan, in the east) maintains that the jew's harp and musical bow first descended from Mount Manukoko and only arrived in the western domain once the Takngan had been decimated. This contestation of the jew's harp's western origins reveals a rivalry between the Ruma Nokron and Tua Bere Doe clans for supremacy in the field of instrumental and vocal music. The Tua Bere Doe clan claims to be descended from Lau' Mutus, the hero of the original myth who went to heaven to learn the songs.

In modern times, several elements converge to associate the jew's harp with the western massif: the presence of the best jew's harp players in Biti, the jew's Harp Stone (Hatu Aklamu) and the sad feelings associated with the instrument. In the village of Biti, I was particularly intrigued by the renowned musician Kili Kia's charisma. Kili Kia, who descends in paternal line from the Ruma Nokron clan, is both a jew's harp player and a singer. Her dual skill is revealed by a number of examples. In one performance, Kili Kia, small and aged though she was, accompanied a mixed chorus on her jew's harp for over 10 minutes.³⁴ During recording sessions, when she sang, although the volume of her voice was low, her singing was nonetheless intense, demonstrating a style not possessed by other jew's harp players. The emotional intensity of Kili Kia's voice gives her a particular ability to express sadness.

The jew's harp repertoire, which is not extensive, consists of a series of five rhythmic motifs,³⁵ one of the best known of which is entitled "The jew's Harp Cries, The Song Cries (*Hleri Raur, Aklamu Raur*)."³⁶ With this instrumental motif, the song is performed with melancholy.³⁷ The lyrics reveal a dark, dysphoric world of abandonment, emptiness, the passage of time, old age, the end of the world and tears:

33. The myth seems inaccurate as it does not really match the geography: the jew's harp stone is located on the other side of the massif rather than at Asame Le'en (Guillaud, pers. com., May 2024).

34. https://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2019_039_001_86/.

35. The five rhythms are named after animals (birds, dogs) except for the last one, which refers to the crying of the jew's harp: *Tou Pipi, Tukru Lateru, Asu Saik, Manuk Titikor, Aklamu Raur*.

36. In a second example, Kili Kia sings, this time accompanied by a jew's harp https://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2019_039_001_83/.

37. Example found at https://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2019_039_001_27/.

1	<i>Tukru teri kulu manu kulu</i> <i>Kulu lete ulun</i>	The birds are singing Singing in the mountains
2	<i>U inang ngetai do'ik</i> <i>U amang ngetai do'ik</i>	I don't have a mother I don't have a father
3	<i>O nge hlerih koa le'e</i> <i>U ba ala ene</i>	You sing like a lie I already understand
4	<i>U ma ho'ik</i> <i>turun a rare</i>	My white hair is collapsing I'm going to the grave
5	<i>U kekaduk te a'ik nahun</i> <i>A tu ina heri</i>	My white hair is showing I'm still sitting with mother by my side
6	<i>Bestidu sala lode</i> <i>Saia sala lode</i>	We wear modern clothes We forget the custom
7	<i>U sari muri ruma oin</i> <i>Ntura taka hruk ma</i>	I pass in front of the house All closed
8	<i>Nusa ngmaten teku lera</i> <i>Su'i rangno noro</i>	The world is dying Sad lament
9	<i>Me ero'o liku noro</i> <i>Ora ndali noro</i>	You're crying Time moves forward together
10	<i>Ma turun noro ekna</i> <i>Sa'a noro ekna</i>	I come down crying I come up crying

The emotions of this song, accompanied on the jew's harp, are reminiscent of death, which appears to be a recurrent theme in the western massif through the presence of the Nusa Kla and Takngan. This observation is further validated by the fact that black is the color of the west: it is forbidden to enter the west dressed in white, lest you run a mortal risk. The western domain is therefore characterized by the use of the jew's harp *and* the wearing of black. In addition to sounds, colors are also associated with places.

Separate Voice Calls to the West and East

In addition to musical instruments that differentiate territories, there is another type of space differentiation through sound. On the island of Atauro, men and women use melodic calls to signal to each other as they move through the mountains. These vocal signals are intended to neutralize danger— indeed, all places are potentially dangerous, although none are off-limits to those who know how to respect the required sound world. Depending on the place being entered, you may have to be silent or make a certain type of call to signal your presence.

In Makadade, these calls are called *rau'-rakais*. In this two-word expression, each term refers to a distinct call, composed of a melodic formula, limited either to the vowel [u] in the *ra'u* call, or to a succession of four vowels [a u a é] in the *rakais* call.³⁸ In the case of *rakais*, the succession of

38. Example of a *rakais* call to Makadade. https://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2019_039_001_140/

vowels is combined with pitches that follow one another in ascending then descending movements, creating the effect known as *raknei* (yodeling).³⁹

In Makadade, while the *rakais* call is proper to the east, the *ra'u* call is proper to the west. Issuing a *rakais* call in the west would have harmful consequences— the Nusa Kla, I have been told, do not like this call and by making it, one could disappear. From east to west, different calls are required. Furthermore, each ethnolinguistic group on the island has its own distinctive calls, veritable vocal signatures of origin, differing not only in vocal technique but also in usage. These markers of territory are used to signal to both friendly and enemy groups.

Melodies from the West

As we have already seen, east and west are distinguished by the history of their settlement, and by different representations and worlds of sound made up of a series of oppositions between instruments, rhythms, and calls. To this series of distinctions, we can add a few songs, although it was difficult, during the course of the survey, to understand which songs belonged to the west and which to the east. In order to verify the origin of a particular song, I played a number of them to several musicians. Only five were considered by all to belong to the west (see fig. 11), which is very few compared with the entire repertoire.

To this day, the songs from the west territory are feared. One example offers insight into how these songs affect people even today. One Sunday in April 2022, I set off to record and film three musicians at Koli Kala's home in Abak Tedi, in the east (*Timur Opun*). The great master of Makadade music brought together two musicians, a singer and a musical bow player. At the end of the session, I asked the singer, Joao, if he could sing a piece which I identified by singing the melody. However, Joao refused, claiming that it would be risky to sing it here, because the melody belongs to the songs of the Masters of the Middle (*hleri Klan Opun*), learned from the Nusa Kla and Takngan of the western massif. This melody, he said, could summon the spirits of nature— the 'Masters of the Stones' (the *Hatu Opun*) and the 'masters of the trees' (*Ai Opun*)— and make them appear in the form of women singing with Joao and his companion musicians.

Interestingly, while Joao refused to sing the *Hleri Klan Opun* melody (the song of the masters in the middle) when he was in the east, I was able to record it when I was in the west, and twice, in 2019. What was so special about this melody? A particular pentatonic mode (C# D E G A), an ambitus extended over two octaves, a particularly impressive descending movement difficult

39. *Yodeling* is a vocal technique characterized by abrupt transitions from chest to head voice, over a succession of meaningless vowels, including large leaps of interval, widespread throughout the world (e.g. Pygmies of Central Africa, Papua New Guinea, Switzerland).

to execute,⁴⁰ and a modal structure not found in other songs. Furthermore, after several field missions, I finally learned that this song refers to the Ruma Nokron clan, originally from the west.

I would later learn that the songs of the masters of the middle (*Hleri Klan Opun*) and others were condemned by the Church: a Protestant Adadi pastor told me how local music was banned by Christian missionaries who objected to the nocturnal rituals, accusing the inhabitants of consorting with departed souls (*kako*) and spirits (*pohe*). In these rituals, clan members met in defensive sites— to the east, in Ili (Hngara) and to the west, in the Ili Ralam (“Inner Fortress”)— to learn the songs of the spirits and to dance with them. Some clan members reported learning songs in their dreams and feasting with the departed souls and spirits under the night sky, the souls disappearing in the early hours of the morning.

The Value of East/West Opposition among the Adadi

The east and west are distinguished by a series of features that should now be summarized. Figure 11 brings the oppositions together, presenting the sound worlds of the eastern and western massifs in terms of spirits, sites, clans, places, ornaments, headdresses, instruments, rhythms, calls, and songs. In this table, I have added other elements than sound detailed by Makadade’s inhabitants, such as appearance: people from the east who arrived dressed in white or bright colors (orange, red), with their hair in a bun, necklaces of orange coral beads, and swords could not enter the west at the risk of losing their lives.

	<i>Harak Opun</i>	<i>Timur Opun</i>
Spirits	<i>Nusa kla</i> <i>Taknan</i>	
Defensive site	Ili ralam	Ili Hngara
Clans	Ruma Nokron Pipideli Mangetu	Tua Bere Doe Kapitan Ruma Pas Ruma Lari
Location	On the Biti side	On the Manukoko side
Color	Black	White
Dress code	No bracelet Shell necklace No metal	Bracelet Orange pearl coral necklace Sabers
Headdress	Braid	Bun

(continued on next page)

40. Example of *hleri klan opun* (https://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2019_039_001_30/)

	<i>Harak Opun</i>	<i>Timur Opun</i>
Instruments	jew's harp (<i>Aklamu</i>) Flute (<i>Kinur</i>)	Musical bow (<i>Rama</i>) Gong (<i>Dir</i>) Drum (<i>Tama</i>)
Rhythms	Western pattern (<i>Titir Harak Opun</i>) Nusa Kla pattern	Eastern patterns
Call	<i>Ra'u</i>	<i>Rakais</i>
Songs	- The jew's Harp Cries, The Song Cries (<i>Hleri Raur, Aklamu Raur</i>) - Song of the Tides (<i>Hleri Hru'a</i>) - Song of the Masters of the Middle (<i>Hleri Klan Opun, Hleri Nusa Kla</i>) - Boys' and girls' song (<i>Hleri Tato Aklara</i>)	- Rakais dance song - Set of seated songs <i>Hleri Rasei Rasama</i> - Song <i>Hari Kata Hari Kia</i> - Solo vocals <i>Hleri Mek Mesa</i> - Traction songs for dugout (<i>Raho</i>) - Song at water spring (<i>Sour</i>) - Solitary songs (<i>Rakngote-Raknei, Rangno Rakdai</i>) - Funeral wake song (<i>Sita</i>) - Mourning song (<i>Mate Hleri</i>) - Mixed seated song (<i>Tei</i>) - Gongs and drum ensemble (<i>Diktama</i>)

Fig. 11 – Table of sound worlds between east and west

One thing is clear from this picture, these oppositions describe a fault line between east and west. While the inhabitants name six main orientations, two are more important than all others: the east/west opposition predominates both in speech and in sung poetry, of which the following is an example of the possibility of a blend:

Timur Opun Harak Opun
Barahngo-rahngali

O mai timur u ai harak
Ti ratoru tasi

Eastern masters, Western masters
Already mixed⁴¹

You're from the east, I'm from the west
We meet on the coast⁴²

Within this east/west pairing, the east appears to be the most valued. It is seen as a place of origin, and the peaks of Mount Manukoko and Maras Inan, where the first humans resided, are thought of as primordial reference points. All the values associated with the east are positive. Unlike the western kingdoms of the Insulindian archipelago, the Adadi center (*Klan Opun*) holds no particular power

41. *Hleri Rasei Rasama* (Adadi song).

42. *Hleri Raur Aklamu Raur* (The Song Cries, The jew's Harp Cries).

or value. It is the east that appears to dominate both in terms of value, altitude, and a form of authority, stemming from the Adadi victory over the Takngan. On the eastern massif, at a place called Ili Hngara, great rituals bringing together all the clans took place every year before evangelization.

The water cycle ritual took place at the Erane spring, where the original song for water⁴³ was performed. While there were many other springs in Makadade territory (Erair, Erapak, Eralo, Esuan, etc.), the Erane spring on the eastern massif was favored. Similarly, it was here that the *Tolan* ritual was performed to ask for prosperity from the pair of deities represented by two wooden statuettes (*saik*). These rituals came to an end in the 1970s with the arrival of the Christians; however, this ritual site, belonging to the Tua Bere Doe clan, is still considered a powerful site. Is this true only for the Tua Bere Doe clan, or also for other clans? While the Mangetu, Ruma Pas, Pipideli, and Ruma Lari clans refer to other places as being important, the fact remains that the great collective rituals uniting all the clans took place at Ili Hngara, which was a gathering point for the clans (Guillaud, pers. com., May 2024).⁴⁴ To this day, the eastern massif is considered to be the source of artistic practices (*induk kesenian*, id.) in Makadade, as we were able to observe when we documented an ancient dugout-pulling ritual.⁴⁵

Thus, as Lévi-Strauss (1958) pointed out, we do not find ourselves in a concentric dualism, nor in a Southeast Asian model with a powerful center diffusing its power to a periphery (Waterson 1990: 95). While the east is synonymous with security and protection, the west, associated with strangeness, is full of danger from spirits, Nusa Klla, cannibalistic humans, Takngan, and even foreign invasions in recent times. An elder recalls a war against evangelization, which they resisted with gongs:

“Decades ago, there was a war in the west (*perang harak* [the war in the west]) in a vulnerable region. Kolikia Aran refused to convert. He didn’t believe there was a God or that the proposed religion was right. So, he decided to go to war. You must go to war in the west with the gongs, encircling them there as far as Hakpere. This means that we believe you have a religion, and that God will command. If religion or if God didn’t exist, then you wouldn’t come back. In the middle of the day, the voice of the gong rang out in Hakpere.” (Koli Reti, pers. com., Makadade, April 2022)⁴⁶

43. *Er hleri* ‘songs for water.’

44. There is also the Nusa Lau Turuk site at the foot of Ili Hngara, which was the clans’ place of residence, the *kota* being the place of war (Guillaud, pers. com., May 2024).

45. During our stay in 2022, the people of Makadade offered to film a re-enactment of the dugout descent ritual, which they had not done in full for at least two decades. For this revival, they chose to carry it out on the eastern massif, at Ili (Hngara). (<https://youtu.be/9Nc46BS3uvk?si=AJU5NkAzX6GI7WQQ>).

46. In Ralungu language: *Hamosu hali murin perang harak. Luli, Kolikia aran ten simu piar Maromak riare, mnour; Ni taru riak mila’a ni perang harak sia noro dir mi lamahotu la hakpere. Antau ami ngam biar lade mi Maromak ba ukun ba biar*

The quotation, translated from Raklungu into Indonesian, lacks clarity, however, we note the violence of evangelization, which the Adadi resisted with their gongs. The gong-drum ensemble, traditionally used to go to war, executes a rhythm known as the killing rhythm, also vocalized in a loop by the motif *terik tete/tarik tete*; *terik tete/tarik tete*, a motif that preceded and protected warriors. The gong-drum ensemble also accompanied the construction of dry-stone walls, another means of protection. The killing rhythm thus protected not only the warriors, but also the entire field. According to Koli Reti, if the gongs were not played the territory was not secure⁴⁷.

Conclusion

The mental map of Adadi territory is structured by six main orientations, each of which is dominated by Masters (*Opun*). This map reveals a world in which spirits cohabit with humans. Initially sketched out for me in a notebook by a teacher, this map was deepened in the course of this study through the exploration of speech and music, which reflects forms of polarization along the cardinal directions. While the east is considered as a matrix, the west represents an 'other' space: risky and dangerous.

In music, polarizations are represented by musical structures, at the heart of the musical system itself. Certain rhythms and melodies are named by a cardinal direction, and elements enunciated on the musical bow, jew's harp, or by voice enable humans to refer to these polarities. In this way, music has contributed to the construction of a system of complementary oppositions relating to places. The musical bow, associated with the east and masculine gender, can be seen as complementary to the jew's harp, associated with the west and feminine gender. These two instruments thus form an inseparable pair, whose union lies not only in an acoustic principle, or in a gender opposition, but also in a universe of territorial signifiers.

In addition, this study shows that the east/west pair dominates the other cardinal directions. Does this hierarchical representation of the Adadi space reflect a dynamic of territorial occupation by rival groups? While we cannot answer this question, we can hypothesize that it generates a series of peculiarities and prohibitions specific to each of the two spaces, with emotions associated with them that endure to this day. Knowledge of places and music has been fading rapidly since the banning of rituals— a disappearance that has devitalized the power of places and music, to which humans no longer attribute the same power to influence their lives. Further investigation is urgently needed to understand how these places are fundamental to the history

Maromak se Maromak ria nitai mimla'a ni perangharak mi lo mamatam menga. Leanterung dir ba hahan hali ini hakpere. Erasik ni ita tempu.

47. Koli Reti also points out that the Garden Master (*Hnia Opun*), the Gong Master (*Dir Opun*), and the Seer (*Mata Plolon*) always moved through space together.

of settlement in Atauro island before the complete extinction of their languages and knowledge.

Lexicon

<i>Aklamu</i>	jew's harp
<i>Diktama</i>	set of four gongs of various sizes and double-headed <i>tama</i> (drum)
<i>Harak</i>	west
<i>Hatu</i>	stone
<i>Hleri</i>	singing
<i>Hmangar</i>	minds
<i>Kako</i>	recently deceased
<i>Klan Opun</i>	Masters of the center, Masters of the Middle
<i>Lalod</i>	shadow
<i>Lor</i>	downstream
<i>Mata plolon</i>	a 'man who sees far,' capable of seeing the invisible
<i>Nusa kla</i>	middle people
<i>Opun</i>	master
<i>Piknutun</i>	cannibal spirits, with horn and pig's teeth
<i>Pohe kako</i>	deceased spirits who can metamorphose into human or animal form, with four eyes.
<i>Ra</i>	upstream
<i>Rakais</i>	yodelled melodic call
<i>Rama</i>	musical bow
<i>Ra'u</i>	melodic call
<i>Rid</i>	soul
<i>Rid hmangar lalod</i>	soul spirit shadow
<i>Takngan</i>	people of cannibalistic humans, to the west
<i>Tasik</i>	sea, shore
<i>Titir</i>	rhythm; gongs
<i>Timur</i>	east

References

Arom, Simha. 2007. *La boîte à outils d'un ethnomusicologue. Textes réunis et présentés par Nathalie Fernando*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

Duarte, Jorge Barros. 1984. *Timor: Ritos e mitos Ataúros*. Lisbon: Instituto de cultura e lingua portuguesa.

- Dunlop, Roslyn. 2012. *Sounds of the Soul: The Traditional Music of East Timor. Musika tradisional Husi Timor-Leste. Lian husi kllamar*. Rozelle (AU): Tekee Media.
- Guillaud, Dominique. 2023. “Keti kmolang, piknutun no takngan: Ema Atauro uluk.” In *Lian Rama hana. Istória lian no knananuk Atauro*, edited by D. Guillaud et al., 47–49. Hong Kong: IRD, Secretariat Estado Arte e Cultura.
- Guillaud, Dominique, Dana Rappoport, Koli Kali (Joanico de Sousa Araujo), Lew Coma Cose, and Kau Sahé (Jose Lopes) (eds). 2023. *Lian Rama hana. Istória lian no knananuk Atauro*. Hong Kong: IRD, Secretariat Estado Arte e Cultura.
- Guillaud & Rappoport. Forthcoming. *Voices of the Hunting Bows: Narratives and Songs from the Island of Atauro*, Cambridge Scholar Publishing.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1974.
- Rappoport, Dana. 2023. “Arku muzikál, Arpa no flauta, instrumentu muzikál tolu ne’ebé uza atu namora iha Atauro.” In *Lian Rama hana. Istória lian no knananuk Atauro*, edited by D. Guillaud et al., 213–216. Hong Kong: IRD, Secretariat Estado Arte e Cultura.
- Waterson, Roxana. 1990. *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Singapore: Oxford University Press.

Audio-video-web

- Atauro’s Heritage Timor-Leste Popei*. Accessed August 5, 2024. <https://www.youtube.com/@atauropopeitomor-leste3716>
- Out of Papua* Database: Lexicons of the West Papuan Language Area. Accessed August 5, 2024. <https://outofpapua.com/>
- Atauro Sound field recordings, Accessed August 5, 2024. <https://pratinada.net/>
- Collection: Timor-Leste: Atauro Island, 2019–2023. Accessed August 5, 2024. https://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH_1_2019_039/
- The Traditional Music of Timor-Leste*. Videos by Ros Dunlop. (2011; Rozelle, AU: Tekee Media), 3 DVD.

COLIN VANLAER*

Les récifs d'Atauro : entre héritage clanique et aires marines protégées (Timor-Est)

Introduction

Atauro est une île volcanique de 140 km² émergeant des profondes fosses du détroit de Wetar, à quelques kilomètres au nord de l'île de Timor et de Dili, la capitale de Timor-Est. S'étirant des hautes terres à la mer, le territoire de Makadade se situe au sud de l'île, là où se trouvent les hameaux littoraux de Berau, de Ohon et de Taklo dans lesquels j'ai résidé et collecté la plupart des données présentées dans cet article. L'anse de Nametan, à laquelle je m'intéresse plus particulièrement, se trouve à une vingtaine de minutes de marche et moitié moins en pirogue à l'est de Berau (cf. fig. 2 dans l'introduction à ce volume). En 2023, seul un couple y résidait de manière permanente.

D'après l'histoire orale que j'ai collectée auprès des habitants de Berau, l'occupation permanente des rivages d'Atauro est relativement récente. Certains de mes interlocuteurs et interlocutrices nés dans les années 1950-1960 furent les premiers à descendre habiter près des plages après l'évangélisation de l'île dans les premières décennies du xx^e siècle, puis après l'invasion indonésienne en 1975. Avant cela, l'accès par la mer à ces espaces littoraux rendait ces lieux dangereux. Ils étaient exposés aux raids marins et difficiles à défendre (Guillaud & Facal 2021). En outre, d'après mes interlocuteurs, la présence d'entités spirituelles potentiellement maléfiques empêchait aussi les générations précédentes d'y résider. Cependant, ces dernières tiraient tout

* Doctorant, Muséum national d'histoire naturelle, UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris

de même de l'environnement marin des denrées alimentaires et des moyens d'échanger. Des équipages posaient par exemple des nasses à poissons (tt. *bubur* ; rak. *ap'pa*)¹ dans les eaux peu profondes des récifs avoisinants. Aujourd'hui, ces nasses représentent dans la mémoire collective une technique employée autant par les anciens, c'est-à-dire les générations précédentes (tt. *avo*), que par les ancêtres (tt. *bei-ala*)². Un mythe d'origine rappelle que c'est en posant l'une de ces nasses que les deux frères originels découvrirent les terres immergées qu'ils exonderont grâce à leurs flèches, soulevant ainsi Atauro de l'eau (Guillaud, Rappoport *et al.* eds. 2023)³. La profondeur à la fois mythique et historique avec laquelle est considérée cette pratique permet de la qualifier de patrimoine : elle est un élément au travers duquel se constitue un lien existentiel avec un passé ancestral ; cette relation au passé dans laquelle se fabrique l'identité du groupe induit une tentative de conservation et de transmission de cet élément patrimonial. Or, la pêche plus généralement devient un élément central d'une identité culturelle unifiée à l'échelle de l'île à partir de l'Indépendance de Timor-Est, et plus encore en 2023, à l'heure où Atauro est en marche vers l'autonomie administrative en devenant une municipalité à part entière. Pour légitimer sa place aux côtés des douze autres municipalités de Timor-Est, la chasse sous-marine, les nasses à poisson et les pirogues monoxyles, entre autres, sont constituées en marqueurs culturels distinguant l'île d'Atauro dans l'ensemble bigarré des traditions régionales. Au-delà de la qualité patrimoniale de certaines techniques, la pêche est aujourd'hui la source de protéine majeure dans l'île. Avec la culture d'algues, elle est l'un des principaux moyens de générer des revenus pour une large part des foyers d'Atauro. Ainsi, la 'maritimité'⁴ des habitants d'Atauro, c'est-à-dire

1. Dans ce texte, j'emploie l'abréviation tt. pour *tetun*, la langue nationale du Timor-Est, parlée couramment à Atauro. Les adultes l'emploient notamment pour s'adresser aux enfants qui maîtrisent moins bien les langues locales ou bien à des Timorais originaires d'autres parties de l'île ou du Timor-Est. À Berau, la langue locale est le *raklungu*, abrégée par rk. dans le texte. S'ils parlaient couramment *tetun*, la plupart des adultes avec qui j'avais l'habitude d'échanger dialoguaient entre eux presque exclusivement en *raklungu*. Par ailleurs, ils employaient bien souvent les lexiques de leur langue locale pour détailler certaines activités techniques ou bien leurs connaissances de l'environnement.

2. Cette distinction lexicale ne se retrouve pas en *raklungu* où *pauk tamuk* traduit les deux termes. Cette distinction lexicale en *tetun* n'était pas toujours aussi claire en terme sémantique chez tous mes interlocuteurs. Elle me permet de souligner la différence entre le passé proche, auquel appartiennent les *avo* que je traduirais ici par 'anciens', et les temps originels des *bei ala* que je traduirai plutôt par 'ancêtres'.

3. Selon les versions, l'histoire originelle est celle d'une fratrie comportant deux ou trois frères.

4. Notion initialement développée par des géographes (Peron & Rieucou 1996) puis réappropriée par des historiens (Llinares, Kraikovski & Gouzévitch 2021) et des anthropologues (Artaud, Hélène ; Chlous, Frédérique ; Mariat-Roy Émilie, Réflexions

le caractère nécessaire des relations à la mer dans la reproduction symbolique⁵ et matérielle du collectif, est ancienne mais se reconfigure. Elle doit composer avec l'émergence d'un nouveau patrimoine, celui naturel des récifs coraliens.

Depuis le départ des troupes indonésiennes en septembre 1999 et la mise en œuvre des premières étapes de construction de l'État timorais, le développement économique de l'île a été pensé autour du tourisme balnéaire. Les premières initiatives d'éco-tourisme naissent alors en mêlant conservation et exploitation touristique des récifs. Associée à ces dynamiques marchandes, l'attention scientifique et écologique accrue pour les mers et les océans (Artaud 2023), dont témoigne dans cette région la mise en place de *Coral Triangle Initiative*⁶, a mené à la reconnaissance des récifs coraliens d'Atauro comme « *the most biodiverse waters in the world* » (Slezak 2016). Cela a été à la base d'un nouvel élan patrimonial focalisé sur la dimension naturelle de ces récifs. Il a mené à l'établissement d'aires marines protégées sur certains d'entre eux. Or, ceux-ci étaient déjà largement investis par les populations locales qui, au-delà d'y puiser ressources alimentaires et financières, y trouvaient parfois le lieu de récits ancestraux.

Dans le sillage des travaux relatifs aux notions locales de patrimoine et aux enjeux de pouvoir propres à des formes de patrimonialisation multiscalaire (Juhé-Beaulaton *et al.* 2013), j'étudierai cette superposition patrimoniale en m'intéressant aux discours que tiennent les populations locales d'une part, et les ONG de conservation de la nature et les touristes internationaux de l'autre. Plus spécifiquement, je détaillerai leurs manières respectives de mettre en relation certains de ces éléments des récifs avec un passé ancestral et avec un futur qui dépend de leur conservation et de leur transmission. Cette définition quasi anthropologique de la notion de patrimoine et des processus de patrimonialisation ne doit cependant pas induire une confusion entre les formes très distinctes qu'elle peut prendre, entre les patrimoines locaux et les patrimoines institutionnalisés à une échelle globale. J'aborderai ainsi deux

croisées autour des imaginaires de l'insularité (communication orale, 16 décembre 2021), séminaire PALOC sur les maritimités, Muséum national d'histoire naturelle, Paris, France) notamment, et que je reprends à mon compte en la définissant de la manière suivante : le caractère nécessaire des relations à la mer dans la reproduction symbolique et matérielle du collectif.

5. J'entends ici 'symbolique' à la fois dans un sens restreint comme les « œuvres de culture qui ont pour caractéristique d'être pourvues d'une valeur perçue comme immédiatement expressive : mythes, rites, croyances etc. », et dans un sens large comme « l'attribution de sens au monde » (Lenclud 2004).

6. La *Coral Triangle Initiative* (CTI) est une initiative régionale qui, depuis 2009, réunit six pays d'Asie du Sud-Est insulaire et du Pacifique occidental (Indonésie, Malaisie, Papouasie-Nouvelle-Guinée, Philippines, Îles Salomon et Timor-Est) avec pour objectif commun de préserver la biodiversité marine, en particulier les récifs coralliens, dans une région définie comme l'épicentre mondial de la biodiversité océanique.

formes discursives de patrimonialisation à l'œuvre dans la baie de Nametan. La première correspond à l'inscription de l'histoire de l'un des clans (tt. *lisan*)⁷ dans le paysage sous-marin. La seconde relève de la mise en œuvre d'une aire marine protégée, qui intègre les récifs d'Atauro dans les régimes temporels et spatiaux d'une longue histoire environnementale et de la crise écologique.

Matériel et méthode

Dans le cadre d'un doctorat en anthropologie sociale au Muséum national d'histoire naturelle de Paris, j'ai effectué une enquête ethnographique de douze mois de septembre 2022 à septembre 2023 à Atauro. Accueilli par une famille de pêcheurs et d'agriculteurs du hameau de Berau, j'ai collecté les données présentées dans la première partie de cet article lors de conversations informelles et d'observations participantes. J'ai conduit de nombreux entretiens semi-directifs en indonésien et en *tetun* que j'ai enregistrés et dont une part sera transcrite dans cet article. J'ai employé ces mêmes méthodes avec les touristes internationaux qui viennent pratiquer la plongée sous-marine sur l'île d'Atauro. J'ai cependant eu quelques difficultés pour mettre en place ce même dispositif d'enquête avec les organisations non gouvernementales (ONG) de conservation de la nature car leur personnel était souvent assez peu disposé à réaliser des entretiens ou à me faire participer en tant qu'observateur aux différents événements organisés. Les données de la seconde partie de cet article sont donc aussi issues de l'étude de différents supports documentaires produits par ces ONG dans leur action de conservation.

Le récit de Koli Sirin : le lien aux ancêtres ancré dans le paysage côtier

À l'image de ce qu'ont montré de nombreux travaux dans l'Est insulindien et sur les groupes de langues austronésiennes (Fox & Sather 1996 ; McWilliam & Traube eds. 2011 ; Bovensiepen 2015), le rapport aux lieux est central dans les manières qu'ont les habitants d'Atauro de s'inscrire dans une lignée de générations précédentes, remontant souvent aux temps originels. Ainsi, certains épisodes des récits racontant l'émergence de l'île et celles des clans sont précisément localisés sur des récifs particuliers. Dans le récit d'origine de l'île d'Atauro par exemple, la flèche tirée en direction de Timor par l'un des deux frères se plante dans la baie de Berau, dans un récif exondé lors des grandes marées basses. Pour mes interlocuteurs, la matérialité singulière de ce relief, à la limite entre terre et mer, et sa forme assimilable à une perforation de la roche par une arme de jet corrobore l'histoire selon laquelle l'île aurait été soulevée de la mer par la fratrie originelle. Cette histoire est commune à une

7. Le terme *lisan*, polysémique en *tetun*, renvoie aussi bien à la coutume qu'aux 'maisons coutumières' (Bovensiepen 2015). Il est également employé en *raklungu*.

grande partie des clans d'Atauro à la différence de celle de Koli Sirin dont il va être ici question et qui révèle l'histoire d'un clan en particulier.

À l'est de la baie de Nametan se trouve l'entrée d'un gouffre qui plonge vers les profondeurs. Selon les versions, il mènerait à un récif à l'ouest d'Atauro ou bien jusqu'à la 'Grande Terre' de l'île de Timor. Dans ce gouffre prend place l'histoire de Koli Sirin, propriété exclusive du clan Tua Bere Doe qui, avec le clan Ruma Nokron, est l'un des deux clans ayant investi en premier cette partie australe du littoral de l'île. D'après le récit qu'en font les porte-parole des clans (tt. *lian nain* ; rk. *lelaik*)⁸ aujourd'hui, ces deux clans descendirent en premier des montagnes pour combattre les Piknutun. En faisant la guerre à ces humanoïdes mangeurs d'humains, ils les chassèrent de cet espace et le rendirent habitable. Dans ce processus d'humanisation progressive de l'île, la partition territoriale entre clans trouve certaines de ses délimitations actuelles, et en l'occurrence la division de Berau entre Ruma Nokron et Tua Bere Doe. D'autres récits ayant eu lieu après cette conquête précisent ces formations territoriales (Guillaud & Facal 2021). Ils permettent aux clans d'y affirmer leur souveraineté. C'est le cas de l'histoire de Koli Sirin, dont la localisation dans le gouffre de Nametan tisse des liens entre des lieux, des individus, des normes et une généalogie clanique.

« L'histoire de Koli Sirin, seuls les gens du clan Tua Bere Doe peuvent la raconter. Parce que nous, on ne peut savoir d'où il vient, qui étaient ses ancêtres, où il a commencé, ce qu'ont fait ses aînés et ses cadets. Avant, Koli Sirin plongeait ici. Avant, seules les familles du clan Tua Bere Doe pouvaient en parler. Aujourd'hui, tout le monde le peut. Ça n'est plus tabou. Mais l'histoire exacte, il faut la demander aux familles du clan Tua Bere Doe.

Koli Sirin plongeait sans fusil ; il prenait juste une cordelette⁹ (tt. *tali abun*). Il y allait et prenait les poissons comme ça, parce que les poissons n'étaient pas farouches. Il les prenait à la main, tout simplement. La première fois qu'il a plongé ici, il avait attaché des feuilles de badamier à sa ceinture. Il plongea un jour entier là-bas et en remontant les feuilles étaient devenues des poissons. Maintenant, ce n'est plus possible. Ça a changé. Avant, au temps de Koli Sirin, la nature lui obéissait parce qu'il avait fait la nature. » (Orlando, pêcheur habitant la baie de Nametan, août 2023, Nametan ; Berau, Makadade)

Orlando, un homme d'une quarantaine d'années originaire du clan Ruma Nokron et vivant seul à Nametan avec sa femme, rapporte au cours d'un entretien enregistré la trame générale de ce récit, ou plutôt sa version publique. Koli Sirin est l'un de ces ancêtres légendaires du clan Tua Bere Doe. Doté de branchies, il avait la capacité de rester des heures à plonger sans remonter à la surface. Accrochées à sa ceinture de pêche, les feuilles d'un arbre, dont l'essence varie

8. Traduit littéralement du *tetun* par les 'personnes de la parole/langue', ces porte-parole sont les dépositaires de l'histoire d'un clan et seuls détenteurs de sa version officielle et donc véridique.

9. En guise de ceinture pour attacher ses prises à sa taille.

selon les versions, devenaient d'énormes poissons une fois sorties de l'eau. Cet épisode prend parfois la forme d'un mythe de spéciation, précisant comment Koli Sirin 'nommait' et 'fabriquait' les différentes 'couleurs' de poissons. Ce récit peut être mis en parallèle avec le segment du mythe d'origine que j'ai évoqué en introduction. En relevant une nasse à poissons, les deux frères originels y trouvent des plantes, preuve de la qualité terrestre des fonds marins sur lesquels ils pêchent. C'est après cette découverte qu'ils feront émerger Atauro grâce à leur flèche. Dans le récit de Koli Sirin s'opère un processus inverse : l'ancêtre transforme des feuilles en poissons par l'intermédiaire de sa ceinture de pêche et de ses plongées. Il révèle ainsi à nouveau la réversibilité de ce lien entre le terrestre et le marin dans le monde originel. Or, la séparation définitive entre ces substances est caractéristique du monde des humains contemporains. Koli Sirin incarne la fin de cette ambivalence pour les humains. L'un de ses neveux, lui aussi doté de branchies, meurt de 'honte' (tt. *mohe*) car son entourage se moque de son organe ichtyologique. Puis, lorsque Koli Sirin meurt à son tour, s'éteint cette forme humaine qui empruntait aux poissons leur caractéristique physique la plus archétypale. L'histoire de Koli Sirin conte ainsi la rupture entre les temps originels et les temps présents, où les humains et la nature (tt. *natureza*) n'entretiennent plus les mêmes relations. Elle évoque la naissance de l'humain contemporain comme une créature terrestre qui perd ses liens intersubjectifs avec la nature et la puissance qui leur était corollaire.

Ainsi, en tant que récit ancestral, l'histoire de Koli Sirin est un patrimoine clanique. Il est la propriété du clan Tua Bere Doe, notamment car le héros en est un membre originel. Son récit ne peut être transmis officiellement que par sa descendance et plus précisément par le porte-parole du clan. Lui seul en connaît tous les détails.

« Cette histoire, c'est la nôtre ; pour la raconter il faut être lié à la descendance de Koli Sirin. La raconter nous relie aux personnes originelles (tt. *ema primeiro*). C'est aussi un lien avec la mer, comme celui qu'avaient les personnes originelles qui étaient dans la mer. Les sept clans nous ont commandé de venir ici (à Nametan depuis Makadade). Un homme du nom de Sare Mo'o et sa femme qui s'appelaient... Kata Durun. Ils eurent deux enfants appelés Kuru Doe et Kal Doe. C'est Kal Doe qui est venu vénérer le *lulik* [domaine des entités spirituelles et ancestrales] (...). Kuru Doe est venu se marier avec une femme du nom de... Kua Kisu. Tous les deux ont ensuite eu une descendance, sept enfants : Pep Doe, Kal Doe (...). Koli Sirin est descendant de Kal Doe. Koli Sirin, c'est une des personnes originelles, ce sont nos ancêtres qui ont commencé à le dire, à raconter cette histoire. Toute sa descendance entrait dans le gouffre de Nametan. Koli Sirin était comme un poisson, un descendant de Kal Doe. Arlindo et sa famille sont de la descendance de Pep Doe. Lucas et les siens de celle de Kose Doa. Nous, on descend de Lau Kuru. » (Domingu Neri, porte-parole de Tua Bere Doe à Berau, 21 août 2023, Berau)

Les détails qui constituent la version 'complète' de l'histoire de Koli Sirin correspondent notamment à la déclinaison entière de sa généalogie¹⁰, des

10. À la différence de ce que décrit Judith Bovensiepen (2015) à Funar, dans la

personnages du mythe aux membres du clan actuel. Par l'exactitude de ces généalogies, le porte-parole du clan atteste de son lien avec les personnages du mythe autant qu'avec les différentes générations de porte-parole s'étant transmis cette histoire. En détaillant cette chaîne ininterrompue de transmission de la parole des ancêtres, il souligne l'immuabilité du récit depuis les temps originels jusqu'au présent. Ce mode de transmission littéralement univoque affirme donc l'authenticité de la version dont il est le dépositaire. Par ailleurs, le porte-parole utilise également une autre stratégie narrative pour souligner l'authenticité de son récit : la répétition performative du type « les ancêtres ont commencé à le dire », « c'est ce que disaient les ancêtres » etc. De la même manière que le discours rituel est considéré dans l'Est insulindien comme directement et sans altération hérité des ancêtres (Fox 1988, Kuipers 1990), les récits claniques ne sont exacts pour les habitants de l'île que dans la version donnée par le porte-parole du clan qui en est le détenteur car lui seul garantit l'authenticité du récit, c'est-à-dire son immuabilité. Ce régime de propriété et de transmission des récits claniques ne les empêche pas de circuler sous d'autres formes et par d'autres voix que celle du porte-parole, comme nous l'avons vu avec la version du récit de Koli Sirin rapportée par Orlando.

La reconnaissance collective de l'exactitude de la version donnée par le porte-parole provient aussi de sa connaissance intime des lieux et de leurs détails (Guillaud, ce volume). Les tessons de poteries et les amas de pierre, les grottes ou les gouffres y sont mobilisés comme preuves tangibles de l'occupation de l'espace par tel clan, de la guerre de conquête par un autre, des alliances qu'ils ont pu tisser etc. Elles attestent aussi de la véracité des récits que content les porte-parole. Ainsi, pour les membres du clan Tua Bere Doe et les habitants de Berau plus généralement, le gouffre de Nametan-est en lui-même un témoignage du récit de Koli Sirin. Comme à Funar, dans la municipalité de Manutoto où Bovensiepen a mené son enquête ethnographique, « *sites in the landscape thus provide the core around which narratives are structured* » (Bovensiepen 2015 : 66).

Cette incarnation paysagère des récits mythiques et claniques fonctionne comme une mnémotechnie. Le gouffre de Nametan, en rappelant l'histoire de Koli Sirin, ancre le territoire de Tua Bere Doe dans les esprits des habitants de Berau. Pour le porte-parole, il est un rappel des généalogies qui lui assurent son statut et son autorité et qui structurent le clan en différents lignages. Par sa topographie, il renvoie également aux qualités singulières d'un ancêtre, dont la descendance se distingue des autres clans en partie grâce à cette filiation. En ce sens, la localisation du récit de Koli Sirin participe de sa puissance

municipalité timoraise de Manutoto, où les discours rituels comme les récits d'origine correspondent largement à l'énumération de toponymes, ce que James Fox (1997) appelle des 'topogénies'. Ici la généalogie a une importance tout à fait cruciale dans la production de l'exactitude d'un récit.

performative¹¹ : « *It is through the potent combination of words and places that house groups constitute themselves vis-à-vis both others and the ancestral realm* » (Bovensiepen 2015 : 64). Ainsi, le gouffre de Koli Sirin incarne dans le paysage une partie de l'histoire et de l'identité du clan, ainsi que de sa structuration historique et contemporaine. À ce titre, le gouffre de Nametan est un patrimoine de Tua Bere Doe. Le rapport à l'esprit de Koli Sirin a cependant largement évolué depuis un demi-siècle comme en témoigne la transformation des règles d'usage du milieu marin.

Avant l'évangélisation, les modes d'usage du milieu marin à Nametan s'organisaient autour du rapport privilégié entre les membres de Tua Bere Doe et l'esprit de Koli Sirin. Ce dernier habitant dans le gouffre le constituait en 'lieu puissant' (*potent place*) (Guillou 2017), c'est-à-dire un espace animé d'une forme de pouvoir relevant du domaine du *lulik*. Le terme *lulik*, souvent traduit par 'sacré' (Bovensiepen 2015 ; Shepherd 2019), désigne principalement le domaine des entités ancestrales et spirituelles et les relations que les humains entretiennent avec elles. Il peut également signifier certaines formes d'interdits qui n'ont pas directement à voir avec ces entités. Si, dans la plus grande partie de Timor-Est, le catholicisme a laissé une place importante aux relations à ces esprits en n'interdisant pas leur manifestation officielle, c'est-à-dire les rituels qui les institutionnalisent, ces entités spirituelles ont été littéralement diabolisées par les mouvements pentecôtistes qui se sont installés à Atauro à partir des années 1970 (Silva 2021). En 2023, la majorité de l'île est pentecôtiste, comme à Berau où les catholiques sont très minoritaires (environ 10% de la population). Le discours officiel et institutionnel de la principale Église évangéliste à Atauro, les Assemblées de Dieu, avilit les pratiques des catholiques et des anciens à l'égard de ces entités. Ils les considèrent notamment comme la raison principale de la misère qui qualifie largement le passé. Cependant, le rapport à cette dangerosité sacrée n'a pas disparu. Au-delà de sa diabolisation officielle, et donc de son intégration aux rites protestants, il existe des pratiques et des discours plus ou moins cachés dans lesquels ces relations perdurent.

« Là-bas sur la côte, à un endroit, il y a un homme qui est une murène, et, à un autre endroit, il y a une femme qui est une pieuvre. L'endroit de la pieuvre, c'est Lametan Lohi, dans le territoire de Makili. Un endroit où la mer est noire et profonde. L'homme vit à Nametan. Ces deux-là montent la garde d'après nos anciens (*avo*). Il y a des règles (*ukun*) ; il y a une porte. Ces deux-là surveillent l'entrée. Si qui que ce soit entre pour voler, ce sont eux qui vont l'attraper. Si tu entres par Lametan Lohi, c'est la femme qui t'attrape, si tu passes par Nametan,

11. La performativité de la parole rituelle et des récits d'origine provient également de l'autorité que lui confère son origine ancestrale : « *Ritual speech delegates authorship to the ancestral realm. 'Trunk words' must be recognized as authentic ancestral words beyond human intention, so that a speech act is considered to be authoritative.* » (Bovensiepen 2015 : 55)

c'est l'homme qui t'attrape parce que c'est une grande porte. Koli Asan, c'est cet homme-là. (...) Koli Asan, il est l'un de ceux qui a vécu en premier. Quand la mer est descendue depuis le sommet de Manukoko, il l'a suivi. Il était toujours dans l'eau. » (Entretien avec un catholique — anonymisé à sa demande, avril 2023, Makadade, Atauro)

Ce témoignage est celui d'un catholique vivant à Makadade, dans un contexte moins évangéliste qu'à Berau où cette histoire est connue mais non énoncée publiquement. La honte et le secret qui l'entourent aujourd'hui est un effet de la diabolisation du rapport aux esprits par le pentecôtisme. Continuer à croire en eux est considéré comme une forme d'archaïsme, une croyance désuète caractérisant de manière péjorative les temps anciens desquels les habitants de Berau cherchent à se distinguer. De même, la relation à Koli Sirin en tant qu'ancêtre souverain, et le droit d'accès aux ressources qui lui était associé, ont donc été largement effacés et reconfigurés par l'évangélisation. Ainsi, une part des éléments de ce récit a été 'dépatrimonialisée' (Bertrand & Bielawski 2022). Puisqu'ils ne sont plus considérés comme essentiels à l'identité du clan, ils ne doivent plus nécessairement être transmis.

Les pratiques contemporaines des plongeurs de plaisance réactualisent le récit de Koli Sirin au travers de quelques commentaires. Certains considèrent qu'il serait impossible aux 'étrangers' (tt. *malae*)¹², malgré leur équipement et leur technologie, de parvenir à imiter leur ancêtre. D'autres imaginent en tirer profit en mettant en avant le caractère 'sacré' de ce gouffre pour attirer l'intérêt des touristes et leur en faire payer l'entrée. La dimension sacrale (*lulik*) semble retrouver une légitimité à exister officiellement dans la mesure où elle prend une valeur marchande. Autrement dit, les habitants protestants de Berau s'accordent pour afficher le caractère sacré et ancestral de cette grotte dans la mesure où cela permettrait d'en tirer un revenu. Alors que le rapport aux esprits est diabolisé, il retrouve une existence légitime au travers de sa marchandisation.

Ainsi, le récit de Koli Sirin, que chacun connaît sans toujours en être le dépositaire légitime, témoigne du rapport à une ancestralité clanique qui se reconfigure. Puisque que le gouffre est constitué en un patrimoine clanique par la relation à l'esprit de Koli Sirin, la marginalisation de ce type de rapport induit une reconfiguration profonde de son caractère patrimonial. Devenu une pratique cachée alors qu'il était autrefois institutionnalisé et ouvert à tous, ce type de patrimoine clanique se transforme en un patrimoine intime et presque secret. Par conséquent, les modes de narration de ces récits sont également bouleversés. Malgré la profonde transformation de la relation aux ancêtres induite par l'évangélisation, le récit reste vivace dans les mémoires

12. Le terme *malae* désigne généralement les étrangers. Il est parfois qualifié de 'mutin' (blanc), 'metan' (noir), 'Xina' (Chine) pour spécifier l'origine de la personne en question.

des membres du clan Tua Bere Doe. Il inscrit toujours cette relation dans le paysage du rivage de Berau et plus précisément dans le gouffre de Nametan.

En parallèle de cette manière de faire du paysage côtier la scène de récits ancestraux, la patrimonialisation de la nature qu'entraîne la mise en œuvre d'une aire marine protégée s'intéresse à de tout autres éléments du récif et les inscrit dans d'autres temporalités et spatialités.

Le patrimoine naturel global des aires marines protégées

Alors que le récit de Koli Sirin interdit aux habitants de Berau l'accès à la grotte de Nametan en l'associant à l'histoire ancestrale du clan Tua Bere Doe, des agents extérieurs à Atauro participent à la patrimonialisation des récifs de cette même baie en les inscrivant dans des temporalités et des spatialités qui dépassent celles d'Atauro.

À Atauro, au début des années 2000, une ONG locale de développement, nommée *Roman Luan*¹³, s'est investie dans l'éco-tourisme. Soutenue par une organisation de conservation de la nature australienne et financée par des donateurs internationaux, elle s'est engagée dans les premières tentatives de mise en place d'aires marines protégées sur les récifs coraliens de l'île. Ces dernières correspondent à l'établissement de deux types de zones : les zones sanctuaires, dans lesquelles tout prélèvement est interdit, sont entourées de zones tampons où les pêcheries 'traditionnelles' sont autorisées. À l'époque, cette protection spatialisée de la biodiversité des récifs rencontre cependant l'opposition d'une partie des habitants des villages concernés (Bikeli et Vila-Maumeta). Craignant les conséquences économiques de la diminution de leur espace de pêche, ces derniers empêchent la mise en œuvre de ces dispositifs. Une décennie plus tard, entre 2016 et 2018, douze aires marines protégées de quelques hectares chacune (cf. fig. 1) sont instituées à l'initiative d'ONG internationales comme *Conservation International* (CI), *World Fish* (WF) ou le *Coral Triangle Center* (CTC), en collaboration et en concertation avec les différentes parties prenantes : le ministère de l'agriculture et des pêcheries (MAF), les autorités locales, les pêcheurs, les habitants et les compagnies de plongée sous-marine. Ces aires marines protégées forment des 'no-take zone', des espaces dans lesquels toute forme de prélèvement est interdite mais où les usages contemplatifs sont autorisés moyennant un droit d'entrée (de 1,5 à 2 \$ pour une heure selon les villages). Ces espaces protégés des pêches sont donc dédiés à la conservation autant qu'au tourisme. Ils s'inscrivent dans les logiques de 'conservation communautaire' (Blanc *et al.* 2022), c'est-à-dire qu'ils ont pour objectif de faire participer les populations locales à la conception et au fonctionnement des dispositifs institutionnels de gestion des ressources et des espaces naturels tout en

13. Traduit littéralement par 'vaste lumière'.

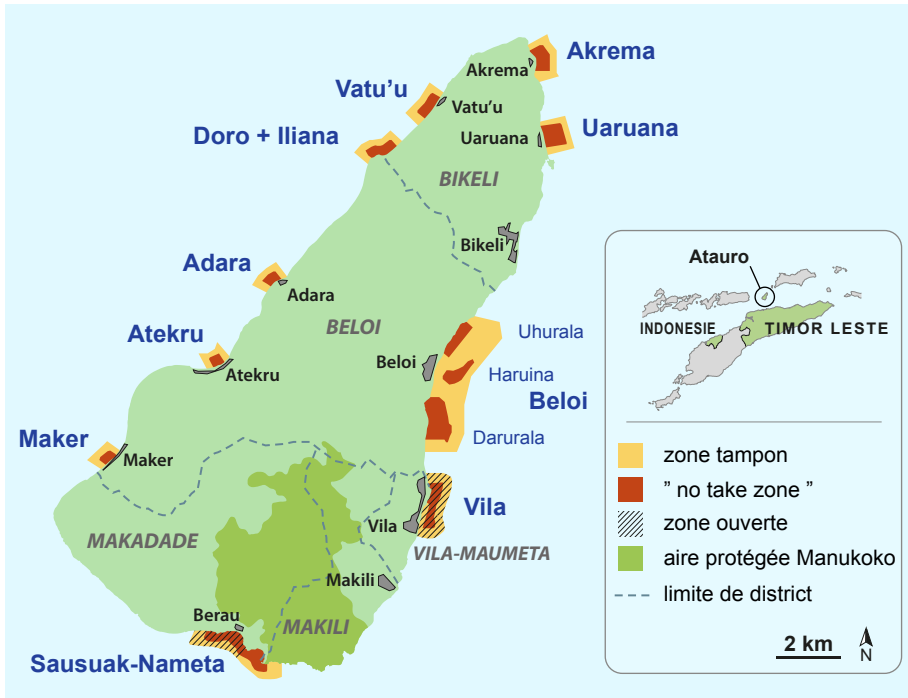


Fig. 1 – Les espaces protégés d'Atauro en 2023 (© Vanlaer / Billault)

permettant le ‘développement’ de leur territoire. Dans cette dynamique, les aires marines protégées d'Atauro sont désignées par l'expression *tetun 'tara bandu'*. Traduites littéralement par ‘interdiction suspensive’, à Timor-Est, ces normes coutumières règlementant l'accès à des espaces et à des ressources spécifiques prohibent le prélèvement de certaines espèces, généralement en fonction de leur cycle de croissance ou de reproduction. Elles étaient autrefois temporaires, souvent saisonnières, et marquées matériellement par différents signaux, et notamment des objets suspendus à l'endroit de l'interdiction. Ces normes sont considérées comme coutumières parce qu'elles sont en général instituées au travers de rituels dédiés à des ancêtres ou à des esprits souverains. Aujourd'hui pourtant, l'expression *tara bandu* témoigne aussi du travail des acteurs internationaux du développement et de l'État timorais : ces derniers vivifient en effet des traditions locales marginalisées pendant l'occupation indonésienne en y incorporant des objectifs, des normes et des modèles institutionnels propres au développement durable et à la conservation de la nature (McWilliam *et al.* 2014 ; Palmer & McWilliam 2019). Cette ‘invention d'une tradition’ (Hobsbawm & Ranger 2006) timoraise de gestion coutumière des ressources est pour l'État en construction un moyen d'affirmer une culture nationale en phase avec les

préoccupations écologiques de la communauté internationale et des bailleurs de fonds très présents au Timor-Est depuis l'indépendance (Palmer 2007).

Concernant les aires marines protégées d'Atauro, le caractère coutumier de la gestion des ressources halieutiques interroge car la mémoire des habitants de l'île concernant ce type de dispositif n'est pas absolument univoque. Pour la plupart de mes interlocuteurs, la mer a toujours été considérée comme 'libre'. Si des droits d'accès aux ressources marines existaient bien par le passé, ils étaient relativement lâches. Les délimitations territoriales partageant les récifs entre villages et les quelques interdictions temporaires de prélèvement d'espèces à haute valeur commerciale, comme les *trocas* ou les bèches de mer (McWilliam 2002), ne sont pas considérées comme des restrictions équivalentes aux actuelles aires marines protégées. Cependant, deux des hommes que j'ai interrogés, et qui sont investis de fonctions institutionnelles dans la gestion des nouvelles aires marines protégées, ont en mémoire des interdictions de pêche spatialisées et temporaires, découlant des relations aux ancêtres et aux esprits. D'après eux, ces interdits d'accès à certaines zones marines auraient été profondément perturbés par l'évangélisation pentecôtiste de l'île. Ces mémoires contradictoires peuvent témoigner chacune à leur manière des reconfigurations mémorielles qu'impliquent autant les discours pentecôtistes que conservationnistes. Comme je l'ai montré ci-dessus, le regard péjoratif du pentecôtisme sur le domaine du *lulik* et sur le passé en général, brouille la définition même de la coutume et de la tradition, donc le contenu de l'héritage à transmettre et du patrimoine (Silva 2021). Cela pourrait expliquer pourquoi certains habitants ont oublié ce type d'interdictions. Toutefois, cette hypothèse semble peu probable, car beaucoup d'entre eux continuent de reconnaître l'importance des relations avec les esprits et les ancêtres dans d'autres aspects de la vie sociale. La mémoire des règles coutumières régissant l'accès aux espaces marins, semblables aux pratiques contemporaines de *tara bandu*, est bien moins répandue. Le passé, auquel font référence ces deux hommes, semble plutôt être une réinterprétation du discours officiel des institutions de la conservation marine, qui cherchent à ancrer leurs pratiques dans une légitimité historique et traditionnelle.

Sur le plan institutionnel, ces aires marines protégées reposent sur la structure administrative de l'État timorais. Contrairement à ce que remarquent Lisa Palmer et Andrew McWilliam (2018) dans la plupart des régions de Timor-Est, où la gestion des ressources naturelles est mise en œuvre par des institutions coutumières du fait de la relative absence de l'État, ce n'est pas le cas à Atauro aujourd'hui. En effet, ce sont les institutions étatiques locales (communautés de communes, hameaux, groupe gestionnaire des *tara bandu*) et l'Église qui y établissent et appliquent les normes relatives aux modes d'usage du milieu marin. En ce sens, les caractères spatialisé et séculier des aires marines protégées autant que les logiques conservationnistes qui en sont la raison principale, constituent des nouveautés en termes de gestion

des ressources marines à Atauro. Ils témoignent plus d'une invention d'une tradition timoraise par des acteurs régionaux, nationaux et internationaux que d'une revivification d'un mode de gestion coutumier et donc local des ressources marines. Au-delà de ces dispositifs institutionnels multiscalaires, les discours patrimoniaux que porte chacun de ces acteurs extérieurs se construisent autour de l'intégration de différents éléments des récifs à des temporalités et des spatialités extra-locales.

Dans le processus d'élaboration de ces aires marines protégées, la production de données scientifiques forme une étape cruciale. Elle participe de la patrimonialisation des récifs puisque cette approche scientifique fonde le dispositif de conservation¹⁴. En l'occurrence, *Conservation International* et le *Coral Triangle Center*, en collaboration avec le Ministère des pêcheries, ont réalisé plusieurs courtes études de terrain, ce que *Conservation International* appelle des RAP, *Rapid Assessment Program*, ou des MAR, *Marine Rapid Assessment*. Ces enquêtes se fixent pour objectif de pourvoir en données scientifiques suffisantes les projets de conservation en considérant que « la connaissance, le savoir à propos de ces écosystèmes est notre plus grand outil pour assurer le futur de la vie sur notre planète ». Ces études en biologie marine produisent des jeux de données chiffrées et cartographiées relatives au nombre d'espèces de poissons de récifs et de coraux présentes, à leur 'condition' ou 'statut', leur densité, leur abondance. Elles soulignent ainsi l'importance que représentent ces écosystèmes en termes de ressource en protéines et en revenus pour les populations locales. En ce sens, les récifs sont un patrimoine local qu'il est nécessaire de préserver. Dans ce discours, les ONG ancrent ainsi souvent les pratiques de pêche, de chasse et de collecte marine dans un passé intemporel soulignant leur caractère traditionnel et gommant ainsi d'importantes évolutions techniques, économiques et sociales récentes¹⁵. En

14. J'entends ici 'dispositif' dans le sens foucauldien du terme, c'est-à-dire comme « un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même c'est le réseau qu'on établit entre ces éléments [...] Par dispositif, j'entends une sorte – disons – de formation qui à un moment donné a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante [...] J'ai dit que le dispositif était de nature essentiellement stratégique, ce qui suppose qu'il s'agit là d'une certaine manipulation de rapports de force, d'une intervention rationnelle et concertée dans ces rapports de force, soit pour les développer dans telle direction, soit pour les bloquer, ou pour les stabiliser, les utiliser. Le dispositif donc est toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent, mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça le dispositif : des stratégies de rapports de force supportant des types de savoir, et supportés par eux. » (Foucault 1994 : 299-300)

15. La citation suivante témoigne bien de cette tendance primitiviste qu'ont une partie

même temps, ces organisations soulignent également la vulnérabilité de ces ressources et la nécessité de les préserver pour les générations futures. L'aire marine protégée est alors un moyen de préserver ce patrimoine bio-culturel que sont les ressources halieutiques et leurs exploitations dites 'traditionnelles'. Par ailleurs, ces études identifient des espèces potentiellement endémiques. Elles chiffrent la biodiversité marine et mettent ainsi en évidence le caractère patrimonial de ces récifs dans une perspective globale, comme en témoigne l'extrait suivant tiré d'un diaporama *Powerpoint* présentant les résultats du RAP de *Conservation International* de 2016:

« – *Species diversity totals exceeding 300 species were recorded at three sites on Atauro Island – indicative of an EXCEPTIONALLY rich reef-associated fauna;*
 – *Total of 317 species recorded from Berau Bay is the third highest site diversity ever recorded anywhere on the planet!* » (Présentation *Powerpoint* des résultats du RAP de *Conservation International* de 2016)

Cette mise en lumière de la biodiversité marine des récifs d'Atauro est un processus de globalisation, c'est-à-dire une mise en relation et une intégration à des espaces et des ensembles globaux (Tsing 2005). Cette biodiversité devient 'exceptionnelle' lorsqu'elle est intégrée à l'échelle du globe, et c'est ainsi qu'elle acquiert une valeur intrinsèque et universelle pour les acteurs institutionnels de la conservation de la nature et les touristes internationaux. Par ce processus de globalisation, les récifs d'Atauro deviennent un patrimoine universel et c'est en tant que tel que ces acteurs extérieurs se les approprient comme cela a pu être montré dans de nombreux cas ailleurs (Faugère 2016). Cette patrimonialisation des récifs s'opère également en termes temporels par leur insertion dans une histoire qui dépasse leur temporalité locale.

Ces récifs sont souvent qualifiés de 'vierges' ou 'primitifs' (*pristine* en anglais) par les ONG de conservation et par les touristes internationaux. Par leur caractère originel et vierge, qui repose sur différents critères en fonction des acteurs, ils constituent un héritage d'une longue histoire naturelle, celle de l'évolution comprise comme une diversification et une complexification des écosystèmes. Les plongeurs de plaisance trouvent dans certaines espèces et spécimens emblématiques de la faune et flore marine ce rapport à l'histoire très longue : les requins, par exemple, n'ont pas évolué depuis plusieurs millions d'années ; certains spécimens de bénitiers géants sont vieux de plusieurs siècles ; les récifs coraliens se constituent sur plusieurs centaines d'années. Dans ce rapport au passé multiséculaire naît une part de leur fascination pour

des acteurs institutionnels de la conservation et des touristes au travers de laquelle ils considèrent les pratiques locales comme anhistoriques : « Pourtant, les Timorais d'aujourd'hui sont confrontés à de nouveaux défis pour l'avenir des traditions de pêche qui ont soutenu les communautés côtières ici pendant des dizaines de millénaires. » (citation tirée de l'article intitulé « Catalyser la conservation marine dans le Triangle de Corail », décembre 2015, site internet de *Blue Venture*).

ces environnements et la nécessité de les protéger et de les transmettre aux 'générations futures', comme en témoigne cet extrait de mon carnet de terrain:

« Un peu plus tard, un des plongeurs évoque la consommation d'une tortue de 170 ans à laquelle il a assisté chez les aborigènes du Cairn : *She [la tortue] was just there on her back with the throat slit open... I know it's not me to judge their way of life but still... When you think of it, there must not be many 170 years old turtles. She had big scratches on her shell, a shark [il mime la morsure]. Can you imagine?* Il nous parle ensuite de la posture dans laquelle il se met pendant les plongées, en tailleur, repliant ses palmes sous ses fesses comme un yogi en apesanteur. *I love it. It's a bit like meditation and it's also a very good way to keep your fins out of touching corals. It's sad, you might just touch it and this 500 years old coral breaks.* » (Extrait de mon journal ethnographique, juin 2023, Beloi, Atauro)

Ces récifs sont aussi constitués en patrimoine naturel à travers les crises environnementales. Qu'elles soient d'échelles locales ou globales et géologiques, ces crises soulignent la vulnérabilité contemporaine des récifs. Elles les engagent dans un avenir périlleux dont la perspective est au cœur d'un puissant sentiment de perte (Berliner 2018) qui habite aussi bien les touristes internationaux que les acteurs institutionnels de la conservation. En ce sens, les *tara bandu* sont des dispositifs de conservation qui fonctionnent comme des modes de transmission des récifs à des 'générations futures' pensées comme uniformes à l'échelle du globe et représentantes d'un futur intemporel.

« *It's a wonderland because there so many parts to... that's the collective biodiversity that makes it so wonderful. It's... the creativity of creation is spellbinding, it's all those different systems working together is... a beautiful thing to witness... I think also the fragility of the corals systems on planet earth, knowing that they're fast diminishing and I feel a sense of urgency to see it as well and um, really explore it and would love to put some more energy in protecting whatever is left.* » (Extrait d'un entretien avec une plongeuse australienne ; juin 2023, Beloi, Atauro)

Pour de nombreux plongeurs sous-marins que j'ai interrogés, la disparition des récifs coraliens à l'échelle globale devrait survenir dans un avenir proche. Dans ce sentiment de perte, la contemplation des récifs d'Atauro éveille des affects ambivalents qui jouent un rôle important dans nombre de processus de patrimonialisation. En se pensant comme les dernières générations à pouvoir 'être témoin' du fabuleux spectacle de la biodiversité, certains plongeurs imaginent leur expérience comme le moyen de constituer une mémoire de ces récifs qu'ils pourront transmettre aux générations futures. En ce sens, leur expérience est éminemment patrimoniale. Ce sentiment se rattache à un contexte environnemental global souvent mobilisé par les plongeurs pour souligner l'importance de protéger ces récifs. Ce type d'argument est central chez les acteurs institutionnels de la conservation de la nature.

« *Atauro Island is proof once again of just how vital the Coral Triangle is not only regionally but to the world's oceans as a whole, in the context of climate change and ocean acidification. We have so much to gain in protecting these*

marine jewels both through local action and by lobbying leaders to drastically reduce CO2 emissions before it is too late. » (“Scientists discover world-beating biodiversity around Atauro Island”, septembre 2016, www.thecoraltiangle.com, consulté le 27 février 2024)

En tant que partie d'écosystèmes, nationaux, régionaux (*'Lesser Sunda Seascape'* et *'Coral Triangle'*) et globaux (océanique), et pour les services écosystémiques qu'ils rendent à ces différentes échelles dans le cadre de ces crises environnementales¹⁶, ces récifs font patrimoine : ils forment des éléments de grande valeur qu'il convient de maintenir. Ils constituent donc des patrimoines extra-locaux en ce qu'ils sont intégrés à des formes de temporalité et de spatialité qui dépassent largement la seule île d'Atauro. Ainsi constitués en des écosystèmes dont dépend le futur de l'humanité, des acteurs extra-locaux agissant au nom de cette humanité s'arrogent un droit d'ingérence. Ces mises en relation, à la fois temporelle et spatiale, extra-locales sont autant de formes d'appropriation et de territorialisation, voir de dépossession.

Les études dont il a été question plus haut partent du principe que ces écosystèmes 'reculés' sont « mal connus et inexplorés ». Ignorant, voire dénigrant, les formes locales de savoir sur ces environnements, elles sont souvent couplées à la présomption de l'ignorance des populations locales et à la nécessité de les 'éduquer'. Ce faisant, les aires marines protégées incarnent l'illégitimité et le déclasserement des formes locales de savoir sur ces environnements. Nombre de mes interlocuteurs à Berau m'expliquaient ne pas comprendre les raisons pour lesquelles les aires marines protégées étaient mises en œuvre. Bien souvent, ils me renvoyaient aux 'gens intelligents' (tt. *ema matenek*), c'est-à-dire aux scientifiques, pour répondre à mes questions relatives à l'écologie des récifs et à l'éthologie des poissons. L'ignorance des populations locales quant à la richesse du patrimoine naturel que représentent leurs récifs est souvent soulignée par les touristes :

« I don't think there is a lot of consciousness about, this is something that we have that is very valuable, it's more like a sustenance thing, it's like we go to the ocean catch our fish for diner... » (Extrait d'un entretien avec un plongeur sous-marin, juin 2023, Beloi, Atauro)

Cette ignorance supposée légitime les formes d'ingérence que sont les aires marines protégées. Celles-ci impliquent une exclusion des populations locales de ces espaces. Les aires marines protégées forment des zones qui ne sont finalement accessibles qu'aux touristes. Si l'entrée est payante et donc ouverte à tout un chacun, les habitants de Berau n'ont jamais émis l'idée qu'il leur était possible d'entrer dans l'aire marine protégée sans que cela soit compris comme une entorse à la loi :

16. Notamment en tant que puits de carbone et cœur de la biodiversité océanique.

« Kahi et Katu, deux garçons d'une dizaine d'années, m'accompagnent en pirogue jusque dans la baie de Nametan où la zone interdite (*tara bandu*) est encore en place.

– Toi tu vas plonger. Nous, on va chercher du maïs, me lance Katu en arrivant.

– Pourquoi vous ne venez pas avec moi ? Je peux payer votre entrée.

– Non, nous, on n'a pas le droit d'y aller. Ce n'est que pour les étrangers (*malae*).

– Même si vous regardez uniquement ?

– Oui, après la police va nous attraper. Seuls les étrangers, les touristes, peuvent entrer et regarder, assure Kahi. » (Extrait de mon journal de terrain, mai 2023, Berau, Atauro)

Par ailleurs, l'argent collecté grâce aux tickets d'entrée dans les aires marines protégées (2 US \$ par personne et par heure) est censé revenir aux populations locales, mais l'essentiel des revenus générés par les activités touristiques sont captés par les compagnies de plongée qui sont rarement gérées par des Timorais, jamais par des habitants d'Atauro. En ce sens, les aires marines protégées réservent l'usage des récifs aux compagnies de plongée et aux plongeurs de plaisance. Enfin, l'appropriation extra-locale des espaces et des ressources que délimitent les aires marines protégées est manifeste dans la souveraineté partielle que peuvent exercer les autorités locales sur les zones ainsi délimitées. Effectivement, si les décisions reviennent en dernière instance à ces autorités locales et que les habitants ont ainsi l'occasion d'exprimer leur choix dans la gouvernance de ces espaces, ils sont bien souvent soumis à des tentatives de persuasion de la part des acteurs nationaux et internationaux.

Conclusion

Les aires marines protégées constituent des modes extra-locaux de patrimonialisation des récifs. D'une part, elles sont initiées par des agents extérieurs à Atauro. D'autre part, ces derniers produisent des discours patrimoniaux qui s'articulent à des formes de temporalité et de spatialité qui dépassent très largement celles de l'île. Ils intègrent ces récifs et leur biodiversité à différentes échelles : l'échelle temporelle d'une histoire naturelle de l'évolution et l'échelle spatiale d'un écosystème global, l'océan, ou des éco-régions du Triangle de Corail et des paysages marins des petites îles de la Sonde. De cette manière, ils inscrivent les récifs dans un passé ancestral autant que dans un futur indéfini, témoignant de la valeur intemporelle et universelle du patrimoine en question. Cette forme de valorisation justifie la mise en place des aires marines protégées qui sont des modes de transmission et donc d'appropriation exogènes de ces récifs en tant que patrimoines naturels.

Ces processus se superposent aux patrimoines locaux, constitués autour de récits qui inscrivent le paysage du littoral et le paysage marin dans un passé originel et ancestral. Ces récits spatialisés sont transmis en suivant des règles strictes qui cherchent à assurer leur immuabilité en tant que parole des ancêtres.

Ils sont l'affirmation d'une territorialité et d'une généalogie et occupent en ce sens une place importante dans la structure du clan. Si les dispositifs de conservation marine à Atauro ignorent généralement les patrimoines localement constitués, ces derniers peuvent se voir profondément reconfigurés par les logiques qui portent les premiers. Ainsi, les relations des habitants de Berau aux esprits et aux ancêtres marginalisés par le pentecôtisme se voient partiellement réinvesties pour leur valeur touristique et donc marchande.

Références

- Artaud, Hélène. 2023. *Immersion. Rencontre des mondes atlantique et pacifique*, Paris : La Découverte.
- Berliner, David. 2018. *Perdre sa culture*. Bruxelles : Zones sensibles.
- Bertrand, Romain & Bielawski Mathilde. 2022. « Dé-patrimonialisation », *Journal des anthropologues* 170-171 : 229–232.
- Blanc, Guillaume ; Guérin, Mathieu ; Quenet, Grégory (eds.). 2022. *Protéger et détruire. Gouverner la nature sous les tropiques (XX^e-XXI^e siècle)*, Paris : CNRS Éditions.
- Bovensiepen, Judith. 2015. *The Land of Gold. Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste*, Ithaca: Cornell University Press.
- Faugère, Elsa. 2016. « Négocier l'accès à la biodiversité des pays du Sud : le cas des grandes expéditions naturalistes contemporaines », in Guillaud, Dominique, Juhé-Beaulaton Dominique, Cormier-Salem, Marie-Christine & Girault, Yves (éds.). 2016. *Ambivalences patrimoniales au Sud. Mises en scènes et jeux d'acteurs*, Paris : Éditions Karthala & IRD : 19–37.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et écrits*. Volume III, Paris : Gallimard.
- Fox, James J. 1988. "Introduction", in Fox, James J. (ed.), *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*, Cambridge: Cambridge University Press: 1–28.
- 1997. "Genealogy and Topogeny: Towards an Ethnography of Rotinese Ritual", in Fox, James J. (ed.), *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, Canberra, Australian National University: 91–102.
- Fox, James J. & Sather, Clifford A. (eds). 1996. *Origins, Ancestry, and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, Canberra: Australian National University.
- Guillaud, Dominique; Dana Rappoport; Koli Kali (Joanico de Sousa Araujo); Lew Coma Cose; & Kau Sahé (Jose Lopes) (eds.). 2023. *Lian Rama hana. Istórias lian no knananuk Atauro*, Hong Kong: IRD, Secretariat Estado Arte e Cultura.
- Guillaud, Dominique & Facal Gabriel. 2021. "Handling of crises in Makili (Atauro): old and new challenges to a model of alliances," *Dialogos, Journal of Foreign Languages Departments* 6: 271–286.
- Guillou, Anne Yvonne. 2017. "Potent Places and Animism in Southeast Asia", *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 18(5): 389–399.
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terrence. 2006. *L'invention de la tradition*, Paris : Éditions Amsterdam.
- Juhé-Beaulaton, Dominique ; Cormier-Salem, Marie-Christine ; De Robert, Pascale ; Roussel, Bernard. 2013. *Effervescence patrimoniale au Sud. Entre nature et société*, Paris : IRD Éditions.

- Kuipers, Joël C. 1990. *Power in Performance: The Creation of Textual Authority in Weyewa Ritual Speech*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lenclud, Gérard. 2004. "Symbolisme", in Bonte, Pierre & Izard, Michel (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 688–691.
- Llinares, Sylviane ; Kraikovski, Alexei ; Gouzévitch, Irina (éds.). 2021. « Histoire de la maritimité », *Artefact. Techniques, histoire et sciences humaines* 14 (numéro spécial), Toulouse : Presses universitaires du Midi.
- McWilliam, Andrew. 2002. "Timorese Seascapes. Perspectives on Customary Marine Tenures in East Timor," *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 3(2): 6–32.
- McWilliam, Andrew & Traube, Elizabeth G. (eds). 2011. *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*, Canberra: ANU E-Press.
- McWilliam, Andrew; Palmer, Lisa; Shepherd, Christopher J. 2014. "Lulik Encounters and Cultural Frictions in East Timor: Past and present," *The Australian Journal of Anthropology* 25(3): 304–320.
- Palmer, Lisa. 2007. "Developing Timor-Leste: The Role of Custom and Tradition, Exploring the Tensions of Nation Building in Timor-Leste," *The School of Social and Environmental Enquiry Research Papers* 1, Melbourne: The University of Melbourne: 35–40.
- Palmer, Lisa & McWilliam, Andrew. 2018. "Ambivalent 'Indigeneities' in an Independent Timor-Leste: Between the Customary and National Governance of Resources," *Asia Pacific Viewpoint* 59(3): 265–275.
- . 2019. "Spirit Ecologies and Customary Governance in Post-conflict Timor-Leste," *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 175: 474–505.
- Peron, Françoise & Rieucou, Jean. 1996. *La maritimité aujourd'hui*, Paris : L'Harmattan.
- Shepherd, Christopher J. 2019. *Haunted Houses and Ghostly Encounters. Ethnography and Animism in East Timor, 1860-1975*, Singapore: NUS Press.
- Silva, Kelly. 2021. "Reframing culture. Assembly of God's Cultural Policies in Ussubemassu, Atauro," in *Timor-Leste. The Island and the World*, Silva Kelly Matsuno Akihisa, Garcia Nogueira Sivia, Viegas Susana de Matos (eds.), Coimbra/Lisboa/Dili/Melbourne, TLISA: 15–23.
- Slezak, Michael. 17 August 2016. "Atauro Island: Scientists Discover the Most Biodiverse Waters in the World," *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2016/aug/17/atauro-island-timor-leste-the-push-to-protect-the-most-biodiverse-waters-in-the-world>.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton: Princeton University Press.

LAURE EMPERAIRE*

Le traitement du végétal à Atauro (Timor-Est)

Qu'il s'agisse des plantes ou des paysages de l'île d'Atauro, la trame végétale dans laquelle s'inscrit l'histoire humaine de l'île, passée ou actuelle, est complexe. Y appliquer un modèle dualiste fondé sur des oppositions telles que 'sauvage' ou 'domestiqué', 'spontané' ou 'cultivé', 'local' ou 'introduit', 'naturel' ou 'culturel', ne rend compte ni des entrelacements entre ces différents registres, ni des dynamiques qui opèrent à différentes échelles de temps. Certes, cette qualification de complexe peut s'appliquer à nombre de situations de par le monde. Partout les relations végétal-société s'appuient sur des pratiques, des représentations et des modes « d'appropriation et de socialisation de la nature », pour reprendre l'acronyme APSONAT de l'équipe CNRS – MNHN créée en 1986 par Claudine Friedberg, une figure pionnière des ethnosciences et spécialiste de l'île de Timor (Roué 2019). Cependant, la taille réduite de l'île d'Atauro (140 km²), son relief contrasté (de 990 m d'altitude avec le massif volcanique de Manukoko au sud de l'île, à la longue série de terrasses coralliennes étagées jusqu'à la mer au nord), sa diversité linguistique (avec trois langues, le *raklungu*, le *hresuk*, et le *rasua/dadu'a*), sa structure sociale avec de multiples clans, son histoire politique et religieuse, ainsi que ses actuels enjeux socio-économiques, en font un microcosme dans lequel les relations végétal-société sont particulièrement denses et imbriquées.

* Institut de recherche pour le développement (IRD), UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris.

L'objectif de cet article est d'analyser les lignes de forces qui structurent ces rapports et d'identifier les différents registres dans lesquels les plantes s'inscrivent. Il faut souligner d'emblée que les outils mobilisés ne sont pas ceux de l'anthropologie mais ceux d'une botanique, insérée dans une approche interdisciplinaire, qui part de la plante pour comprendre son insertion, matérielle ou immatérielle, dans la société. Le propos est de fournir une grille de lecture de ces relations en interrogeant la diversité des formes de gestion des plantes, celles qui sont issues d'actions volontaires ou celles qui émanent de processus écologiques pensés comme 'naturels', ou encore qui mêlent les deux. Une telle analyse passe par le recensement et la catégorisation des plantes significatives pour les populations locales, que cela soit sur le plan matériel, celui de ressources végétales qui relèvent d'un usage direct (alimentaire, bois, fibre, teinture...), et/ou immatériel, qu'il s'agisse de marqueurs territoriaux, de plantes ancestrales ou d'autres registres, c'est-à-dire d'un système de valeurs attachées aux plantes.

L'analyse porte sur deux corpus de données, l'un issu de la bibliographie, l'autre de données recueillies localement. La littérature sur les rapports entre plantes et sociétés à Atauro est très clairsemée. Quelques références à cette matrice végétale se retrouvent dans des champs disciplinaires tels que l'anthropologie ou l'archéologie ; on repère des mentions succinctes dans les récits historiques ou encore, plus récemment, dans les plans de développement ou de conservation de la biodiversité, alors qu'il existe une littérature relativement importante sur ces thèmes à propos de la grande île de Timor.

Le travail de terrain ne prétend pas à une approche émique, celle qui rendrait finement compte de la perspective locale sur les plantes, telle la recherche de Claudine Friedberg (1990) dans les années 1965-1970. Le temps imparti, la méconnaissance des trois langues locales, du *tetun* et de l'indonésien, ainsi que l'absence de documents de référence sur les langues locales (exception faite du *hresuk* — Boarccaech 2013), ne le permettaient pas. Un 'bricolage' linguistique a néanmoins permis de recueillir des données sur le paysage et la flore dans leurs interactions avec les populations. Les travaux présentés sont issus de quatre séjours réalisés entre 2015 et 2022, plutôt à la saison sèche¹, totalisant une cinquantaine de jours sur place, avec pour principaux ancrages géographiques les villages d'Anartutu et de Biti (de langue *raklungu*), dans le centre-sud de l'île, à environ 500 m d'altitude, celui d'Ili Timur dans la région centrale (de langue *dadu'a*, dialecte du *rasua*), celui de Makili sur le

1. Le climat d'Atauro est caractérisé par une grande variabilité de précipitations comprises entre 800 et 1000 mm sur le littoral et atteignant 1200–1400 mm en altitude, sur les pentes du mont Manukoko. La saison des pluies s'étend de novembre à mars mais ce calendrier est marqué par une forte variabilité de l'intensité et de la période des pluies. Les températures moyennes annuelles varient entre 22,5 et 27,5 °C selon l'altitude (Molyneux *et al.* 2012).

littoral sud-est (de langue *hresuk*), et celui d'Arlo (de langue *rasua*) sur la ligne de reliefs qui bordent la côte centre-ouest (cf. fig. 2 dans l'introduction à ce volume), et, avec une approche plus rapide, à Atekru et Adara sur le littoral ouest, villages aussi de langue *rasua*.

Cette structure en villages est relativement récente. En effet, la comparaison des données de terrain avec les cartes établies par le régime portugais en 1962 (Junta de Investigações do Ultramar 1967a, 1967b) souligne la croissante dissociation spatiale de l'habitat et des surfaces cultivées. Les cartes montrent un habitat dispersé sur les hautes terres mais la montée en puissance des Églises, catholique ou protestante, induisit un premier regroupement des habitations (Guillaud, com. pers.). Cette amorce de villages a été renforcée par l'occupation indonésienne qui a imposé de tels regroupements alors que l'emplacement des espaces cultivés, celui issu d'un cadastre coutumier, ne s'est modifié qu'à la marge.

Les données présentées² ici résultent de parcours commentés dans différents types de paysage et d'entretiens sur les *to'os*, les parcelles cultivées, avec des relevés *in situ* mais sans collecte de matériel végétal. Les noms des plantes ont été recueillis en *tetun* et, selon les régions, en *raklungu*, *hresuk* et *rasua*, avec quelques noms en *dadu'a* ; cependant seuls les noms en *tetun* sont ici indiqués³. La transcription adoptée est celle du dictionnaire de Costa (2000), complétée par l'article de Hull (2006). Une importante documentation photographique associée à des points GPS a été constituée. Les plantes ont été identifiées sur la base de ces images. Ces identifications scientifiques restent néanmoins incomplètes en raison du peu de données floristiques sur Timor malgré des collections déposées et numérisées dans les herbiers de Kew, Leiden, Bogor, en Australie et en France, au Muséum national d'Histoire naturelle. Une autre source importante de données sur la distribution des plantes est la base du *Global Biodiversity Information Facility* (GBIF). La validité des noms scientifiques a été vérifiée sur la base du *World Flora Online* (WFO). Malgré une marge d'incertitude sur des identifications, la méthode de recherche suivie, au caractère exploratoire, a l'avantage de ne rien collecter comme exsiccata et ne suscite pas d'interrogations sur le devenir des échantillons. Elle est rapide et permet le partage avec les intéressés des planches photographiques.

2. Ces données ont été recueillies auprès de Hermenegildo de Araujo, Olinda de Araujo, Tomás Soares†, Ermelinda Soares, Josefa Lisboa Soares, Nuno Soares d'Anartutu ; Rodolfo de Araujo, Teresa de Araujo, Ana Maria Bosco de Oliveira à Bite ; António Comacose à Ili Timur ; Daniel Soares de Abak Tedi ; Patricio de Jesus Cabezas, Ermelinda Gonzaga Cabeças, Josefa Paiseco, Baltazar da Costa Soares à Makili ; Daniel de Araujo et Ermina de Araujo à Bikeli. Je remercie également Romeu Soares da Silva, Juanita do Rêgo Soares et Dominique Guillaud pour leurs patientes traductions des entretiens.

3. Un glossaire des noms de plantes fera l'objet d'une publication ultérieure.

Les approches plantes – société à Timor

La bibliographie sur le végétal à Timor relève de plusieurs axes d'analyse, floristique en tant que composant de la zone biogéographique Wallacea (non abordé ici), d'archéobotanique, de botanique économique sur l'usage de ressources végétales, d'une ethnobotanique qui interroge les formes de penser le végétal et dialogue avec une anthropologie fondée sur des approches cognitives. Aujourd'hui, de nouvelles perspectives se développent dans les domaines de la conservation de la biodiversité et d'un développement économique fondé sur le tourisme qui font de cette biodiversité un actif à valoriser sous forme de paysage (principalement marin, cf. C. Vanlaer, ce volume) ou de matière première pour l'artisanat (tissage, vannerie, sculpture).

Les données archéobotaniques

De manière paradoxale, les réflexions sur le passé agricole de Timor sont plus nombreuses que les études sur l'agriculture traditionnelle d'aujourd'hui. L'hypothèse, formulée à l'échelle régionale du sud-est asiatique, d'une introduction du riz à l'Holocène moyen, qui aurait marqué le développement d'une agriculture, est abandonnée. La synthèse de Hunt & Rabbett (2014) met l'accent sur le développement d'un système « complexe de production alimentaire » aux composantes diversifiées. À l'est de la ligne Wallace, le début de l'Holocène serait ainsi marqué par une diversité de stratégies de gestion de ressources végétales elles-mêmes diversifiées. L'action humaine se manifesterait par des formes graduelles de domestication des espèces et d'actions sur le végétal.

L'étude archéobotanique de deux sites de Timor-Leste menée par Oliveira (2008) précise ce cadre dans le contexte de Timor. Les vestiges végétaux de l'abri Bui Ceri Uato Mane, sur la côte nord, près de Baucau, datés entre 8 590 et 6 670 BP, ont été identifiés comme étant de *Arenga pinnata*, *Borassus flabellifer*, *Aleurites moluccana*, *Cocos nucifera*, *Terminalia catappa*, *Intsia bijuga* (*ai besi*), *Inocarpus fagifer*, *Pandanus* sp. (*ai hedan*), *Pometia pinnata* (*ai maras*), *Hibiscus tiliaceus*, *Cordia* sp., *Ziziphus* sp., *Dioscorea* sp. (Oliveira 2008 : 193), soit un cortège de plantes principalement alimentaires mais sans présence de céréaliculture. Occupé plus récemment, l'abri de Telupunu (6 302 – 680 BP), situé à la pointe est de l'île de Timor, a livré des vestiges de *Erythrina* cf. *variegata*, *Hibiscus tiliaceus*, *Colocasia esculenta*, d'Arecaceae, de Sapindaceae, Lecythidaceae et Fabaceae non identifiées (*ibid.*: 192). On retrouve dans ces listes des espèces tant forestières que de formations plus sèches et ouvertes. Les conclusions de l'auteur mettent en relief une continuité sur plusieurs millénaires dans les plantes utilisées, avec probablement un rôle important dévolu aux palmiers, l'absence de céréaliculture et la possibilité d'une arboriculture autour de 3 800-3 600 BP, concomitante de la poterie.

Enfin, l'abri sous roche Lepu-Kina à Arlo, sur la côte ouest d'Atauro, fouillé par J.-C. Galipaud (Ribeny *et al.* 2021), a livré de nombreux charbons

de bois présents dans une couche datée de 2 500 BP. La présence d'une espèce d'*Artocarpus* et d'*Aleurites moluccana* y est attestée. La caractérisation des autres échantillons met en évidence une diversité taxonomique importante mais dont l'identification n'a pu être menée faute de collection de référence. L'analyse taxonomique, qui n'a pu dépasser, pour divers échantillons, le niveau des familles botaniques, est remplacée par une analyse écologique des vestiges qui, selon leurs caractéristiques, peuvent être classés en plusieurs profils. Ainsi, les bois ont une origine multiple avec une prédominance d'échantillons issus d'écosystèmes de savanes ou de forêts humides, mais peu provenant d'espaces cultivés. Le recours à différents écosystèmes va dans le même sens que les travaux des auteurs précédemment cités, qui montrent l'importance d'une gestion de la diversité biologique, floristique ou écologique.

On ne dispose que de peu de données pour interroger les transitions qui ont pu opérer jusqu'à la période contemporaine, en particulier à propos des palmiers (*Borassus flabellifer*, *Corypha utan*). L'usage du *Borassus* est toujours important dans l'alimentation tandis que celui du *Corypha* s'étiole (Guillaud *et al.* 2014). Les transitions, comme le souligne Oliveira (2008 : 236), ont pu être très progressives comparées à l'arrivée des cortèges de plantes drainés par la colonisation européenne à partir du XVI^e siècle. Ces introductions ont probablement amplifié la place de l'agriculture face à l'exploitation des ressources spontanées ou gérées et elles ont engendré au cours du temps des substitutions dans les usages des plantes (par exemple entre un arbre aux graines comestibles, le *nita* – *Sterculia quadrifida* – dont le nom commun est 'arbre arachide', et le *fore rai* – *Arachis hypogaea*, l'arachide, une plante américaine). La première liste des plantes utilisées à Timor mentionne « ... du riz, des bananes, du gingembre, des cannes à sucre, des oranges, des citrons, des amandes [*Canarium* ? / *Terminalia* ?] et des haricots », outre le santal (Pigafetta 1888 [1525] : 175).

Toujours selon Oliveira (2008 : 235), c'est une stratégie fondée sur la diversité plus que sur une ou quelques plantes majeures qui se maintiendra au cours de l'Holocène. Néanmoins, seule une vision globale des systèmes productifs prenant en compte les complémentarités entre zones écologiques et circulations des aliments permettrait d'analyser les changements liés aux introductions de nouvelles espèces.

Les approches centrées sur les usages

Les travaux de botanique économique concernent principalement les plantes médicinales et leurs applications en termes de santé publique. Collins (2005) compare la pharmacopée (116 espèces relevées) de trois villages de la grande île de langues différentes, le *lakalei* et l'*idate* (langues austronésiennes), et le *fataluku* (langue papoue) et met en évidence la spécificité de chacune de ces traditions thérapeutiques. Dans le contexte du village de langue *fataluku*,

il souligne le rôle de ces plantes et des savoirs associés, dans la résistance à l'envahisseur (Collins *et al.* 2007). Cet auteur, comme Martins & Henriques (2017), insèrent leurs travaux dans une perspective de développement, le premier en prônant l'usage de plantes insecticides locales, les seconds en soulignant l'impact sur la santé publique de la perte des savoirs des guérisseurs traditionnels à la suite des occupations portugaise et indonésienne.

L'ouvrage de Kok *et al.* (2013) sur les usages des plantes des Boti de la région sud-ouest de Timor, s'inscrit dans une vision patrimoniale de valorisation et de transmission des savoirs et techniques. Il recense 75 plantes centrales dans la culture matérielle de ce groupe de langue *uab meto*. Dans cette même veine patrimoniale, les matériaux de base et techniques de vannerie et de tissage, avec les textiles locaux (*tais*), sont présentés dans plusieurs ouvrages ou fascicules et mettent en valeur la dimension artistique, et non seulement artisanale, des savoir-faire timorais. Il existe un corpus important de données sur la culture matérielle et les plantes associées mais leur approche ne relève pas encore d'une politique globale de documentation de ces patrimoines.

Les plantes en société

Les travaux de Claudine Friedberg (1933 – 2018), réalisés entre 1969 et 1973, constituent un apport majeur à la compréhension des rapports plantes – sociétés chez les Bunaq du haut Lamaknen, dans la partie indonésienne de l'île de Timor. Deux axes guident ses recherches : la place du végétal dans ses usages symboliques et métaphoriques et, selon ses propres termes, l'établissement d'un 'traité de botanique Bunaq' (Friedberg 1990). Le premier élément sur lequel elle insiste est l'impossibilité de construire une vision générique *bunaq* des plantes qui soit fondée uniquement sur le critère d'appartenance à un même groupe social. La situation est plus complexe et demande à prendre en compte les dynamiques sociales comme les contextes écologiques dans lesquelles elles opèrent. C. Friedberg développe une réflexion pionnière sur les classifications en tant qu'ensembles relationnels fondés sur la notion de prototype et non en tant qu'ensembles hiérarchisés. C'est une écologie des catégories qui se forge (Laligant & Roué éd. 2023). Outre ses apports fondamentaux, C. Friedberg « relativise la capacité des savoirs scientifiques à rendre compte de la réalité » (Demeulenaere 2017 : 66), thème tout à fait d'actualité à l'heure où les savoirs locaux sont convoqués pour dialoguer avec les approches scientifiques face aux changements climatiques. Ses contributions n'ont malheureusement que peu essaimé : le contexte politique de l'île de Timor a imposé des priorités et le contexte scientifique ne s'est pas saisi des principes méthodologiques interdisciplinaires et participatifs proposés, à même de renforcer la place des acteurs locaux dans des choix de développement.

L'ouvrage de base sur l'agriculture du centre-est de Timor-Est est la thèse de Metzner (1977). Il y analyse la transition entre un système fondé sur les

plantes à tubercules et celui issu des introductions du riz et du maïs. Très détaillé, il constitue le document de référence sur l'agriculture traditionnelle et sa variabilité, l'agrobiodiversité et également les usages de plantes. Son analyse souligne un registre relativement restreint de plantes cultivées et une grande variété de pratiques qui montrent combien le référentiel occidental de l'agriculture est étroit pour rendre compte de la diversité des pratiques.

D'autres travaux ne concernent pas directement Timor-Est mais s'intéressent aux dynamiques bioculturelles à l'œuvre autour d'un genre majeur du sud-est asiatique, *Canarium*, représenté par deux espèces à Timor (*C. oleosum* et *C. vulgare*). Selon Ellen (2019), cet arbre serait un marqueur de la transition d'une céréaliculture fondée sur le riz vers une culture d'arbres, hypothèse encore non vérifiée en ce qui concerne Timor. La valeur des graines, plus qu'alimentaire, serait celle d'un bien qui a une valeur d'échange au vu du temps important nécessaire à la collecte et au cassage des noix même si l'espèce est abondante. Planté dans des jachères ou propagé naturellement, le *Canarium* est vu comme un marqueur territorial dont la présence pourrait être associée à une gestion agroforestière et à un début de domestication avec une sélection de variétés. Avec l'introduction de plantes néotropicales comme l'arachide, son importance alimentaire a pu être réduite.

Cette courte recension bibliographique met en évidence plusieurs éléments qui se retrouvent dans l'analyse de la gestion du végétal à Atauro et demeurent à approfondir : l'importance de la diversité des agencements de plantes, et non tant des plantes elles-mêmes ; celle des ressources forestières, probablement gérées ; l'absence de marqueurs de rupture dans la gestion du végétal sur le temps long ; le double rôle des plantes introduites dans le contexte post-colonial européen, à la fois comme nouvelles cultures et comme substitut partiel ou total à d'anciennes ressources.

Le végétal à Atauro

Outre ses valeurs d'usage, le végétal à Atauro est un marqueur lignager, territorial et économique. Rendre compte de la diversité de ces valeurs demande à structurer la diversité végétale en groupes de plantes. Ces derniers seront décrits en considérant deux axes, l'un temporel, l'autre selon un gradient d'intensification des apports post-colonisation européenne. L'analyse part ainsi des plantes supports des références culturelles locales qui sont mobilisées dans les récits d'origine ou dans la construction des identités lignagères, puis aborde celles, cultivées ou non, qui assurent la vie quotidienne et celles qui constituent les marqueurs d'un territoire ou d'un paysage. Enfin, les plantes considérées comme d'origine exogène forment un dernier ensemble. De fait, ces introductions, volontaires ou non, ont imposé leurs règles : un fonctionnement écologique, avec certaines espèces envahissantes ; une structure de l'espace, en particulier des villages reconfigurés suite à l'occupation indonésienne, avec

des plantes utiles ou ornementales à l'agencement visible dans les jardins et rues ; ou encore une configuration économique, avec le café.

Le végétal inscrit dans les origines de l'île et des lignages

Les plantes jalonnent l'histoire de l'île ainsi que celle des clans. Elles sont des marqueurs des origines de l'île et d'une organisation sociale. Dans un récit d'origine, un *Ficus* sp.⁴ (*hali* en *tetun*, *ulan* en *raklungu*) est le premier arbre de l'humanité. Ses fruits seront mangés par un cochon, lui-même issu d'un dauphin, et il se transformera en femme. Celle-ci donnera naissance à trois frères qui utiliseront une nasse pour pêcher. À un certain moment du récit, cette vannerie reviendra pleine de feuilles de bambous et de manguiers (cf. *infra*), signe qu'il n'y a plus seulement la mer, mais que l'île d'Atauro est bien présente. Pour l'agrandir, ils décocheront des flèches dans plusieurs directions. L'une d'elles tuera un autre *Ficus* (*mung*), deux autres feront surgir l'île d'Atauro. Jusqu'à aujourd'hui, cet arbre a une existence concrète à Ere Leti, près d'Anartutu, où il entremêle sa large cime à celle d'un *ulan*, autre *Ficus* à fruits plus gros. Les deux arbres plantés, *mung* et *ulan*, sont censés être des boutures provenant du mont Manukoko, ils constituent les deux espèces les plus sacrées.

Au cours de leurs pérégrinations sur ces nouvelles terres, les frères laisseront deux plantes, une pastèque à Bikeli et un agrume à Doru. Ces deux fruits, au suc abondant, se transformeront en deux femmes qui auront une descendance. Les deux plantes sont de diffusion ancienne. La *pateka* ou pastèque (*Citrullus lanatus*) a été domestiquée au Proche-Orient et son centre de diversification se situe dans le nord de l'Inde. Quant à la dénomination générique 'agrume', *dorek* en *tetun*, plusieurs versions ont été données, 'mandarine', 'pamplemousse' ou 'orange', cette dernière étant la plus fréquente. Le toponyme Doru pourrait se référer à l'orange (*Citrus aurantium*), espèce originaire de Chine, de Birmanie et d'Inde, qui a pu diffuser directement ou qui, introduite tôt en Europe, a pu rediffuser avec les voyages des Portugais en Asie (Chauvet 2018).

Plusieurs groupes de descendance tirent leurs noms de végétaux aux profils variés, espèces alimentaires ou espèces à usages techniques : le *hae* (*Imperata cylindrica*, utilisé pour couvrir les maisons) et le *fafulu* (un fin bambou, *Bambusa* sp., utilisé en vannerie, par exemple pour les nasses) sont respectivement à l'origine des lignages du clan Ruma Lari à Anartutu et du clan Luli à Makili. D'autres noms de lignages proviennent de phytonymes tels que *ai-kfau* (*Hibiscus tiliaceus* à l'écorce fibreuse, originaire d'Asie mais de large distribution), d'espèces alimentaires comme le *has* qu'il s'agisse du manguier local ou introduit (*Mangifera* cf. *timorensis* ou *M. indica*), ou le tamarinier *ai-sukaer* (*Tamarindus indicus*, d'origine africaine mais d'ancienne diffusion dans le sud-est asiatique). Le *hali* (*Ficus* sp.) désigne aussi des

4. La flore de Timor comprend une trentaine d'espèces de *Ficus*.

groupes de descendance. D'autres phytonymes comme *ai dak* (*Schleicheria oleosa*) font référence à des lieux. Les espèces citées sont autant de ressources qui traduisent un lien au territoire (Guillaud, ce volume).

Les to'os

Le terme *to'os* en *tetun* (*hni'a* en *hresuk* et *raklungu*, *nea* en *rasua*) désigne les espaces qui abritent les plantes cultivées, avec pour modèle dominant celui d'une agriculture annuelle sur brûlis. Il désigne des parcelles, le plus souvent closes de murets, éloignées des maisons, en général au nombre de deux ou trois, ou bien l'espace qui entoure les maisons. Plusieurs auteurs ont souligné la diversité limitée des plantes cultivées à Timor, et même à Atauro. Cependant, cette apparente 'pauvreté' reste relative si l'on adopte une définition plus large de ce qu'est une plante cultivée. Par plante cultivée, il est entendu ici toute plante dont la présence résulte d'une intentionnalité, humaine ou non humaine, et non du seul contrôle sur le végétal par une mise en terre de boutures, semences ou autres fragments (Emperaire 2023a). Sont ainsi pris en compte les végétaux, en particulier les arbres ou palmiers transmis au sein d'un *to'os* sur plusieurs générations, ceux issus de semences dispersées par les animaux ou le vent..., et non éliminés lors de la plantation, ceux qui ont été protégés du brûlis ou du pâturage, ceux qui se ressèment d'eux-mêmes (autre formulation de l'intentionnalité), des plantes rudérales d'intérêt, etc. Il ne s'agit donc pas de rendre compte de toute la diversité biologique de l'espace cultivé mais de l'assemblage intentionnel de celles présentes dans un espace aménagé où le 'cultivé' au sens strict cohabite avec d'autres formes de gestion et qui sont insérées dans une diversité de processus écologiques et sociaux (Guillaud 2015).

Plantes annuelles et plantes pérennes cohabitent dans un *to'os*, une parcelle cultivée souvent au cours de plusieurs générations. La diversité englobe des plantes annuelles et des ligneux à cycle court ou pérennes. Ces derniers comprennent des plantes fourragères, tinctoriales, pour le bois avec la présence constante du *ai hanek*, 'l'arbre à assiettes' (*Alstonia scholaris*), de l'*akadiru* (*Borassus flabellifer*) etc. (fig. 1) Les espèces cultivées sont dites *kuda* et ont souvent leur homologue *fuik*, spontané. C'est le cas du *ai hanek*, du *ai lele* (*Ceiba pentandra*) introduit et cultivé, qui s'oppose au *ai lele fuik* (*Bombax ceiba*), ou du manguier introduit et du local (cf. *infra*). Mais ce qualificatif pointe aussi vers une possible toxicité du sauvage.

Les dix-neuf relevés réalisés à Atauro, certes à des degrés variables de précision, font état de 120 espèces⁵ (ou noms de base), certaines d'entre elles

5. Metzner (1977) cite une cinquantaine d'espèces cultivées dans la région Baucau-Viqueque, dans le centre-est de l'île de Timor. Il est néanmoins difficile d'établir une stricte comparaison au vu des méthodes de travail et du nombre d'exploitations relevées.



Fig. 1 – Un abri dans un espace cultivé (*to'os*) dans la région de Makadade. Au premier plan à droite, un palmier *akadiru*, contre l'abri un arbre *ai hanek*, et dans le fond deux cocotiers (*nuu*) ; les résidus de culture au sol sont ceux de l'amblevade, du manioc et du maïs (Makadade, sept. 2017 © L. Empeiraire).

étant représentées par plusieurs variétés (dont les noms sont des déterminants)⁶. Le principal critère de différenciation de ces dernières est celui de la couleur du grain ou du tubercule, en général déclinée en blanc, jaune et rouge (ou noir), plus rarement vert. Cette différenciation selon les trois couleurs constitue le modèle de référence pour les principales plantes alimentaires cultivées : maniocs, amblevade (ou pois d'Angole), ignames, maïs, haricots, ce qui n'exclut pas d'autres critères de différenciation comme le temps de maturation du maïs (hâtif ou non), facteur crucial pour assurer une continuité des récoltes, parfois un critère de taille, etc. (Emperaire 2023b).

La richesse floristique — hors variétés — par unité domestique atteint dans deux relevés plus de cinquante espèces botaniques cultivées et pour 15 d'entre eux entre 24 et 10 de ces espèces. Les registres d'usage majeurs sont les plantes alimentaires (69) et à usages techniques (18) avec, de manière surprenante, peu de plantes médicinales citées (10), ce qui laisse penser à un recours à des plantes forestières (non approfondi lors de cette recherche). Plusieurs espèces sont multi-usages, comme le *lehe* (*Mucuna pruriens*), alimentaire et tinctoriale (fig. 2). La différence d'amplitude dans la richesse floristique entre espaces familiaux cultivés est multifactorielle et dépend des situations écologiques, de l'ancienneté de l'habitation en un lieu, ainsi que du temps disponible et de l'intérêt des familles pour cette recherche.

Neuf espèces (manioc, amblevade, cocotier, maïs, papayer, manguier, bananier, *ai lele* — un kapokier planté⁷ - et ananas) sont présentes dans la moitié ou plus des relevés⁸. À l'autre extrême de fréquence, une centaine de plantes, soit la grande majorité, n'ont été citées qu'entre une et trois fois. Ces faibles fréquences montrent combien la diversité agrobiologique, avec ses plantes alimentaires et à usages multiples (fibres, bois, teintures, fourrages, ornementales...), est le soubassement de l'espace de vie des familles et combien son organisation peut

6. Le nom de la plante est le plus souvent constitué de deux termes, un nom de base suivi d'un déterminant, éventuellement deux ou plus. Cette taxonomie ne peut être assimilée à la hiérarchisation genre, espèce, sous-espèce (ou variété) de la taxonomie scientifique (Friedberg 1986, 1990, 1997). En *tetun*, le déterminant d'un nom de plante est fréquemment précédé de *ai* (ex. *ai bubur*, *ai hanek*...) qui indique qu'il s'agit d'un ligneux. Il s'agit plus d'un critère classificatoire que d'un déterminant. Le terme de *ai laran* désigne 'la forêt'.

7. Les deux espèces dénommées *ai lele* sont : *Bombax ceiba* L. dit *ai lele fuik* (sauvage), utilisé principalement pour son bois pour la fabrication d'embarcations et son port, qui peut être modelé afin de permettre l'installation de greniers à grains dans ses branches; *Ceiba pentandra* (L.) Gaertn. anciennement introduit, dont les fruits jeunes sont consommés et qui développe également une bourre aux nombreuses applications.

8. Magalhães (1916) liste 24 espèces cultivées à Atauro : cocotier, aréc, kapokier, tabac, maïs, riz, arachide, patate douce, manioc, millet, coton, bétel, arbre à pain, manguier, oranger, citronnier, annone, papayer, bananier, ananas, pastèque, courge, concombre, cognassier sauvage. On y remarque de manière surprenante la présence du riz et l'absence des légumineuses (sauf l'arachide).



Fig. 2 – Faisceau de fibres de *Corypha utan* plongé dans le jus de cuisson de graines de *lehe* (*Mucuna pruriens*), haricots également consommés (Makadade, oct. 2022 © L. Emperaire).



Fig. 3 – Tri de la récolte des gousses d’amblevade (*turis*). Une partie des graines est destinée aux semis, les autres seront consommées (Makadade, sept. 2017 © L. Empereire).

échapper au regard des institutions de l'État qui appliquent une définition stricte du fait agricole. La large palette de plantes des parcelles cultivées se structure en un ensemble central dans l'alimentation avec l'ambrevade, le manioc, les haricots et le maïs⁹ au nombre plutôt restreint de variétés.

La circulation des plantes sous forme de rejets, boutures ou semences apparaît limitée. Les semences sont triées, les meilleures étant destinées à la multiplication, les autres consommées (fig. 3). Il importe aussi de conserver les semences des anciens. Si cette appartenance à un lieu, ou à un groupe familial, est celle qui fait sens, cela n'exclut pas un fort intérêt pour de nouveaux cultivars vus lors d'un voyage à Dili, dans les îles indonésiennes ou dans un autre village d'Atauro. Une dernière modalité résulte de la distribution de semences, en l'occurrence de maïs, par les institutions gouvernementales. Certains lieux qui bénéficient de conditions hydriques favorables, comme Abak Tedi, entre le mont Manukoko et, plus au nord-est, le mont Canilatuto, constituent un réservoir de ressources végétales, principalement à tubercules (taros, ignames, cannas...) et de fruitiers. La diversité circule, encadrée par des liens familiaux, amicaux ou de voisinage ou liée aux politiques de développement. Celle-ci est un bien d'intérêt collectif, sans droit d'exclusivité apparent.

Une circulation mondiale des plantes cultivées est au fondement de cette agrobiodiversité. Trente-neuf plantes cultivées sont d'origine américaine. La présence de la patate douce (*Ipomoea batatas*) est attestée à Banda en 1633 et le manioc (*Manihot esculenta*), après avoir diffusé très tôt en Afrique, dès le XVI^e siècle, a sa présence confirmée en Indonésie deux siècles plus tard (Ellen *et al.* 2012). Au sein même de ces introductions, des substitutions ont pu être opérées : par exemple, il est clairement relaté que les maniocs 'd'avant' étaient amers, que les tubercules étaient mis longuement à sécher avant de pouvoir être consommés et que les maniocs doux, prédominants aujourd'hui, ont été introduits à partir du village d'Arlo, l'un des premiers lieux où les Églises protestantes se sont implantées. Une autre espèce de manioc toxique (*Manihot* cf. *carthaginensis* ssp. *glaziovii*), est présente à Atauro en contexte forestier, cultivé ou villageois. Elle a pu être introduite en Asie du Sud-Est dans le sillage du *M. esculenta* (hypothèse de Ellen *et al.* 2012), comme espèce productrice de latex lors du boom du caoutchouc à la fin du XIX^e siècle, pour l'amélioration du manioc (son hybridation aisée avec *M. esculenta* renforce la résistance aux pathogènes de celui-ci) ou encore comme arbre d'agrément.

Les rues d'Anartutu (commune de Makadade) ou d'Arlo (cf. fig. 2 dans l'introduction, ce volume) expriment une facette de cette circulation des

9. Shepherd & Palmer (2015) montrent à partir d'archives historiques du Portugal que, d'une part, les cultures locales ont été systématiquement dévalorisées face à de possibles *commodities* et d'autre part, que la culture du maïs comme nourriture de base a été fortement stimulée auprès des agriculteurs, au moins pour la grande île, au début du XX^e siècle.

plantes qui va de pair avec de nouveaux agencements des végétaux dans l'espace villageois. Le *Ceiba pentandra* (*ai lele*) est introduit et omniprésent. Il a l'avantage sur l'espèce locale équivalente, *Bombax ceiba* (*ai lele fuik*), d'être alimentaire. Un teck (*ai teka*, *Gmelina arborea*) est aussi planté pour son bois, les exemples sont nombreux.

Contrairement à l'artisanat régional avec ses domaines d'expertise reconnue, tels le travail du bois à Makili, la céramique à Arlo ou le travail du métal à Makadade (Guillaud 2019), la diversité des plantes des espaces cultivés *to'os* apparaît comme un domaine d'expertise partagé, à faible spécialisation, entre les villages, malgré des différences d'environnement écologique. C'est un système agricole dynamique et innovant qui est présent à Atauro, à propos duquel les qualificatifs de 'local' et 'global' ne font plus guère de sens. Les dynamiques agricoles 'locales' attachées à l'agrobiodiversité ont été largement globalisées avant la lettre, mais la constante de cette agriculture ne résiderait pas tant dans son contenu que dans sa forme, celle d'un espace agricole délimité par ces murets de pierres aux fondements intangibles, qui ne peuvent être déplacés. Ils sont non seulement mémoires de groupes lignagers et marqueurs fonciers, mais aussi matérialisent des ruptures spatiales et conceptuelles avec ce qui est hors du *to'os*.

La forêt et ses îlots de ressources

Les forêts des pentes du Manukoko et autres massifs contiennent de nombreuses ressources en bois, bambous, palmiers *Arenga pinnata* et des plantes alimentaires dites 'des anciens' ou 'de disette' ; des espèces comme les bambous peuvent avoir été plantées dans l'espace forestier et faire l'objet d'interdictions de prélèvement par des tiers, ou être en libre accès (Empereire 2023c). La forêt est aussi ponctuée d'anciens espaces sacrés, marqués par des sources ou des arbres particuliers, témoins probables d'une couverture forestière plus dense peu à peu transformée sur ses marges en espaces de cultures, mais entre ces extrêmes du cultivé et du sauvage, une gestion de type agroforestier, un modèle d'arboriculture, est pratiquée.

Un tel îlot agroforestier a été relevé à Ngiak Le'en, 'sous le *Canarium*', entre Makadade et Ili Timur. De forme rectangulaire, d'environ 2 600 m², il s'inscrit dans le lit d'une rivière temporaire, ce qui apparaît nettement sur une image satellite de saison sèche. La zone a été peu habitée, sans aucune habitation proche sur la carte de 1962 (Portugal 1967) et une habitation, aujourd'hui disparue, se trouve à une centaine de mètres sur celle de 2001 (Timor Leste 2004). Aujourd'hui, c'est un chemin de passage vers Makadade avec quelques maisons sur la partie haute.

La parcelle est bordée à l'ouest par un muret bas dans lequel est inséré un alignement de sept *ai kiar* (*Canarium* cf. *vulgare*), de grands arbres au port imposant, deux autres *ai kiar* au sud et un au nord délimitent un rectangle. Outre



Fig. 4 – Un imposant *Canarium ai kiar* de l’ilot agroforestier au lieu-dit Ngiak Le’en (Makadade, oct. 2022 © L. Empeiraire).

le *ai kiar*, la parcelle contient deux manguiers (*has*) dits ‘de la terre’ ou ‘du territoire’ (*has nusa* ou *has timor*) dont les amandes peuvent être consommées après macération en temps de disette. Ils atteignent plus de 90 cm de diamètre et sont de l’espèce *Mangifera* cf. *timorensis*¹⁰. L’espèce introduite, *Mangifera indica*, dite *has malae* (manguiers étrangers), est celle habituellement plantée et consommée. Cette agroforêt contient aussi un *ai dak* (*Schleicheria oleosa*¹¹) aux fruits consommés, un *harla* (non identifié) dont l’écorce donne une teinture rouge, deux *ai saria* (*Toona sinensis*) dont le bois est utilisé, sept pieds de *pretun*, un bambou cespiteux (*Dendrocalamus asper*) aux multiples usages et enfin un *ta lisa* (non identifié et usages non précisés). Par la présence du muret, la parcelle pourrait être un ancien *to’os* planté et abandonné ou un marqueur de frontière, hypothèse plausible au vu de la dispute entre Makadade et Manroni sur cette zone. Le couvert forestier continu, la taille des arbres (une hauteur de dix – quinze mètres et un diamètre d’environ 1,6 m pour l’un des *Canarium*) témoignent d’une arboriculture sur le temps long. Selon Hermenegildo de Araujo, l’existence de ces arbres remonte au temps de son grand-père, probablement dans les années 1950, ce qui est compatible avec la croissance relativement rapide des *Canarium* (fig. 4).

Le *has nusa*, comme le *ai kiar*, partagent la même propriété, celle de « faire lui-même sa propre plantation » sans intervention humaine. On retrouve la notion d’intentionnalité de présence portée par la propre plante mais l’opposition ‘sauvage – cultivé’ se révèle asymétrique, dans le sens où le cultivé se situe dans un espace et le sauvage est désigné comme étant celui qui se sème de lui-même sans association à cette référence spatiale.

Des plantes mondialisées

Cette appellation peut s’étendre à deux ensembles de plantes, celles qui ont été introduites, et continuent de l’être depuis le xvi^e siècle, et qui ont été intégrées peu à peu dans les systèmes agricoles de Timor ou d’Atauro et les marchés locaux, et celles qui résultent d’une ‘fabrication de marchandise’ (Beaufort 2021) et dont l’emprise est économique. Deux espèces fortement attachées à un pouvoir économique centralisateur sont présentes à Atauro avec une visibilité discrète mais porteuse d’enjeux symboliques forts : le café et le santal. Malgré leurs statuts différents, l’une introduite et cultivée, l’autre endémique (au moins pour l’espèce *Santalum album*) et présente sous forme spontanée ou cultivée, les deux ont fait l’objet de règles de commercialisation définies par les pouvoirs publics portugais puis indonésiens. Cultiver du café,

10. Selon la *Flora Malesiana* (<https://floramalesiana.org>), deux autres espèces, parfois cultivées, sont présentes à Timor : *M. minor* et *M. longipes*.

11. La plantation de *S. oleosa* dans les parcelles cultivées semble être une pratique fréquente dans l’île de Timor. Friedberg (1974), synthétisant les données de plusieurs auteurs, la cite dans son essai sur les agricultures timoraises.

espèce introduite à la fin du XVIII^e siècle probablement par des Chinois, est devenu au XIX^e siècle une obligation pour les agriculteurs de Timor vivant dans les terres d'altitude favorables au *Coffea arabica* (Sevin 2006). Cet étage écologique aux températures plus fraîches, initialement recouvert de forêts, a été sur la grande île en partie monopolisé par la culture de cette espèce qui a fait la renommée du café de Timor, alors que le *C. canephora* était cultivé aux étages inférieurs¹².

On retrouve cette configuration d'appropriation de terres d'altitude à Atauro avec de petites plantations de caféiers sur le flanc nord-ouest du mont Manukoko, la montagne mythique des origines. Cette introduction, sur des terres de forte déclivité qui appartenaient au gouvernement portugais, est attribuée à Mario Lopes da Silva, Portugais arrivé au moment où Atauro était un bague portugais. Presque au sommet du mont Manukoko, à 912 m d'altitude, une caféière sous couvert de *Falcataria falcata* (autre espèce introduite) mêlés à *Aleurites moluccana* et à *Mangifera* sp. appartient aujourd'hui à un habitant de Makadade. La récolte va pour moitié aux collecteurs et pour moitié aux propriétaires des caféiers. Ces règles, bien que différentes de celles qui s'appliquent à l'arèqueraie du lieu-dit Abak Tedi, dans le voisinage de Makadade, soulignent aussi la diversité des règles d'appropriation des ressources à visée commerciale (Empeiraire *et al.* 2021). Des pieds sont aussi occasionnellement plantés autour des maisons pour l'usage domestique ou le marché local. L'exemple du café, même s'il est marginal à Atauro, illustre une actuelle gestion de type agroforestier avec des caféières ensauvagées.

Le santal, à l'origine de l'intégration de Timor au XVI^e siècle (Cabasset 2015) dans les circuits commerciaux mondiaux, a constitué une ressource économique de premier ordre pour le pays. Son histoire a été mouvementée. Le commerce de son bois, une denrée stockable, était contrôlé par le gouvernement mais faisait aussi l'objet de contrebande, menant au début du XX^e siècle à la quasi extinction de l'espèce. Un seul exemple de remise en culture du santal à Atauro a été constaté à Biti. C'est par leur réseau familial à Dili que quelques pieds de santal issus d'un programme gouvernemental ont été obtenus par un couple d'agriculteurs qui envisagent à long terme de produire du bois de santal comme alternative économique.

Le cortège de plantes introduites ne s'arrête pas aux plantes cultivées. D'autres végétaux participent de l'expansion d'un impérialisme écologique lié à la multiplication des échanges. À Atauro, et à Timor, d'immenses surfaces

12. L'histoire du café à Timor-Est est indissociable des épidémies de rouilles qui dévastent les plantations. Or, en 1917, un hybride entre *C. arabica* et *C. canephora*, résistant, apparaît spontanément. Cultivé commercialement en 1940 et objet de nombreuses sélections ultérieures, il sera à l'origine de nombreuses lignées de café cultivées dans le monde entier, en particulier au Brésil (Carvalho 2007). Une configuration qui mène à penser aux disputes sur les droits intellectuels attachés aux plantes.

ont été colonisées par deux espèces, *Chromolaena odorata* et *Lantana camara*, menant à l'embroussaillage des pâturages. Les deux ont un cycle rapide, produisant des propagules facilement disséminées par les animaux et sont tolérantes au feu... Leur arrivée à Timor semble récente pour le *Chromolaena* et est probablement plus ancienne pour le *Lantana* signalé en 1875 dans les Indes néerlandaises (van der Vecht 1953). *C. odorata* aurait été introduit avec du bétail venant d'Indonésie et se serait rapidement propagé (McWilliam 2000). Une autre hypothèse est que les semences des deux espèces auraient adhéré à un matériel militaire indonésien ou japonais, selon les versions. Enfin, une autre version, recueillie auprès d'un informateur de Makadade, détaille l'enchaînement de facteurs qui aurait mené à cette dissémination. En 2001, les rats dévastaient les cultures et occupaient les étendues d'*Imperata cylindrica* (*alang-alang*). Une plainte aurait été déposée auprès du bureau de l'ONU de Dili et la solution trouvée aurait été d'ensemencer ces espaces avec du *Lantana* (dit *ilau karuk* en *raklungu*, 'celui qui gratte') à partir d'un hélicoptère. L'année suivante, ce fut le tour du *Chromolaena* (*aper hatu*, 'facile à casser'), qui se substitua à l'*alang-alang*, plante centrale pour la couverture des maisons.

Éléments de conclusion

L'histoire des relations plantes – sociétés à Atauro est apparemment très composite avec certaines espèces liées aux origines sociales des différents groupes lignagers, d'autres qui font partie d'un patrimoine végétal ancré dans les espaces cultivés et les unités familiales. Les espaces forestiers sont omniprésents en tant que lieux de ressources et de références historiques (Guillaud *et al.*, ce volume). Si l'ensemble peut répondre à l'utilisation de ressources résultant d'une 'stratégie de subsistance', selon l'expression employée dans les instances internationales, elle ne peut être entendue que si sa dimension temporelle, son histoire sur le temps long et ses significations socio-culturelles sont prises en compte. Comprendre les pratiques et savoirs mobilisés sont une première étape. La bibliographie montre que les analyses des dynamiques agricoles font l'objet de publications de synthèse destinées à l'élaboration de politiques publiques, mais les ethnographies du végétal demeurent rares hormis les travaux déjà cités de C. Friedberg. Il devient urgent d'insuffler aux politiques publiques de développement un contenu au plus proche des catégories utilisées par les populations locales, de reconnaître les savoirs, les pratiques et les concepts mobilisés dans l'un de leurs domaines d'expertise, l'agriculture. Ce qui est en jeu, c'est la souveraineté de ces populations sur leur organisation territoriale et sociale.

Références

- Beaufort, Bastien. 2021. « La fabrique des plantes globales. Une géographie de la mondialisation des végétaux d'Amazonie », *Confins* 53. doi.org/10.4000/confins.42850_
- Boarccaech, Alessandro. 2013. *A diferença entre os iguais: dicionário Hresuk - Português*. São Paulo: Porto de Ideias Editora.
- Cabasset, Christine. 2015, « Compte-rendu de l'ouvrage de F. Durand, *Timor-Leste. Premier État du 3^e millénaire* », *Archipel* 89 : 205–208. (<http://journals.openedition.org/archipel/499>, consulté juin 2024)
- Carvalho, Carlos Henrique Siqueira de. 2007. *Cultivares de café*. Brasília: EMBRAPA.
- Chauvet, Michel. 2018. *Encyclopédie des plantes alimentaires, 7 000 espèces du monde entier*. Paris: Belin.
- Collins, Sean. 2005. *The ethnobotany of east Timor*. (Master Ms Sci). Ottawa: Ottawa University.
- Collins, Sean. W. N.; Martins, Xisto; Mitchell, Andrew; Teshome, Awegechew & Arnason, John. T. 2007. “Fataluku medicinal ethnobotany and the East Timorese military resistance”, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 3(1) : art. no. 5. doi:10.1186/1746-4269-3-5
- Costa, Luis. 2000. *Dicionário de Tétum - Português*. Lisboa: Edições Colibri, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Demeulenaere, Élise. 2017. « L'anthropologie au-delà de l'anthropos. Un récit par les marges de la discipline ». in Élise Demeulenaere, Guillaume Blanc, Wolf Feuerhahn (éds.), *Humanités Environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*. Paris: Éditions de la Sorbonne : 43–73.
- Ellen, Roy. 2019. “Ritual, Landscapes of Exchange, and the Domestication of *Canarium*. A Seram Case Study,” *Asian Perspectives* 58(2) : 261–286. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/26792735>
- Ellen, Roy, Soselisa, Hermien. L. & Wulandari, Asri Peni. 2012. “The Biocultural History of *Manihot esculenta* in the Moluccan Islands of Eastern Indonesia: Assessing Evidence for the Movement and Selection of Cassava Germplasm,” *Journal of Ethnobiology* 32(2) : 157–184. doi:10.2993/0278-0771-32.2.157
- Empeaire, Laure. 2023a. « Le manioc et les autres : éléments pour une histoire souterraine de l'agriculture en Amazonie du nord-ouest », *Revue d'ethnoécologie* 23. doi.org/10.4000/ethnoecologie.10153
- . 2023b. “Kuda to'os iha Atauro”, in Dominique Guillaud, Dana Rappoport, Kali Koli, Cose Lew Coma, & Sahé Kau (eds), *Lian Rama hana. Istória lian no knananuk Atauro. Narratives and songs from Atauro island (Timor-Leste)*. Hong Kong: IRD-Secretariat Estado Arte e Cultura : 187–190.
- . 2023c. “Hahán – Ai-horis husi tempu uluk no ai-horis husi ai-laran”. in Dominique Guillaud, Dana Rappoport, Kali Koli, Cose Lew Coma, & Sahé Kau (eds), *Lian Rama hana. Istória lian no knananuk Atauro. Narratives and Songs from Atauro Island (Timor-Leste)*. Hong Kong: IRD-Secretariat Estado Arte e Cultura : 29–31.
- Empeaire, Laure; Guillaud, Dominique & Césard, Nicolas. 2021. “Between development policies and narratives of origin: an exploratory approach of biodiversity in Atauro (Timor-Leste)”. in Matsuno Akihisa, Kelly da Silva, Silvia Garcia Nogueira, & Susana de Matos Viegas (eds), *Timor-Leste: A Ilha e o Mundo, Colóquio Internacional TLISA-PT, 7-11/09/2020* (vol. 1: 41–56). Coimbra, Lisboa, Dili, Melbourne: TLISA PT.
- Friedberg, Claudine. 1974. « Agricultures timoraises », *Études Rurales* 53-54-55-56 (janv.-déc.) : 375–405.

- 1986. « Classifications populaires des plantes et modes de connaissance ». in Pascal Tassy (éd), *L'ordre et la diversité du vivant. Quel statut scientifique pour les classifications biologiques ?*. Paris, Fayard : 22–49.
- 1990. *Le savoir botanique des Bunaq : percevoir et classer dans le Haut Lamaknen (Timor, Indonésie)* (vol. 32). Paris: Muséum national d'Histoire naturelle.
- 1997. « Diversité, ordre et unité du vivant dans les savoirs populaires », *Nature Sciences Société* 5(1) : 5–19.
- Guillaud, Dominique; Emperaire, Laure & Bustamante, Patricia. 2014. “Heritage, Agrobiodiversity and the Local Populations: some Examples from the Use of Palm Trees in Timor Lorosa’e,” in *Actes du Congrès Understanding Timor-Leste, 15-16 July 2013, Dili* (pp. 183–189). Dili.
- Guillaud, Dominique. 2015. « Le vivrier et le sacré. Systèmes agricoles, rituels et territoires dans l’Est indonésien et à Timor-Leste », *Archipel* 90 : 245–274.
- 2019. « Les narrations d’Atauro (Timor-Est) », *Les carnets du paysage* 35 : 180–193.
- Hull, Geoffrey. 2006. *Timorese Plant Names and their Origins*. Timor-Leste: Monografias do Instituto Nacional de Linguística No. 1.
- Hunt, Chris. O. & Rabett, Ryan. J. 2014. “Holocene Landscape Intervention and Plant Food Production Strategies in Island and Mainland Southeast Asia,” *Journal of Archaeological Science* 51: 22–33. doi.org/10.1016/j.jas.2013.12.011
- Junta de Investigações do Ultramar. 1967a. *Carta do Portugal 1/50 000, Província de Timor, Ilha Atauro, Biquele, Vão fotográfico 1967*. Lisboa: Serviço cartográfico do Exército Português.
- 1967b. *Carta do Portugal 1/50 000, Província de Timor, Ilha Atauro, Maumeta, Vão fotográfico 1967*. Lisboa: Serviço cartográfico do Exército Português.
- Kok, Rogier de; Utteridge, Tim; Briggs, Marie; Daos Kadati; Willy, Wenten; I. Ketut & Desa Perwani, Ni Made. 2013. *Plants of Boti and their Uses in the Traditions of Boti West Timor, Indonesia*. Ubud, Bali / Kew, U.K.: Garden, Kew, Bebal Foundation.
- Laligant, Sophie, & Roué, Marie (éds.). 2023. *L'ordonnement du monde. Revisiter l'ethnoscience*. Tours: Presses Universitaires François Rabelais.
- Mabberley, David J. 2017. *Mabberley's plant-book. A Portable Dictionary of Plants, their Classification and Uses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Magalhães, Antônio de L. 1916. *A Ilha de Atauro. Notícia sobre a ilha e seus habitantes, seguida de vocabulário*. Macau: Tip. Mercantil de N. T. Fernandes e Filhos.
- Martins, Xisto & Henriques, Pedro Damião de Sousa. 2017. “Contribuição para o estudo do valor socioeconômico e cultural das plantas medicinais de Timor-Leste,” *Veritas – Revista científica da Universidade Nacional Timor Lorosa’e* 5(1): 101–125.
- McWilliam, Andrew. 2000. “A Plague on Your House? Some Impacts of *Chromolaena odorata* on Timorese Livelihoods,” *Human Ecology* 28(3): 451–469. doi:10.1023/A:1007061632588
- Metzner, Joachim K. 1977. *Man and Environment in Eastern Timor: A Geoecological Analysis of the Baucau-Viqueque Area as a Possible Basis for Regional Planning*. Canberra: The Australian National University.
- Molyneux, Nicholas; da Cruz, Gil Rangel; Williams, Robert L.; Andersen, Rebecca, & Turner, Neil C. (2012). “Climate Change and Population Growth in Timor Leste: Implications for Food Security,” *Ambio* 41(8): 823–840. doi.org/10.1007/s13280-012-0287-0
- Oliveira, V. Nuno. 2008. *Subsistence Archaeobotany: Food Production and the Agricultural Transition in East Timor*, PhD Thesis, Canberra, The Australian National University.

- Pigafetta, Antônio. 1888 [1525]. *Premier voyage autour du monde sur l'escadre de Magellan pendant les années 1519-1522*. Traduction Ch. Amorette. Paris : Éd. Delagrave.
- Portugal. 1967. *Carta de Portugal 1/50 000, Província de Timor, vôo fotográfico de 1962, folhas: Atauro-Biqueli; Atauro-Maumeta*. Lisboa: Centro de Geografia do Ultramar.
- Ribeny, Alexandra; Dotte-Sarout, Émilie & Galipaud, Jean-Christophe. 2021. "Timorese archaeobotany: An anthracological pilot study at the late Holocene Lepu-Kina rockshelter, Atauro Island, East Timor," *Australian Archaeology* 87(2): 190-209. doi:10.1080/03122417.2021.1889085
- Roué, Marie. 2019. « Un hommage à Claudine Friedberg : ethnoscience, taxonomies et interdisciplinarité », *Nature Sciences Société* 27(4) : 445–451. doi.org/10.1051/nss/2020012
- Sevin, Olivier. 2006. « Le café au Timor-Oriental », *Les Cahiers d'Outre-Mer* 233 : 51–76. doi : 10.4000/com.191
- Shepherd, Christopher & Palmer, Lisa. 2015. "The Modern Origins of Traditional Agriculture: Colonial Policy, Swidden Development and Environmental Degradation in Eastern Timor," *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 171(2-3): 281-311.
- Timor Leste. 2004, *Atauro map*, Edition 1-Digo, Series T55, Sheet 2407-63. Scale 1/50 000.
- van der Vecht, J. 1953. "Het *Lantana-wantsje* in Indonesie (*Teleonemia scrupulosa* Stal, fam. Tingidae)," *Tijdschrift Over Plantenziekten* 59(5): 170-173. doi:10.1007/BF01988188

Annexe: tableau des espèces relevées dans les *to'os*

Ce tableau présente la majeure partie des espèces cultivées ou volontairement maintenues présentes dans 19 espaces cultivés (*to'os*) d'Atauro. Il ne prétend pas à l'exhaustivité en raison de la diversité des conditions de relevé. Néanmoins, il met en évidence l'étendu du registre des plantes cultivées ainsi que l'importance des apports américains. Les noms vernaculaires, principalement ceux des Légumineuses, présentent une certaine variabilité selon les critères (couleur, forme, toxicité...) retenus par les informateurs. Les sources sur les distributions des espèces et noms français ont été respectivement Mabberley (2017) et Chauvet (2018). Les noms scientifiques ont été actualisés selon le *World Flora online* (<https://wfoplantlist.org>). La liste est organisée par catégorie d'usage (alimentaire, médicinal, stimulante, symbolique, technique, fourragère, fertilisante et ornemental ou d'agrément) et secondairement par ordre alphabétique des noms vernaculaires. Les plantes d'origine américaine sont signalées par un astérisque.

Nom tetun	Nom français	Nom scientifique	Famille	Catégorie
-	galanga	<i>Alpinia cf. galanga</i> (L.) Willd.	Zingiberaceae	al.
-	galanga indien	<i>Kaempferia galanga</i> L.	Zingiberaceae	al.
-	mûrier	<i>Morus</i> sp.	Moraceae	al.
-*	balisier	<i>Canna indica</i> L.	Cannaceae	al.
-*	grenadille	<i>Passiflora edulis</i> Sims	Passifloraceae	al.
-*	tomate	<i>Solanum lycopersicum</i> L.	Solanaceae	al.
-*	pourpier tropical	<i>Talinum fruticosum</i> (L.) Juss.	Talinaceae	al.
adiam*	épinard des Amériques	<i>Phytolacca rivinoides</i> Kunth & C.D.Bouché	Phytolaccaceae	al.
ai abakate*	avocat	<i>Persea americana</i> Mill.	Lauraceae	al.
ai ata*	corossol épineux	<i>Annona mucosa</i> Jacq.	Annonaceae	al.
ai ata-boot*	corossol	<i>Annona muricata</i> L.	Annonaceae	al.
ai atanona*	pomme-cannelle	<i>Annona squamosa</i> L.	Annonaceae	al.
ai bakuru	nono	<i>Morinda citrifolia</i> L.	Rubiaceae	al.
ai dak	quenettier rose	<i>Schleichera oleosa</i> (Lour.) Oken	Sapindaceae	al.
ai dila malae*	-	<i>Cnidioscolus aconitifolius</i> I.M.Johnst.	Euphorbiaceae	al.
ai dila*	papayer	<i>Carica papaya</i> L.	Caricaceae	al.
ai farina*	manioc	<i>Manihot esculenta</i> Crantz	Euphorbiaceae	al.
ai hinu	curcuma	<i>Curcuma longa</i> L.	Zingiberaceae	al.
ai lehe	pois mascate	<i>Mucuna pruriens</i> (L.) DC.	Fabaceae Papilionoideae	al.
ai lia	gingembre	<i>Zingiber officinale</i> Roscoe	Zingiberaceae	al.
ai longana (cf.)	cf. oeil de dragon	cf. <i>Dimocarpus longan</i> Lour.	Sapindaceae	al.
ai marungi	moringa	<i>Moringa oleifera</i> Lam.	Moringaceae	al.
ai nanas	ananas	<i>Ananas comosus</i> (L.) Merr.	Bromeliaceae	al.

Nom tetun	Nom français	Nom scientifique	Famille	Catégorie
ai rarut, talas puii*	arrow-root	<u>Maranta arundinacea L.</u>	Marantaceae	al.
ai roma	grenade	<u>Punica granatum L.</u>	Lythraceae	al.
aimanas*	piments	<i>Capsicum</i> spp.	Solanaceae	al.
akadiru	palmier rônier	<u>Borassus flabellifer L.</u>	Areaceae	al.
antalur	-	<i>Vigna</i> sp.	Fabaceae Papilionoideae	al.
aso	lablab	<i>Lablab purpureus</i> (L.) Sweet ssp. <i>purpureus</i>	Fabaceae Papilionoideae	al.
aso-lihas	pois carré	<i>Psophocarpus tetragonolobus</i> (L.) DC.	Fabaceae Papilionoideae	al.
baria	margose	<u>Monorдика charantia L.</u>	Cucurbitaceae	al.
batar*	maïs	<u>Zea mays L.</u>	Poaceae	al.
bayam	amaranthe	<u>Amaranthus tricolor L.</u>	Amaranthaceae	al.
derok	lime	<i>Citrus aurantiifolia</i> (Christm.) Swingle	Rutaceae	al.
derok, sabraka	oranger	<u>Citrus aurantium L.</u>	Rutaceae	al.
elas	figus	<i>Ficus</i> sp.	Moraceae	al.
fehuk, uhi*	patate douce	<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	Convolvulaceae	al.
fore masin	haricot riz	<i>Vigna umbellata</i> (Thunb.) Ohwi & H. Ohashi	Fabaceae Papilionoideae	al.
fore mungu	haricot mungo	<i>Vigna radiata</i> (L.) R. Wilczek	Fabaceae Papilionoideae	al.
fore rai*	arachide	<u>Arachis hypogaea L.</u>	Fabaceae Papilionoideae	al.
fore tali	niébé	<i>Vigna unguiculata</i> (L.) Walp.	Fabaceae Papilionoideae	al.
goiaba*	goyavier	<i>Psidium guajava</i> L.	Myrtaceae	al.
has	manguier	<u>Mangifera indica L.</u>	Anacardiaceae	al.
hiliκλοer	sorgho	<i>Sorghum bicolor</i> (L.) Moench	Poaceae	al.
hudi	bananier	<i>Musa</i> ssp.	Musaceae	al.
jambua	-	non identifié	Myrtaceae	al.

Nom tetun	Nom français	Nom scientifique	Famille	Catégorie
janbua	chadec	<i>Citrus maxima</i> (Burm.) Merr.	Rutaceae	al.
kajú*	cajou	<i>Anacardium occidentale</i> L.	Anacardiaceae	al.
kamalenga	courge citreuse	<i>Benincasa hispida</i> Cogn.	Cucurbitaceae	al.
karuuk, faimatak	aubergine	<i>Solanum melongena</i> L.	Solanaceae	al.
koto moruk*	haricot de Lima	<i>Phaseolus lunatus</i> L.	Fabaceae Papilionoideae	al.
kulu	arbre à pain	<i>Artocarpus altilis</i> (Parkinson) Fosberg	Moraceae	al.
kulu malae	jaquier	<i>Artocarpus heterophyllus</i> Lam.	Moraceae	al.
lakeru*	courge	<i>Cucurbita pepo</i> L.	Cucurbitaceae	al.
nuu	cocotier	<i>Cocos nucifera</i> L.	Arecaceae	al.
ruku	-	<i>Ocimum</i> sp.	Lamiaceae	al.
sela, kontas	lames de Job	<i>Coix lacryma-jobi</i> L.	Poaceae	al.
sinkomás*	pois patate	<i>Pachyrhizus erosus</i> (L.) Urb.	Fabaceae Papilionoideae	al.
sukair	tamarinier	<i>Tamarindus indica</i> L.	Fabaceae Detarioideae	al.
talas	taro	<i>Colocasia</i> sp.	Araceae	al.
talas*	taro	<i>Xanthosoma</i> sp.	Araceae	al.
tali	-	<i>Corypha utan</i> Lam.	Arecaceae	al.
tohu	came à sucre	<i>Saccharum officinarum</i> L.	Poaceae	al.
tora	panis	<i>Setaria italica</i> (L.) P.Beauv.	Poaceae	al.
turis	pois d'Angole, amblevade	<i>Cajanus cajan</i> (L.) Millsp.	Fabaceae Papilionoideae	al.
uhi	grande igname	<i>Dioscorea alata</i> L.	Dioscoreaceae	al.
uhi	ignames	<i>Dioscorea</i> spp.	Dioscoreaceae	al.
-	aloé vera	<i>Aloe vera</i> Mill.	Asphodelaceae	méd.
-	-	<i>Gomphrena</i> sp.	Amaranthaceae	méd.

Nom tetun	Nom français	Nom scientifique	Famille	Catégorie
-	-	<i>Justicia gendarussa</i> Burm.f.	Acanthaceae	méd.
ai luhuk	ricin	<i>Ricinus communis</i> L.	Euphorbiaceae	méd.
ai tejukao	-	<i>Pstadia altissima</i> Benth. & Hook.f.	Asteraceae	méd.
iatan	bilimbi	<i>Averrhoa bilimbi</i> L.	Oxalidaceae	méd.
ipatu*	-	<i>Jatropha curcas</i> L.	Euphorbiaceae	méd.
putar	figus	<i>Ficus</i> sp.	Moraceae	méd.
uruk mori	citronnelle	<i>Cymbopogon citratus</i> (DC.) Stapf	Poaceae	méd.
ai tabaco*	tabac	<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Solanaceae	stim.
bua	aréquier	<i>Areca catechu</i> L.	Areaceae	stim.
kafé	caféier robuste	<i>Coffea canephora</i> Pierre	Rubiaceae	stim.
malus	betel	<i>Piper betle</i> L.	Piperaceae	stim.
nunu	figus	<i>Ficus</i> sp.	Moraceae	ymb.
-	lilas de Perse	<i>Melia azedarach</i> L.	Meliaceae	tech.
ai bubur	-	<i>Eucalyptus alba</i> Reinw.	Myrtaceae	tech.
ai hanek	quinquina d'australie	<i>Alstonia scholaris</i> (L.) R.Br.	Apocynaceae	tech.
ai kameli	santal	<i>Santalum album</i> L.	Santalaceae	tech.
ai kfau	Ketmie feuilles de tilleul	<i>Hibiscus tiliaceus</i> L.	Malvaceae	tech.
ai lele*	ceiba	<i>Ceiba pentandra</i> (L.) Gaertn.	Malvaceae	tech.
ai nar	ptérocarme d'Inde	<i>Pterocarpus indicus</i> Willd.	Fabaceae Papilionoideae	tech.
ai nitas	sterculier fétide	<i>Sterculia foetida</i> L.	Malvaceae	tech.
ai saria, lero	-	<i>Toona sinensis</i> (A.Juss.) M.Roem.	Meliaceae	tech.
ai teka	gmelin arboré	<i>Gmelina arborea</i> Roxb. ex Sm.	Lamiaceae	tech.
anitin	-	<i>Wrightia pubescens</i> ssp. <i>Laniti</i> (Blanco) Ngana	Apocynaceae	tech. / méd.

Nom <i>tetun</i>	Nom français	Nom scientifique	Famille	Catégorie
apa nair	-	<i>Polyscias</i> cf. <i>nodosa</i> (Blume) Seem.	Araliaceae	tech.
fafulu	(bambou fin)	<i>Bambusa</i> sp.	Poaceae	tech.
kabas	cotonnier	<i>Gossypium</i> cf. <i>herbaceum</i> L.	Malvaceae	tech.
sapateiro, ai sapatu	-	cf. <i>Dolichandrone spathacea</i> (L.f.) K. Schum.	Bignoniaceae	tech.
tal*	agave	<i>Agave</i> sp.	Asparagaceae	tech.
ai deno*	-	cf. <i>Alchornea</i>	Euphorbiaceae	fert.
- *	gliciridia	<i>Gliricidia sepium</i> (Jacq.) Kunth	Fabaceae Papilionoideae	four.
ai kafé*	faux mimosa	<i>Leucaena leucocephala</i> (Lam.) de Wit	Fabaceae Caesalpinoideae	four.
ai kdonu	-	<i>Macaranga tanarius</i> Müll.Arg.	Euphorbiaceae	four.
ai turi	fleur-papillon	<i>Sesbania grandiflora</i> (L.) Poir.	Fabaceae Papilionoideae	four.
betun	bambou	<i>Dendrocalamus asper</i> (Schult. & Schult.f.) Baker	Poaceae	tech.
-	-	<i>Acalypha wilkesiana</i> Müll.Arg.	Euphorbiaceae	orn.
-	lavande blanche	<i>Alpinia zerumbet</i> (Pers.) B.L.Burtt & R.M.Sm.	Zingiberaceae	orn.
-	-	<i>Caesalpinia pulcherrima</i> (L.) Sw.	Fabaceae Caesalpinoideae	orn.
- *	-	<i>Cascabela thevetia</i> (L.) Lippold	Apocynaceae	orn.
- *	trompette mexicaine	<i>Dolichandra uncata</i> (Andrews) L.G.Lohmann	Bignoniaceae	orn.
- *	vanillier de cayenne	<i>Duranta erecta</i> L.	Verbenaceae	orn.
- *	-	<i>Euphorbia tithymalooides</i> L.	Euphorbiaceae	orn.
ai bungabil*	bougainvillier	<i>Bougainvillea spectabilis</i> Willd.	Nyctaginaceae	orn.
ai farina puti*	-	<i>Manihot esculenta</i> var. <i>variegata</i> Crantz	Euphorbiaceae	orn.
ai farina*	-	<i>Manihot</i> cf. <i>carthaginensis</i> ssp. <i>glaziovii</i> (Müll.Arg.) Allem	Euphorbiaceae	orn.

KELLY SILVA*

Protestant Christianity and Local Knowledge in Atauro: A Challenging Coexistence

Introduction¹

Despite the linguistic diversity one finds among the contemporary populations of Atauro,² all seem to have shared (and engaged with) institutions and social values that are characteristic of the Austronesian world, namely: membership in corporate groups such as Houses (or groups of origin)³

* Universidade de Brasilia, Brazil; Visiting Researcher (2022) at IRD, UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris.

1. The hypotheses this article proposes have been developed with the support of Brazilian, French and Canadian institutions. On the side of Brazil, this article is a product of the CAPES grants 88881.172482/2018-01, the FAP-DF Grant 0193.001529/2016, and CNPq grants 311751/2021-0 and 409554/2021-9. The French ANR (Agence Nationale de la Recherche), in turn, funded part of the fieldwork by means of the project “Cultural Policies, Local Heritage and Collaborative Approaches in Eastern Insulindia” (ANR PROJECT ANR-18-CE27-020). Finally, University of Saskatchewan Global Community Service Fund supported fieldwork undertaken in 2024.

2. The populations of Atauro speak different languages, all of Austronesian origin, namely: Raklungu (in the *suco* of Makadade), Hresuk (in the *sucos* of Makili and Vila Maumeta), Rasua (in the *sucos* of Bikeli and Beloi), and Dadu'a or Klunguvava, spoken exclusively among the inhabitants of the village of Ili Timur (Boarccaech 2013: 23). *Suco*: the smallest administrative unit in East Timor which consists of a set of villages.

3. Throughout this article I use the terms ‘Houses’ and ‘groups of origin’ as synonyms.

structured through asymmetric relations between them; the formation of alliances through marriage exchanges of the bride wealth type (and its variants); a diarchy of powers; a binary ideology of classification; semantic parallelism in ritual speech; values pertaining to origin, ancestry, precedence; and animistic religious practices till recently (Wouden 1968 [1935]; Duarte 1984; Fox 1996, 1997; Boarccaech 2013, 2021; Guillaud 2021; Facal & Guillaud 2020). Through a variety of rituals, such local institutions have manifested themselves and the material and symbolic dimensions of collective life reproduced.

This institutional complex has served as the basis for dynamics pertaining to cohesion, fission, and territorial expansion on the island and beyond, and it constitutes the very basis of its cultural heritage (Boarccaech 2021; Guillaud 2021). However, the adherence to the Protestant Christianity of the Assembly of God Church by most of Atauro population has caused changes in this institutional complex.⁴ Unlike the rest of the territory of East Timor, where almost all the population is Catholic, Atauro is home to the largest contingent (both in relative and absolute terms) of the Protestant population in the country.⁵

Pastoral anxieties about making *true Christians* out of the followers of the Assembly of God Church have resulted in restrictions on the reproduction of knowledge and of practices of different persuasions. This article discusses

Houses are characterized as descent groups that make up a moral-religious community focused on the cult of ancestors, being at the same time the basic unit of exogamy. House societies are also defined, among other things, by the fact that they reproduce through the articulation of contextual strategies sometimes of an antagonistic nature: patrilineal and matrilineal descent, hypergamy and hypogamy, virilocal and uxorilocal residence, close and distant marriages, etc. (Lévi-Strauss 1982; Carsten and Hugh-Jones 1995). These strategies take into account political, economic, and religious issues. The House's greater plasticity in responding to the contingencies of social reproduction is what differentiates it from the clan in anthropological theory. In the typology formulated by Errington (1990), the cultural region of Eastern Indonesia is also called the 'Exchange Archipelago', as opposed to Western Indonesia or the 'Centered Archipelago'. This typology suggests that the societies of Eastern Indonesia are structured predominantly by asymmetrical alliances, dualism and agnatic kinship. In contrast, the societies of the Western archipelago are associated with models of social organization based on cognatic kinship, endogamous marriage, and symmetrical alliances.

4. Given the analytical legacies of the anthropological literature on missions, I choose to employ the 'adhesion' category rather than 'conversion'. As Comaroff & Comaroff (1991), and also Robbins (2004) (as well as others) remind us, the idea of conversion is an ideology based on the moral project of rupture between religious praxes from different origins. Such a rupture, however, rarely occurs. For a discussion on this issue among authorities of the Catholic Church in East Timor, see Silva (2018a).

5. According to the 2022 demographic census (East Timor 2023), 97.5% of the East Timorese population is Catholic, 2% of the country's population adhere to Protestant Christianity.

certain ways through which the Assembly of God's Protestantism challenges and transforms the reproduction of some of the local institutions. I argue that the pastoral actions of this religious denomination have introduced tensions regarding aspects related to cosmology and practices of social reproduction among the Protestant population of Atauro in such a way as to bring about the following effects: 1. the decline of asymmetry and inequality as values that shape relationships between Houses (*lisan*); 2. the dissociation between *lulik* (its many meanings include 'life-giver', 'life-taker', 'sacred', 'dangerous', 'forbidden', 'fertile', 'ritual', 'same origin'), and *kultura* (culture); and 3. the Christianization of *kultura*, while maintaining the *kultura* as the main means for the negotiation of material reproduction.

Such changes result from restrictions imposed on certain areas of local knowledge including animistic cults, origin narratives, sacrifices, ritual exchanges, and other modalities of actions that, in a comprehensive way, mobilize agents perceived as contradictory to the Christian project of the Assembly of God Church. Before demonstrating these hypotheses, some conceptual mediation is required.

From an emic perspective, local institutions are called *kultura*. East Timorese employ the notion of *kultura* when they wish to mark their difference from others (whether positively or negatively). Among many Catholics, and non-Christians, *kultura* also refers to mystical and supernatural knowledge as they are related to practices pertaining to ancestor worship, as well as to other invisible beings to which a large degree of agency is attributed even within the world of visible beings. In most of the cases — but not for protestant leadership in Atauro — *kultura* also evokes the *lulik* category, which refers to notions of fertility and sacredness, among others things that will be discussed below.

From a genealogical point of view, *kultura* is a derivation of the word 'culture' which, in addition to being a twentieth century anthropology category, was also a category of colonial governance, vernacularized as it was in terms such as 'custom' and '*usos e costumes*' ('customs and common usage,' an expression used by the Portuguese empire) (Silva & Simião 2012). In colonial usage, these categories served as the basis for policies pertaining to moral exclusion which attributed different political statuses to different colonized subjects. Those considered to be governed by '*usos e costumes*' were the uncivilized, to whom the status of *assimilado* (assimilated) could not be attributed. The Assimilated were those whose social reproduction and identity were already based on institutions introduced by colonial power.⁶

6. These criteria were: being older than 18 years; the ability to speak Portuguese; not following local indigenous practices of social reproduction (as in marriage exchanges); having an occupation, a trade, an industry, or enough possessions to ensure individual survival; and being available for military service (Moutinho 2000: 140).

It is not by chance that, as Mandani (1998) suggests,⁷ this same category is today used by vulnerable populations as a means to promote rights and public policies differentiated by group. A clear example of this are the policies that recognize and safeguard cultural heritage.

One must also acknowledge that the pastoral power⁸ (Foucault 2008) of the Assembly of God Church has been exercised in combination with the governance aspirations of the Portuguese, Indonesian, and East Timorese states that recently held sovereignty over Atauro. As demonstrated time and again, Christian missionary actions have been used as spearheads in colonial and national political projects (Aragon 2000; Keane 2007; Comaroff & Comaroff 1997). Thus, there are many elective affinities between nation-focused projects of domestication of both behavior and worldview and Christian-focused projects. The greatest expressions of that are perhaps the very process through which the category of ‘religion’ is transposed and internalized by people and institutions of governance, as well as by the epistemology of the social sciences itself (Asad 1993, 2010). In the twentieth century, in the territories whose populations were the object of missionary actions and under the control of the Indonesian state, as is the case of Atauro, a separation between religion (local or worldwide) and culture was introduced, which exists to this day (Aragon 2000; Howell 2001).

The information to which I refer throughout this text was produced during eight months of fieldwork conducted in Atauro in 2015, 2019, 2022 and 2024. Most of the time I was based in the village of Usubemassu (see fig. 2 in the introduction to this volume) and carried out my research in Tetun. I also avail myself of some insights made available by the literature regarding the impacts of Protestant missions on local populations.

To support my hypothesis, this article is organized into three sections. The first section presents parts of the history of Protestant missionary practices in Atauro and some of the phenomena that occur on the island today which

7. Mandani (1998) suggests that practices of recognition and expansion of civic incorporation in African postcolonial contexts have taken place through the mobilization of ‘custom’ in response to the fact that previously, the said category had been used to promote moral exclusion. In my view, it also seems that the mobilization of culture (in different parts of the world) to legitimize policies for the expansion of political and social rights is a response to the hegemonization of a certain structure (which organizes political spaces according to the Anglo-Saxon model through transnational institutions of governance — the UN system, for example), and also to a certain romanticism found in Western democracies’ public spaces (such a romanticism positivizes particularities mobilizing them to legitimize certain public policies).

8. Pastoral power refers to the action of guiding people in their ordinary life by caring for them; its primary objective is to draw people closer to God by adopting ‘Christian’ life practices; for that end, the clergy act as mediators; the pastoral power is mobile and legitimizes itself by proclaiming itself a well-doer. These eventually effect individualization (Foucault 2008: 155–174).

express such practices. The connection between said history and the present is explored through evidence that shows governance anxieties over making the relations between Houses more egalitarian and symmetrical. In this context, I also discuss the way certain rituals and their officiation were hijacked by the Assembly of God authorities.

Hamos lulik ('to cleanse' or 'to remove the *lulik*'), — the second section — after achieving a synthesis with regards to the semantic field covered by the expression *lulik* explores the reasons and implications of its rejection among Protestants. The Church's new toponymic strategies, the dynamics taking place on the Day of the Dead, and the demobilization of local knowledge pertaining to carving statues are all discussed as part of the Assembly of God Church's pastoral strategy for Christianizing local practices (*kultura*). I thus point out the projects for disconnecting the ideas of *lulik*, *lisan*, and *kultura*.

The third section discusses the coexistence (and its tensions) between the *lisan* (groups of origin) as institutions which guide social and material reproduction, and the censorship imposed by the Assembly of God Church with regards to the mention and worship of the *lulik*. The tension derives from the fact that, in many cases, notions of *lulik* are pivotal parts of the narratives of origin. I present possible tensions which certain epistemic efforts (carried out by the research team involved in the project "Cultural Policies, Local Heritage and Collaborative Approaches in Eastern Insulindia" –POPEI-coll itself) as well as governance efforts carried out by the State and other agents may bring into the monotheistic project of the Assembly of God itself.

Protestantism and Equality⁹

At least three missionary endeavors of different Protestant origins appear to have played a role in the adherence to Christianity of parts of Atauro's population during the twentieth century. Interviews with some pastors of the Assembly of God Church reveal that a missionary named Martin was already active on the island in 1930. There is no consensus as to which denomination he was affiliated with. Some suggest he was in the service of the Baptist Church; others claim he was a Lutheran missionary.

After World War II, it is said that the sea currents carried a small ship (*beiro* in Tetun) with people from Atauro to Alor. Upon the unexpected arrival in Alor, the passengers were hosted by a Christian couple, Juliana and Franz Braz, who asked if the Christian God was known in Atauro. Upon learning that everyone in Atauro was still non-Christian, the couple decided to move in order to convert the Atauro islanders to Protestant Christianity.

9. Parts of this section were previously published in Tetun in Guillaud *et al.* eds. (2023).

They first settled in the hills near what is now the village of Atekru (see fig. 2 in the introduction to this volume). According to the new toponymy proposed by the Assembly of God,¹⁰ this place is now called Ephron. Durand (2004) reports that as early as the 1960s, Juliana and Franz Braz led a community of 1,350 people — almost 40% of Atauro's population at the time. Outsiders called the community *taka matan* (Tetun), meaning those who 'close their eyes' (due to the fact that they closed their eyes while praying).¹¹ The fact that, in the same period, only 400 people had adhered to Catholicism in Atauro shows how effective Juliana and Franz Braz's missionary endeavors were.

Sharing some of his knowledge of this community with me, one of the principal pastors of the Assembly of God Church in East Timor stated that the place where Juliana and Franz Braz lived and carried out their missionary work was called *Sama Rata*, an Indonesian expression meaning 'same, equals.'¹² After being forced to move closer to Vila Maumeta by the Portuguese authorities, they called their new home *Tetap Rata*, which means 'to remain equal.' My interlocutor's memories of Juliana and Franz's activities point out that the core of their work was about promoting equality between people. They allegedly taught that no one is greater or lesser than anyone else before God, so everyone is equal and deserving of the same treatment and respect as anyone else.

I came across this quest for equality (in marriage negotiations between Houses) on several occasions during my research in Atauro. I consider such a concern to be an important challenge for the institution of asymmetry between Houses, which is characteristic of Eastern Indonesia. One of the most prominent examples is the 'traditional *barlakeadu* law' for marriage negotiations in the *suco* of Makadade. This law, implemented in January 2014, established certain rules related to affiliation, residence, and material limits regulating negotiation of rights in people through marriage exchanges.¹³ Among the various articles

10. Such a phenomenon will be discussed below.

11. Luis Cardoso, the most prominent East Timorese novelist who spent part of his childhood in Atauro, uses the noun *taka-matan* in his works to refer to that part of the Atauro population which adhered to Protestantism.

12. The mobilization of these two words with very similar meaning to qualify the same place is the very expression of the semantic parallelism aforementioned.

13. Marriage exchanges refer to the mutual exchange of wealth between wife-givers and wife-takers by means of which the marriage is reached. These exchanges are asymmetrical as the wife-giver is considered superior for offering the most important gift for social reproduction: the bride. The first donations from the wife-takers to the wife-givers shall be seen more as an acknowledgment of debt. For a detailed analysis of current transformations of that institution in Dili, see Silva 2018a.

that make it up,¹⁴ one specific article stands out.¹⁵ After listing all the Houses (*lisan*) existing in Makadade, the ‘traditional *barlakeadu* law (marriage law)’ then proposed, in article number 10, the following:

“On the classification and categorization of *lisan* in the Makadade area:

The classification and categorization pertaining to the 17 *lisans* [Houses] in the Makadade area is the same for all. There is no classification category or *lisan* which can be deemed to be either superior or inferior to any other.” (Freely translated from the original in Tetun by this author).

Different interpretations may arise as to what the ‘law’ content is leading to. Firstly, we know for a fact that laws do not merely mirror reality; they are technologies of governance, aimed at producing realities themselves. Secondly, Makadade is a place in which about 55% of the population are Protestants and 45% are Catholics.¹⁶ As I have already suggested (Silva 2018), Catholic Christianity has been much more tolerant with regards to local values (such as inequality and asymmetry) than Protestant Christianity in East Timor, and elsewhere, since the Vatican II Council. Thirdly, *Kultura* is an institutional framework whose *modus operandi* has been, until recently, marked by intense contestations, due to, among other things, its oral character. Taking all this into account, the codification of (or the pursuit of) the quest for equality in the form of law may mean that equality is not in fact observed yet but remains a moral ideal to be pursued. In fact, the intent to integrate equality as a value into *Kultura* has also been highlighted by some spokespersons for Houses involved in marriage negotiations in Dili (Silva 2013).

Other facts (which can be taken as indicators of just how Protestant Christianity is stressing inequalities and asymmetries) are some suggestions that have been made about gifts pertaining to marriage exchanges in Usubemassu village.¹⁷ According to Francisco, one of the people authorized to narrate local origin stories (and thus recognized for his knowledge of the *stories of ancient times*), the pastoral practice of the Assembly of God suggests that:

14. The ‘traditional *barlakeadu* law’ was elaborated as a response to Law 3/2009, which dealt with local powers and aimed to regulate, protect, and reproduce local knowledge and to promote social order. For a critical reflection on the transformations of state governance upon the institutions of local governance complexes, see Silva (2014) and Simião & Silva (2020).

15. Such a local law would have been implemented by Makadade leaders.

16. These were the numbers presented in the Vila Maumeta State Administration Office (the headquarters of the Atauro municipal administration).

17. There are very different compositions of marriage exchanges across Timorese peoples and their Houses. Even in Atauro, some groups claim to reproduce such institutions whereas others claim they no longer adhere to them. See Silva (2018a) for controversies surrounding marriage exchanges in Dili.

“According to God’s Word, no one should measure or compare [gifts], and no one should ask for too much either. This is what the Church has taught us because the lisans are mutually dependent. So, if we’re smart, we’ll follow that. This is so because if you ask too much of me [in the form of gifts, thereby causing me financial hardships or bringing about indebtedness], then I will act the same way. However, if you ask of me that which is just and natural, according to my [material] conditions, I shall do the same to you. This is really wonderful because it allows your people and my people to live well and to build a good relationship between us; thus, we follow God’s Word and this is very good.” (Personal communication by Francisco in Usubemassu, September 17, 2019, and freely translated from the original in Tetun by the author)

In Francisco’s words, marriage exchanges should not be managed in such a way as to exploit others, making them poorer. He told me, “*Kultura* should not make people poorer (Tetun: *Kultura la bele hakiak ema*).” As is well known, one of the main expressions of the asymmetry between wife-givers and wife-takers is the quality and quantity of resources exchanged for marriage and other life-cycle rituals (see Facal in this volume). Wife/fertility donors have been considered superior in these relationships, and, as such, would be entitled to receive far more material resources than they offer, as extensively demonstrated in the literature (van Wouden 1968 [1935]; Fox 1980, 1996).

In any case, what is seen as an excessive quantity (or quality) of goods and money (used in marriage exchanges on the main island of East Timor) is a phenomenon mobilized by the Protestant residents of Atauro to value their own lifestyle and their religious adherence. In general, they are proud of their asceticism and consider themselves and their own ways of life morally superior to what can be found in Dili and the Catholics or ‘pagans’ of Atauro as a whole.¹⁸ This is so because the Protestants do not employ a very large volume of resources in life-cycle rituals and are told not to make sacrifices to ancestors, among other things.

The reconfiguration of marriage exchanges in Atauro — combined with the assimilation of equality as a value — has induced the standardization of the marriage gifts exchanged between some groups of origin (whose members are Assembly of God adherents). In 2019, for example, I identified that one of Usubemassu’s groups of origin had standardized the marriage donations made by the domestic units involved, or nuclear families linked to it, so as not to generate asymmetries.

Alongside this, the Assembly of God seems to have taken the lead in carrying out various life-cycle rituals, thus overshadowing groups of origin. If it is true that the groups of origin still mobilize the financial resources to undertake weddings and burial rituals, the most significant moments of these

18. It is worth noting that, in Atauro, Catholics also claim to exchange low volumes of wealth for marriage making, compared with what they imagine occurs in other parts of the country (Guillaud, pers. com., 2024).

events are officiated by Church authorities and the labor involved to carry them out (the preparation of food, tents, props, etc.) is coordinated by working groups also organized by the Church. Apparently, the Assembly of God in Atauro has thus parasitized local rituals to monopolize religious authority, as did the Salvation Army in Sulawesi (Aragon 2000), and as does the East Timorese state with regards to local institutions of governance (Silva 2014).

Historically, anthropology has demonstrated the ‘total’ nature of certain social institutions (Mauss 1974), such as weddings, funerals, etc. They are economic, political, artistic, religious, and technological institutions — all at the same time. Thus, the increasing authority of the Assembly of God in life-cycle rituals potentially implies the loss of ritual knowledge, such as poetic narratives, singing and dancing practices, forms of negotiation of collective life, genealogical memories, topographical knowledge, etc. This is evident in the performance where the Church prohibits resorting to ritual speeches and other local knowledge which presupposes that mystical beings (other than the Christian god) act on the world.

In addition to the aforementioned process parasitizing off the life-cycle rituals, a loss of local knowledge also takes place due to the annihilation of the very buildings of sacred houses, whose constant reconstruction called for the mobilization of various knowledge sources (Fidalgo-Castro 2015; Silva 2019), and their connection to invisible agents which thereby call into question the monopoly of power of the Christian god. The process pertaining to remodeling local institutions is made even more evident in the way in which certain local leaders refer to the concept of *lulik*, a central driver of collective life among non-Protestant populations throughout East Timor.

Cleaning/Removing the *Lulik*—Towards the Christianization of *Kultura*

The word *lulik* has various meanings in Atauro, as is also the case in all of East Timor. It can be employed as an adjective, a noun, and even as a verb (Bovensiepen 2015). While *lulik*, in some contexts, evokes negative feelings of fear, danger, prohibition, or even those emotions associated with evil forces (which can annihilate life), in other contexts, the same word describes processes of creation, fertility, and differentiation, thus suggesting positive feelings and expectations. In an opposition which is very common among the populations of the region, *lulik* is sometimes regarded as a life-giving power, while at other times, its potency is considered a life-taker (Bovensiepen & Rosa 2016: 666). By and large, *lulik* refers to the need to observe a proper and ideal way of establishing relations between humans and other agents of their environment (Fidalgo-Castro & Alonso-Población 2023). So, *lulik* qualifies ideal forms of behavior before certain agents and events. Such prescribed comportment may have to do with distance, proximity, or any other kind of controlled conduct (ibid.: 18). As Trindade (2012) suggests, *lulik* is a moral guideline for extraordinary, as well as ordinary, moments of life in East Timor.

The East Timorese people's contact with and adherence to different denominations of Christianity has affected the very meanings attributed to *lulik*. The fact that there has been no consensus within religious institutions on how to interpret *lulik* also contributes to giving multiple meanings to such a concept. Catholic missionaries who worked in East Timor between the sixteenth and nineteenth centuries often approached local ideas about *lulik* as something opposed to the Christian idea of sacredness. This changed somewhat in the twentieth century, when some Catholic missionaries began to explore possible overlaps between local ideas of *lulik* and the idea of sacredness (Bovensiepen and Rosa 2016: 665), although simultaneously, in the pastoral practices of Protestant denominations, such as the Assembly of God, *lulik* has been addressed as a manifestation of the devil. Below, I provide a summary of some shared meanings attributed to the word *lulik* (and its local variants like *luli*, for instance), as made available in certain anthropological literature. My assumption is that such understandings were somehow shared by Atauro people until their adhesion to Christianity.

Lulik qualifies the process of the emergence of an agent (such as a human being or an animal) out of others with whom it previously shared an existential unity. For example, in the myth of origin reported by Koli Kala (Abilio de Sousa Araújo) and Leki Reti (Lukas Alves) to Rappoport (Guillaud *et al.* eds. 2023), humans emerge as specific beings from a process of differentiation between heaven, earth, and light. Light and man were, initially, one unified being until at a specific moment, man separated himself from the light becoming a particular being.

In this same myth, we see that the emergence of the world as we know it today is presented as a process of differentiation between various agents: the sky, the light, the dolphin, the earth, the pig, and finally the human being. However, simultaneously, indirectly it is maintained that all these agents once shared a common existence, unified in a single being.

Among Austronesian peoples, in many stories that tell of the origins of places, *uma lulik* (sacred houses), *lisan* (Houses), and people, it is asserted that in the past the ancestors, as well as the earth, the stones, and the trees were one and the same (Fox 1996; 1997). The emergence of humans came about through a differentiation from the earth, for they used to be part of the earth. This is why, when people died, they were buried in their original territories, ideally. Thus, *lulik* refers to a past of common existence between entities that came to be thought of as different at a later time. *Lulik* is an expression through which ideas of rupture and differentiation are cultivated.¹⁹

¹⁹. For some time now, in certain areas of Atauro, most people are buried in cemeteries due to pastoral policies of the Catholic and Protestant Churches. However, in other parts of East Timor — including Dili — effort is often made to return the dead to the place they were born, even to the houses' backyards.

Furthermore, *lulik* is thought of as a feminine power and is associated with ideas of immobility and silence, as well as with ancestral forces (Bovensiepen 2015: 127).

Among many East Timorese peoples, local rituals often evoke or try to momentarily reproduce a past of common existence, when different entities coexisted within the same material support (Traube 1986; Hicks 1984). Moreover, a balance is sought to be achieved between them: for instance, between male and female, older and younger brother, and so on. *Lulik* practices, the worship of *lulik*, or merely the return to places considered *lulik*, are all ways of recomposing a primordial unity which can be a source of either empowerment or danger. They are also ways of making contact with primordial beings who in turn are a source of fertility — if the relationship is well cultivated.

Thus, events and objects that evoke separation are often considered *lulik*. In the context of Atauro, particularly in Makili, and to a certain extent in Makadade, the spears (*osa lolon*) exchanged even today to seal marriages evoke this symbology of separation and rupture through which differentiated entities emerge and then build relations among themselves. This recalls one of McKinnon's narratives (1991) about the dynamics of social reproduction on the island of Tanimbar (Eastern Indonesia), which is based in processes of separation and decomposition of the various beings later considered to be mutually dependent. The risk of non-differentiation between humans and the environments they inhabit is managed precisely through the mobilization of *lulik* forces. Moreover, the relationship with events and objects considered to be *lulik* takes place by way of an ethic of exchange and reciprocity based on the recognition of the dependence of humans on the superior *lulik* forces.

In contexts where the relationship with foreign groups or institutions is at stake, *lulik* takes on the meaning of what is local and indigenous (McWilliam *et al.* 2015). If the foreign entity, at a later point, comes to be considered part of what is local — such as representatives of foreign countries that are turned into returning younger siblings — then what was once foreign may be classified as *lulik*. Another tendency can also be seen in the relationship between *lulik* and foreign elements. When the relationship with foreigners is experienced positively, *lulik* is perceived as a positive force, as life-giving. However, when the relationship with foreigners is narrated negatively, *lulik* is considered a source of anger and threat, as a life-taking power. *Lulik* also evokes what cannot be explained by modern Western rationality.

Currently, the Protestant leadership of the Assembly of God in Atauro approaches *lulik* in a rather particular way. For them, *lulik* is a synonym of what Christianity calls the devil. This is because *lulik* beliefs suggest there are several supernatural entities acting in the creation of the world and the unfolding of life in the world of the living. For Protestant Christianity, the Christian god exclusively created and runs the world. Everything happens

because of his plans and will. For this reason, ancestors' cults and all cults pertaining to landscape elements such as stones, trees, water sources, etc., are considered deviations from the Christian ideal and thus represent the devil.

As a result, such cult practices are considered dirty or impure. For this reason, the Protestant leaders in the northern region of Atauro proclaim that within their villages *lulik* has already been cleansed — *hamos lulik ona* — and therefore the populations no longer need to resort to *lulik* in order to manage their relations with supernatural entities. Said edicts refer to the following ideal scenario: populations who adhered to the Assembly of God's Christianity no longer worship trees, stones, places or objects. Moreover, they do not make sacrifices to ancestors or other invisible beings. This is in clear contrast with the typical practices among the Catholics or among residents of *rai bo'ot* (big land, the main East Timor island).

It is not by chance that the parts of the population of Atauro, particularly in Makili, which joined the Assembly of God's Christianity, no longer engage in the production of the much-appreciated local statues. It seems that the Protestant Church banned its faithful of carrying out such work in 1974 (Barrkman 2017: 25–27; Rappoport, pers. com.)²⁰. This restriction was activated because many of the statues are representations of invisible beings, were objects of devotion and sacrifices in the past, and represented mediators of the communication processes between visible and invisible beings. In addition, the knowledge related to the making of such statues is considered to be part of ancestral legacies, whose (highly valued) repetition evokes a multiplicity of agents²¹ who challenge the Christian god's monopoly of power project.²²

The prohibition of making and worshipping statues is thus a way to avoid the reproduction of something associated with the idea of local or indigenous

20. In Atauro, the compulsory Protestant disengagement from knowledge and practices which implied the reproduction of the 'local religion' has resulted in efforts to invent tangible cultural expressions which can also be sold to tourists. An instance of this was the native culinary festival held in Usubemassu in 2023, as well as the willingness to 'stage' the ancient *kultura*, as proposed by one of the leaders of the tourist industry on the island, an adherent of Protestantism.

21. Galipaud & Assis (2014) suggest that, among several East Timorese populations, pottery-making (as well as weaving in other contexts) was classified as female knowledge, associated with fertility and therefore with the reproduction of life. Given this context, one can assume that the knowledge involved in its elaboration was also considered to be sacred and the ancestors' legacy, similarly to what we observed in the discourses on the smoking techniques for Makili's statues. One should keep in mind, however, that the loss of knowledge pertaining to pottery-making is also due to the introduction of plastic and aluminum artefacts (Silva & Oliveira 2020).

22. Guillaud (2021: 195) suggests that there was economic specialization among some villages and *sucos* of Atauro in the past: Makadade specialized in foundry, Arlo in pottery-making, and Makili in woodworking and carving.

religion.²³ By repressing the reproduction of this knowledge, the reproduction of a series of related technical knowledge (pertaining to the environment, trees, artistic manipulation of wood, religious knowledge, etc.) is also hampered (Barrkman 2017: 25–27). However, recent efforts to revive certain cultural practices to attract more tourists to Atauro — such as resuming the *Souk Sose* ritual in Makili in 2023 — may be working to reverse this trend. I will return to this hypothesis below.

The disenchantment in the material mediations through which people connected with the invisible world reflects a shaping goal in Protestant and Catholic²⁴ missionary practices. It aims to institute the Christian God as the only invisible being endowed with agency in the world; the only one responsible for the creation and control of everything in it, starting with local institutions (Rosa 2018; Aragon 2000).²⁵ In this regard, Barrkman (2017: 18) suggests:

“Concepts of duality, such as sea and earth, above and below, underpin Atauro society as exemplified by the fertility sculptures – the feminine, Lepu-Hmoru and the masculine, Baku-Mau (...). More recently, these masculine and feminine fertility deities have been absorbed into Christian beliefs as representations of the Virgin Mary and Joseph, the parents of Jesus Christ.”

Proposing a narrative regime of Christian origin is something that can also be seen in the Assembly of God’s toponymic strategy for the island of Atauro. In fact, for some decades now, the Church has replaced local toponyms with names derived from biblical narratives. According to some interlocutors, this replacement was a missionary strategy to acquaint the people with biblical sites. Others have suggested that such names derive from prophecies that anticipated the future of these Atauro sites, according to the characteristics of each biblical toponym. For example, Usubemassu was called Jerusalem because of a vision in which the place would house people from all over the world (a supposed feature of the original Jerusalem). The promising tourism opportunities and all the visitors coming from abroad (to view the local corals) is now considered proof that the prophecy did come true.²⁶

23. In addition, people in Arlo lost an important part of the knowledge related to ceramic pottery production (Silva & Oliveira 2020), a fact which led to governance efforts to preserve what is left of it (Galipaud & Assis 2014).

24. Rosa (2018) demonstrated some of the processes through which Catholic missionaries in East Timor came to associate *lulik* concepts with statues of deities.

25. I approach narratives as cosmological projects, which are internalized (albeit only partially) by different actors. Several phenomena could be mobilized as instances of the presence of that which is related to the *lulik* (within local dynamics), or to the agency of other supernatural actors shaping life and death among the Protestant inhabitants of the island contemporaneously, such as for example the accusation/assumption of witchcraft to make sense of misfortunes.

26. Comaroff & Comaroff (1997: 216–19) report that the same strategy was used by

Today, there is indeed a dual naming system for various places on the island. For the sake of brevity, I share here only the double-name system of a few localities:

Local Name	Christian Name
Uaru Ana/Baru Ana	Jericho
Berau	Sileu
Bikeli	Bethlehem
Makili	Damascus
Vila Maumeta	Canaan
Akrema	Sinai
Usubemassu	Jerusalem

As I have already suggested (Silva 2011: 158), Durkheim (2000) wrote that toponyms are part of a cognitive system that guides people and allows them to recognize who they are in relation to others. Fox (1997: 12), in turn, points out that, among the peoples of Eastern Indonesia, there is a potential reversibility between genealogy and topogeny. Therefore, enunciating locations in ritual contexts has the following functions: 1. to define origins and lines of precedence among related social groups; and 2. to provide a chronological succession of events in order to situate social actors in both space and time. In addition, we can recall the fact that some toponyms can be considered *lulik*, thus evoking a consubstantiation in the past between a place, a people, and other environmental elements. Meanwhile, the more recently proposed Christian toponymy links people to imagined new places and geographies. We are thus facing logics of both de-territorialization and re-territorialization simultaneously (Aragon 2000: 32).

If all these things are at stake with regards to the names of the sites in Atauro, then replacing the local toponymy with a new — and Christian — one, contributes to quelling various local knowledge, as well as the memory of concepts that could hardly be included in Christian narratives in a coherent way like animistic and monistic assumptions that speak of the relationship between humans and other elements of the environment, of non-Christian deities, and ways of relating to them, etc.

Christianizing the names of places also contributes to silencing the powers of the invisible beings associated with them, to whom people attribute agency in the very process of creating such places. Obliterating the original place names will then discourage the memory of narratives of origin associated with places and related historical events which are otherwise not recorded,

Methodists missions in South Africa. Aragon (2000: 136) also discusses this issue, with an emphasis on replacing personal names.

as revealed by the investigations of Guillaud (2021). Through the analysis of narratives, we glean information about events such as wars, disputes over water, alliances with populations from other islands in the region, among several other extremely important facts.

Inspired by Keane (2007), it seems to me that the pastoral practices reported above work to promote a process of purification²⁷ and monopolization of local religious practices. In this context, the use of the expression *hamos lulik* ('to cleanse', 'to remove the/from the *lulik*') is quite telling.²⁸ Its goal is to establish the Christian God as the only supernatural source of power and agency. In other words, we are faced with a monopolizing agency, carving itself out of an opposition to animist practices (as well as other practices), and which goes on to revoke the long-recognized agency of ancestors, objects, places, words (Keane 2007).

As indicated above, the notion of *lulik* has also become a signifier used to evoke actions attributed to the devil. Some Assembly of God leaders consider *lulik* to be a kind of a devilish manifestation in disguise which should therefore be kept at arm's length. Any kind of ritual manifestation related to the dead or invisible agents is seen as an opportunity for the devil to manifest itself, even if in a disguised manner. The Assembly of God Church preaches that when a person dies, he or she cannot act over the living, nor can the living and the dead communicate with each other. From this point of view, it thus makes no sense to light candles or to offer gifts or sacrifices to the dead.

The material effects of such premises come to light on the Day of the Dead in villages with a hegemonically Protestant population. In stark contrast to what happens in most of East Timor, the Day of the Dead is experienced there as just any other day, without any kind of ritual. The Protestants claim that on that day, they just miss their dead relatives or friends more than on other days. There is no public ceremony, within or outside of the Church, to pay homage or sacrifice to the departed.

27. By purification, Bruno Latour (1994) understands the processes of separation and the imposition of ontological boundaries and exclusive power limits between what are perceived as the experiences, beings, and various domains that make up social life. Through these processes of separation, such agencies are inscribed in certain typical-ideal places for their existence, or they have certain configurations, deemed legitimate, projected on them. It is noteworthy, in this context, that purification processes are political instruments through which multiple effects of power are produced. Oppositions such as nature and culture, traditional and modern, politics and knowledge, justice and power, human and non-human, civilized and uncivilized, are examples of this process of separation.

28. It is interesting to note that, as Aragon (2000) reports, the Salvation Army missionaries presented the Bible to the Tobaku of Sulawesi as the 'Book that is Clean.' Across the region, there seems to be an association between 'sacred', 'pure', and 'clean'.

However, the rejection of *lulik* does not imply a break with other institutions that are typical of the region. On the contrary, the denial of a prior communion with ancestors and other supernatural beings did *not* imply a detachment of people from their group of origin or House (*lisan*, Tetun). Instead, what appears to be occurring is a dissociation between the native categories of *lulik* and *Kultura*. Thus, people continue to turn to some institutions of *Kultura* to organize their material and collective life, as long as *Kultura* is inscribed in a Christian narrative regime and, as a result, the origin groups, the *lisans*, are narrated as being the creation of the Christian god. The contents of *Kultura* related to *lulik* are removed/cleansed, as if to give coherence to a combination of, on one hand, local institutions of social organization and, on the other hand, the premises of Christianity and the market society.

Houses, Local Practices, and Material Reproduction: Transformations and Tensions in Usubemassu and Beyond

In Usubemassu, the *lisans* (Houses) have kept their role as key institutions regulating the following phenomena: negotiations on rights in people, access to land, and conflict resolution. The population of this village is linked to nine Houses, namely: Ai Luli, Major, Koronel, Uhu Rala, Loro Piu, Aku Ai, Maseu, Tilman Nai, Maker. The centrality of groups of origin in collective life in Usubemassu revealed itself to me primarily during marriage rituals.

Every time an origin group (*lisan*) plans to take a woman in marriage, the men of the household, both single and married, are called upon to submit monetary contributions to this event. This is done months or even years before the wedding ceremony, so that people can plan how they will organize their household finances in advance and thus be able to contribute in some way. The money raised can then be used to pay for the costs involved in the wedding ceremony — either those related to the ceremony in the church or to the lunch offered to the wedding participants — or else it can also be used to obtain the gifts that the groom's House will have to offer to the bride's House. Festive events are carefully planned with the help of local leaders linked to the Assembly of God Church. In this regard, it is important to know that the Assembly of God Church in Usubemassu has a working group with the exclusive function of organizing gatherings, be they wedding ceremonies, Christmas, pastoral activities, etc.

The marriages in Usubemassu entail three different transactions pertaining to the bride, which are openly announced by the master of ceremonies and then performed by representatives of the following institutions: the *lisan* (House), the Church, and the State. During the religious ceremony, the bride is formally transferred to her new cult community, that is, the branch of the Assembly of God Church where she will have to attend services and other religious activities after marriage. The lead pastor of the bride's origin village

introduces her to her new community and to the lead pastor of the village where the marriage ceremony is taking place. Ideally (and often), this village is the groom's own village.

After lunch is served, the ritual moment of transferring the rights over the bride between the *lisans* (Houses) takes place. To this end, the spokespersons of the Houses of both groom and bride are invited to the stage. They salute and thank the guests and all those involved in the wedding ceremony and declare that henceforth the bride is part of the groom's House (*lisan*). To seal the transaction, the taker-of-fertility (the groom's House) offers gifts to the givers-of-fertility (the bride's House), although these are not compulsory. Such gifts are also reciprocally given by the fertility givers.

The last transaction involving women that takes place in the marriage ceremony is the transfer of the bride's name from her home village to her husband's village. This is done by the heads of the respective villages of bride and groom. Finally, the bride's village leader declares that, through marriage, the bride has become resident in her husband's village. An official document is then given to the head of the *suco* that is hosting the ceremony.

In the first section of this text, I argued that there is an effort on the part of Church authorities to officiate at life-cycle rituals. Then, in the above paragraphs, I pointed out the action of other authorities in the social production of marriage, namely the spokespersons of the bride and groom's origin groups and the local representatives of the State. Such conditions are not in contradiction and apparently this is due to the following state of affairs.

In public spaces, the action of invisible entities in the social production of marriage is attributed exclusively to the Christian god. His teachings on matrimonial praxis are evoked in the hall of the Assembly of God church where the religious wedding takes place, and his blessings are requested at different times during the ceremonies that are part of the wedding. In addition, the performance of the groups of origin's spokespersons during lunch is strictly civil, so to speak, because it concerns the transfer of house affiliation from groom to bride — which also implies rights over inheritance, over descendants, etc. During the ritual performances of the spokespersons, the action of the ancestors or other invisible beings is not invoked at all; neither are the *lulik* forces. Finally, the public recognition declarations of the local state authorities about the place of residence of the bride and groom are a way of linking their political and social rights and religious obligations to a new locality. Thus, the pastors of the Assembly of God hold the monopoly of communication with invisible agents in the various rituals that are part of the wedding.²⁹

29. In Silva & Pedrosa (*forthcoming*), I argue that much of the existing public space in Usubemassu is monopolized by the Assembly of God Church.

At funerals, the Houses play a minor role. Often, the meals offered to those present are prepared using contributions offered by the groups of origin with whom the deceased person's House has some material gift credit.³⁰ The origin groups' participation seems to be limited to this. There is no mention of any supernatural agent, nor of any fact related to the deceased person's House during the funeral ceremony — other than the eventual citation of his or her name —, nor any attempt to mobilize the deceased person through sacrifices, as is common among non-Protestants.

A domain in which *lisan* (Houses) have maintained governance power is that of land rights. In Usubemassu, land rights have been negotiated based on existing memories of the installation trajectories within the Houses' sites, and the alliances established between them.³¹ The same occurs in other places on the island, as reported by Guillaud (2021) and Boarcaech (2021).

It turns out that much of the historical information about the trajectory of Houses is recorded in narratives of origin, and to reproduce them — by evoking *lulik* contents and the consequent agency of invisible beings with superpowers other than the Christian god — may not be well regarded by the authorities of the Assembly of God Church.

When reflecting on her research experiences regarding the narratives of origin and places in the villages located in the north of Atauro, especially Bikeli, Akrema, and Vatu'u, Guillaud (pers. com., February 2024) highlights difficulties in mobilizing this knowledge. While in some localities there seems to have been a disappearance of these narratives, in others, as in Akrema, there is an extremely negative view of the time of the ancestors portrayed as a period of wars, famine, and disease, which is why authorized people show no interest in talking about it. In opposition to this period, the present time is portrayed as a period of abundance, happiness, and peace. Guillaud could access a few fragments of narratives when walking with custodians of narratives (*lia nain*), through certain territories of Akrema; they having suggested, in their own terms, that certain knowledge can only be narrated at specific places. The narratives are territorialized (Guillaud, pers. com.). At the same time, Guillaud (pers. com.) acknowledges that in both Makadade, and Makili, Assembly of God members participated (in her research on local territoriality) just as much as Catholics. Boarcaech (pers. com., February 2024) states the same. Protestant church members were not reluctant to share information related to

30. The food for the people attending funerals is also prepared thanks to financial donations from neighbors and others who feel compelled to donate. In addition to the donation of material resources, a donation of work also takes place within the gift regime.

31. In spite of this, the first harvests, offerings, and requests for blessings are directed exclusively to the Assembly of God's authorities, similar to what Aragon (2000) saw in Sulawesi. As far as I could observe, no sacrifice to invisible beings, like the guardian spirits of the earth, takes place among Protestants.

the time of the ancestors. Some hypotheses can be constructed to make sense of this state of affairs.

The Protestant mission begun in the northern region of Atauro — where Bikeli, Akrema, and Vatu'u are located — and a large part of those affiliated with either the Assembly of God Church, or the other religious denominations that preceded it, settled there. Thus, villages of northern Atauro have been constituted as Protestant territories historically.³² Given this, constraints on the reproduction of origin narratives, without Catholic competition, have been in place here for a long period enjoying broad hegemony. This picture differs greatly from what we see in Makili, Makadade or Vila Maumeta, where the Catholic Church continues to encourage the mobilization of local knowledge as a means of strengthening the engagement of populations with the market economy.³³

At the same time, because the narratives of origin legitimize demands for land ownership and use among the *sucos* (and within them), and among the Houses, it is quite possible that such narratives may gain new traction — in particular to legitimize property demands regarding coastal lands, as pressure is exerted in the face of projects to turn Atauro into a diving industry hotspot.

It is also important to highlight that projects to expand the market economy in Atauro (commonly called 'development projects'), and epistemic projects such as POPEI operate so as to value certain local knowledge, even if with different goals. Both carry out the mobilization, reproduction, and recording of narratives that can challenge the Assembly of God's Church project of 'cleaning up the *lulik*.'

For instance, by responding to a suggestion made by the local non-governmental organization (NGO) *Roman Luan*, people in Makili rallied to resume the practice named *Souk Sose*, a set of ritual procedures aimed at positively mobilizing mystical beings in charge of water production. According to the director of *Roman Luan*, Marcelo Soares (pers. com., June 2024), the NGO intends to revive *kultura* in order to attract more tourists to highland Atauro. In this case, the resumption of ritual knowledge is intended to foster practices which could later be consumed as a tourism commodity, even considering the ritual is not experienced as so by local inhabitants.

The book *Lian Rama Hana. Istórias lian no knananuk Atauro* (Guillaud *et al.* eds. 2023) may also be considered a challenge to the Assembly of God's project of cleaning the *lulik*. This is because the book presents various local narratives which challenge the monopolization of agency by the Christian god. It contains local stories about the origin of the human beings and other elements of the environment, a number of facts related to powerful places

32. This fact is also recorded in the literature of Luis Cardoso.

33. The non-governmental organization *Empreza Diak* also explored local knowledge as a means to increase people participation in the market economy (Silva & Oliveira 2020).

in the island, among other very compelling elements in which ancestors and other mystical beings play central roles. The book itself was produced as a request of ritual leaders — including those following the Assembly of God — in Makili and Makadade.

It is not by chance that Aragon (2000) identified a great tension between policies of recognition and safeguarding of local heritage in Sulawesi and authorities of the Salvation Army acting in Tobaku. The appropriation of local institutions and knowledge by the State in Indonesia, by means of such policies, brought the risk of reviving people's adherence to ancestor worship and other local institutions which challenge the monopolization of agency by the Christian God.

Acciaioli (1985) demonstrates that uses of local knowledge for promoting tourism implied transformation of a part of it into art and even secularization. Such unintentional effects ended up allowing local knowledge coherent coexistence with Christianity and other monotheistic religions. Only time will reveal how Atauro evolves.

Final Considerations

At the beginning of this work, I chose as my object of analysis the classificatory and cosmological displacements that have been produced by the missionary action of the Assembly of God Church among certain populations on the island of Atauro.

I hope to have demonstrated not only the ways in which the doctrine of Christian equality is potentially modifying the asymmetric relationships between Houses, but also the attempts to encapsulate local institutions within a Christian meta-narrative, the dissociation between *lulik* and *kultura*, and the attempt to Christianize *kultura* in order to maintain its functionalities for the material reproduction of collective life.

Such an arrangement allows the Houses to continue to operate as a central institution for the material reproduction of life among the Protestants of Atauro. From my point of view, this results from the fact that much of people's material reproduction is functionally linked to resources managed by Houses and domestic units, such as land, animals and people, in a context in which neither the Assembly of God Church, nor the State, nor the Market, has the governance capacity to overtake the local institutions. In fact, the East Timorese state-building has been carried out by parasitizing local institutions, that is, through the appropriation of local governance complexes (Silva 2014).

Governance projects aimed at increasing household incomes in Atauro by means of tourism are now turning to local knowledge, reevaluating its value as a commodity, thus also parasitizing such knowledge. Additionally, epistemic efforts like the project 'Cultural Policies, Local Heritage and Collaborative Approaches in Eastern Insulindia' (POPEI-Coll) are stimulating

the revitalization or the proper recognition of local knowledge and institutions by the very act of actively seeking and documenting them through research routines and their products such as the book *Lian Rama Hana* and the YouTube channel *Atauro Heritage Timor-Leste*,³⁴ among others.

Such facts reveal a tense coexistence between local knowledge and Assembly of God pastoral practices which is heading toward a new and more intense traction in the future. Inevitably, new negotiations and adaptations will arise, necessitating further research and critical analysis to understand how various actors navigate this evolving interplay between religion, *kultura*, and the market.

References

- Acciaoli, Greg. 1985. "Culture as Art: From Practice to Spectacle in Indonesia." *Canberra Anthropology* 8(1–2): 148–172. DOI: [10.1080/03149098509508575](https://doi.org/10.1080/03149098509508575)
- Aragon, Lorraine. 2000. *Fields of the Lord: Animism, Christian Minorities, and the State Development in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- . 2010. "A Construção da religião como uma categoria antropológica," *Cadernos de Campo* 19: 263–284.
- Barrkman, J. 2017. *The Sculptures of Atauro Island*. Darwin: Charles Darwin University Art Gallery.
- Boarccaech, A. 2013. *A diferença entre os iguais*. São Paulo: Porto das Ideias.
- . 2021. "Histórias sobre as Origens da Humanidade, Lisan e algumas Controvérsias em uma Comunidade da Ilha de Atauro," *Diálogos* 6: 287–304. <https://doi.org/10.53930/348528>
- Bovensiepen, Judith. 2015. "Lulik: Taboo, Animism, or Transgressive Sacred? An Exploration of Identity, Morality, and Power in Timor-Leste," *Oceania* 84(2): 121–137.
- Bovensiepen, J. & F.D. Rosa. 2016. "Transformations of the Sacred in East Timor," *Comparative Studies in Society and History* 58(3): 664–693.
- Carsten, Janet & Stephen Hugh-Jones. 1995. "Introduction." In *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, edited by J. Carsten & S. Hugh-Jones, pp. 1–46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, Jean & John Comaroff. 1997. *Of Revelation and Revolution, Volume 1: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duarte, Jorge Barros. 1984. *Timor; Ritos e Mitos Ataúros*. Lisbon: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Durand, Frédéric. 2004. *Catholicisme et protestantisme dans l'île de Timor: 1556–2003. Construction d'une identité chrétienne et engagement politique contemporain*. Toulouse/Bangkok: Editions Arkuiris/IRASEC.
- Durkheim, E. 2000. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- East Timor National Institute of Statistics. 2023. Timor-Leste Population and Housing Census 2022 Main Report. Accessed March 13, 2024. <https://reliefweb.int/report/>

34. Available at: <https://www.youtube.com/@atauropopeitimor-leste3716>.

- timor-leste/timor-leste-population-and-housing-census-2022-main-report?gad_source=1&gclid=Cj0KCQjwncWvBhD_ARIsAEb2HW90bp76Z0eDAQqkLPo1-KW0Pq7WA4sPc22O1epbgq9TvZJ0gCq6sjoaAmg1EALw_wcB >
- Errington, S. 1990. "Recasting Sex, Gender and Power: A Theoretical and Regional Overview," *In Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, edited by J.M. Atkinson and S. Errington, pp. 1-58. Stanford, Cambridge: Stanford University Press.
- Facal, G. & D. Guillaud. 2020. "Handling of Crises in Makili (Atauro): Old and New Challenges to a Model of Alliances," *In Timor-Leste. A Ilha e o mundo/Rai-kotun no Raiklaran/The Island and the World*, edited by A. Matsuno, K. Silva, S.G. Nogueira, S. de Matos Viegas, vol. I, tome II, pp. 25-40. Coimbra, Lisboa, etc.: TLSA PT. <https://2020.tlsa.pt/images/uploads/volume1-tomo2.pdf>
- Fidalgo-Castro, A. 2015. "Objetos incómodos: el lugar de las 'uma-lulik' en el Estado-Nación de Timor-Leste," *Cadernos de Arte e Antropologia* 4(1): 65–84.
- Fidalgo-Castro, Alberto & Enrique Alonso-Población. 2023. "De cosas sagradas, tabúes y ortopraxis. El concepto de lulik en Timor-Leste," *Mana* 29(1). <https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n1e2023004.es>
- Foucault, Michel. 2008. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes.
- Fox, James. J. 1980. "Introduction," *In The Flow of Life: Essays in Eastern Indonesia*, Cambridge, Harvard University Press: 1–18.
- . 1996. "Introduction," *In Origins, Ancestry and Alliance, Explorations in Austronesian Ethnography*, edited by J.J. Fox & C. Sather, pp. 1–17. Canberra: Australian National University, Department of Anthropology.
- . 1997. "Introduction," *In The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, Canberra, Australian National University, Department of Anthropology: 1–12.
- Galipaud, Jean-Christophe & Cecilia Assis. 2014. *Sanan Rai. Um patrimônio em extinção em Timor-Leste*. Dili: Secretaria de Estado de Arte e Cultura.
- Guillaud, Dominique. 2021. "As Narrativas de Atauro: o que diz a Tradição Oral sobre a História de uma Ilha." *Diálogos* 6: 187–200. <https://doi.org/10.53930/348523>
- Guillaud, Dominique, Dana Rappoport, Koli Kali (Joanico de Sousa Araújo), Leo Comacose, and Kau Sahé (José Lopes) (eds.). 2023. *Lian Rama Hana. Istórias lian no knananuk Atauro*. Hong Kong: IRD, Secretariat Estado Arte e Cultura.
- Hicks, David. 1984. *A Maternal Religion: The Role of Women in Tetun Myth and Ritual*. DeKalb: North Illinois University Press.
- Howell, Sign. 2001. "Recontextualizing Tradition: 'Religion', 'State' and 'Tradition' as Coexisting Modes of Sociality Among the Northern Lio of Indonesia," *In Locating Cultural Creativity*, edited by J. Liep, pp. 144–157. London: Pluto Press.
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Lévi-Strauss, Claude. 1982. *The Way of the Masks*. London: Jonathan Cape.
- Mandani, Mahmood. 1998. *Ciudadano Y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Mauss, Marcel. 1974. "Ensaio sobre a dádiva," *in Sociologia e antropologia*, vol. II. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda: 37-184.
- McKinnon, Susan. 1991. *From a Shattered Sun: Hierarchy, Gender and Alliance in the*

- Tanimbar Islands*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.
- McWilliam, Andrew; Palmer, Lisa & Christopher Shepherd. 2015. "Lulik Encounters and Cultural Frictions in East Timor: Past and Present," *The Australian Journal of Anthropology* 25(3): 304–320.
- Moutinho, M. 2000. *O indígena no pensamento colonial europeu*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Robbins, Joel. 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
- Rosa, Frederico Delgado. 2018. "Temor e Orgias: Dimensões antissincréticas No Arquivo missionário Novecentista (Timor Leste, C. 1910–1974)," *Anuário Antropológico* 42(2): 31–56. <https://doi.org/10.4000/aa.1862>.
- Silva, Kelly. 2011. "Foho versus Dili. The Political Role of Place in East Timor National Imagination," *Realis – Revista de Estudos Antiutilitaristas e Póscoloniais* 1(2): 144–165.
- . 2013. "Negotiating Tradition and Nation: Mediations and Mediators in the Making of Urban Timor-Leste," *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14(5): 455–470.
- . 2014. "O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste," *Revista Crítica de Ciências Sociais* 104: 123–150.
- . 2018. "Christianity and Kultura: Visions and Pastoral Projects," In *The Promise of Prosperity: Visions of the Future in Timor-Leste*, edited by Judith Bovensiepen, pp. 223–241. Canberra: ANU Press.
- . 2018a. "Marriage Prestations, Gift Making, and Identity in Urban East Timor," *Oceania* 88(1): 127–147.
- Silva, Kelly & Ana Carolina Ramos Oliveira. 2020. "Managing Artifacts: Empreza Diak's Commodity Production Practices in Atauro, Timor-Leste," In *Performing Modernities: Pedagogies and Technologies in the Making of Contemporary Timor-Leste*, edited by K. Silva, pp. 99–126. Rio de Janeiro: ABA Publicações.
- Silva, Kelly & Daniel Simião. 2012. "Coping with "Traditions": The Analysis of East-Timorese Nation Building from the Perspective of a Certain Anthropology made in Brazil," *Vibrant* 9(1). Accessed September 9, 2024. <https://doi.org/10.1590/S1809-43412012000100013>
- Silva, Renata Nogueira Da. 2019. "Tanbasá sa'e foho? Reprodução e transformação da vida social das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial." PhD diss., Post-Graduate Program in Social Anthropology (University of Brasília). Available at: <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/37659>
- Simião, Daniel & Silva, Kelly. 2020. "Playing with Ambiguity: The Making and Unmaking of Local Power in Postcolonial Timor-Leste," *The Australian Journal of Anthropology* 31: 1–14.
- Traube, Elizabeth. 1986. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Trindade, J. 2012. "Lulik: The Core of Timorese Values," In *Proceedings of the Communicating New Research on Timor Leste Conference, Centro Formação João Paulo II, Comoro, Dili, Timor-Leste, June 30–July 1, 2011*, edited by M. Leach et al, pp. 2–29. Melbourne: Swinburne University Press.
- van Wouden, Franciscus A.E. 1968 [1935]. *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. KITLV translation series 11; The Hague: Martinus Nijhoff.

RÉSUMÉS – ABSTRACTS

Dominique Guillaud (IRD, UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris), **Jean-Christophe Galipaud** (IRD, UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris), **Eustorgio da Silva Pereira Lopes** (SEAC), **Francisco Moniz da Cruz** (SEAC), **Joanita do Rêgo Soares** (SEAC), **Leandro Aristides da Rosa Abi** (SEAC), **Romeo Soares da Silva** (SEAC)

Conflict, Defensive Sites and Oral Tradition: A History of Settlement in Atauro

Defensive sites are particularly numerous in a small island such as Atauro. Their location and survey give a glimpse of the diversity of their configurations: from naturally defensive sites that were barely arranged, to forts displaying several successive walls. The oral information given by the population provides insights on the historical contexts of the construction of these sites, on their current place in the landscapes and territories, and help understand the conflicts of pre-colonial times, which have shaped the current social and political landscapes. This approach at the scale of Atauro is ultimately confronted with the data on the development of defensive structures in the cultural area, providing a glimpse of the last phases of the island's settlement.

Conflits, sites défensifs et tradition orale : histoire du peuplement d'Atauro

Les sites défensifs sont particulièrement nombreux dans une île aussi petite qu'Atauro. Leur localisation et leur levé laissent entrevoir la diversité de leurs configurations : des sites naturellement défensifs et à peine aménagés jusqu'aux forts dotés de plusieurs murailles successives. Les récits oraux partagés par la population apportent des informations précieuses sur les contextes historiques de l'édification de ces sites, et leur place actuelle dans les paysages et les territoires. Ils offrent un éclairage sur les conflits des temps précoloniaux qui ont façonné les paysages sociaux et politiques actuels. Cette étude à l'échelle d'Atauro, mise en perspective avec les données portant sur l'essor des sites défensifs dans l'aire culturelle, permet d'entrevoir les dernières phases du peuplement de l'île.

Dominique Guillaud (IRD, UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris)

Récits, territoires et droits fonciers à Atauro (Timor-Est)

Les mythes d'origine des sociétés d'Atauro, au fondement de l'ordre politico-territorial de l'île, s'incarnent dans des éléments saillants du paysage insulaire. À une autre échelle, pour légitimer son territoire, chacun des clans qui composent la société d'Atauro énonce un itinéraire et une généalogie, ancrés à un lieu d'origine précis par une alliance avec des non humains. L'article examine la façon dont le territoire est structuré par la narration de ces mythes et de ces

itinéraires claniques et dont il évolue, notamment par le biais des alliances matrimoniales et des conflits. Il évoque les contextes dans lesquels ce corpus de savoirs est convoqué et comment il sert les intérêts des groupes locaux, comment il est transmis, mais aussi comment il est menacé, en particulier par l'Église et le développement.

Narratives, territory and land rights in Atauro (East Timor)

The origin myths of Atauro societies, which establish the island's political and territorial order, are embodied in salient features of the island landscape. On another scale, to legitimize its territory, each of the clans that make up Atauro society outlines an itinerary and a genealogy, which are anchored at a precise point of origin by an alliance with non-humans. The article examines how the territory is structured by the narration of these myths and clan itineraries, and how it evolves, notably through matrimonial alliances and conflicts. It discusses the contexts in which this body of knowledge is convened and how it serves the interests of local groups, how it is transmitted, but also how it is threatened, particularly by the Church and development.

Gabriel Facal (IRASEC)

Légitimités territoriales à Makili : négociations coutumières et alliance matrimoniale

À Makili, sur l'île d'Atauro (Timor-Est), la légitimité des clans à occuper leurs territoires est ancrée dans des récits de fondation qui relatent des métamorphoses et des déplacements à travers la région. Ces récits d'origine, encore aujourd'hui, conditionnent l'accès aux ressources locales (eau, terres cultivables, bambous, produits de la mer, etc.) et servent de preuve d'autochtonie. Le territoire est également structuré par des alliances matrimoniales, selon une dynamique double. D'une part, une dynamique externe : les mariages sont interdits au sein d'un même clan, sans qu'il existe de règle préférentielle entre clans. D'autre part, une dynamique interne : la formation et la subdivision des clans et de leurs maisons coutumières dépendent de l'échange de biens (*belis*) lors des alliances. Ces échanges permettent de régler des dettes envers les ancêtres et entre les clans, au fil des générations. Cette institution de l'échange, marquée par une compétition entre clans, assure la stabilité politique et la souveraineté territoriale.

Territory and Tradition in Makili: How Matrimonial Alliances Shape Customary Legitimacy?

In Makili, on the island of Atauro (East Timor), the legitimacy of clans to occupy their respective territories is rooted in narratives of origin. These stories, which often feature metamorphoses, serve as proof of autochthony and continue to regulate access to key resources such as water, arable land, bamboo, and seafood. Territorial boundaries are also shaped by matrimonial alliances through a dual dynamic. Externally, alliances are prohibited within the same clan, and there are no longer preferential rules governing marriages between clans, allowing greater freedom of choice. Internally, the structure and branching of clans, along with their customary houses, are determined by the exchange of goods (*belis*), during marriage alliances. These exchanges not only settle debts to ancestors but also govern relations between clans across generations. Despite the competition between clans, this system of exchange appears to ensure a certain degree of political stability and territorial sovereignty.

Dana Rappoport (CNRS, Centre Asie du Sud-Est, UMR CASE, CNRS-EHESS-INALCO)

Masters of Places: Music and Territory in Makadade (Atauro, East Timor)

On the island of Atauro, certain musical forms are deeply connected to space, which the Adadi conceive of in six primary directions. Each direction is governed by *opun* ('owners', 'masters'). Specific melodies, rhythms, vocal calls, and instruments, distinguish neighboring territorial zones. This musical polarisation, evident in both discourse and musical content, highlights the importance of the east-west axis, which structures the Adadi territory. Each direction is

associated with distinct values, expressed through sound, particularly via complementary instruments that correspond to the eastern and western mountain ranges. The music is part of a system of spatial oppositions relating to place, revealing a hierarchical representation of space and the dynamics of territorial occupation by rival groups.

Les maîtres des lieux : musique et territoire à Makadade (Atauro, Timor-Est)

Sur l'île d'Atauro, certaines formes musicales sont intimement liées à l'espace, que les Adadi conçoivent selon six directions principales, chacune régie par des *opun* ('propriétaires', 'maîtres'). Des mélodies, rythmes, appels vocaux ou instruments spécifiques différencient ainsi des zones territoriales voisines. Cette polarisation musicale, perceptible dans les discours et les contenus musicaux, révèle l'importance de l'axe est-ouest, structurant le territoire Adadi. Chaque orientation se voit associée à des valeurs distinctes, exprimées à travers des formes sonores, notamment au moyen d'instruments complémentaires qui correspondent aux massifs oriental et occidental. La musique s'inscrit dans un système d'oppositions spatiales, révélant une hiérarchie et une dynamique d'occupation territoriale entre groupes rivaux.

Colin Vanlaer (doctorant Muséum National d'Histoire naturelle/MNHN)

Les récifs d' Atauro : entre héritage clanique et aires marines protégées (Timor-Est)

Cet article examine la superposition de deux processus de patrimonialisation des récifs dans la baie de Nametan située à Atauro (Timor-Est). Il commence par analyser un récit clanique qui relate l'histoire d'un ancêtre habitant dans une grotte sous-marine. Transmis de génération en génération, ce récit est la propriété exclusive d'un clan, formant ainsi un mode d'appropriation symbolique du territoire côtier. L'étude se penche ensuite sur les discours véhiculés par les Organisations Non Gouvernementales (ONG) et les touristes internationaux. En mettant en lumière la biodiversité exceptionnelle de ces récifs et leur vulnérabilité, ces discours soulignent l'importance de les préserver pour les générations futures. Ils inscrivent ainsi ces récifs dans des contextes spatio-temporels globaux, justifiant des interventions et des formes d'appropriation exogènes. Ces deux récits, l'un ancré dans une tradition clanique et l'autre porté par des acteurs globaux, relient les récifs à une histoire ancestrale, les transformant en patrimoines à la fois précieux et nécessaires à préserver et à transmettre.

Atauro's Reefs: Balancing Clan Heritage and Marine Conservation in East Timor

This article explores the intersection of two processes of reef patrimonialization in Nametan Bay, Atauro, East Timor. It begins by analyzing a clan narrative that recounts the story of an ancestor living in an underwater cave. Passed down through generations, this story is the exclusive property of the clan, representing a symbolic claim to coastal territory. The study then examines the discourse promoted by NGOs and international tourists. By emphasizing the reefs' exceptional biodiversity and vulnerability, these narratives stress the importance of preserving them for future generations. In doing so, they situate the reefs within global spatio-temporal frameworks, justifying external interventions and forms of appropriation. Both narratives — one rooted in clan tradition, the other shaped by global actors — connect the reefs to an ancestral past, transforming them into heritage that is both valuable and essential to protect and pass on.

Laure Emperaire (IRD, UMR Paloc IRD-MNHN-CNRS, Paris)

Le traitement du végétal à Atauro (Timor-Est)

Les catégories de 'sauvage' ou 'domestiqué', de 'spontané' ou 'cultivé' sont fréquemment mobilisées pour décrire les relations entre biodiversité végétale et sociétés. Or, en dehors des grands systèmes monoculturels issus des sciences agronomiques occidentales, elles s'avèrent

inopérantes pour rendre compte de la construction des espaces de vie de nombreuses sociétés traditionnelles dont celles de Timor. L'analyse de la bibliographie comme les recherches de terrain menées en particulier dans les régions centre et orientale de l'île d'Atauro montrent combien l'environnement végétal résulte d'une construction qui renvoie à l'origine du monde, mais qui est aussi constamment actualisée par l'incorporation de plantes venues de divers horizons historiques et géographiques. Notre propos est d'interroger, à partir des matériaux recueillis, la diversité des formes de gestion du végétal, local ou introduit.

Plants of Atauro: Insights into Biodiversity and Local Knowledge

The categories of 'wild' or 'domesticated', 'spontaneous' or 'cultivated', are often used to describe the relationship between plant biodiversity and societies. However, beyond the major monocultural systems developed by Western agronomic sciences, these categories are ineffective for describing the construction of living spaces in many traditional societies, including those of Timor. An analysis of the literature and field research carried out in the central and eastern regions of Atauro, in particular, show the extent to which the plant environment is the result of a construction that harks back to the origin of the world, but is also constantly updated by the incorporation of plants from various historical and geographical horizons. Our aim is to use the data we have gathered to explore the diverse ways in which plants, whether local or introduced, are managed.

Kelly Silva (Universidade de Brasilia, Brazil)

Protestant Christianity and Local Knowledge in Atauro: A Challenging Coexistence

This article delves into the intricate dynamics of pastoral practices led by the Assembly of God Church in Atauro (East Timor), with regards to how it challenges the perpetuation of realms such as origin narratives, specific ritual knowledge, and the various aspects of local heritage. Drawing on ethnographic fieldwork conducted in Usubemassu/Beloi in 2019 and 2022, the study also explores the process through which local institutions are gradually being perceived as products of Christianity. The rejection of the indigenous category of *lulik* and efforts to supplant local toponymy by replacing it with a Christian-centric counterpart are all noteworthy instances of a transformative process. All of these aspects highlight the complexities inherent in the coexistence between Protestant Christianity and indigenous knowledge in the region.

Protestantisme et savoirs locaux d'Atauro : une cohabitation problématique

Cet article examine la dynamique complexe des pratiques pastorales de l'Église de l'Assemblée de Dieu à Atauro (Timor-Est) et la manière dont elles remettent en question la transmission des récits d'origine, des savoirs rituels et de divers aspects du patrimoine local. À partir d'enquêtes ethnographiques menées à Usubemassu/Beloi en 2019 et 2022, il explore également comment les institutions locales sont réinterprétées comme des produits du christianisme. Le rejet de la catégorie indigène *lulik* et les efforts visant à remplacer la toponymie locale par des équivalents chrétiens constituent des exemples frappants de ce processus de transformation. Ces dynamiques mettent en lumière les complexités inhérentes à la coexistence entre le christianisme protestant et les savoirs traditionnels dans la région.

Publications de l'Association Archipel <https://revue-archipel.fr>

Les numéros normaux et hors-série de la revue *Archipel* sont disponibles gratuitement :
The regular and special issues of journal *Archipel* are available for free:
Edisi biasa dan edisi khusus jurnal *Archipel* tersedia secara cuma-cuma:

<https://revue-archipel.fr/revue.html> (no. 1–107)
<https://www.persee.fr/collection/arch/> (no. 1–86)
<https://journals.openedition.org/archipel/> (no. 87–107)

HORS-SÉRIES

- N° 1 SONG GE
INDES NÉERLANDAISES ET CULTURE CHINOISE – DEUX TRADUCTIONS MALAISES DU ROMAN DES TROIS ROYAUMES (1910-1913), 2021
- N° 2 DANIEL PERRET & JORGE SANTOS ALVES (ED.)
PATANI THROUGH FOREIGN EYES: SIXTEENTH AND SEVENTEENTH CENTURIES, 2022
- N° 3 MICHEL PICARD
KEBALIAN. LA CONSTRUCTION DIALOGIQUE DE L'IDENTITÉ BALINAISE, 2024

SÉRIE : CAHIERS D'ARCHIPEL

- N° 1 D. LOMBARD
INTRODUCTION À L'INDONÉSIEN (3^e ÉDITION RÉVISÉE), 1991
- N° 2 R. JONES
ARABIC LOAN WORDS IN INDONESIAN, 1978
- N° 3 P. LABROUSSE
MÉTHODE D'INDONÉSIEN, VOLUME N° 1 (2^e ÉDITION RÉVISÉE), 1994 (voir série : Autres publications)
- N° 4 P. LABROUSSE
MÉTHODE D'INDONÉSIEN, VOLUME N° 2, 1978 (voir série : Autres publications)
- N° 5 F. SOEMARGONO
EXERCICES STRUCTURAUX D'INDONÉSIEN, 1978
- N° 6 Cl. SALMON & D. LOMBARD
LES CHINOIS DE JAKARTA, TEMPLES ET VIE COLLECTIVE, 1977 (voir série : Études insulindiennes n° 1)
- N° 7 F. PECORARO
ESSAI DE DICTIONNAIRE TAROKO-FRANÇAIS, 1977
- N° 8 G. HOYKAAS
INTRODUCTION À LA LITTÉRATURE BALINAISE, 1979
- N° 9 F. SOEMARGONO
LE « GROUPE DE YOGYA » (1945-1960) – LES VOIES JAVANAISES D'UNE LITTÉRATURE INDONÉSIENNE, 1979
- N° 10 U. SIRK
LA LANGUE BUGIS (CÉLÈBES-SUD), 1979
- N° 11 H. CHAMBERT-LOIR
SASTRA : INTRODUCTION À LA LITTÉRATURE INDONÉSIENNE CONTEMPORAINE, 1980
- N° 12 PRAMOEDYA ANANTA TOER
CORRUPTION, 1981
- N° 13 N. PHILLIPS & KHAI DIR ANWAR (eds.)
PAPERS ON INDONESIAN LANGUAGES AND LITERATURES, 1981
- N° 14 G. MOUSSAY
LA LANGUE MINANGKABAU, 1981
- N° 15 P. LABROUSSE
DICTIONNAIRE GÉNÉRAL INDONÉSIEN-FRANÇAIS, 1984
- N° 16 P. LABROUSSE
DICTIONNAIRE DE POCHE INDONÉSIEN-FRANÇAIS, 1985
- N° 17 P. CAREY (ed.)
VOYAGE À DJOCJA-KARTA EN 1825 DE A.A.J. PAYEN, 1988

- N° 18 F. SOEMARGONO & W. ARIFIN
DICTIONNAIRE GÉNÉRAL FRANÇAIS-INDONÉSIE, 1991
- N° 19 Cl. SALMON (ed.)
LE MOMENT « SINO MALAIS » DE LA LITTÉRATURE INDONÉSIE, 1992
- N° 20 CHANATIP KESAVADHANA (ed.)
Chulalongkorn, Roi de Siam. Itinéraire d'un voyage à Java en 1896, 1993
- N° 21 M. BONNEFF (ed.)
L'INDONÉSIE CONTEMPORAINE. UN CHOIX D'ARTICLES DE LA REVUE PRISMA (1971-1991), 1994
- N° 22 H. CHAMBERT-LOIR (ed.)
LA LITTÉRATURE INDONÉSIE. UNE INTRODUCTION, 1994
- N° 23 M. ABAZA
ISLAMIC EDUCATION. PERCEPTION AND EXCHANGES: INDONESIAN STUDENTS IN CAIRO, 1994
- N° 24 M. ZAINI-LAJOUBERT
L'IMAGE DE LA FEMME DANS LES LITTÉRATURES MODERNES INDONÉSIE ET MALAISE, 1994
- N° 25 PHAN HUY LÊ, Cl. SALMON & TA TRONG HIÊP
UN ÉMISSEUR VIÉTAMIEN À BATAVIA. PHAN HUY CHÛ. « RÉCIT SOMMAIRE D'UN VOYAGE EN MER » (1833), 1994
- N° 26 L. HUSSON
LA MIGRATION MADURASE VERS L'EST DE JAVA, 1995
- N° 27 G. MOUSSAY
DICTIONNAIRE MINANGKABAU-INDONÉSIE-FRANÇAIS, 2 volumes, 1995
- N° 28 A. FEILLARD
ISLAM ET ARMÉE DANS L'INDONÉSIE CONTEMPORAINE, 1995
- N° 29 N. LANCRET
LA MAISON BALINAISE EN SECTEUR URBAIN, 1997
- N° 30 C. GUILLOT (SOUS LA DIRECTION DE)
HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA, volume n° 1, 1998
HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA, volume n° 2, 2003
- N° 31 J. CUISINIER
JOURNAL DE VOYAGE, MALAISE (1933), INDONÉSIE (1952-55), EXTRAITS ÉDITÉS PAR DANIEL PERRET, 1999
- N° 32 S. VIGNATO
AU NOM DE L'HINDOUISE. RECONFIGURATION ETHNIQUE CHEZ LES TAMOULS ET LES KARO EN INDONÉSIE, 2000
- N° 33 J.-M. DE GRAVE
INITIATION RITUELLE ET ARTS MARTIAUX. TROIS ÉCOLES DE KANURAGAN JAVANAIS, 2001
- N° 34 J.-B. PELON
DESCRIPTION DE TIMOR OCCIDENTAL ET DES ÎLES SOUS DOMINATION HOLLANDAISE (1771-1778)
 TEXTE ÉTABLI, PRÉSENTÉ ET ANNOTÉ PAR ANNE LOMBARD-JOURDAN, 2002
- N° 35 J.-L. MAURER
LES JAVANAIS DU CAILLOU, 2006
- N° 36 M.-F. DUPOIZAT
CATALOGUE OF CHINESE STYLE CERAMICS OF MAJAPAHIT. TENTATIVE INVENTORY, 2007
- N° 37 C. GUILLOT & L. KALUS
LES MONUMENTS FUNÉRAIRES ET L'HISTOIRE DU SULTANAT DE PASAI À SUMATRA, 2008
- N° 38 D. PERRET & H. SURACHMAN (ed.)
HISTOIRE DE BARUS III : REGARDS SUR UNE PLACE MARCHANDE DE L'Océan Indien (XII^e - MI-XVII^e s.), 2009
- N° 39 CHRISTIAN PELRAS
EXPLORATIONS DANS L'UNIVERS DES BUGIS. UN CHOIX DE TRENTE-TROIS RENCONTRES, 2010
- N° 40 LUDVIK KALUS & CLAUDE GUILLOT (TRADUIT DU TCHÈQUE ET ANNOTÉ PAR)
 PAVEL DURDIK. *UN MÉDECIN MILITAIRE À SUMATRA. RÉCITS DE LA GUERRE D'ATJEH*, 2010
- N° 41 PAUL WORMSER
LE BUSTAN AL-SALATIN DE NURUDDIN AR-RANIRI, 2011
- N° 42 D. PERRET & H. SURACHMAN (ed.)
HISTORY OF PADANG LAWAS I. THE SITE OF SI PAMUTUNG (9th CENTURY – 13th CENTURY AD), 2014
- N° 43 D. PERRET (ed.)
HISTORY OF PADANG LAWAS II. SOCIETIES OF PADANG LAWAS (MID-9th – 13th CENTURY CE), 2014
- N° 44 M. PICARD
KEBALIAN, LA CONSTRUCTION DIALOGIQUE DE L'IDENTITÉ BALINAISE, 2017

SÉRIE : ÉTUDES INSULINDIENNES / ARCHIPEL

- N° 1 CL. SALMON ET D. LOMBARD
LES CHINOIS DE JAKARTA. TEMPLES ET VIE COLLECTIVE
- N° 2 M. BONNEFF ET AL.
PANCASILA. TRENTE ANNÉES DE DÉBATS POLITIQUES EN INDONÉSIE
- N° 3 CL. SALMON
LITERATURE IN MALAY BY THE CHINESE OF INDONESIA. A PROVISIONAL ANNOTATED BIBLIOGRAPHY
- N° 4 C. GUILLOT
L'AFFAIRE SADRACH. ÉTUDE SUR LE CHRISTIANISME À JAVA AU XIX^e SIÈCLE
- N° 5 M. CHARRAS
DE LA FORÊT MALÉFIQUE À L'HERBE DIVINE
- N° 6 F. RAILLON
LES ÉTUDIANTS INDONÉSIENS ET L'ORDRE NOUVEAU
- N° 7 M. BONNEFF
PÈRÉGRINATIONS JAVANAISES. LES VOYAGES DE R.M.A. PURWA LELANA
- N° 8 CH. VULDY
PEKALONGAN : BATIK ET ISLAM DANS UNE VILLE DU NORD DE JAVA
- N° 9 B. SELLATO
NOMADES ET SÉDENTARISATION À BORNÉO
- N° 10 M. FRANCK
QUAND LA RIZIÈRE RENCONTRE L'ASPHALTE...

AUTRES PUBLICATIONS

- D. LOMBARD
LE CARREFOUR JAVANAIS (3 VOLUMES)
- . C. GUILLOT
THE SULTANATE OF BANTEN
- . OUVRAGE COLLECTIF
BABOUIN ET AUTRES NOUVELLES DE MALAISIE
- . F. SOEMARGONO ET W. ARIFIN
DICTIONNAIRE DE POCHÉ FRANÇAIS-INDONÉSIEN
- . P. LABROUSSE
MÉTHODE D'INDONÉSIEN (NOUVELLE ÉDITION)
- . CL. SALMON, W. FRANKE & A.K. SIU
CHINESE EPIGRAPHIC MATERIALS IN INDONESIA (JAVA) VOL. 2 – PART N° 1 & N° 2 (2 VOLUMES)
- . M.O. SCALLIET
ANTOINE PAYEN : PEINTRE DES INDES ORIENTALES – VIE ET ÉCRITS D'UN ARTISTE DU XIX^e S.

RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS

Nous vous prions de nous envoyer votre article sous forme de documents Word et PDF, à l'adresse suivante : archipel@ehess.fr. Il est préférable que l'article ne dépasse pas 70 000 signes ou 12 000 mots. Le nom de l'auteur, son appartenance institutionnelle, son adresse postale et son adresse courriel doivent figurer en tête du document. Veuillez joindre un résumé de l'article (150 mots). Chaque article proposé à la revue est soumis au comité de lecture. La publication de l'article fait l'objet d'un contrat avec cession de droits. L'auteur d'un article publié recevra une copie PDF de son article.

RECOMMENDATIONS FOR AUTHORS

Please send your article as Word and PDF documents to the following address: archipel@ehess.fr. The article should preferably not exceed 70,000 signs or 12,000 words. The name of the author, his/her institutional affiliation, mailing address and email address must appear at the top of the document. Please attach a summary of the article (150 words). Each article submitted to the journal is evaluated by the reading committee. The publication of the article is the subject of a contract implying cession of rights. The author of a published article will receive a PDF copy of the article.

*La revue Archipel est référencée dans le **ISI Web of Knowledge (Clarivate) : Art & Humanities Citation Index et Current Contents/Arts & Humanities**, ainsi que dans **Index to the Study of Religion Online (www.brill.nl/isro)**. La revue Archipel est référencée dans la base **Scopus (Elsevier): abstract and citation database**.*

*Archipel is indexed in **ISI Web of Knowledge (Clarivate): Arts & Humanities Citation Index and Current Contents/Arts & Humanities**, as well as the **Index to the Study of Religion Online (www.brill.nl/isro)**. Archipel is indexed in the database **Scopus (Elsevier): abstract and citation database**.*

