

# **URUVATJU E TJIAPU: GENEALOGIAS INVISÍVEIS DA ETNOGRAFIA MISSIONÁRIA EM TIMOR-LESTE<sup>1</sup>**

—  
Frederico Delgado Rosa

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa,

CRIA — Centro em Rede de Investigação em Antropologia

«— *Quo vadis, Domine?* Onde vais, Senhor?

«Nazário não ouviu qualquer resposta, mas aos ouvidos de Pedro chegou uma voz inefavelmente doce e triste, que disse:

«— Se tu abandonas o meu povo, eu tenho de ir a Roma para ser outra vez crucificado.»

Henryk Sienkiewicz, *Quo Vadis?*, 1895

«Do passado restava apenas a memória dolorosa dos lugares onde outrora a fé florescera.»

Pe. Abílio José Fernandes, *Esboço histórico e do estado atual das missões de Timor*, 1931

«*Afa naunuku alim ura lauhe*. Todos nós resucitare/ mos.»

Pe. Afonso Náchér, *Dicionário de Fataluku-Português*

## **A GESTA DOS DICIONÁRIOS PERDIDOS**

Num artigo de 1975 sobre «A Obra salesiana em Timor», o Pe. Afonso Maria Náchér viu-se obrigado a falar de si próprio e das suas realizações na missão de Fuiloro, informando nomeadamente o leitor que elaborara com «trabalho aturado» um dicionário de Fataluku, mas «aproveitando os apontamentos dos missionários anteriores», entre os quais destacava o Irmão leigo José Ribeiro, que ali trabalhava há mais de um quarto de século sem interrupção. «O Senhor Ribeiro é como um de nós», diziam os timorenses da região, em homenagem desde logo ao seu domínio do vernáculo. Era tão-somente o salesiano que melhor praticava o Fataluku, em resultado de um velho hábito de escrever «cadernos de frases tal como as pronunciavam os nativos». Não era então de estranhar que fosse «o melhor catequista que se possa ter imaginado», assim dizia o Pe. Náchér, porquanto era capaz de explicar a doutrina «com parábolas e vocábulos muito do uso do povinho». A estreitíssima relação entre língua e

1. Texto elaborado no âmbito do projeto The Sciences of Anthropological Classification in “Portuguese Timor”, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Portugal



1

1. Legenda original: «P. José Rodrigues —catequese a um casal de Raça». (*Boletim Salesiano*, 1986, 378: 13)

2

3

2. Pe. Afonso Nâcher, c. 1967. (*Boletim Salesiano*, 1967, 229: 15)

3. Irmão José Ribeiro à direita. Legenda original: «Um dos chefes da povoação saúda o missionário beijando-lhe muitas vezes a mão. O beijo consiste em esfregar o nariz várias vezes na mão.» (*Boletim Salesiano*, 1971, 271: 7)

cultura traduziu-se como que inevitavelmente na metamorfose desse homem em verdadeiro etnógrafo, ainda que olvidado, quase anónimo, se não fossem estas palavras de Afonso Nácher a seu respeito: «Tem, sem publicar, uma obra com costumes e lendas, maravilha de génio, singeleza e arte literária.»

(Nácher 1975: 163, 175)<sup>2</sup>

Este não é um caso isolado e deve mesmo considerar-se que, no processo de aprendizagem das línguas timorenses, verdadeira prova de fogo dos clérigos na ilha, a anotação de expressões e frases ultrapassava sempre o âmbito linguístico em sentido estrito, não podendo deixar de ser etnografia também, independentemente do gosto e da sensibilidade de cada um para o registo dos usos e costumes locais. E assim como seriam inexistentes para a História os apontamentos dos seus predecessores, caso Alfredo Nácher os não tivesse mencionado e aproveitado em parte para o seu dicionário, muitos manuscritos passados se perderam, alguns para sempre, por destruição física, outros no limbo da arquivística portuguesa, timorense ou da Igreja Católica. Os que chegaram à letra de imprensa podem bem ser entendidos como a ponta de um *iceberg* plurissecular, a julgar por esse e outros indícios. Até mesmo Ezequiel Pascoal, o missionário que mais etnografia terá feito em Timor no século XX, sendo reconhecido por antropólogos profissionais como «uma autoridade», teve ocasião de revelar que nunca chegou a publicar a maior parte do que escreveu, designadamente sobre as crenças e os ritos timorenses, sendo hoje a localização desses documentos um enigma por resolver. (Pascoal 1967; Hicks [1976]: 26) Tencionava, é certo, reuni-los em livro, mas não chegou a fazê-lo, contrariamente à sua coleção de lendas nativas, *A Alma timorense vista na sua fantasia*, de 1967, notório projeto de etnografia de salvação. E era justamente a par da aprendizagem do Galóli, desde a sua colocação em Manatuto em 1932, que o missionário «ia esquadrinhando (...) costumes e superstições gentílicas da região». (Pascoal 1967: 13) É caso para perguntar se o Pe. Afonso Nácher não terá também deixado manuscritos etnográficos, para além do pouco que chegou a publicar no *Boletim Salesiano*.<sup>3</sup>

2. O irmão coadjutor José Ribeiro chegou a publicar, na verdade, pelo menos um artigo no *Boletim Salesiano*, intitulado «Da morte do jacaré à conversão do rei», em 1966. Para além disso, deu uma entrevista ao mesmo boletim, na qual admitia ter aprendido «com certa facilidade» o Fataluku «e outros dialetos», e daí o seu papel de «intérprete» dos missionários «que vão chegando e ainda não sabem falar aquelas línguas com os indígenas.» (Ribeiro 1971). 3. Ver bibliografia. Agradeço a Vicente Paulino as pistas bibliográficas que me facultou.

Convém entretanto lembrar que a Antropologia dos nossos dias, essencialmente por razões de natureza ética, faz questão de olhar para os informadores nativos, do passado ou do presente, como especialistas da sua própria cultura, em pé de igualdade com os observadores, e não na obrigatória categoria de observados, a que supostamente estavam votados por tabela no período colonial. E devemos assim frisar que, por detrás dos missionários com obra impressa, linguística ou etnográfica, não se escondem apenas os pares que anonimamente os ajudaram ou antecederam, mas também os autóctones que diretamente lhes possibilitaram essas aprendizagens das línguas e dos costumes. São mais raros ainda, no *arquivo* em sentido lato, os nomes desses homens e mulheres timorenses, sendo que o Pe. Nácher mencionava a dívida dos salesianos, incluindo o Irmão José Ribeiro, para com «um tal Vicente» que lhes serviu de intérprete nos primeiros anos. (Nácher 1975: 161) Tratava-se de um «cristão antigo», mas nem por isso o seu nome de batismo ficou inteiramente na memória.<sup>4</sup> É curioso notar que o Pe. Ezequiel Pascoal veio a prestar tributo tardio ao seu principal informador na década de 30, um cristão que já tinha sido *matan-dook*, um «misto de curandeiro, arúspice e feiticeiro»:

«Não havia superstição que não conhecesse, cerimónia pagã a que não tivesse assistido ou presidido, estilo que lhe fosse estranho, urat em que não primasse, palavras de hamúlac (...) que não tivesse pronunciado ou cujo sentido ignorasse. E o Chico Lárac —era este o seu nome de que nunca me hei de esquecer— que tanto sabia, nada me ocultava. Contava-me tudo com uma franqueza infantil. (...) Com tão franco e abalizado mestre —verdadeiro livro aberto de paganismo— não tardou que me sentisse habilitado a falar dos costumes locais quase ex cathedra.» (Pascoal 1967: 13)

Exatamente na década de 30, encontramos referências concretas a manuscritos linguísticos e etnográficos, produzidos por missionários, cujo paradeiro ou sorte atualmente se desconhecem. (Fernandes 1931: 124; Correia 1935: 257) E se a História timorense do século XX, a começar pela ocupação nipónica durante a Segunda Guerra Mundial, explica em grande medida essas tragédias arquivísticas, a verdade é que podemos imaginá-las noutras épocas. Vejamos uma ilustração de Oitocentos. Da autoria do jesuíta Sebastião Maria Aparício da Silva e impresso em Macau no ano de 1889 pela Tipografia do Seminário, o primeiro *Dicionário de Português-Tétum* foi alegadamente um fruto do ressurgimento missionário do último quartel do século; mas a verdade é que um militar já vinha há mais tempo preparando «um livro sobre a língua dos indígenas», cuja publicação susteve, em face do aparecimento daquela obra. Provavelmente nada saberíamos hoje a esse respeito, se Rafael das Dores não tivesse decidido

apesar de tudo publicar o seu *Dicionário de Teto-Português*, já no século XX, no que foi incentivado pelo grande vulto e seu amigo José Leite de Vasconcelos.

Ora, o interessante é que, além do léxico propriamente dito, Rafael das Dores dizia ter «grandes maços» de apontamentos sobre os usos e costumes de vários reinos timorenses, sobretudo da então chamada contracosta, sendo que alguns desses manuscritos lhe foram oferecidos por outras figuras coloniais. Nos «preliminares» do seu dicionário de 1907, fazia aliás uma revelação surpreendente a respeito dos padres indianos que estavam à frente das missões de Timor no início dos anos 1870, ou seja, por altura da sua chegada à ilha:

«(...) entendi que devia aprender a fala do país em que tinha de viver algum tempo, e por isso comecei a tomar notas de tudo o que os naturais diziam, sendo-me então graciosamente oferecidos bastantes apontamentos pelo Rev.º Padre Mesquita, superior da missão católica, índio muito inteligente e instruído, que posteriormente foi perseguido, para dar lugar ao estabelecimento da missão dos europeus ordenados em Sernache do Bonjardim, sem dúvida mais instruídos que os missionários de Goa.» (Dores 1907: 2)

Sendo quase proverbial, na historiografia das missões de Timor, a má fama desses padres goeses indigenizados e considerados responsáveis, no terreno, pela decadência das mesmas ao longo do século XIX, não podemos senão concluir que a gesta dos dicionários perdidos está por escrever e que, em qualquer dos casos, é sempre mais antiga do que a mais antiga referência encontrada. Uma nova geração de clérigos de “pura extração portuguesa” foi encarregada, a partir de 1877, da remissão das velhas e *envilecidas* cristandades, mas quem sabe se não era mais profundo, justamente pela sua indigenização, o conhecimento linguístico e etnográfico dos missionários indianos? Uma coisa é certa: o recorrente, quase fatídico descaminho dos documentos de antanho é indissociável de uma outra perda sucessiva, a dos esforços evangelizadores passados, algures entre a história e a mitologia.

## «A RUÍNA DAS RUÍNAS»: UMA *WELTANSCHAUUNG* CRISTÃ

Foi o Bispo de Macau, D. José da Costa Nunes, quem nos anos 1920 vislumbrou que só seria possível, em Timor, um ressurgimento definitivo das cristandades —uma «ressurreição», como era dito amiúde em metáfora— se estas se tornassem gradualmente independentes dos sacerdotes vindos da metrópole. A escassez de missionários na ilha tinha de ser colmatada duma vez por todas pela criação derradeira de um clero nativo. «Este é que há de evangelizar o indígena, como o clero europeu evangelizou a Europa». A ideia não era propriamente sua, antes emanava do Vaticano, tendo em conta que no mundo havia «mais de um bilião de pagãos a converter e apenas uns treze mil missionários». Influenciado pela missiologia da época —a qual antecipava mais ideias do Concílio Vaticano II do que comumente se crê— chegou a escrever no boletim da diocese que um missionário nativo tinha certas qualidades que o colocavam acima do europeu, pelo conhecimento da língua, dos «usos e costumes», da «mentalidade e gosto» dos seus conterrâneos.

(Nunes 1935: 611, 612, 613)

No caso específico de Timor, e não havendo condições para atingir bruscamente essa meta, o Bispo apostou na criação, em 1924, de uma primeira escola, em Lahane, para formação de professores catequistas nativos, recrutados entre os finalistas das escolas das missões. Era apenas um embrião, mas viria a culminar no primeiro seminário para clero indígena ainda nas vésperas da Segunda Guerra Mundial e na criação da própria diocese de Díli em 1940. É certo que a ditadura favoreceu por si só a atuação das missões e lhes restabeleceu a dignidade política. Houve um incremento de todas as estatísticas católicas de Timor logo na década seguinte, associado à chegada de mais missionários, formados em novos seminários da metrópole, e à concomitante reabertura de velhas missões há muito encerradas. O importante é que, numa perspetiva diacrónica mais profunda, o arranque do processo de formação de um clero nativo se revestia de um significado transcendente. Não se tratava apenas de colmatar uma desproporção, mas de encerrar teleologicamente o ciclo de retiradas e regressos que pautava a história missionária da ilha e a percepção da mesma pelos próprios missionários.<sup>5</sup>

O Pe. Sebastião da Silva e a demais equipa de Sernache do Bonjardim que foi para Timor em 1877, tendo como superior o Pe. (futuro bispo) António

Joaquim de Medeiros, representavam justamente uma dessas voltas simbólicas, após um longo período de abandono e decadência, causado pela extinção das ordens religiosas em 1834, após a vitória liberal na Guerra Civil. Não era afinal a História de Portugal marcada por recorrentes surtos de anticlericalismo, expressos em medidas políticas dessa natureza? Para completar o quadro, o rápido e relativo zénite daquela geração, a que vem associada a publicação dos primeiros dicionários conhecidos, tinha mais uma vez os dias contados. Os jesuítas e todo o clero regular tiveram de abandonar Timor muito mais cedo do que eles próprios poderiam ter imaginado. Em 8 de Outubro de 1910, apenas três dias após a proclamação da República, foi novamente decretada a expulsão das ordens religiosas de Portugal e das suas colónias, enquanto o clero secular viu substancialmente fragilizadas as suas condições de permanência.

Durante a Primeira República, com estatísticas inferiores a 5% de cristãos nativos, a Igreja não podia senão promover a ideia de que a derrocada de antigos sucessos era uma forma de Deus pôr à prova os seus pastores. Mas este reconhecimento dos desaires de quatro séculos de evangelização era indissociável da renegação de toda e qualquer sobrevivência cristã fora da Igreja. Sempre que uma comunidade de conversos ficava abandonada a si própria pela força das circunstâncias, via-se condenada, o que tinha a ver justamente com a natureza insubstituível do clero católico. Os membros ou descendentes das cristandades tresmalhadas não só não seriam capazes de reproduzir o Evangelho de forma adequada, como ficavam sem acesso aos sacramentos. Convém desde logo lembrar que as comunhões, segundo uma metáfora muito em voga no discurso da época, eram o «termómetro da vida religiosa», não estando apenas em causa uma manifestação exterior de fé por parte dos convertidos, mas a continuada redenção dos seus pecados.

Sucedem que esta perspectiva temporal também nos informa sobre o olhar dos missionários a respeito da cultura e em particular da religião nativa, que eram como que personificadas em detrimento dos atores históricos e julgadas enfim muito poderosas. Seriam obra do demónio, do ponto de vista católico de então? Uma questão antropológica crucial. Adiantemos, para já, que a submersão das cristandades no meio envolvente era considerada praticamente inevitável.

5. A invasão japonesa despoletaria uma nova partida do clero de origem europeia, bem como um novo regresso, mas a visão pioneira do bispo veio a ser de certa forma comprovada pela história. (v. Pascoal, 1949b)

Apenas a continuada presença e a perseverança dos missionários — assim diziam os próprios— podia eventualmente erradicar a influência paralela da *superstição*. Rodeados como estavam de *gentios*, os nativos cristãos de outra forma recairiam de modo infalível no *paganismo*. «Sem o padre, o timorense deixa logo o Deus de Abraão.» (Fernandes 1931: 35)

## **LE TEINU: TRADUÇÃO OU DESTRUIÇÃO?**

Um dos maiores enigmas contidos no dicionário de Fataluku do Pe. Afonso Nácher é a tradução de *le teinu* como «igreja, capela», mas não como casa sagrada. Considerando que o mesmo é permeado de abundantes referências etnográficas a tradições autóctones, materiais e imateriais, parece haver aqui uma redução semântica intencional, tanto mais estranha quanto as casas sagradas eram um dos grandes vetores da proclamada unidade cultural nativa, em detrimento da reconhecida diversidade linguística. Mais do que a obsessão classificatória amiúde associada ao colonialismo, o que marcava os escritos etnográficos missionários era essa visão abrangente do *povo timorense*, por vezes até do seu *Volksgeist*, ou da sua alma em bom Português. Se diferenças havia de região para região, nomeadamente na esfera religiosa, eram tidas precisamente por variações dentro de um tema, à sombra duma ideia tácita de profunda difusão cultural, associada às remotas e endémicas guerras entre reinos e concomitante captura de mulheres e crianças. A obra do Pe. Nácher integra-se nesta opção antropológica, pelo uso recorrente da expressão «o timor» para significar o nativo, bem como pelas muitas equivalências encontradas entre palavras e respetivos conteúdos culturais do Fataluku para o Tétum e o Makasai.

Não é porém o caso de *le teinu*, como se porventura fosse possível, em todo o caso desejável ao tempo da conclusão do dicionário nos anos 1970, ignorar o sentido original do termo, para ceder enfim o lugar às igrejas ou capelas na paisagem espiritual e geográfica da região fataluku ou de Timor em geral. Razões históricas não faltam para sustentar tal hipótese: nos momentos de reforço humano e político das missões católicas, as casas sagradas timorenses, os seus conteúdos e os seus guardiães, foram efetivamente um dos principais pontos de mira da atuação missionária, se não o principal.



Note-se bem que não pretendemos aqui historiografar especificamente o dicionário e o tempo de Alfredo Nácher e dos salesianos na região fataluku, a partir de 1947-1948, mas direcionar o olhar para os esforços missionários, etnográficos e linguísticos desde gerações anteriores. Deixamos proposadamente em aberto as datas desta história, porque se trata em certo sentido de uma *lenda* ou, se preferirmos, de um ensaio antropológico em torno da etnografia ou mesmo antropologia missionária. É com esse desafio em mente que tomamos de empréstimo à historiadora da Antropologia, Regna Darnell, a expressão *genealogias invisíveis*. E podem então servir-nos de referência estas palavras de 1934, proferidas pelo Bispo de Macau, D. José da Costa Nunes, palavras que diziam bem respeito à história de Timor, marcada por episódios missionários francamente agressivos na forma de lidar com as casas sagradas:

«A religião foi sempre, para todos os povos, o reduto, onde se concentram os sentimentos mais delicados da vida espiritual. Pretender assaltar diretamente esse reduto e, o que é pior, empregar no assalto armas que, magoando, revoltam, é dificultar enormemente a propagação do Evangelho. O missionário que começa a sua vida de apostolado, ferindo os sentimentos religiosos do povo que pretende evangelizar, verá logo fecharem-se-lhe todas as portas à pregação evangélica. Mais grave será, se ele teve a imprudência de praticar qualquer ato irreverente ou violento contra, por exemplo, os ídolos, os pagodes, os objetos sagrados dos pagãos.» (Nunes 1934: 461)

Precisamente pela mesma altura, o Superior das Missões de Timor, Pe. Abílio José Fernandes, sem dúvida que vinha sendo responsável por uma política de destruição sistemática dos elementos mais tangíveis da *religião timorense*, em particular as famigeradas relíquias dos mortos e demais objetos conservados nas casas sagradas. Gabando-se ele próprio de apreender «um verdadeiro arsenal» de lanças e catanas, entre «diversas bugigangas», o padre ia ao ponto de conciliar esse método missionário com os intuítos “pacificadores” do colonialismo português:

«[E]m Timor, converter um indígena é desapossá-lo de todos os instrumentos bélicos herdados dos seus maiores, que deve entregar como condição sine qua non para receber o batismo, por serem para ele ocasião de atos de idolatria. Deste modo, reino convertido é reino desarmado (...).» (Fernandes 1931: 102)

Em voga durante o ressurgimento missionário dos finais da Monarquia, essa prática tinha decaído com a própria decadência das missões na Primeira República, mas foi efetivamente retomada em maior escala na ditadura, sem que as palavras de D. José da Costa Nunes tenham propriamente invertido tal tendência. Na verdade, os missionários que assim procediam tudo lhe relatavam nas cartas enviadas para Macau. Um contexto complexo na doutrina e ambíguo na prática, o que se explica, talvez, pelo entendimento de que não se tratava já de exercer uma violência, mas tão somente de fazer uma exortação, conceito-chave da atuação missionária. Ora, esses relatos não só podem ou devem ser considerados etnografias, como formam um todo orgânico com os textos etnográficos em sentido estrito, isto é, produzidos pelos missionários para registo dos usos e costumes timorenses. Aliás, podemos amiúde tropeçar, na escrita corrente das missões, em considerações alegadamente *objetivas* sobre a cultura nativa e portanto com algum tipo de alcance antropológico nessa aceção clássica, que hoje tende a ser considerada ultrapassada, ou pelo menos limitada. Por outro lado, os juízos de valor católicos e até mesmo as declarações de combate às tradições religiosas timorenses não estão ausentes dos textos explicitamente etnográficos dos missionários. Em suma, os critérios do que é ou não etnográfico, a par duma eventual tipologia documental, são suscetíveis de criar demarcações forçadas. É que não se trata de facto de uma dicotomia, mas de uma gradação entre as várias componentes do arquivo missionário, que pode assim ser enquadrado numa leitura antropológica de forma menos artificial, de acordo com uma sensibilidade mais atual. O interessante desta opção, e também o irónico, é que as narrativas de destruição de casas sagradas e dos seus conteúdos são também, insensivelmente, narrativas *avant la lettre* das relações de poder em contexto colonial.

É muito expressivo o exemplo do Pe. Ezequiel Pascoal, que a par das suas publicações etnográficas em sentido clássico, deixou descrições dessa natureza, como seja a duma «colheita razoável de *luliks*» que ele próprio fez em 1935 numa das suas visitas a Lacló, estação missionária dependente de Manatuto. Decorreu tal ação em três fases. Na primeira, identificou uma casa sagrada pela sua «forma especial» e, suspeitando que nela se encontrava «o *lulik* principal do reino», quase sucumbiu à tentação de atuar à margem da sanção nativa: «Pensei em entrar na casa e destronar o *lulik*.» (Pascoal 1937: 847)<sup>6</sup> Mas este impulso foi refreado, dando lugar a uma segunda fase de improfícuo diálogo:

«(...) [P]areceu-me que, sem uma certa preparação que dispusesse favoravelmente os ânimos, não seria prudente uma tal atitude. Limitei-me a falar com o guarda do *lulik* —um velho esquelético, curvado ao peso de muitos anos, que tinha, como quase todos os que têm o mesmo encargo, o cabelo muito comprido, como o das mulheres. O velho recebeu-me à porta de casa, como se quisesse impedir-me a passagem, mas com extremos de gentileza. (...) Respondia com umas gargalhadas sarcásticas, que mais pareciam dadas pelo próprio Diabo, aos conselhos que lhe dei, dissuadindo-o do valor dos *luliks* e recomendando-lhe que se preparasse para uma morte que não viria longe e que só seria boa se fosse cristã. O velhote morreu passados tempos nas trevas das superstições que o cercavam.» (*Idem*: 848)

Numa terceira fase, a ação destrutiva acabou sendo perpetrada, mas não de forma imediata, pois sempre envolvia agentes nativos que legitimavam o processo do ponto de vista missionário, nem que fosse pela sua simples presença:

«Só outro dia, devido, por assim dizer a uma coincidência, me foi dado destronar esse *lulik*. Acompanharam-me os maiores. Tirámos tudo - uma infinidade de coisas cheias de pó e fumo, sem valor absolutamente nenhum a não ser aquele que os próprios indígenas lhes atribuíam como *lulik*. O *lulik* propriamente, era um objeto de ouro, uma meia lua (...). Fez-se ao lado da Capela uma fogueira com tudo isso incluindo os dois tambores que antes de serem *luliks*, foram vezes que chamaram a mais de uma guerra os moradores aguerridos de Lacló.» (*Ibidem*)

É curioso notar que o Pe. Afonso Nácher concedeu uma entrevista ao *Boletim Salesiano*, em 1967, para refutar a ideia, posta a circular na edição italiana, de que fosse um «destruidor de ídolos». A bem dizer, começava por questionar a pertinência desta palavra, quando aplicada aos *teis*, equivalentes fataluku dos *luliks*, mas a sua explicação final não era muito convincente. «Se então não destruiu ídolos, nem *teis*, nem coisa parecida», perguntava-lhe o entrevistador, «qual foi a sua ação nesse sentido?» Ao que o missionário respondeu:

«- Volto a repetir que nunca toquei com as minhas mãos em nenhuma dessas coisas. Enquanto o catequista, de acordo com a família, retirava alguns desses objetos, deitando-os pela janela, eu ia dando catecismo aos moradores. Falava-lhes de Jesus, Filho de Deus, e de Nossa Senhora, Sua Mãe. Depois subia, com água benta, para benzer a casa, e colocava, em lugar dos *teis*, uma linda imagem de Nossa Senhora Auxiliadora. (...)» (Nácher 1967: 15)

6. Neste documento, Ezequiel Pascoal escreve «lúliqe». A palavra surge com diferentes grafias em diferentes textos seus, bem como nos de outros missionários.

## PALAVRAS ESTROPIADAS: DO TEMOR AO AMOR

O termo *lulik*, mais celebrizado na literatura colonial, missionária e antropológica, que o seu correspondente *tei* em Fataluku, era ao mesmo tempo adjetivo, com a conotação de sagrado ou interdito, e substantivo, correspondendo neste caso a entidades espirituais associadas a objetos ou lugares, também designados pela mesma palavra. (v. Pascoal 1949a: 13; 1967: 9) E se muitos missionários no período do Estado Novo participaram de forma empenhada na destruição desses objetos, foi pela convicção de que, para o nativo *gentio*, os espíritos correlativos eram seres «sombrios, vingativos, arbitrários» no seu modo de interferência na vida dos homens. O «culto dos *teis*», como lhe chamava o Pe. Nácher, ou o «culto dos *lulik*», como foi estudado pelo Pe. Ezequiel Pascoal, era simplesmente desprovido de bondade:

«Eles são a sua obsessão contínua. A sua ideia impregna-lhe a vida dum modo paradoxal, inacessível à mentalidade europeia. Os *lulik* são uma sombra que o persegue e, ao mesmo tempo, uma defesa a que se acolhe. São um pesadelo que o atormenta mas são pretexto, ao mesmo tempo, para as suas maiores orgias (...). Do que fica dito é fácil depreender que no culto dos *lulik* nada há que se pareça com amor ou afeto. O medo é o único móbil que orienta todas as relações com esses seres estranhos que têm nas suas mãos o destino do pagão timorense.» (Pascoal 1949a: 13, 14; v. Rodrigues 1957-1959, 144: 18-19; 145: 17)<sup>7</sup>

Tudo somado, não é de espantar que o missionário afirmasse, numa carta ao seu bispo, que «são os *luliks* um dos laços mais fortes que prendem esta gente ao jugo do demónio». (Pascoal 1936b: 283) Mas para convencer disso os prosélitos nativos, foi preciso introduzir em Timor, em algum momento, duas palavras estrangeiras: desde logo *Diabo*, e naturalmente esta outra, *Inferno*. Já no dicionário do Pe. Sebastião da Silva, de 1889, se encontrava a seguinte “tradução” do Português para o Tétum: «Diabo: Diabo». É caso para adivinhar uma vez mais a existência de genealogias invisíveis e sem ponto de partida. Dito de outra forma, consideramos incerta, em qualquer língua de Timor, a data em que esses termos entraram no léxico vivo dos nativos, em processos independentes da dicionarização, tanto mais que algumas descrições etnográficas apontam para processos de indigenização da figura do Diabo à revelia da ação missionária, ou pelo menos de articulação com outras representações ou designações nativas, como Maupara em Fataluku. (v. Pascoal 1936a)<sup>8</sup>

Uma tese contrária a este ponto de vista era avançada por Rafael das Dores em 1907, através de uma «Lista das palavras portuguesas, puras ou estropiadas, que julgo foram introduzidas na língua Teto posteriormente a 1873, e que constam do Dicionário Português-Tétum do Sr. Padre Sebastião Maria Aparício da Silva». Aí encontramos, de facto, Diabo e Inferno, a que este missionário terá efetivamente dado bastante uso, de sua própria declaração. O Vaticano vinha insistindo na eternidade das chamas infernais, sendo que o fogo lançado a várias casas sagradas das terras altas de Soibada, numa excecional jornada em 21 de Maio de 1907, foi aproveitado pelo jesuíta para discorrer sobre o tema. As labaredas diretamente visualizadas como que reforçavam a força das palavras e vice-versa, pelo que é possível achar verosimilhança no relato de que aquela gente, nesse momento, «dizia que só queria ter por si a Deus e ir para o céu, prometendo que desceriam dos montes até nós.» (Silva 1908: 195)

Mesmo que Rafael das Dores não tenha ouvido aquelas palavras em 1871-1873, não é caso para concluir que não fizessem ou que não tivessem já feito parte do vocabulário local, seguindo a mesma lógica de deixar sempre em aberto a História das missões em Timor, das suas etnografias, das suas línguas e das suas pontes culturais. É certo, em contrapartida, como aliás o próprio revela, que o Pe. Sebastião criou alguns circunlóquios em vernáculo, podendo nós imaginar que terá sido nomeadamente o caso dos vários que serviam para designar o Inferno, a saber, *rái kidun*, *rái ócós*, *diabo ráin* e *diabo nia fátin*.<sup>9</sup> O interessante é que, neste labirinto de (re)criações linguísticas e etnográficas em diálogo com um passado profundamente desconhecido, o missionário da *Belle Époque* dava protagonismo aos seus principais e verdadeiros «mestres», isto é, «todos os timorenses com quem convivi». (Silva 1889: ii)

A delicada questão do aspeto demoníaco das casas sagradas, sob o ponto de vista dos missionários do imperialismo tardio, não se esgota porém nestas considerações. A par da veneração dos espíritos *lulik* propriamente ditos, e de seus tabernáculos, entendiam os etnógrafos da *religião timorense* que a mesma assentava em grande medida num culto dos antepassados, cujas relíquias justamente formavam uma componente crucial do recheio de

7. Falaremos um pouco mais adiante deste outro missionário etnógrafo, José Bernardino Rodrigues, que se debruçou especificamente sobre o culto fataluku dos *teis*. 8. Informando o leitor que não existia o som “d” em Fataluku, Afonso Nácher suprimiu essa letra do seu dicionário, esclarecendo então, na entrada *Tjiapu*, que se tratava de uma palavra portuguesa. Há no próprio dicionário indícios etnográficos de antigas apropriações indígenas do Diabo. 9. O mesmo terá acontecido em algum momento com o circunlóquio fataluku *alivana kaparana* ou *alivana ikaparana*, o lugar da maldade. Na coluna do Tétum, o Pe. Nácher incluía um circunlóquio que não constava do dicionário do Pe. Sebastião da Silva: *fatin a’at liu*.

uma casa sagrada. Chegam a ser pungentes, nessa medida, as etnografias da aniquilação cega de objetos afetivamente ligados às memórias, às vidas, de parentes falecidos dos timorenses convertidos, como um pedaço de pano em que uma avó «se adestrava na arte de bordar» ou um dente que «devia ter sido, também, dela». (Pascoal 1937: 847) Na ótica da diabolização dessa espiritualidade nativa, havia em suma duas grandes categorias indígenas de espíritos, sendo uns e outros responsáveis pelas desgraças humanas:

«Para os timorenses - profundamente supersticiosos - todos os males físicos que os atormentam no corpo ou nos haveres, têm a sua origem na intervenção de seres sagrados —os luliks— ou na dos seus mortos que, de além túmulo, os acompanham em todas as manifestações da sua vida, ora propícios ora irados, conforme a sua memória for amada ou esquecida.» (Pascoal 1936a: 428)

Notemos desde já, no fecho desta passagem, uma palavra da família de amor, que fará a diferença no cômputo final. Mas havia sem dúvida, no corpo missionário, quem fechasse antropologicamente o *culto dos antepassados* no sentimento único do temor. Era o caso do Pe. Abílio José Fernandes, que tacitamente justificava a destruição de casas sagradas pela total ausência de uma componente moral que só o Cristianismo trazia aos timorenses. Era o medo das intromissões malfazejas dos mortos no mundo dos vivos, e não o amor aos parentes falecidos, que determinava a realização de sacrifícios, destinados pois a aplacá-los, quer nas casas sagradas, entendidas como templos gentílicos, quer nas sepulturas. Quanto mais elevado o estatuto social do defunto, maior o número de animais sacrificados, começando logo no funeral, transformado em «bacanal imunda». (Fernandes 1931: 20, 21)

A verdade é que a etnografia missionária dificilmente podia perseverar nessa leitura radical, que acabava por obstar à própria apropriação católica do universo obviamente crucial que era o dos mortos timorenses. Outros olhares, como o do Pe. Pascoal já depois do regresso após a Segunda Guerra Mundial, colocariam em posição de destaque o «amor» pelos parentes falecidos, entre os motivos que determinavam as várias manifestações do velho culto dos mortos.

É certo que a forma como estes se imiscuíam nos quotidianos podia ser nociva, e por conseguinte temida, mas isso dependia de serem «mais ou menos intensas, mais ou menos frequentes, as provas de estima para com eles». (Pascoal 1953-1955: 275, 98) Ainda que não fosse de forma intencional,

uma tal leitura estava de facto relacionada com a necessidade de criar uma ponte entre o Cristianismo e as tradições religiosas autóctones, que por conseguinte não podiam já ser lidas exclusivamente como obra do demónio.

Em vez de condenar tudo o que, no tratamento dos mortos, fosse de origem nativa, encontrava-se um elo de ligação, aprofundando-o para melhor expurgar as componentes julgadas inaceitáveis do ponto de vista da Igreja. Tratava-se de adaptar, de reformar as ditas «provas de estima» já existentes, para que fossem realmente prestadas em prol dos defuntos, da salvação das suas almas, e não para os manter apaziguados em benefício dos vivos. Os sacrifícios animais e a deposição de outros bens nas sepulturas eram associadas à ideia de continuação, sendo pois muito significativo, na perspectiva missionária, que essas práticas tradicionais estivessem a ser substituídas, em resultado de maior difusão do Cristianismo, pela colocação de flores, pouco importando que tal hábito europeu pudesse ter reminiscências pagãs, comprovativas afinal da antiguidade dos fenómenos de adaptação da Igreja.<sup>10</sup> Era uma transformação moral, mas feita, em bom jeito católico, através de sinais exteriores. Embora o Pe. Ezequiel Pascoal não referisse explicitamente a campanha missionária nesse sentido, os efeitos da mesma permeiam o seu texto «Matebían» duma ponta à outra, criando um emaranhado antropológico de que talvez o autor não se desse bem conta. O itálico é nosso nestas palavras de abertura, que chegam a ser desconcertantes:

«Não há nesta província cemitério, pequeno ou grande, seja onde for, no cimo dum monte, num sulcalo de encosta, ou perdido na extensão das planícies, que, em 2 de Novembro, *não regorgite de cristãos e até de gentios. Não admira. Poucos povos terão, como os timorenses, um culto tão arreigado pelos mortos* —os seus *matebían*, palavra conhecida em todos os dialetos de Timor.» (Pascoal 1953-1955: 275)

Note-se portanto que era através dos cristãos e do calendário católico —apesar da relação historicamente conturbada entre o dia de Todos os Santos e o dos mortos— que era anunciado o culto pré-cristão dos *matebían*, peremptoriamente considerado «uma herança de tempos imemoriais», uma «tradição certamente milenária», que se refletia em «mais de metade das festas timorenses». (*Idem*: 96, 97; 275) É caso enfim para perguntar em que medida se dissociam ou se confundem, nas etnografias ou antropologias católicas, o momento colonial cristão e a realidade pré-colonial *pagã*.

10. Embora pouco caras à Antropologia atual, estas questões relacionadas com a difusão antiga e medieval do Cristianismo no continente europeu são cruciais para um cruzamento mais profundo da disciplina com a História.

## A VERTIGEM PRÉ-COLONIAL DA ANTROPOLOGIA CATÓLICA

O exercício porventura mais delicado de toda a empresa antropológica em Timor, de reconstituição histórica das condições culturais pré-coloniais e em particular da religião autóctone, recebeu em 1931, pela pena do Pe. Abílio José Fernandes (então Superior das Missões, recorde-se) uma solução que faz lembrar o ovo de Colombo. No seu *Esboço histórico e do estado atual das Missões de Timor*, e mais concretamente no capítulo sobre o «Estado primitivo dos nativos à chegada dos missionários», o desaparecimento ou desconhecimento de relatos etnográficos do século XVI era ultrapassado através de uma alternativa heurística conjectural:

«Podemos, no entanto, reconstituir com bastante exatidão esse estado primitivo, se aceitarmos, como moeda corrente dessa já afastada época, atos de selvagismo que ainda hoje se praticam em segredo nos reinos mais afastados de Díli e sobretudo nos reinos onde a ação evangelizadora do missionário menos se tem feito sentir. É o que vou tentar esboçar ao leitor desconhecedor dos usos e costumes deste povo.» (Fernandes 1931: 15)

O enfoque retórico nas partes mais arredadas da ilha do ponto de vista colonial, em particular católico, permitia-lhe aceder, assim cria o padre, a uma realidade puramente timorense. Este método comparativo de senso comum assentava, em todo o caso, no pressuposto do conservadorismo da sociedade nativa, e por conseguinte da continuidade multissecular de certas tradições, mesmo quando supostamente erradicadas por ação portuguesa. Numa palavra, o ovo de Colombo do missionário é um alvo perfeito da crítica, hoje dominante na Antropologia, das tentativas de reconstituição dos mundos pré-coloniais, consideradas como uma forma de essencialismo veiculador de «ideologias nostálgicas de continuidade cultural, diferença e autenticidade».

(Tagliacozzo, Wilford 2009: 17)

Para os missionários de várias épocas, os objetos *tei* ou *lulik* eram uma realidade puramente nativa, que não tinha nada que ver com o Cristianismo, nem espiritual, nem historicamente. Mas até mesmo em lugares supostamente recônditos podiam ser encontrados vestígios imprevistos duma influência católica de outras eras. Ignorantes da história completa dos seus antecessores, os missionários do século XX tinham dúvidas históricas, por exemplo, quanto às missões no reino de Bobonaro antes de 1908, sendo corrente a ideia de que as suas gentes eram possivelmente as mais “selvagens” de Timor.



Só ao fim de vários anos de intenso trabalho, no começo dos anos 1920, é que um missionário finalmente ouviu uma tradição nativa segundo a qual tinha havido duas missões na região há muito tempo atrás, uma na planície tétum de Rai-Méa e outra mais a ocidente em Suai. Aprofundou as suas pesquisas nesses dois locais e os resultados foram surpreendentes. Entre os objetos nativos, podiam encontrar-se itens católicos, sendo o mais espetacular uma imagem em madeira de Nossa Senhora do Rosário, que se encontrava mutilada. Em carta ao seu bispo, escreveu o missionário a propósito:

«Não quer isto dizer que os mesmos povos que conservaram por tanto tempo os objetos do culto, tenham também conservado a fé religiosa dos seus antepassados. Possuem objetos religiosos das antigas missões, pelo costume que todos os indígenas têm de guardar tudo o que pertenceu aos antepassados, ainda que seja uma simples carta sem importância alguma. Esta gente com o decorrer do tempo caiu novamente no paganismo, tornando-se tão supersticiosa como os povos aonde nunca tenha havido missão e nesse estado se encontra atualmente.» (Cardoso 1923: 50)

Havia por exemplo uma carta portuguesa de 1790 que foi lida pelo padre e lhe permitiu concluir que as missões de Rai-Méa e de Suai já não existiam em finais do século XVIII. É extraordinário que tais documentos, possivelmente de grande valor para a reconstrução da presença católica em Timor em séculos passados, fossem melhor estimados e preservados pelos timorenses não cristãos do que pelos missionários católicos, que não só depreciavam o seu significado histórico como sobretudo o religioso, considerado extinto. O que é irónico nesta dialética é que para os timorenses *gentios* esses objetos de origem portuguesa não só *ainda* eram sagrados, como tinham permanecido no interior de uma casa sagrada por um período de tempo indefinido mas certamente muito longo, ou de outra forma os itens de papel, pegando no material mais frágil, ter-se-iam desintegrado por completo. Estamos claramente perante um caso de «arqueologia do colonialismo». (Lyons, Papadopoulos 2002)

No próprio *Boletim da Diocese*, eram ocasionalmente publicados artigos a lembrar que a doutrina católica não considerava que as imagens santas tivessem um estatuto sagrado intrínseco e perene, mas um significado simbólico inseparável da fé. (v. por ex. Gibbons 1925: 108-115) Se esta desaparecesse, como tinha desaparecido entre os descendentes tresmalhados de antigos fiéis, os objetos tornavam-se *luliks* puramente nativos do ponto de vista doutrinário.

Em suma, os processos de indigenização dos objetos de origem católica eram enfeitados pela Igreja, mesmo que fossem o resultado histórico imprevisto de uma antiga e mais forte influência missionária. Assim, não é para admirar que, no seu artigo sobre o «O Culto dos *lulik*», o Pe. Ezequiel Pascoal mostrasse indiferença ante a origem portuguesa ou católica desses peculiares objetos, embora atribuindo aos nativos a responsabilidade por essa perda de significado:

«Peças de louças, bastões, bandeiras, até mesmo uma lâmpada do sacrário, um castiçal, uma estátua, podem ser *lulik*. Desde que caíram na posse do indígena em virtude duma guerra ou por outro motivo, serão guardados com a máxima veneração e, com o andar do tempo, passarão a ser considerados pura e simplesmente como *lulik*. Lembro-me, a propósito, duma visita que fiz, há anos, ao cimo dum monte, a pouca distância da atual capela de Caju-Laram, na circunscrição civil de Viqueque. Disseram-me que lá tinham vivido frades. Que me podiam mostrar o sítio onde existira uma capela cujas estátuas estavam guardadas numa palhota erguida nesse local. Fui. Quis ver as estátuas. Entrei no paupérrimo e escuro compartimento onde as guardavam. Numa espécie de oratório, entre variegados objetos *lulik*, sujas, meio carcomidas, lá estavam as estátuas.» (Pascoal 1949a: 13)

Esta opção era uma forma de violência não apenas para os timorenses, mas para os próprios missionários, suscetíveis que eram de projetar inconscientemente a sua fé nas imagens, restaurando por assim dizer o seu valor religioso. Por muito que se reconstituam de forma mais pormenorizada os quatro séculos de presença missionária na ilha, presumir conteúdos cristãos nas casas sagradas não é mais hipotético ou conjetural, metodologicamente falando, do que presumir conteúdos estritamente nativos. A eliminação inadvertida de objetos tradicionais timorenses encerrava pois uma dimensão escondida, auto-destrutiva duma herança material e espiritual relacionada com os convertidos ou pelo menos com os missionários portugueses de outras eras. E se porventura, nalgum caso considerado excecional, ainda não estivesse totalmente aniquilado o sentido cristão duma imagem perdida para as casas sagradas, a mesma lógica «anti-sincrética» impunha-se através de um resgate em sentido contrário, para o seio da Igreja, como sucedeu em 1933 com o célebre Amo-Deus Coronel Santo António, de Manatuto. (v. Pascoal 1938; 1949-50)

Devemos aqui fazer especial referência à compilação de lendas e tradições fataluku pelo missionário salesiano José Bernardino Rodrigues, original e parcialmente publicada em diversos números do *Boletim Salesiano*, no final dos anos 1950 e também na década seguinte.

Esse conjunto de artigos, que numa versão mais extensa deram origem a um livro homónimo, *O Rei de Nári: histórias, lendas e tradições e episódios da vida missionária*, publicado em 1962 pela Agência Geral do Ultramar, resultava de pesquisas realizadas justamente num dos mais *recônditos* quinhões da região de Lautém, *descoberto* num «labirinto de carreiros» por ninguém menos que o Irmão José Ribeiro. Era também, por conseguinte, o reino «mais conservador». À primeira vista, tudo levava a crer «que nunca ali tenha penetrado missionário algum», para não dizer europeu algum, segundo os mais afoitos.<sup>11</sup> Sucede que, ao ouvir da boca do próprio rei de Nári uma série de lendas locais, o Pe. José B. Rodrigues ficou perplexo. É que as mesmas denotavam uma inequívoca influência cristã, ainda que distorcida pelo tempo e pelo isolamento, desde a criação e culpa do primeiro homem até ao dilúvio destruidor de todos os seres vivos à exceção de um homem e de uma mulher, passando por uma outra «lenda interessante» sobre uma pobre rapariga que engravidara «sem o concurso de ninguém» e cujo filho «trazia gravada no peito a imagem do Sol e nas costas a da Lua». (Rodrigues 1957-1959, 125: 121; 129: 30)

Impunha-se pois uma reflexão sobre estas ocorrências:

«Será uma tradição recebida de missionários que há séculos tenham aportado a esta ilha? Sabe-se apenas que quando os Salesianos se estabeleceram em Fuiloro em 1947, não havia aqui memória da existência de qualquer centro missionário, nem sequer o menor vestígio duma cristandade desaparecida.» (*Idem*)

Embora os timorenses mostrassem relutância em falar das suas tradições aos missionários, acabavam por fazê-lo «quando já se lhes ganhou o coração». E foi assim que José Bernardino Rodrigues veio ainda a saber duma lenda que era porventura a chave das outras, a respeito de «seis padres vestidos de preto» que «há muito tempo» tinham ali chegado, iniciando a construção de uma casa cujas pedras ainda se podiam vislumbrar no cimo de um morro. Como tivessem sido hostilizados pelos locais, acabaram fugindo pelo mar durante a noite, sem nunca mais voltarem. Mas teriam proferido nesse momento uma profecia: «Esta gente bravia e má será a última de Timor a ser evangelizada.» (Rodrigues 1957-1959, 129: 31)<sup>12</sup>

**11.** O Pe. Náchér ia mais longe, e afirmava que «não havia sequer um cristão» em toda a região de Lautém, à chegada dos Salesianos. (Náchér 1967: 15). **12.** O Pe. Rodrigues terá deixado inéditos outros escritos, como sejam dicionários de Fataluku-Português e uma compilação de mais 110 lendas timorenses, a que daria o título de *História de Timor*. (v. Obituário de P. José Bernardino Rodrigues, *Boletim Salesiano*, 1987, 380 : 21)

O problema da interação secular entre a *religião timorense* e o Cristianismo foi essencialmente resolvido, pela Antropologia católica, através da sua renegação. Dito de outra forma, as representações nativas foram sistematicamente excluídas da Igreja como distorções, quando não remetidas por completo para o universo pré-colonial, mesmo quando eram identificados *luliks* de origem cristã ou outras situações do género. Esta visão pode ser considerada um caso limite do que foi afinal prática corrente na cena antropológica internacional do período clássico. Devemos por outro lado ter em conta que o objetivo de aceder às realidades pré-coloniais em contexto colonial não está definitivamente banido da academia. Uma outra dimensão porventura ainda mais profunda deve entretanto ser atribuída à leitura que os missionários faziam desses fenómenos de apropriação indígena, não já como Antropologia, mas mais propriamente como Teologia. Queremos com isto dizer que o discurso católico pesa por si só como metade da equação histórica em causa, devendo impreterivelmente ser tido em conta numa avaliação do que significavam de facto os fenómenos religiosos nativos com influência cristã.

É caso para evocarmos a acusação que Marshall Sahlins dirige à Antropologia Histórica atualmente hegemónica: ao negar às culturas não-europeias uma existência exterior à situação colonial, realiza no discurso o que o Imperialismo tentou na prática, isto é, a destruição dessas mesmas culturas. (Sahlins [1993]: 478)

Ao considerar inaceitável a identificação de antigas estruturas nativas em contexto colonial, esse ramo da Antropologia contemporânea como que atribui um excessivo protagonismo à presença europeia em qualquer circunstância, suficiente para justificar o tratamento sistemático de qualquer tema cultural indígena como um tema colonial. Em face destas considerações, mais indiscutível se torna o alcance antropológico contrastante da leitura missionária da *religião timorense*. Decididamente, o que os missionários não fizeram, em termos intelectuais, foi “destruir” a cultura timorense, e pelo contrário estiveram sempre dispostos a admitir a vitalidade da mesma, em detrimento da própria influência cristã. A Igreja como que abria mão desse universo religioso mais lato que as estatísticas dos sacramentos. E a verdade é que permanece delicado, para não dizer polémico, o veredicto da Antropologia e da História a respeito dessas realidades, suscetíveis de tratamentos díspares. Reforcemos por isso a ideia de que era puramente retórica a procura de um passado remoto nas regiões mais recônditas da ilha, não só porque o recôndito era relativo, mas porque na prática os missionários estavam habilitados, pela sua visão das coisas, a encontrar em qualquer lado a autenticidade ou ancestralidade religiosa timorense.

## IGNOTO DEO: DA REVELAÇÃO À INTUIÇÃO

A negação de um ponto de contacto entre a religião timorense pré-colonial e o Cristianismo revela que foi conturbada a chegada a Portugal, e por conseguinte a Timor, dos ventos da Missiologia, a *ciência das missões*, de que era ramo importante a Etnologia. Ainda nos anos 1930, uma boa parte do clero português revelava-se muito refratária às teorias dos missiólogos que, sem terem passado pelas provações do terreno e sem conhecerem as idiossincrasias dos povos, vinham definindo princípios e métodos de maior aproximação dos missionários aos costumes locais, como se fosse superficial o conhecimento dos mesmos até à data. No *Boletim eclesiástico da diocese de Macau*, os missiólogos chegaram a ser praticamente acusados de anti-colonialistas, para não dizer bolchevistas, pelo menos os de certa ala. (BEDM 1932) Sucede que a Missiologia, geradora no plano internacional de congressos e cursos universitários, exposições, conferências e publicações as mais variadas, era apadrinhada por ninguém menos que Pio XI, «o Papa missionário», o que exigia um apaziguamento. (Capela 1934: 853)<sup>13</sup> «[N]ão englobemos nesta designação as ordens e diretivas de Roma», escrevia o Pe. Jaime Garcia Goulart (futuro Bispo de Díli), num editorial de 1932 a propósito da «chamada missiologia de gabinete». (Goulart 1932: 109)

O próprio Bispo de Macau viajou à Europa no ano seguinte com o propósito deliberado de encontrar «alguns dos mais autorizados propagandistas das modernas ideias missiológicas», para poder assim «desfazer preconceitos correntes». (Goulart 1933: 366) Regressado ao Oriente, D. José da Costa Nunes publicou no boletim da diocese um artigo destinado a ajudar os seus missionários a abraçarem a nova tendência. Tratava-se aliás de trazer para a modernidade a mais antiga tradição evangelizadora da Igreja, do próprio São Paulo quando fora buscar para tema da sua pregação o altar dos atenienses a um deus desconhecido: «Pois esse Deus, que vós adorais ignorando quem seja, é o Deus que eu vos anuncio.» O missionário do século XX devia proceder da mesma forma, agora com o auxílio da Etnologia:

13. Os missionários em Timor tinham até sido instados a contribuir, não só com «objetos nativos», mas com compilações de «usos e costumes», para os pavilhões de Etnografia e Etnologia da Exposição Missionária Universal, inaugurada no Vaticano em Dezembro de 1924. (Nunes 1924). A lista dos artigos enviados encontra-se reproduzida no boletim eclesiástico. (BEDM 1925)

«Estude ele, em primeiro lugar, a religião do povo evangelizando, certo de que encontrará muitos pontos de contacto entre essa religião e o Cristianismo, visto existirem sempre entre todas as religiões certos princípios morais e certas crenças que lhes são comuns.»

(Nunes 1934: 462)

Se o missionário não devia converter sem ao mesmo tempo estudar, isso implicava, do ponto de vista missiológico, procurar Deus na religião nativa e desde logo aceitar que era possível encontrá-Lo —em maiúscula— algures perdido numa teia de representações *pagãs*. A verdade é que já se admitia a possibilidade de encontrar esse elo antes de assim o preconizar a moderna Missiologia. Tal não é de espantar, uma vez que o Degeneracionismo bíblico, ofuscado embora pela ascensão do Evolucionismo, se manteve no século XIX como paradigma alternativo, segundo o qual os povos *selvagens* ou *bárbaros* eram descendentes perdidos dos filhos de Noé, cujas religiões decaídas eram restos patéticos e adulterados das primevas revelações de Deus ao homem. Em Timor, tratava-se portanto de recuperar ao menos uma palavra, a mais importante de todas, que teria sobrevivido nesse longo processo de degradação. Na produção de dicionários, catecismos e breviários em línguas nativas, a geração do ressurgimento missionário dos finais do século XIX encontrou efetivamente tradução vernacular para a palavra Deus, com destaque para o tétum *Maromak*. (Silva, 1889)

Quando o Bispo de Macau, em 1934, lançava aos seus homens o desafio de procurarem Deus nas religiões nativas, estava no fundo a retomar o argumento de uma «religião natural» ou «revelação primitiva» que teria sido «deformada no andar dos séculos por mil superstições». (Nunes 1934: 462) O universo católico, e missionário em particular, estava entretanto marcado por uma atualização do velho paradigma degeneracionista, sobretudo através da difusão das ideias do padre austríaco Wilhelm Schmidt, muito influenciado por sua vez pelo antropólogo escocês Andrew Lang. No plano internacional, havia agora como que uma predisposição dos missionários etnógrafos para a identificação, nos mais variados contextos *selvagens*, de um «Ente Supremo» que partilhava características morais e demiúrgicas do Deus monoteísta. Surgia muitas vezes, é certo, numa atmosfera animista que tendia a privilegiar espíritos menores e “ímorais”, entendendo-se que, na maior parte dos casos, a importância dessa divindade decaía efetivamente em favor de seres espirituais mais envolvidos na mesquinhez dos quotidianos humanos. Já Andrew Lang equacionara essa relação em 1898: «Quanto mais animismo, menos deísmo». (Lang 1899: 1016; 1898)

O Pe. Ezequiel Pascoal ecoava essa fórmula poderosa e muito difundida, ao escrever meio século depois: «O pagão timorense é animista. De Deus tem apenas uma ideia muito vaga.» (Pascoal 1949a: 12) Citemos ainda, no mesmo sentido, as palavras do Pe. José Bernardino Rodrigues sobre o rei de Nári:

«Apesar de ele ter de Deus a ideia de Senhor Supremo que ama o bem e aborrece o mal, dá tal importância ao poder das almas e dos teus, que parece despojar Deus dos seus atributos naturais, deixando ao cuidado das almas a aplicação dos prémios e castigos que se tenham merecido nesta vida.» (Rodrigues 1957-1959, 140: 18)

E ainda, a respeito dos Fataluku em geral:

«Remotamente, no seu subconsciente, talvez tenham em vista honrar a Deus com os seus sacrifícios e outros atos religiosos, mas a obcecação dos teus é quase total (...), e assim a ideia de Deus fica obscurecida (...).» (Rodrigues 1957-1959, 144: 18)

Cabe aqui referir que o entendimento missionário das visões nativas de Deus, em que se incluía o Uruvatju dos Fataluku, era muito variável, não apenas consoante as épocas, mas consoante os indivíduos e suas disposições ou sensibilidades etnográficas. O Pe. Abílio José Fernandes, por exemplo, era um caso extremo de repúdio de quaisquer representações timorenses, criando um divórcio permanente entre as duas esferas. A perspectiva degeneracionista era levada às últimas consequências, ou seja, no caso de Timor já não era possível encontrar Deus, cuja decadência estava há muito completa, sob o empório de um animismo em pleno e milenar vigor à chegada dos primeiros missionários. Mas se quisermos escolher uma figura simbólica, em homenagem até aos homens, aos escritos e aos esforços totalmente caídos no oblévio, quando não desaparecidos sem rasto do arquivo missionário, então destacaremos o caso de um sacerdote que em 1920, aos vinte e quatro anos de idade, escreveu para o *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* oito pequenos artigos que foram os primeiros textos produzidos, ou pelo menos publicados por um missionário português em Timor com uma índole especificamente etnográfica, conforme o atesta o seu título geral comum, «Em Timor. Usos e costumes». Cada artigo tinha além disso um subtítulo mais sugestivo, nomeadamente: «O major», «O funeral», «Homenagem ao batuque de Poetete», «A colheita do milho», «A adúltera», «Um caso de justiça», «O jogo do pé» e «O jogo do galo».

Este homem gostava de fazer etnografia e, mais do que isso, observação participante. O leitor dos seus instantâneos etnográficos é praticamente autorizado a imaginá-lo confundido na multidão aos gritos, contagiado pela excitação coletiva do jogo do pé, como do jogo do galo. «É extraordinário», escreveu, referindo-se ao modo como viveu a vitória de um animal, «confesso que (...) um frémito de entusiasmo, de admiração, de culto quase, me percorreu as veias. Briosa ave! (...) Cocorococó...!» (Andrade 1920h: 257) O valor desse envolvimento emocional pode ser atestado por contraste com a estrita posição na matéria por parte justamente do Pe. Abílio José Fernandes: «Um cristão não pode, evidentemente, assistir voluntariamente a tais espetáculos». (Fernandes 1937: 122) O jovem Pe. Andrade tinha pois uma atitude mais aberta em relação à cultura timorense e quando morreu prematuramente de tifo em 1931, aos trinta e quatro anos, talvez algo mais tenha morrido com ele.

Da mesma forma que a natureza humana podia ser encontrada através da alegria de um jogo, considerava ele que os timorenses tinham sentimentos religiosos como qualquer outro povo. «O homem sempre e por toda a parte», dizia, «não pode e não sabe prescindir da ideia da sua pequenez e dependência de um ente superior (...)». Enquanto fruto da mente humana, tal entidade podia revestir muitas formas diferentes, mais ou menos estranhas ou aberrantes. Mas também como fruto da mente humana e, mais do que isso, como necessidade ou tendência intrínseca da humanidade, era sempre um movimento em direção a Deus, mesmo quando as imagens resultantes estavam muito afastadas do Seu verdadeiro rosto. «O mais», escreveu, «é anti-científico, anti-histórico e anti-humano.» (Andrade 1920c: 346) Ainda que fosse «semi-selvagem e ultra-bárbaro», com um *modus vivendi* que «nos leva à compaixão», o nativo timorense «não se esquece do Ente Supremo.» Admitindo embora que os Timorenses fossem muito desligados do seu próprio Deus, quase ao ponto de Maromak não ser muito mais do que uma palavra porventura para a maioria das pessoas, o missionário identificou-o como uma boa divindade e testemunhou que os *gentios* por vezes lhe chamavam *Na'i Maromak*, Senhor Maromak - ou «Senhor Deus» na sua tradução em letra maiúscula. (Andrade 1920c: 346)<sup>14</sup>

Tudo somado, não tinha dúvidas de que havia um desequilíbrio entre o estatuto distante desse Ente Supremo e as discussões mais obsessivas em torno da bruxaria e dos espíritos malignos. Em qualquer caso, o Pe. João José de Andrade não considerava existir uma dicotomia entre as criações religiosas



autóctones, como meramente humanas, e o Cristianismo como religião historicamente revelada, emanante da manifestação de Deus. «O homem é religioso por natureza», escreveu. (*Idem*: 344) Apostando justamente na ideia de religião natural, mais do que no degeneracionismo bíblico, entendia que os nativos, através de um caminho espiritual de sua lavra, tinham uma percepção de Deus, mesmo que fosse uma percepção defeituosa. Para falar de religião, era desnecessário por conseguinte imaginar um Maromak ou um Uruvatju mais bem posicionado em eras remotas. O universo sagrado nativo simplesmente era o que era —e o timorense «obedece e atua em conformidade com uma ideia religiosa, se bem que difícil de defini-la». (*Idem*: 346)

## O FUTURO DAS ETNOGRAFIAS ESQUECIDAS

O resgate missionário desse fundo religioso local era crucial para trazer aos nativos a Boa Nova cristã, sendo Jesus Cristo associado ao “Ente Supremo” timorense através de versões vernaculares para *Filho de Deus*, como *Marômak ôan*, o mesmo acontecendo à Virgem Maria como Mãe de Deus, *Marômak nia Ínan*, o que por sua vez remetia para a sempre espinhosa catequese da divina Trindade. (Silva 1889) Estas questões transversais a toda a história do Catolicismo em Timor devem sobretudo lembrar-nos que o dicionário do Pe. Afonso Nácher, produzido numa época em que o ciclo da *morte e ressurreição* das missões não estava ainda encerrado, em virtude da iminente ocupação indonésia, ganha porventura o seu sentido mais pleno, e muito do seu valor, em relação diacrónica com os textos do passado, tanto aqueles que se conhecem, como os que se desconhecem. «*Uruvatju Ma’ar Lauhana utu atere horune, po jejene*. Em Deus, há três pessoas iguais e distintas.» (Nácher, s.d.)

A presente edição do dicionário de Fataluku-Português dialoga, é claro, com a de outros dicionários no quadro da independência de Timor-Leste, como o simbólico *Dicionário de Tétum-Português*, em 2000. E se Luís Costa evoca, na introdução ao mesmo, antigos dicionários do início do século XX, é sobretudo no sentido de alertar para as suas «falhas graves», em virtude, entre outras razões, de «um conhecimento tão insuficiente quanto datado e preconceituoso

14. Considerando que a palavra Uruvatju aglutinava o Sol e a Lua, o Pe. José Bernardino Rodrigues tecia várias hipóteses sobre a *história de Deus* entre os Fataluku e admitia que pudesse exprimir «realmente a ideia de Deus, abstraindo da sua origem etimológica.» (Rodrigues 1957-1959, 140: 17-18)

da cultura dos nativos de Timor-Leste, patente em alguns dos artigos neles contidos.» (Costa 2000: 11) Esse alerta é, por assim dizer, uma obrigação científica. Mas as *genealogias invisíveis* desse diálogo apontam noutros sentidos também. Podemos dizer que aquilo que os missionários levaram aos timorenses foi em parte, numa aceção especial, aquilo que estes mesmos lhes ensinaram. Um ensinamento que se escondia afinal nas casas sagradas, aquelas mesmas que foram destruídas ou esvaziadas; que se escondia nos objetos *lulik* ou *tei*, fossem eles *genuinamente pagãos* ou imagens mutiladas do Cristianismo de outras eras. Tratava-se enfim de um ensinamento de humildade e de respeito pelos mortos, pelos antepassados, pelas suas relíquias, fossem de ouro ou de materiais perecíveis. E é nesta categoria que entram, também, os escritos destruídos ou perdidos, as etnografias esquecidas e os esforços conjuntos, por vezes antagónicos, dos missionários e dos timorenses que construíram línguas e culturas e religiões ao longo dos séculos. No seu processo de inculturação em Timor-Leste, a Igreja não abdica, hoje, desta lição humanista, mas ela é de atualidade não só para os seus membros, como para todas as pessoas que amam este país.

## REFERÊNCIAS CITADAS

- Andrade, (Pe.) João José de.** 1920a «Em Timor. Usos e costumes. “O Major”», *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* (Macau), N. 199: 16-21
- 1920b «Em Timor. Usos e costumes. O funeral», *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* (Macau), N. 200: 288-291
- 1920c «Em Timor. Usos e costumes. Homenagem ao batuque de Poetete», *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* (Macau), N. 201-202: 344-349
- 1920d «Em Timor. Usos e costumes. A colheita do milho», *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* (Macau), N. 205: 12-17
- 1920e «Em Timor. Usos e costumes. A adúltera», *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* (Macau), N. 206: 63-66
- 1920f «Em Timor. Usos e costumes. Um caso de justiça», *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* (Macau), N. 207: 128-130
- 1920g «Em Timor. Usos e costumes. O Jogo do pé», *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* (Macau), N. 208-209: 186-189
- 1920h «Em Timor. Usos e costumes. O jogo do galo», *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau* (Macau), N. 211-212: 255-258
- Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau (BEDM).** 1925 «Lista dos artigos enviados pelas Missões de Timor e da China para a Exposição Missionária Vaticana», *BEDM*, 258-259: lxxxii-lxxv
- 1932 «Observações a um missionário», *BEDM*, 342: 189-192
- Capela, (Pe.) Joaquim.** 1934 «Necessidade de despertar vocações missionárias», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 361: 853-862
- Cardoso, (Pe.) Germano António.** 1923 Carta ao Bispo de Macau, em «Cartas de Timor», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 241: 50-52
- Correia, Armando Pinto.** 1935 *Gentio de Timor*, Lisboa, Lucas & Cia.
- Costa, Luís.** 2000 *Dicionário de Tétum-Português*, Lisboa, Edições Colibri
- Darnell, Regna.** 2001 *Invisible Genealogies. A History of Americanist Anthropology*, Lincoln, London, University of Nebraska Press
- Dores, Rafael das.** 1907 *Dicionário de Teto-Português*, Lisboa, Imprensa Nacional
- Fernandes, (Pe.) Abílio José.** 1931 *Esboço histórico e do estado atual das Missões de Timor e refutação dalgumas falsidades contra elas caluniosamente afirmadas por um ex-governador de Timor*, Macau, Tip. Mercantil
- 1937 «Por terras de Timor. Dois homens de “boa vontade”», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 401: 118-123

- Gibbons, C.** 1925 «O Culto das Santas Imagens», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 266-267: 108-115
- Goulart, (Pe.) Jaime.** 1932 «Editorial. Missões e Missiologia», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 341: 108-110  
 ——— 1933 carta ao Pe. Neves, in «Correio das Missões. Visita Pastoral», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 356: 366-368
- Hicks, David.** [1976] *Tetum ghosts and kin. Fertility and gender in East Timor*, Long Grove, Waveland Press, 2004
- Lang, Andrew.** 1899 «Mr. Frazer's Theory of Totemism», *The Fortnightly Review*, 65: 1012-1025
- Lyons, Claire L.; Papadopoulos, John K. (eds.).** 2002 *The Archaeology of Colonialism*, Los Angeles, Getty Publications
- Nácher, (Pe.) Afonso Maria.** 1967 «Não há ídolos em Timor», *Boletim Diocesano*, 229: 14-16  
 ——— 1970 «Tenho a cabeça dura», *Boletim Diocesano*, 258: 7, 15  
 ——— 1974 «Timor. Os Feiticeiros têm razão», *Boletim Diocesano*, 302: 10-12  
 ——— 1975 «A Obra salesiana em Timor», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 73 (843) : 161-186  
 ——— s.d. *Dicionário de Fataluku-Português* [a presente obra]
- Nunes, (D.) José da Costa.** 1924 «Ofício-circular aos Mt. Rev.dos Superiores das Missões de Timor», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 248: 500-501  
 ——— 1934 «O Ataque... (Notas missionárias)», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 369: 461-463  
 ——— 1935 «Recrutamento de vocações indígenas (Notas missionárias)», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 371: 611-615
- Pascoal, (Pe.) Ezequiel.** 1936a «A Medicina sagrada do feiticeiro timorense», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 382: 428-432; 388: 17-22  
 ——— 1936b carta ao Bispo de Macau, em «Correspondência das missões. Timor», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 391: 280-285  
 ——— 1937 Cartas ao Bispo de Macau, em «Correio das Missões. Timor», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 398: 847-850  
 ——— 1938 «Visita Pastoral de S. Excia Rvma. às Missões de Timor», *BEDM*, 406: 426-470  
 ——— 1949a «O Culto dos “Lúlic”», *Seara. Boletim eclesiástico da Diocese de Díli*, 1: 12-15  
 ——— 1949b «Dezoito anos de intensa actividade - 1924 a 1942», *Seara. Boletim eclesiástico da Diocese de Díli*, 2: 29-31  
 ——— 1949-1950 «Amo-Deus Coronel Santo António», *Seara. Boletim eclesiástico da Diocese de Díli*, 6: 135-136; 7: 154-157; 9: 217-219; 11: 257-259; 5-6: 83-86  
 ——— 1953-1955 1953 «Matebían», *Seara. Boletim eclesiástico da Diocese de Díli*, 5: 274-276; 6: 322-324; 1: 42-44; 2: 96-98; 3: 162-164; 4: 211-212; 5: 272-273; 6: 297-298; 1: 47-48  
 ——— 1967 *A Alma de Timor vista na sua fantasia*, Braga, Barbosa & Xavier

- Ribeiro, José.** 1966 «Da morte do jacaré à conversão do rei», *Boletim Salesiano*, 217: 12-14; 218: 14-15; 219: 114-16  
———1971 «Ouvindo um missionário», *Boletim Salesiano*, 271: 6-7
- Rodrigues, (Pe.) José Bernardino.** 1957-1959 «O Rei de Nári», *Boletim Salesiano*, 124: 106-107; 125: 121-123; 126: 139-142; 128: 14-15; 129: 30-31; 130: 53-44; 131: 15-17; 135: 29-31; 139: 17-18; 140: 17-19; 144: 18-19; 145: 17-19; 146: 29-30  
———1962 *O Rei de Nári: histórias, lendas e tradições e episódios da vida missionária*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar  
———1964-1965 «O Rei de Nári», *Boletim Salesiano*, 194: 17, 20; 196: 19-20; 202: 17-18; 204: 17-19  
———1986 «A 1ª Palestra missionária», *Boletim Salesiano*, 378: 13
- Sahlins, Marshall.** [1993] «Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern World», *Culture in Practice*. Selected Essays, New York, Zone Books, 2000
- Silva, (Pe.) Sebastião Aparício da.** 1889 *Dicionário de Português-Tétum*, Macau, Tipografia do Seminário  
———1908 «Correio das Missões. Timor - Missão de Soibada», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* (Macau), 55: 192-196
- Tagliacozzo, Eric; Wilford, Andrew (ed.).** 2009 *Clio/Anthropos. Exploring the Boundaries Between History and Anthropology*, Stanford, Stanford University Press