

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

PRÁXIS EPISTEMOLÓGICAS E PROJETOS DE MUDANÇA SOCIAL  
MISSIONÁRIOS NO TIMOR PORTUGUÊS: NOTAS SOBRE A OBRA DO  
PADRE JORGE BARROS DUARTE

Bianca Habli Parise

Orientadora: Kelly Cristiane da Silva

BRASÍLIA  
SETEMBRO DE 2013

BIANCA HABLI PARISE

PRÁXIS EPISTEMOLÓGICAS E PROJETOS DE MUDANÇA SOCIAL  
MISSIONÁRIOS NO TIMOR PORTUGUÊS: NOTAS SOBRE A OBRA DO  
PADRE JORGE BARROS DUARTE

Monografia de graduação apresentada como exigência parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Antropologia; Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília

Orientadora: Kelly Cristiane da Silva

BANCA EXAMINADORA:

---

Profa. Dra. Kelly Cristiane da Silva (Orientadora – Departamento de Antropologia/UnB)

---

Prof. Daniel Schroeter Simião (Departamento de Antropologia/UnB)

BRASÍLIA

SETEMBRO DE 2013

**PARISE, Bianca H.**

**Práxis epistemológicas e projetos de mudança social missionários  
no Timor português: Notas sobre a obra de padre Jorge Barros**

**Monografia – Antropologia**

**Brasília: UnB, 2013**

**Orientadora: Kelly Cristiane da Silva**

*A tudo e a todos que de alguma forma contribuíram no processo de produção da presente monografia, bem como para que a conclusão do curso de Antropologia fosse possível.*

“Un jour, ces formes, ces couleurs usées que m’emprisonnaient allaient éclater, un jour je crèverais ce ciel immuable où se reflétaient immuablement les saisons; un jour je contemplerai l’envers de ce décor illusoire qui leurrerait les yeux humains. Je ne pouvais pas même imaginer ce que je verrai alors: il me suffisait de savoir que ce serait autre chose [...]”

(Simone de Beauvoir)

## Sumário

<b>1. Introdução</b> .....	7
1.1 Por quê a agência missionária? .....	9
1.2 Metodologia .....	12
<b>2. Contextualização histórica</b> .....	18
<b>3. Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense</b> .....	23
3.1 A obra em questão .....	23
3.2 Transposições simbólicas .....	28
3.3 Casa Turi-Sai e a sociedade timorense .....	30
<b>4. Barlaque: Casamento gentílico timorense</b> .....	31
4.1 A obra em questão .....	31
4.2 Redução semântica e a busca por um denominador comum .....	34
4.3 Missiologia e Concílio Vaticano II .....	35
<b>5. Timor: Ritos e Mitos Ataúros</b> .....	40
5.1 A obra em questão .....	40
5.2 Conversão e o poder de agência do ataúro .....	43
5.3 Sigilo Religioso, Conversão: estratégias na relação observador/informante .....	50
5.4 O Mata-blobo .....	54
5.5 Participação virtual e a Transposição de categorias .....	55
5.6 Merómak e o Código moral ataúro .....	61
<b>6. Em Terras de Timor</b> .....	64
6.1 A obra em questão - Imagem do missionário e do timorense .....	64
6.2 A ação civilizatória da agência missionária, e o Concílio Vaticano II .....	67
6.3 O estudo dos usos e costumes nativos por uma melhor comunicação .....	71
6.4 Aldeamentos cristãos e educação civilizatória .....	73
6.5 O Trabalho e a civilização .....	76

6.5.1 Para e pelo trabalho .....	79
7. Representações complementares .....	81
8. Conclusão .....	86
9. Bibliografia .....	94

## CAPÍTULO 1. INTRODUÇÃO

A presente monografia discute quatro obras do padre, político e missionário leste-timorense Jorge Barros Duarte. A análise prioriza dois planos específicos de sua obra: i. as estratégias epistemológicas pelas quais ele aborda e constrói, a um só tempo, seus sujeitos de conhecimento e; ii. discursos sobre projetos missionários no então Timor Português e os processos de mudança social daí decorrentes. As produções de padre Duarte que embasaram a discussão que será apresentada foram: *Casa Turi-Sai-Um tipo de casa timorense* (1975); *Barlaque: Casamento gentílico timorense* (1979); *Timor: Ritos e Mitos Ataúros* (1984) e *Em terras de Timor* (1987).

As estratégias que permeiam tais planos discursivos acabarão por evidenciar, no decorrer do presente trabalho, o papel central que a categoria *usos e costumes* ocupa tanto em uma dimensão epistemológica, pela qual se constroi o sujeito timorense, como também na práxis da missionação, em que esse sujeito é tomado como objeto de intervenção da ação missionária. As análises da representação do timorense, seus *usos e costumes* e os planos discursivos encontrados nas obras em foco estão baseadas no pressuposto de que o colonialismo se manifestava, entre outras coisas, como um projeto de conhecimento (Cohn, 1996), acabando por evidenciar a relação entre os conhecimentos produzidos neste âmbito e práticas administrativas por ele legitimadas. Relação essa que se caracteriza como um movimento simbiótico, no qual saber e poder são aspectos indissociáveis, uma vez que o conhecimento é ao mesmo tempo o produto e o fator que legitima tais práticas coloniais, como também a agência colonial em sua generalidade.

Tais processos permitem que o fenômeno do colonialismo seja compreendido como algo que iria além da simples ocupação territorial e exploração local. Pensar os espaços coloniais significa então pensar em um processo de negociação de conhecimento, no qual diferentes simbologias contracenam. As compilações de informações das sociedades que se intentava subjugar se configuram como uma demanda do próprio contexto, pois seria preciso conhecer para melhor dominar, controlar tais sociedades. Tal conhecimento surgiria para que fosse possível se estabelecer

em determinado território, facilitando a elaboração de práticas administrativas específicas, ao mesmo tempo em que também legitimava o próprio processo colonial, uma vez que objetificava o outro que se desejava colonizar. O outro em questão passa a ser visto por meio de representações edificadas, como é o caso da imagem do ‘timorense’ elucidada na presente monografia, como alguém a ser civilizado, como objeto do projeto colonial que se intentava estabelecer.

Conforme já exposto, as duas dimensões discursivas encontradas nas obras de padre Duarte ilustram o processo simbiótico elucidado acima entre colonialismo e conhecimento, poder e saber, respectivamente. Ao observar as estratégias epistemológicas é possível apreender a construção do conhecimento que as obras de Pe. Duarte estão simbolizam, a caracterização do timorense ao qual se referem, por exemplo; já ao lançar o olhar para as estratégias descritas na praxis da missionação, observa-se o que é feito, ou deveria ser feito nos espaços coloniais sob a égide de um discurso fundamentado no conhecimento e representações elaborados no plano epistemológico.

A redução semântica (Delgado Rosa, 2012), ou transposição simbólica na terminologia de Castro (2012) - na qual objetos ou práticas nativas são denominados a partir de vocábulos em português carregados de significado próprio, ou vice e versa -, ou o ‘mise-à-mort’ apresentado por Monnier (1995:15) - o qual sanciona “*une mort passée, en cours ou à venir de son objet* (idem) -, são exemplos das estratégias que permeiam ambos os planos discursivos apresentados. As quais ao mesmo tempo em que corroboram para a construção de informações específicas, por meio da aproximação entre práticas nativas e católicas, ou da compilação do que seriam os *usos e costumes* timorenses, também orientam as ações efetuadas no mesmo contexto, introduzindo novos significados ocidentais através de vocábulos em português, ou mesmo classificando como ilegítimas determinadas práticas nativas.

A adjetivação do timorense e de seus usos, a prescrição do estudo dos *usos e costumes* nativos, a omissão ou exposição de determinadas informações e citações nas obras de padre Duarte, a criação de aldeamentos indígenas, a instrução indígena voltada para o trabalho, entre outros, são estratégias utilizadas por padre Jorge Barros Duarte, ou por ele apresentadas, que se relacionam,



umas em maior proporção, outras em menor, com as dimensões discursivas apresentadas, como será possível observar nos próximos capítulos.

### **1.1 Por quê a agência missionária?**

No decorrer dos quase quatro séculos de colonização portuguesa em Timor Leste é possível observar rupturas entre o governo português e a Igreja, como, por exemplo, o período republicano, que antecede o recorte cronológico contemplado na monografia em questão, e no qual Portugal se declarou um Estado laico.

No entanto, mesmo com a lei republicana da Separação do Estado das Igrejas, de 1911, a qual definia uma política laica onde as missões religiosas seriam substituídas por missões seculares, que passariam a conduzir a ação civilizadora no ultramar (Figueiredo, 2004: 602), tais modificações não repercutiriam de forma substancial no contexto de Timor, como aponta Figueiredo, tanto pelo fato de que a Igreja Católica não possuía muitos bens na ilha, como também porque a própria lei não teria sido aplicada desde o início de forma extensiva no ultramar (2004: 604), uma vez que as missões religiosas continuaram a ser subsidiadas.

Frente à possibilidade de substituir os missionários por profissionais laicos, Figueiredo aponta que muitos ainda consideravam incomparável “o espírito de sacrifício dos missionários e a simples condição de empregados públicos dos leigos” (2004:604-5) que os iriam substituir.

Apesar dos possíveis hiatos na extensa presença portuguesa em Timor, a consciência do papel da agência missionária mencionada em Timor colonial é algo que permeia todo o período colonial e que se torna ainda mais latente no recorte cronológico selecionado. O período de ditadura militar, seguido pelo Estado Novo de Salazar são pano de fundo para as diversas análises aqui apresentadas.

No reconhecimento do missionário em detrimento ao funcionário público exposto acima, o missionário é percebido como alguém que se sacrifica em favor dos quais se dedica, qualidade que o diferenciaria dos demais agentes no espaço em questão. Essa imagem de abnegação e zelo seria

característica da própria retórica missionária presente nos discursos do padre Jorge Barros Duarte, e seria convergente com o poder pastoral exposto por Foucault (2008:170).

Segundo Foucault (2008:174) a Igreja cristã teria coagulado todos os temas presentes no poder pastoral em mecanismos precisos e instituições definidas. A idéia de zelo característica de seu discurso nesse panorama se assemelha então ao sentido de vigilância, do que pode ser feito de errado, ou de tudo que pode acontecer de nefasto (Foucault, 2008), melhor dizendo, de tudo que esteja relacionado com as práticas nativas, ou que não vá de encontro com a moral e ética cristã, se conformando assim em um conjunto de práticas e condutas disciplinizadoras que buscam afirmar a ordem esperada nessa situação. O guiar assim como o cuidar presentes em seu discurso estariam relacionados às idéias de conduzir, governar.

Os missionários, nesse viés, seriam dotados de um poder a eles atribuído não só pela instituição na qual estão inseridos, mas também pelo próprio contexto político ao qual estão submetidos, como será possível constatar adiante. Poder esse essencial face aos objetivos da agência colonial, e que se assemelhava a um “poder que guia para um objetivo e serve de intermediário rumo a esse objetivo” (2008:173), ou seja, que guia seu rebanho, seus alunos, os nativos aos quais direciona sua ação, rumo à salvação, ou melhor dizendo, à civilização.

Ainda nesse viés, o poder pastoral em questão “seria a arte pela qual se ensinaria as pessoas a governar os outros, ou que se ensinariam os outros a se deixarem governar por alguns” (Foucault, 2004:154, apud, Carvalho, 2009), noção importante em espaços coloniais.

Como é possível concluir, a missionação constitui-se como um elemento chave para as administrações coloniais, e, no caso em questão, em Timor Leste, tendo sua agência reconhecida mesmo em períodos de ruptura entre Estado português e Igreja católica, como na República portuguesa já mencionada.

Segundo Balandier (1993), a colonização em sua generalidade como projeto europeu teria agido pelo jogo de três forças preponderantes e de difícil separação, vividas e associadas historicamente como sendo estreitamente solidárias por parte daqueles que as sofreram, as quais se

constituiriam nas ações econômicas, administrativas e missionárias (Balandier, 1993:110). Portanto, não só em Timor Leste, mas em todo o contexto colonial “o impacto da evangelização sobre as culturas e sociedades tradicionais teve uma importância enorme.” (Miège, 1975:20).

Apesar da íntima relação entre colonialismo e missionação, como foi possível observar, a antropologia como disciplina se mostrou lenta para fazer do cristianismo um objeto de pesquisa propriamente dito (Barker, 2008:377). O cristianismo, um dos fenômenos mais estudados e debatidos na história humana (idem), teria sido muitas vezes evitado pelos antropólogos (McDougall, 2009).

Uma vez contemplado o cristianismo como um objeto de estudo, antropólogos teriam privilegiado a percepção local e as adaptações e resignificações realizadas pela população local, com o foco na maleabilidade da doutrina católica, falando-se muitas vezes em cristianismos (idem).

Indo mais a fundo, ao considerar trabalhos etnográficos realizados por missionários, como também a importância da agência missionária, McDougall (2009) afirma que “*anthropological encounters with cultural others were profoundly shaped by the missionary experience*”, nos quais a antropologia, em um primeiro momento, teria sido definida como o que não era a teologia, sendo suas categorias influenciadas pelo próprio cristianismo.

Portanto, missionários são atores importantes em contextos coloniais não apenas pela influência que exerceram nas diferentes esferas da vida timorense, como já sugerido, mas também por sua contribuição para o “encontro antropológico” (idem) nesse espaço, muitas vezes até mesmo atuando como antropólogos em seus esforços intelectuais.

Esse é o caso do padre Jorge Barros Duarte e suas obras aqui analisadas. Por ser missionário, como também por realizar um esforço intelectual sobre o próprio lugar que se encontra, o contexto colonial leste-timorense, seus discursos simbolizam e plasam discursos e práticas observados no recorte cronológico mencionado, corroborando para a construção e sedimentação de categorias e representações que fizeram e fazem parte do ideário leste-timorense, com efeitos de governo que se estendem até hoje (Silva, 2012. Comunicação pessoal).

## 1.2 Metodologia

Em *Uruvatju e Tjiapu: Genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor Leste*, Delgado Rosa (2012) lança sugestões do que seria uma etnografia, ou mesmo antropologia missionária no então Timor Português. Esse autor assim se refere às compilações realizadas acerca dos *usos e costumes* timorenses muitas vezes no âmbito de uma aprendizagem linguística, como também à esfera das cartas e relatos da própria práxis missionária, permeadas por juízos de valor católicos e declarações de combate às tradições religiosas timorenses.

No primeiro caso, tratavam-se de ações conjuntas, no que aparentava ser, nos apontamentos de Delgado Rosa, uma metodologia missionária para o aprendizado da língua timorense. Para que se familiarizassem com o léxico local, escreviam tudo o que era dito pelos nativos, e por meio desse exercício acabava-se concluindo um inventário de uma série de aspectos da ‘cultura’ local. Entendia-se etnografia nesse viés como uma produção missionária para registro dos *usos e costumes*, que, conforme expõe Delgado Rosa (2012:20), seria uma escrita corrente que realizava apontamentos objetivos acerca do modo de viver nativo e que, por sua vez, possuiria um alcance antropológico em sua acepção clássica, mas que, entretanto, atualmente seria considerada ultrapassada.

A outra vertente apresentada pelo autor é composta pelos escritos missionários que relatavam práticas missionárias realizadas em contextos específicos, na maioria das vezes, como é exposto, tratavam-se de cartas e textos repletos de uma carga valorativa cristã, de produções partidárias nas quais se falava abertamente na destruição de práticas e objetos nativos representativos de suas crenças, como são os casos da destruição das casas sagradas, *lulik*, expostos no artigo de Delgado Rosa a partir dos relatos dos padres Abílio Fernandes e Ezequiel Pascoal.

Pensar esses relatos, essas produções valorativas como produções etnográficas significa observar os jogos de poder e disputas existentes no contexto colonial, nesse caso representados por atores de uma mesma agência, conforme sugere Delgado Rosa.

A par de ambas as práticas mencionadas acerca da produção intelectual missionária, pensar uma etnografia missionária não significaria pensar em termos dicotômicos, conforme afirma o autor, estipular critérios do que seria ou não etnográfico, acabando por formular uma tipologia documental, como expõe, a qual acabaria sendo suscetível a engendrar demarcações forçadas (2012:20). Trata-se, no entanto, de pensar em 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” (idem).

Analisar obras provenientes desse contexto, ou seja, de autoria de agentes inseridos na ação missionária, como padre Duarte, significa então levar em consideração ambas as dimensões expostas por Delgado Rosa, perceber as características dessa agência, de seus locutores, e a forma como estão inseridos no contexto colonial. Significa também ter em mente a relação exposta entre missionação e antropologia, e a forma como a própria antropologia contempla o catolicismo e os demais fenômenos que permeiam suas relações em contextos coloniais.

As obras do padre Jorge Barros Duarte se configuram como fontes profícuas para o estudo do contexto em questão. Além de serem produzidas por um dos atores da agência aqui estudada, são produtos de um timorense mestiço, filho de militar português e mãe timorense, formado em Teologia por um Seminário de Macau. Padre Duarte, ao decorrer de sua vida, atuou como professor em seminários católicos em Timor Leste, foi diretor da importante revista católica timorense, denominada Seara; e chegou a ser deputado por Timor na Assembleia Nacional do Estado Novo no início dos anos 60 (Vicente).

O fato de ter nascido em Timor e também educado nos moldes ocidentais é um ponto importante na análise de suas obras, contribuindo para o aporte de questões e nuances às análises que serão expostas posteriormente, tendo a problematização de seu pertencimento às práticas e usos que narra como um dos pontos que permeiam suas perspectivas nos quatro livros abordados.

No entanto, apesar do local de seu nascimento, da nacionalidade de seus pais, das possíveis nuances quanto ao sentimento de pertencimento às práticas que relata, é importante pontuar que o

que caracteriza padre Duarte ao decorrer de suas obras não é o fato de ser timorense, ou mestiço, e sim o fato de ser missionário, e o fazer que essa caracterização traz consigo.

Portanto, é por ser missionário, e também por ter pertencido a diferentes esferas da vida social timorense, possuindo papel de destaque em algumas delas, como é o caso da Assembléia Nacional do Estado Novo, e da revista Seara, que se presume que os discursos de padre Duarte sobre as práticas locais tenham importante vida social no passado colonial e na contemporaneidade leste-timorense, na medida em que estão publicados no formato de livro, sendo passíveis de múltiplas apropriações contemporâneas. Devido a tais motivos seus discursos são uma ferramenta para se compreender o papel de sua agência no passado e no presente, como também no processo de construção de categorias como “timorense”, e “missionário”, tal como construídas no contexto leste-timorense.

Tais categorias encontram-se presentes nos processos de invenção de uma cultura nacional leste-timorense, a qual teria sido forjada a partir da dialética entre práticas indígenas características da indonésia oriental (Fox, 1980; Errington, 1990), certas dimensões das colonizações portuguesa e indonésia, e da missionação católica, entre outros (Silva, 2011).

Indo além, debruçar-se sobre suas obras, ou sobre qualquer objeto de estudo que esteja circunscrito ao colonialismo, significa apreender, analisar as produções coloniais como fontes de poder e conhecimento, e por consequência como parte integrante das tecnologias de poder utilizadas para legitimar a agência colonial como um todo, conforme expõe Cunha (2004). As diversas informações reunidas e plasmadas na forma dos livros contribuem para o processo de construção de um conhecimento, conforme já exposto. Os livros elegidos do padre Duarte são assim apreendidos, sua estrutura textual é analisada a partir de hipóteses apresentadas por Foucault (2011:37), observadas como algo que se pronuncia de um lugar específico, trazendo consigo sistemas de restrições, os quais ao mesmo tempo que permitem ao locutor estar na posição que ocupa, por consequência influenciam também seu discurso e a forma com que ele é pronunciado (idem:39).

As estratégias que permeiam esse discurso são apreendidas a partir do significado de estratégia empregado por Monnier no contexto de missionação protestante, cunhado por De Certeau (apud Monnier 1995):

*“J’appelle stratégie le calcul (ou la manipulation) des rapports de forces que devient possible à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir (une entreprise, une amré, une cité, une institution scientifique [et, en ce qui nous concerne, une mission]) est isolable. Elle postule un lieu susceptible d’être circonscrit comme un propre et d’être la base d’où gérer les relations avec une extériorité de cible ou de menaces [...] Comme dans le management, toute rationalisation “stratégique” s’attache d’abord à distinguer d’un “environnement” un “propre”, c’est-à-dire le lieu du pouvoir e du vouloir propres. [...]”*

Tais proposições nortearão igualmente minha forma de olhar a maneira com que padre Duarte estrutura e redige seu texto, sua maneira de perceber, interpretar, até mesmo de tentar circunscrever o nativo e suas práticas em seu próprio modo de pensar, em suas categorias condizentes com o lugar de discurso (Foucault, 2011) que ocupa, e até mesmo na estrutura textual e organizacional de seus livros.

Nesse viés foi possível distinguir dois caminhos analíticos ao decorrer das análises dos livros abordados. Estratégias realizadas em um plano epistemológico, nas quais analiso a estrutura dos livros, bem como o discurso redigido por padre Duarte e a forma como ele nos é apresentado, e estratégias em um plano da ação, na qual me ocupo em perceber os efeitos de tais discursos, apreendendo as práticas deles decorrentes ou suas demais consequências ideais em um nível de projeto .

Ambos os planos se misturam em minha argumentação, uma vez que considerar o colonialismo como um processo de conquista e construção de conhecimento implica compreender que tais estratégias, independentemente do nível analítico que se encontram, são ao mesmo tempo fatores que legitimam e produzem o fenômeno do colonialismo.

Os quatro livros analisados, na ordem dos capítulos em que são apresentados, são *Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense* (1975), *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense* (1979), *Timor: Ritos e Mitos Ataúros* e *Em terras de Timor* (1987).

A escolha de analisar essas obras em específico não se configurou de maneira intencional. Em um primeiro momento me debrucei na agência missionária como um todo, realizando pesquisa bibliográfica em busca de autores que se encontrassem nesse lugar de fala. Após constatar a escassez de documentos e produções provenientes dessa agência me deparei com as obras do padre Jorge Barros Duarte, e passei então a focar em suas produções. As quatro obras que analisei de sua autoria foram as obras que pude localizar, uma vez que as demais produções do padre encontram-se indisponíveis na internet ou em bibliotecas que pude ter acesso.

*Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense, Barlaque: Casamento Gentílico Timorense e Timor: Ritos e Mitos Ataúros* são obras que possuem um caráter etnográfico, preocupando-se em retratar os *usos e costumes* timorenses no viés das exposições de Delgado Rosa, e contextualizando um esforço intelectual realizado por Duarte no qual o autor buscar descrever e explicar fenômenos particulares da simbologia timorense, como a casa, o rito do barlaque, ou até mesmo a religião, respectivamente.

*Em terras de Timor*, por sua vez, apresenta uma vertente mais politizada, discorrendo acerca da ação das missões católicas em Timor Leste ainda colônia portuguesa, bem como suas relações com o Estado português. Seu discurso nessa obra possui um tom mais informal, explicitando abertamente a opinião do padre, sua forma de pensar a conjuntura analisada, como também suas ânsias e desejos de como e do que poderia e deveria ser feito nesse âmbito.

Como já exposto, dedico um capítulo na presente monografia para cada produção, nos quais exponho as diferentes estratégias e peculiaridades de cada uma. Antes de apresentar tais análises proponho um capítulo intitulado *Contextualização histórica*, o qual objetiva elucidar no recorte cronológico escolhido a relação entre Estado português e Igreja católica em espaços coloniais, mais precisamente em Timor Leste, a fim de que seja possível apreender o lugar que ocupava a agência missionária nesse contexto e como esta se articulava. O sétimo capítulo trata de representações que são edificadas ao decorrer dos 4 capítulos anteriores, enfatizando a imagem do timorense que se



sedimenta nas quatro obras de padre Duarte analisadas, e como essa representação está relacionada com as práticas de governo direcionadas ao nativo de Timor.

Por fim, na conclusão, realizo um apanhado geral do que foi exposto, bem como busco relacionar as categorias centrais de cada análise realizada, no sentido de explicitar a relação entre conhecimento e colonialismo, saber e poder, mencionada na presente introdução.

## CAPÍTULO 2. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

O fim do governo republicano se deu com a instauração da ditadura em Portugal, seguido pela implementação do Estado Novo dirigido pelo professor e ex-seminarista português, Antonio de Oliveira Salazar, e se estendendo até 1974.

Esse é o recorte cronológico adotado no presente trabalho, uma vez que as produções de autoria de Jorge Barros Duarte aqui analisadas se referem a esse período colonial.

Salazar em seu governo teria estreitado as relações entre Estado, Igreja e ação colonial, na medida em que visava desenvolver a colonização em meios que permitissem o desenvolvimento e aprimoramento dos nativos, ao mesmo tempo em que deu à agência missionária portuguesa todas as condições para a realização de sua obra civilizadora.

A Lei João Belo - Estatuto Orgânico das Missões católicas portuguesas de África e Timor - confere personalidade jurídica às missões, ficando isentas de quaisquer contribuições gerais ou locais; prevê a concessão gratuita de terras; uma dotação anual; garante que gozem das mesmas vantagens e benefícios dos funcionários público; que recebam uma pensão vitalícia igual à da aposentadoria dos primeiros oficiais da colônia; tenham assistência médica gratuita; e proteção do estado como se fossem autoridades públicas, (Duarte, 1987:22) etc..

Diferentemente da República, na qual os missionários eram "funcionarizados", no Estado Novo observa-se a concessão dos mesmos benefícios e garantias desfrutados pelos funcionários públicos, no entanto, os missionários respondem aos diretores de suas missões e seus superiores, configurando uma maior autonomia em relação ao Estado.

Não eram funcionários formalmente, mas tinham um papel consonante à essa posição, e o regime em questão reconhece isso, conforme exposto. Reconhece também que para essa agência agir conforme seu poder específico, realizar suas práticas características, não pode formalmente se submeter ao governo, tem que manter seu próprio discurso, seu lugar de fala.

O apoio do Estado português à Igreja católica explicitado na Lei João Belo é reafirmado no Estatuto Missionário, de 1941, regulamentando o Acordo Missionário entre Santa fé e Portugal<sup>1</sup>, de 1940. Nesse estatuto, Art. 82º, prevê-se que: “As autoridades e serviços públicos prestem, no desempenho das suas funções, toda a coadjuvação e apoio que o desenvolvimento e progressão da acção missionária católica tornar necessário, de acordo com seu fim nacional e civilizador.” (1987:30). Ou seja, as missões recebem maior apoio no Estado Novo porque é reconhecido seu papel na civilização da colônia, devendo as demais agências apoiarem sua ação.

Considerava-se, nesse momento, necessário reformar o ensino colonial tanto nas metrópoles quanto nas colônias.

Segundo Figueiredo (2004), por volta de 1930 “Dos cerca de 400 europeus metropolitanos, quase metade residia em Díli” (2004:704), já o número de assimilados se encontrava mais elevado devido a uma linha assumidamente integracionista do Estado Novo (2004:705). Apesar da política restritiva quanto a ida de estrangeiros para as colônias portuguesas adotada pela ditadura, observou-se um aumento desses imigrantes entre as décadas de 1930 e 40 (idem).

A ainda existente restrição quanto a nacionalidade dos que se destinavam a Timor tinha em vista que todos os imigrantes deveriam ser aproveitados de uma forma integrada na obra civilizadora que lá ocorria.

Com o Acto Colonial, a Carta Orgânica do Império Português, e a Reforma Administrativa Ultramarina, segundo Figueiredo, foi possível observar a intenção no discurso colonial de dar atenção, beneficiar o indígena, estipulando sua proteção e defesa, como também de seus bens, e sua atuação no trabalho (2004:716).

No âmbito da missionação, o 3º Congresso Colonial Nacional, em 1930, reconhecia-se o “missionário católico português como o melhor elemento colonizador” (2004:723), devendo em conformidade aumentar o número de missões em Timor, tal como na África, até onde as condições econômicas permitissem.

---

<sup>1</sup> Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19400507\\_missioni-santa-sede-portogallo\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19400507_missioni-santa-sede-portogallo_po.html)

O Acto Colonial, e a Carta Orgânica do Império Português também atribuíram personalidade jurídica as missões católicas, “como instrumentos de civilização e de influência nacional, garantindo-lhes o auxílio do Estado” (2004:720).

Ao se referir a I Exposição Colonial Portuguesa, de 1934, Thomaz (2001) afirma que a política para os indígenas também teria ganhado destaque neste evento, como no cenário contemporâneo da época, sendo considerada única se comparada à política praticada pelas outras potências coloniais. O fim último desta política adotada pelo Estado Novo seria elevar o negro e o timorense, racial e culturalmente inferior, por meio do trabalho, do aprendizado da língua e da cultura portuguesas, e da adoção da fé em Cristo, ao nível da civilização.

Em 1940 estabeleceu-se uma nova divisão eclesiástica do império português, desvinculando Timor da administração portuguesa da diocese de Macau, e criando uma diocese em Díli.

O regime militar que assim se apresentava possuía como uma de suas principais bandeiras a promoção do ideal nacionalista, e para além do apoio que dispensava à agência missionária, esta fazia parte dessa ideologia, tratando-se de um nacionalismo colonial cristão. Essa afirmação pode ser observada de modo mais pragmático através de dispositivos legais da época, os quais afirmavam que seria o “Estado Novo português cristão na sua ideologia, nas suas leis, na moral que professa, na educação da juventude” (Artigo 43, § 3 da Constituição Política, em Estado Novo, Estado Cristão, 1943).

Em palavras de Salazar:

“A constituição de 1933, com a clarividência que hoje podemos apreciar, arrancou o Estado português à tentação da onnipotência e da irresponsabilidade moral e permitiu atribuir à Igreja, na constituição dos lares e na formação da juventude, aquela parcela de mistério e infinito exigida pela consciência cristã e que só por arremedos vis poderíamos substituir.” [Discurso de Oliveira Salazar na Assembléia Nacional em 1940] (Capelo).

Ainda de acordo com os dizeres do ditador, tal entendimento entre a Igreja e o Estado teria sido possível:

“primeiro, em virtude de todas as razões derivadas da formação espiritual deste povo e da sua vocação histórica e, depois, pelo facto de termos enfim um

Estado Nacional, ou seja, termos chegado à integração da Nação no Estado Novo português. O Estado então, aceita a Igreja como ela é. Encontra o facto católico não só como um facto nacional, mas ainda como um facto fundamental da vida histórica da Nação - e tradu-lo juridicamente.” (idem)

Trata-se então aqui, como se pode observar, da “conjugação confiante de esforços para uma obra que, mesmo no sentido puramente humano, corresponde à vocação de Portugal no mundo, e sua principal directriz histórica.” (idem).

Igreja e Estado caminham a essa época paralelamente rumo a fins comuns. O nacionalismo promovido por Salazar é exaltado ao se fazer menção a consciência histórica cristã portuguesa, que, como ele mesmo afirma, seria um fato não só nacional, mas um fato fundamental para a vida histórica da Nação, esta que estaria, sugere-se intencionalmente, intrinsecamente ligada à vocação portuguesa, como também cristã, deste povo.

Ambos alimentam uma relação de reciprocidade na medida em que enaltecer a Igreja significa o mesmo que enaltecer o Estado Novo, e vice e versa, uma vez que utilizam um do outro para se legitimarem. A Igreja é, conforme se apreende das citações de Salazar, um fato da Nação portuguesa e só exerce maior influência nos contextos coloniais portugueses quando subsidiada pelo Estado. Já o Estado Novo entende a fé católica como um fato fundamental da vida histórica da nação, conforme exposto no discurso acima, a missão de evangelizar própria dessa esfera é incorporada à forma que se objetiva ver o próprio povo português, como é possível observar na afirmação de Salazar:

“Povo descobridor, povo colonizador, povo missionário – tudo é revelação do mesmo ser coletivo, demonstração ou desdobramento da mesma política nacional. Não se pode pôr-se entre nós o problema de qualquer incompatibilidade entre a política da nação e a liberdade evangelizadora, pelo contrário, uma fez sempre parte essencial da outra” (idem).

A vocação cristã portuguesa de civilizar, uma das bandeiras do discurso nacionalista da ditadura, como se pode ver, tenta incutir um espírito não só colonizador, mas colonizador cristão na população metropolitana, o que configura representações distintas. Da mesma maneira, a exaltação do nacionalismo português tornou-se também uma bandeira do discurso missionário da época.

Indo além, a aproximação dessas agências consistia, sobretudo, como aponta Valentim Alexandre (2000:188) em obter apoio institucional da Igreja para o exercício de um controle ideológico que o Estado por si só se via incapaz de fazer.

A ação colonial nesse contexto conta mais do que nunca de forma ideológica e legal com o auxílio da ação missionária para se legitimar, e vice e versa como se pôde esboçar acima.

A ocupação portuguesa em Timor Leste chegou ao fim com a descolonização realizada em 1974, embora um ano depois o país fosse ocupado novamente, dessa vez pelo governo indonésio.

O fato das obras analisadas terem sido escritas após a colonização portuguesa e durante o período de ocupação indonésia traz consigo questões e também possíveis formas de apreender as produções de padre Duarte, as conferindo um potencial político frente ao contexto mencionado.

A publicação de tais obras pode ser vista como uma forma não apenas de problematizar a ocupação indonésia, como também de reforçar a ligação entre portugueses e timorenses, de modo a alimentar o imaginário do leitor quanto ao que teria sido a colonização portuguesa em contraposição a violenta ocupação realizada pelos indonésios.

## CAPITULO 3. CASA TURI-SAI – UM TIPO DE CASA TIMORENSE

### 3.1 A obra em questão

*Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense* (1975) é a primeira obra a ser abordada na presente monografia. Trata-se da produção do padre Duarte mais antiga por mim analisada, a qual se refere a um tipo de casa característica de um grupo etno-linguístico predominante em Maubisse denominado Turi-Sai. À época que Duarte escrevia Turi-Sai era uma “pequena e quase extinta povoação” situada na montanha de Bessilau; lá o autor teria se deparado com duas casas construídas exclusivamente com materiais locais, uma mais recolhida, a *Fad’-Hulcai* (casa+lua), ou casa *fetosá* (casa do genro); e a casa principal, maior, *Fad’-Culau* (casa+casuarina), ou casa *umane* (casa dos tios ou genros).

Duarte toma a segunda casa como base de sua investigação, a torna um padrão para o tipo de casa que está analisando, a casa de chefe de linhagem, “e, simultaneamente, ou mesmo por isso, casa *lúlik* (casa sagrada) dos mortos, antepassados” (Duarte, 1975:3).

Ao decorrer do artigo em questão padre Duarte busca descrever o tipo de casa por ele elegido, como também apontar para as diferentes representações, simbologias nela existentes, para por fim traçar um paralelo entre essas representações e a sociedade timorense, seu modo de vida.

O livro em questão faz parte, como outros de autoria do padre, de uma séria de obras dedicadas à investigação antropológica das chamadas tradições e costumes timorenses, das quais, segundo Vicente Paulino, Jorge Barros Duarte se percebia como fazendo parte.

Embora Paulino afirme que padre Duarte se via como parte das práticas que investigava, a forma com que padre Duarte redigiu as diferentes obras por mim analisadas aponta para nuances em seu discurso quanto a esse pertencimento, o que me conduz a um argumento diverso ao exposto por Paulino.

O tom empregado por padre Duarte em *Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense*, por exemplo, não remete a esse sentimento de pertença, pelo contrário, se refere aos *nativos* (Duarte, 1975: 5; 8; 11; 14; 27; 30; 31; 32) de Timor, ao *timorense* (1975: 4; 21; 23; 24) ou até mesmo à

*sociedade timorense* (1975: 30; 32) de forma impessoal, não expressando nenhuma ligação com o assunto que está sendo apresentado.

É interessante notar que ao tomar como modelo a habitação de Turi-Sai, localizada na montanha de Bessilau, o autor generaliza suas observação e conclusões para o timorense em sua generalidade, ao passo que a oposição cidade/montanha não é reconhecida nessa obra, como se pode concluir por meio das generalizações realizadas por padre Duarte. A primeira localidade do par apresentado estaria mais próxima de noções de civilidade segundo a forma de pensar portuguesa católica.

Os termos *nativo*, *timorense*, e *sociedade timorense* mencionados no livro corroboram para a representação do timorense que não foi tocado pela civilização, inferior ao cidadão ocidental, e que contemplaria a possibilidade de aculturação uma vez em contato com *civilização superior* (1975: 9). A esse *homem primitivo* (1975: 33) restaria apenas, conforme expõe o autor, copiar e reproduzir em si e em sua sociedade “os processos, os métodos e os caminhos que a Natureza adopta e segue” (1975: 32).

Essa seria a dinâmica utilizada pelo nativo timorense, posta em prática devido a um “instinto muito profundo, uma força quase irresistível, que ele não saberá identificar com outra coisa senão com o próprio instinto sexual, posto ao serviço da Vida, para a transmitir e perpetuar.”(idem). Esse nativo que padre Duarte está a se referir, o homem primitivo, se encontraria em um estágio da civilização específico (idem), possuindo ainda uma intensa relação com a natureza, e essa relação seria, conforme exposto, a justificativa de sua forma de viver e ver o mundo, uma vez que, “o homem não tocado pela civilização pensa que não terá senão que copiar reproduzir em si e em sua sociedade” (idem) a dinâmica da Natureza.

Tal explicação seria apresentada na obra em questão como uma forma de contribuir “[...] para uma atitude mais compreensiva perante o homem primitivo, ainda possuído de uma vivência muito intensa da Natureza.” (1975: 33), conforme aponta padre Duarte.



No entanto, tal explicação não tornaria tais práticas aceitáveis. Ao se referir às explicações acerca da casa timorense e demais informações referentes à essas práticas contidas no livro em questão, padre Duarte expõe que “aos nossos olhos, nada disto canoniza todos os *usos e costumes* e ritos deste ou daquele povo” (1975: 33).

O distanciamento entre o autor e seu objeto de estudo, entre padre Duarte e os *usos e costumes* timorenses se torna ainda mais latente na citação acima, na qual o autor se aproxima do leitor ao utilizar a expressão “aos nossos olhos”. Aos nossos olhos no contexto abordado remete-se à forma de pensar o mundo católica portuguesa ocidental.

Conforme previamente exposto, *Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense* revela a inserção de padre Duarte, mais especificamente de sua produção em uma esfera intelectual, como uma etnografia missionária, contribuindo para o projeto de conhecimento presente no fenômeno do colonialismo.

*Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense* foi publicada em 1975 na Revista da Junta de Investigações Científicas do Ultramar, um periódico do governo português, o qual devia possuir também certa circulação internacional uma vez que contava com alguns artigos em inglês, e índices em francês.

O ponto mais realçado na publicação, e que pode ser observado em seus diferentes títulos e subtítulos é o caráter dualista que, assim como outros povos vizinhos, conforme afirma Duarte, a sociedade timorense possuiria, observado por exemplo nas metades *fetosá* e *umane*.

Em um primeiro momento esse caráter é explicitado por meio dos nomes que ambas as casas acima mencionadas possuem, *Culau* e *Hulcai* estão relacionados respectivamente a “um antepassado varão da metade umane, [...] e a um antepassado fêmea da metade fetosá” (1975:1). Ou seja, explicitando a relação existente entre os dadores e tomadores de esposas, dador se referindo a *umane*, dador de vida e fertilidade, e tomador à *fetosá*. (Castro, 2012).

A observação desse aspecto dual da sociedade timorense acompanhará as demais exposições acerca da casa Turi-Sai, agregando outros significantes a esses pares, como montanha e mar, poente

e nascente, homem e mulher, pênis e vagina, etc., todos estes estando ligados aos demais artigos, estruturas, e apetrechos existentes na Casa-Turi-Sai.

Duarte estabelece um diálogo com Raymund Firth e Louis Berthe para, a partir de suas explicações sobre os Tikopia e os Bunacks respectivamente, realizar um paralelo com a sociedade timorense no que também diz respeito a denominação das casas.

Existiria, portanto, conforme afirma Firth (apud, Duarte, 1975:2) uma ligação entre a denominação das casas e as linhagens ancestrais, a história do clã, e as histórias de divindades.

Duarte afirma que a denominação observada em tais povos estaria radicada, ganharia consciência “através de gerações, em factos extraordinários, reais ou lendários, e até na própria imemorialidade da sua origem, contribuindo tudo para se criar, em determinado grupo humano, a crédula tradição ou mito de uma genealogia divina do mesmo grupo” (idem).

É interessante apontar que apesar de Duarte e Bovensiepen (2009) pertencerem a tradições epistemológicas distintas no panorama antropológico, a problemática em questão ilustrada nas obras do padre Duarte persiste na abordagem antropológica contemporânea observada nas exposições de Bovensiepen. Por exemplo, ao tratar dos habitantes do vilarejo de Funar, Bovensiepen expõe que estes, após serem obrigados a se deslocar de suas terras pela ocupação indonésia, voltam ao seu território de origem com a independência de Timor, uma vez que como esta autora expõe, existiria uma forte conexão desses habitantes com seu território remetendo-se aos seus ancestrais.

Bovensiepen também aponta para a existência de narrativas que se referem à origem desses povos, estando intrinsecamente relacionadas à ligação dos ancestrais com o território.

*“The ritual experts recount the histories of their named houses by reciting a series of place names that reflect the journeys of the ancestors. Fox (1997b, 91) [...] argues that among Austronesian societies the landscape is a source of social knowledge which is ordered during the recitation of places names. As a ‘projected externalization of memories’ ( Fox 1997a, 8), topogeny is intricately connected to the constitution of personhood. According to the idea of topogeny, the landscape reflects the social organisation of the living and the dead and is used as resource for its ordering.” (2009: 325-6).*

Assim como Duarte, a autora expõe a construção de narrativas por determinados grupos radicados em Timor como uma forma de identificação, e até legitimação da sua relação com a terra. Bovensiepen afirma que “The ranking of the named houses is derived from the interpretation of these origin narratives” (2009: 326).

Duarte afirma que:

“A onomástica observada em tais povos radica e ganha consistência, através de gerações, em factos extraordinários, reais ou lendários, e até na própria imemorialidade da sua origem, contribuindo tudo para se criar, em determinado grupo humano, a crédula tradição ou mito de uma genealogia divina do mesmo grupo.” (1975:2).

Duarte e Bovensiepen também caminham de forma convergente ao tratar do sentimento de ‘temor reverencial’ (Duarte, 1975: 2), ‘medo’ (1975:30), ou “mix of respect and fear” (Bovensiepen, 2009: 334) relacionado à ligação entre ancestrais e o terreno habitado. No entanto, Duarte reconhece nos comportamentos relacionados a esse sentimento uma vertente religiosa, como quase um culto religioso, que Bovensiepen não menciona em seu trabalho.

A percepção religiosa da vida timorense parece ser algo que norteia a visão do padre, se mostrando uma categoria bem ampla devido suas explicações, incluindo tudo que possui um valor simbólico, ritualístico, relacionado ao que os timorenses consideram como sagrado.

Refere-se, por exemplo, a um plano socio-religioso (Duarte, 1975:16) ao se remeter ao contexto em que, em sua terminologia, é possível observar a existência de uma bipolaridade nos habitantes de Turi-Sai, fetosá/ umane; montanha/mar; poente/nascente, etc., sem mencionar ou descrever o que seria esse plano. Ou ainda, citando Rui Cinatti, se refere a uma concepção religiosa (1975:4) que concebe o universo dividido em três partes, assim como é dividida a casa Turi-Sai, em três andares: plano inferior, espaço médio e espaço superior.

É interessante notar que as menções que faz à dimensão religiosa no presente artigo se constituem de forma diferenciada à esquematização proposta pelo padre do que seria a religião atáúra, presentes em seu livro *Timor: Ritos e Mitos Ataúros* (1984) abordado mais adiante, escrito 13 anos depois, que assim como o artigo em questão também possuiria um caráter antropológico.

Ao tratar da religião atáuro, o padre afirma ser esta, monoteísta, com denso substrato de animismo, estando *Merómak* (entendido como Deus pelo padre) no topo desse edifício religioso, subordinando as demais divindades e espíritos. Em *Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense*, por sua vez, Duarte se limita a apontar o que é tido como sagrado para os timorenses, por vezes fazendo menção a uma esfera religiosa geral, abstrata, sem caracterizá-la ou defini-la, como apontado acima.

### 3.2 Transposições Simbólicas

Ao decorrer da obra analisada é possível apreender o “complexo jogo de transposições simbólicas quer de elementos pertencentes à religião tradicional dentro do sistema de representações católicas, quer de elementos católicos dentro do tradicional.” (Castro, 2012:81). A apropriação da palavra *diabo*, citada por Castro, *tjapu* em Fataluku ou *diabu* em Tétum, seria um exemplo, atribuindo um novo significado com base na cosmovisão local, em um movimento de transposição de elementos católicos para dentro do universo local (2012: 92).

Em outro sentido, seria possível observar a atribuição de nomes carregados de simbologia própria, no caso católica, à práticas e categorias locais, etc., como se observa na denominação do ritual de inauguração da casa Turi-Sai como *batismo*, apreendida na obra de padre Duarte abordada.

Duarte afirma que o ritual estaria relacionado à expressão *fad-era* em mambai, que significaria casa+água, o que por sua vez seria o suficiente para tornar o termo batismo o mais adequado para se referir ao rito em questão.

Padre Duarte descreve o rito:

“Para a cerimônia da consagração são convocados todos os membros da aliança ou sistema *fetosá-umane*. Os *fetosá* têm de contribuir para festa inaugural da *fad'-lúli* com um búfalo, um cabrito e, para cada membro varão casado com uma *umane*, quinze patacas (cerca de 100\$). A contribuição dos *umane* terá de constar de um «*mala*» (nome mambai do vulgar pano timorense para homem), um porco e, por cada mulher *umane* casada com um *fetosá*, um açafate (*diru* em mambai e *lafatik* em tétum) contendo *taro* (*bala* em mambai e *talas* em tétum), planta distintiva dos calades.

Os animais com que cada metade contribui para a festa ou rito de *fad'-era* são todos machos. Dá-se, assim, com os descendentes de Beremau o que acontece com outros povos de culturas afins, para os quais o macho fecunda o rito e fecunda a vida. Por outro lado, a *fad'-era* não é, no fundo, mais do que uma variante dos ritos expressamente dedicados à fertilidade.

As contribuições em dinheiro e artigos ficam expostas em frente da única porta da *fad'-lúli*.

Entretanto são abatidas as rezes prescritas pela praxe e rito inaugural e cozinham-se grandes quantidades de carne e de *taro* oferecidos para a festa. Seguidamente sobem ao telhado da *fad'-lúli* um *cucu* (*matan-dok* do tétum) e um dos *badaens*, responsáveis pela construção, levando um cesto grande com carne de búfalo ou cabrito, e um outro cesto com carne de porco e *taro*, tudo já previamente cozinhado. O primeiro cesto é dos *fetosá*, o segundo, dos *umane*.

Em baixo, postam-se, do lado do nascente, dois *umane*, que seguram, cada um pela sua ponta, um «*mala*», enquanto de cima do telhado o *cucu* lhes atira para o «*mala*», aberto e suspenso pelas extremidades, bocados de carne de búfalo ou de cabrito, que eles procuram aparar o melhor possível no pano timorense. Se assim o conseguem, será de bom agoiro: haverá saúde e fartura na sua metade(só numa metade?). Se não, terá de se admitir a ameaça de uma calamidade: doença grave ou morte de algum membro seu ou qualquer outro infortúnio ou flagelo.

Realizado o rito do lado do nascente, o *cucu* repete-o do lado da montanha, para onde se deslocaram entretanto os dois *umane* com o «*mala*». Seguidamente, o *cucu* fará o mesmo com dois *fetosá*, que seguram também um pano timorense de homem e se colocam, primeiro do lado da porta, isto é, do poente, e depois, do lado do mar. Aos *fetosá*, porém, terá o *cucu* de deitar de cima do telhado bocados de carne de porco e de *taro*, do cesto oferecido pelos *umane*. Os dois homens em baixo procuram aparar no seu pano timorense os bocados de carne por cina e de *taro*, tendo o máximo cuidado em evitar que caia no chão qualquer desses bocados, pois isso seria prenúncio de calamidade futura.

O insucesso na operação de apararem no pano timorense os bocados lançados, do telhado da casa inaugurada, pelo *cucu*, além de agoirar infortúnio, é passível de multa, que para os do grupo *umane* consiste na oferta de mais um porco ou cinco patacas a favor dos *fetosá*, e para estes se traduz na contribuição de mais um búfalo ou cabrito grande ou cinco patacas. (1975: 29-30).

Como é possível observar no rito transcrito, não existiria nenhuma semelhança com o rito do batismo aludido por padre Duarte, não sendo utilizada em nenhum momento o elemento água presente em seu nome no dialeto mambai, e que constituía a justificativa para realizar tal denominação.

Observa-se nesse contexto, como aponta Castro (2012:81), um espaço de constantes integrações, assimilações e intercâmbios de elementos entre os dois sistemas de crença em questão, como “resultado de uma luta de poderes que se expressa e institui em diferentes esferas da vida, obedecendo uma lógica prática (Bourdieu, 2007, apud Castro, 2012), neste caso orientada para fins práticos e posta em jogo por diferentes actores sociais” (idem). O fim em questão seria a aproximação à simbologia, modo de pensar católico português, em um movimento que acabaria por produzir o timorense a partir das categorias do pensamento ocidental católico.

### 3.3 Casa Turi-Sai e a Sociedade Timorense

Duarte afirma que tudo que foi exposto em relação a casa Turi-Sai parece poder ser estendido a toda casa nativa de Timor, existindo uma relação íntima entre habitação indígena e estrutura social timorense, “uma é como o resumo da outra: a casa, o documento factual da sociedade dualista timorense” (Duarte, 1975:30). Ele continua expondo que:

“o equilíbrio transplantado do cosmo para a casa mantém-se na sociedade dualista timorense e reproduz-se na habitação indígena, de modo que esta é uma convergência do cosmo e da sociedade timorense; do mundo universal, extraterreno e lendário com o mundo real, quotidiano, dos vivos” (idem).

A casa Turi-Sai revelaria o mistério da vida no pensamento indígena, sua economia e seus ritos. Seria possível observar uma dinâmica semelhante a “um fluxo misterioso que perpassa a Natureza inteira” (1975: 32).

Duarte fornece as exposições acima, mas não se dedica em sua obra a discorrer acerca da organização social timorense, de forma a contextualizar essa ligação íntima entre a casa Turi-Sai e a sociedade. Como já exposto, o artigo analisado retém-se em sua maior parte a expor o dualismo presente na estrutura da casa em questão e seus demais pertences e artigos. No entanto, a relação entre esse caráter dual e as demais esferas da sociedade é explicitada apenas ao tratar da relação entre as metades de tomadores e doadores de esposa, e em poucos casos entre mortos e vivos.

Se a casa Turi-Sai pode ser ou uma casa *lulik* ou uma casa do chefe da linhagem, falar desse tipo de casa é o mesmo que se referir a esses dois âmbitos específicos. Sem dúvida vários aspectos expostos no modelo de casa elegido elucidam a forma de ver o mundo do timorense, no entanto, ao se referir à casa **lulik**, por exemplo, remete-se a algo sagrado, ou de alta posição social, o que torna difícil a generalização desse tipo de casa como espelho da sociedade timorense em sua generalidade.

## CAPÍTULO 4. BARLAQUE: CASAMENTO GENTÍLICO TIMORENSE

### 4.1 A obra em questão

A segunda peça analítica a ser abordada é *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense* (1979). No artigo em questão padre Duarte discorre acerca do barlaque, compreendido como o casamento gentílico, e assim como *Casa Turi-Sai - um tipo de casa timorense*, a produção agora abordada se caracteriza como uma etnografia missionária, conforme aponta Delgado Rosa (2012) em seu artigo *Uruvatju e Tjiapu: Genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor Leste*.

Em seu texto Delgado Rosa alerta que:

“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.” (2012:18)

A obra do padre Náchter seria um exemplo dessa opção antropológica, conforme expõe Delgado Rosa, devido ao “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.” (idem).

Essa visão abrangente, no caso do que seria o povo timorense, muitas vezes reduzindo a multiplicidade existente a um ideal de timorense único capaz de representar toda a diversidade, segundo Delgado Rosa característico de etnografias missionárias, não seria contemplado na obra em questão. Ao contrário de *Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense*, por exemplo, e de outras obras de padre Duarte nas quais é possível observar a criação de um timorense ideal.

Em *Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense*, conforme citado, essa generalização parte do tipo de casa construída, já em *Timor: Ritos e mitos de Ataúro*, mais a frente abordado, a partir da religião Ataúro fala-se da religião timorense.

Em *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense*, por sua vez, apesar de em certa medida ser possível observar a generalização determinada, uma vez que a partir da prática do barlaque em determinada região o padre passa a discorrer a respeito do casamento timorense, Duarte alerta o leitor quanto a pluralidade do rito em questão. Diferente das demais obras já mencionadas, padre Duarte afirma que “Cumpre-nos, no entanto, prevenir que o rito matrimonial do *barláki* não é inflexivelmente seguido em todas as regiões. Pelo contrário, apresenta variantes de reino para reino” (Duarte, 1979: 390).

Outra questão divergente entre as demais produções até então mencionadas e *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense* é o distanciamento realizado por padre Duarte de uma forma de pensar o timorense, como exposto em *Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense*. Em *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense* é possível observar em determinados momentos uma proximidade desse autor com a forma de ver o mundo de sua terra de origem, em contraposição ao pensamento ocidental, ou ao *ocidental* (1979: 386), em suas palavras. Em certo trecho, por exemplo, expõe que o sentimento e solidariedade presentes na contração do parentesco pelo casamento seria algo que supera “tudo o que um ocidental possa imaginar” (1979: 383).

Outro ponto peculiar da monografia em questão é o aporte da fala do nativo à narrativa desenvolvida, sua citação direta, não observada em nenhuma das demais obras analisadas. Em *Barlaque: Casamento gentílico timorense*, no entanto, essa fala é exposta no texto. O nativo eleito para ocupar essa posição seria o *nativo evoluído* (1979: 389). Atenção para distinção na visão de padre Duarte que essa expressão possibilita, entre um ‘nativo’ e um ‘nativo evoluído’, nota-se que apesar de evoluído continua a ser denominado como nativo.

A escolha por parte do padre de ressaltá-lo como evoluído pode estar associada à uma busca de legitimação de sua narrativa acerca do rito matrimonial costumeiro legítimo, sobre o qual está a discorrer nesse momento, rito esse que não seria contraditório a moral católica, conforme aponta padre Duarte.



Um aspecto presente em todas as produções analisadas e que se encontra na obra em questão é a busca pela dimensão religiosa nas compilações e explicações expostas pelo padre. Em *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense* padre Duarte se indaga no começo de seu texto quanto a existência de algum rito relacionado ao barlaque que fosse inspirado em uma *religião natural* (1979: 389).

Delgado Rosa (2012) discorre acerca de duas abordagens missionárias, uma que seria balizada pelo degeracionismo bíblico, no qual acreditava-se que “os povos selvagens ou bárbaros eram descendentes perdidos dos filhos de Noé, cujas religiões decaídas eram restos patéticos e adulterados das primeiras revelações de Deus ao homem” (2012: 32). Já a segunda abordagem, apostava no que seria uma religião natural, na qual “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.” (2012: 35).

As idéias provenientes da missiologia apresentadas por D. José da Costa Nunes (Delgado, 2012) incentivavam os missionários portugueses a encontrar um Deus nas crenças nativas antes mesmo de estudá-la, porque acreditava-se que por mais animistas que fossem ainda possuíam resquícios do que teriam sido as revelações católicas. Intentava-se encontrar um Deus na religião nativa, pois se acreditava que o Deus dos ritos nativos era o Deus anunciado pelas liturgias cristãs, seja considerando a primeira ou a segunda abordagem elucidadas por Delgado Rosa.

A constante busca por uma dimensão religiosa observada nas obras de padre Duarte pode ser explicada por meio das idéias expostas acima. Seja pela crença de uma origem comum em tempos bíblicos, seja pela crença na universalidade das premissas da doutrina cristã, e logo que o Deus nativo seria o mesmo que o Deus católico. Embora as duas concepções se distingam em certa medida, ambas ilustram a busca por um denominador comum entre a prática missionária e o modo de viver timorense. Trata-se de um discurso sobre igualdade em última instância, missionário e timorense possuíam o mesmo Deus em ambas as alternativas, o que acabaria por tornar a tarefa civilizatória evangelizadora mais fácil.

## 4.2 Redução semântica e a busca por um denominador comum

Retomando a idéia de transposição simbólica apresentada no capítulo anterior, observa-se no mesmo sentido o que Delgado Rosa chamou de redução semântica intencional (2012:18), uma prática de denominação que acabava por introduzir significados específicos de acordo com o vocábulo escolhido. Delgado Rosa cita como exemplo de redução a palavra *Le teinu*, a qual se referiria às casas sagradas Fataluku, e seria “permeado de abundantes referências etnográficas a tradições autóctones, materiais e imateriais” (idem), e que ainda assim teria sido traduzida como “igreja, capela”, configurando uma ação que acabava por “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.” (idem).

Essa transposição de símbolos nos termos de Castro (2012) é passível de observação nas produções etnográficas do padre Duarte que se destinam de forma mais direta a compilação dos *usos e costumes* timorenses, como no caso do termo *batismo* em *Casa Turi-Sai: um Tipo de Casa Timorense*.

Em *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense*, padre Duarte aponta para vocábulos do português incorporados pelos nativos à língua timorense; paralelamente, faz novamente utilização de termos carregados de significados católicos para se referir às práticas nativas, por exemplo, o emprego da palavra *comunhão* para quando o ancião dá o betel e a areca aos noivos. Duarte vai além afirmando que “não nos deixa de invadir o espírito uma ligeira suspeita de inspiração [dessa prática] da comunhão eucarística dos cristãos” (Duarte, 1979: 404).

Ao analisar a obra em questão percebe-se que o texto é de certa forma direcionado a missionários, ou demais agentes que possam se encontrar em semelhante contexto colonial. Ao discorrer a respeito de possível coação dos pais para que o casamento seja realizado, balisada por um *medo reverencial* por parte dos nubentes, lê-se: “ tudo que acabamos de transcrever e expor deve entrar em consideração, para, em casos concretos, se poder aferir o grau do medo reverencial que possa exercer o seu influxo na vontade do contraentes” (1979: 408). Conforme se afirmou, a

passagem citada parece preparar um leitor que possa se deparar no futuro com a situação explanada pelo padre.

Conjuntamente ao exposto, o fato de contar com citações em francês, latim e inglês, as quais não são acompanhadas de notas com a tradução, corrobora para se pensar o público ao qual se dirigia tal obra. A prescrição relatada acima e as citações em latim contribuem para que se pense que o público em questão seriam os próprios agentes missionários.

Trabalhar com essa hipótese significa aportar mais um olhar para se entender as reduções semânticas intencionais mencionadas acima. Sugere-se que como o interlocutor possui uma ordenação do mundo semelhante, no caso liderada por valores cristãos, e é a ele que se tenta apresentar um contexto desconhecido e que possa ser vivenciado e compreendido, como permite concluir a passagem supracitada, a utilização de expressões carregadas de significados cristãos pode também ser pensada como uma forma de facilitar a compreensão do leitor, uma vez que se objetiva aproximar o estranho de categorias familiares.

Usar denominações católicas para tratar de práticas ou objetos nativos pode, portanto, ser compreendido como uma intenção de facilitar a inteligibilidade do panorama ilustrado, em um movimento em que se tenta buscar um denominador comum entre ocidentais e não civilizados, cristãos e pagãos.

#### **4.3 Missiologia e Concílio Vaticano II**

Como exposto na introdução, seria possível observar uma divergência na prática missionária em contexto leste-timoreense. Por um lado existiria uma prática missionária de “destruição sistemática dos elementos mais tangíveis da religião timoreense, em particular as famigeradas relíquias dos mortos e demais objetos conservados nas casas sagradas” (Delgado Rosa, 2012:19), a qual padre Abílio Fernandes e Ezequiel Pascoal defendiam, conforme aponta Delgado Rosa.

Segundo o autor, Pe. Abílio Fernandes tentava conciliar esse método missionário com os intuitos “pacificadores do colonialismo português”, acreditando que apenas seria possível batizar

um indígena após ter tomado dele todos seus instrumentos bélico herdados por seus antepassados, tais instrumentos sendo considerados uma “ocasião de idolatria”.

Essa metodologia, como aponta Delgado Rosa, não só ressurgiu com o período da Ditadura, como também intentava estabelecer um diálogo com as práticas administrativas coloniais da época.

Ao lado de práticas como as citadas acima se observava uma forma específica de olhar para o timorense, caracterizando uma visão pejorativa dos nativos, permeada por adjetivos e avaliações negativas, como pode se ver na obra de Padre Abílio Fernandes, *Esboço histórico e do estado de actual das Missões de Timor e refutações dalgumas falsidades contra elas caluniosamente afirmadas por um ex-governador de Timor* (1931), a qual busca retratar as missões existentes em Timor à época em que escreve. Visões como a mencionada são refutadas por padre Jorge Barros Duarte, o que confere uma diferença na abordagem missionária de ambos os padres, apontando também para diferentes formas de pensar o nativo.

A adjetivação pejorativa de alguns religiosos, coadjuvante a esse tipo de tratamento ilustrado, seria justificada pelo religioso como fruto da falta de conhecimento da realidade timorense, e resultado do desejo de alguns religiosos de realçar o mérito da obra missionária.

Em contrapartida, observava-se a abordagem missionária promovida pelo bispo de Macau D. José da Costa Nunes, a qual afirmava que “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” (Nunes, 1934: 461, apud, Delgado Rosa, 2012: 19).

Constituía-se com os ideais da missiologia uma abordagem que ao invés de condenar tudo que fosse de origem nativa, buscava por um elo, como aponta Delgado Rosa, que em seguida seria aprofundado para então melhor julgar e selecionar o que era aceitável ou não conforme a moral católica cristã. Tal prática encontra-se em consonância com a busca por um denominador comum mencionada acima, por meio de transposições simbólicas e reduções semânticas.

Em *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense* é possível ilustrar a busca por esse elo a medida que padre Duarte se propõe a julgar o barlaque, analisar este rito, verificando se seria

convergente ou não com as premissas da doutrina católica, se apoiando nas normas prescritas pela Santa Fé.

Para tal tarefa padre Duarte coloca sob seu escrutínio os cinco aspectos mais importantes do rito em questão, seriam eles: “ 1) o fôlin do casamento gentílico timorense; 2) o consentimento que nele intervém; 3) os impedimentos que podem obstar à sua celebração; 4) o rito que o soleniza e 5) as suas qualidades essenciais”. Ao decorrer de sua análise Duarte enfatiza várias vezes a legitimidade dessa prática, para então afirmar que o rito em questão não colidiria com a moral cristã, concluindo sua argumentação com a seguinte fala: “Un nouveau contact avec les non-chrétiens s’impose: celui de la sympathie, de la compréhension réciproque, basée sur l’étude, certes, mais avant tout sur la franchise ouverture, sur le rejet de toute prévention” (Marela, 1964, apud Duarte, 1979: 414).

Por meio do exercício realizado por Pe. Duarte acima retratado, é possível observar características essenciais da práxis por esse autor adotada no contexto em questão, até mesmo da forma de organizar seu pensamento e ação em espaço colonial.

Em primeiro momento observa-se a compilação de informação acerca do rito em questão, pois para contrapô-lo à doutrina católica, como foi feito, seria necessário primeiramente estudá-lo. Após construir tais dados, buscando uma generalização a partir da prática realizada por grupos específicos, Duarte elege cinco aspectos como os mais relevantes para a prática timorense, e então os confronta com premissas católicas a fim de atestar ou não sua legitimidade perante a agência missionária em questão, como também sua legitimidade como uma prática vigente em espaços coloniais.

Como já exposto na monografia em questão, a compilação de informação acerca da população que se intentava colonizar seria algo intrínseco ao projeto colonial, relacionado à capacidade de governar tais espaços. O conhecimento colonial ao mesmo tempo em que era um produto dessa forma de governo, era também sua legitimação.

A análise realizada por padre Duarte acima exposta é uma ilustração dos processos elucidados acima. O lugar de fala ocupado por Duarte, bem com sua trajetória, refletem em sua ação, seu discurso, e também na forma como este é apropriado. O escrutínio do barlaque é o retrato de práticas realizadas em contextos coloniais portugueses não apenas por agentes missionários, como pelos demais agentes coloniais. Trata-se da criação e manejo de *usos e costumes* timorenses como tecnologias de poder no contexto em questão. Tais práticas são delineadas como as práticas timorenses, após analisá-las conforme a moral católica portuguesa, para então aferir sua legitimidade.

No caso em questão concluiu-se que o rito do barlaque não seria divergente da doutrina católica, como se sua validade fosse assim aceita. No entanto, tal rito não deixa de se despir de uma valoração negativa, no moldes binários presentes ao decorrer de todo fenômeno do colonialismo, nativo/ civilizado, pagão/cristão, natureza/cultura, etc..

Ao mencionar o barlaque refere-se ao casamento gentílico (Duarte, 1979: 389), casamento entre pagãos (1979: 390 ; 411), casamento costumeiro entre gentios (1979: 414), verdadeiro casamento costumeiro celebrado entre indígenas pagãos (idem). Ou seja, apesar de válido, de fazer parte dos *usos e costumes* timorenses, tal rito não deixa de ser uma prática a ser transposta, estando associada à uma forma de vida inferior à ocidental, não civilizada, convertida. A própria caracterização do barlaque como tal já deixa implícito nos discursos o caminho unilinear que se deve traçar, apesar do “mise à mort” já mencionado não ser nesse caso enunciado, a sentença de desaparecimento já está dada.

Retomando novamente a análise por padre Duarte realizada em relação ao barlaque, é possível observar outro aspecto de sua abordagem, este que se remete à metodologia utilizada pelo padre nos termos expostos por Delgado Rosa já ilustrado.

A citação por Duarte utilizada na conclusão de sua exposição, além de validar o que argumentei até então, acerca das tecnologias de governo e poder observadas em contextos coloniais, corrobora para apreender a metodologia missionária que balisava tais tecnologias, o discursos que

direcionava tais práticas e que se mostravam convergentes com os ideais propagados por D. José da Costa Nunes, os quais anunciavam o viés trinta anos depois plasmado pelo Concílio Vaticano II.

A citação transcrita escolhida por padre Duarte anunciava uma nova forma de contato com os não-cristãos, na qual simpatia e compreensão mútua seriam premissas embasadas pelo estudo de tais povos, e acima de tudo embasadas na franca abertura entre missionário e timorense.

Outra passagem encontrada em *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense* também é capaz de ilustrar os ideais amplamente adotados no anos 60. Em documento da Sagrada Congregação de Propaganda Fide, 1659, lia-se, conforme disponibiliza Duarte, “Tenha-se grande cuidado em não os (aos pagãos) levar a mudar os seus ritos, *usos e costumes*, quando claramente se veja que não contrariam a religião nem os bons costumes.”.

Séculos antes do Concílio já se divulgavam os ideais que nele foram contemplados, tais explanações, e as diferentes formas de agir missionárias expostas, contribuem para que se apreenda a multiplicidade e complexidade existente dentro da própria agência missionária.

Conforme já illustrei, em *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense* observa-se a referência em diversos momentos à uma sociedade primitiva timorense, composta pelos *gentios, indígenas, pagãos*, o que deixa subentendido a existência de uma outra sociedade timorense que não essa, composta talvez pelo *nativo evoluído* (1979: 389), que o padre traz ao texto.

A coexistência dessas duas sociedades, a primitiva e a que estaria emersa no processo de civilização, explicita a tarefa primeira do colonialismo da qual padre Duarte faz parte, a de civilizar. Embora se defenda uma abertura e respeito às práticas nativas, como uma maneira de aproximação mais eficaz, conforme enunciado no Concílio Vaticano II<sup>2</sup>, novamente essa possível contradição observada nas nuances do discurso analisado torna claro o processo considerado como único o qual acreditava-se que toda sociedade deveria contemplar.

---

<sup>2</sup> Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html)

## Capítulo 5. Timor: Ritos e Mitos Ataúros

### 5.1 A obra em questão

*Timor Ritos e Mitos Ataúrso* (1984) assim como as duas obras previamente analisadas ilustra o esforço intelectual de padre Duarte no campo de uma etnografia missionária, conforme já apresentada previamente. No livro em questão o autor se debruça sobre dois sucos específicos do distrito de Timor denominado Ataúro, Makíli e Makdádi, e a partir da coleta e interpretação de materiais como mitos e ritos o autor pretende sistematizar o que seria a *religião primitiva ataúro* (1984: 7).

A intenção de sistematizar o que seria essa religião primitiva traz à obra uma série de questões como, por exemplo, o que é ou não classificado como religião para o padre? Quais os critérios para tanto? Qual seria a diferença entre uma religião primitiva e uma que não é assim caracterizada?

Pe. Duarte afirma ter consciência da falta de densidade e profundidade do conteúdo exposto em seu livro devido a falta de elementos que ele considera como importantes. Relacionado a essa falta de informações, como um possível motivo, está o que o autor denominou de “natural defesa sigilar do nativo” (idem) que seria o forte instinto presente no nativo de defender suas crenças. Essa defesa natural teria sido percebida pelo padre a partir de situações em que informações não foram propositadamente disponibilizadas, ou em que as que foram fornecidas conduziam à concepções distorcidas do que se estava observando.

Um fator relevante no horizonte de uma omissão proposital por parte do nativo, e que também denota certa reflexividade do padre no contexto e na tarefa por ele proposta, é o reconhecimento de que sua própria condição, seu lugar de fala, pode ter influenciado no processo.

Outro fator a ser delineado a partir dessa defesa é o reconhecimento da agência do nativo, como também de seu poder na relação com o observador.



A escolha dos dois sucos nos quais a investigação é realizada foi tomada de forma intencional pelo padre devido ao fato desses dois sucos oferecerem “mais garantia de homogeneidade” (1984:5). A busca racional de um contexto mais homogêneo pode ser interpretada como uma estratégia metodológica por parte do autor; em contraposição a esse contexto também seriam contemplados, por indução, espaços heterogêneos. Estes, por sua vez, contariam com uma maior diversidade de práticas nativas, ou com uma maior influência/apropriação (a primeira idéia no viés da concepção do padre, e a segunda no meu) das práticas atáuricas devido ao contato com práticas ocidentais. As duas formas de olhar os contextos contrários à homogeneidade escolhida pelo padre se mostram possíveis, uma vez que essa homogeneidade em questão não teria sido por ele explicada.

O fato de que “em fins de 1959 a maioria dos timorenses de Ataúro ainda era gentílica” (idem) teria também proporcionado um recolhimento de material mais *puro* (idem) para ser analisado.

A palavra pureza no contexto elucidado remete a uma não contaminação dos *usos e costumes* atáuricos, que uma vez impuros não seriam tão originais e fiéis à sua forma anterior ao contato com comunidades ‘mais ocidentalizadas’. Tal linha de pensamento se mostra consonante com a noção que o par homogêneo/heterogêneo exposto acima carrega consigo.

Na prática, entretanto, o pensamento evolucionista observado no discurso de padre Duarte não conduziria a um caminho único de transformações sucessivas permeado pela simples aquisição, incorporação de saberes ocidentais, como é possível apreender quando padre Duarte reconhece que nativos denominados como convertidos acionam suas crenças quando convenientemente, como será exposto adiante.

Pensar o contexto de missionação colonial, como também de missionação na atualidade, como uma luta se mostra mais fiel ao processo real que acontece nesses espaços, pois dota ambos os sujeitos em questão, missionário e indígena, de agência. Tais lutas são também de cunho ideológico ao decorrer de uma fronteira cultural em constante expansão, na qual o poder de ação do

nativo conta com uma constante força obliterante advinda de sua contraparte (Comaroff, 1991) como ilustrarei adiante com passagens do Padre Duarte.

Retomando a afirmação de heterogeneidade, como também de não-pureza, e consecutivamente a forma de pensar do padre, se tem como ilustração a afirmação feita por Duarte de que uma maior facilidade de comunicação com Díli, e também a existência de duas escolas e uma casa comercial na ilha teriam contribuído muito para a “promoção social e cultural dos atáuros” (Duarte, 1984:11), ou seja, promoção essa que teria sido possível devido ao maior contato com uma capital cosmopolita, ocidentalizada.

Não se deve deixar passar despercebido o significado de promoção adotado pelo religioso, uma vez que, ao listar as mudanças decorrente desse encontro mais próximo, cita a troca pelos homens dos “tradicionais *hás*, [...] (langotins), feitos de fibra de algodão” (1984: 11) por lipa, “camisola, camisa, havendo muitos que andam de calção” (idem). Já as mulheres teriam substituído, em suas palavras, “o primitivíssimo *rápi* [espécie de saíote feito de fibra de palapa]” (idem) pela *kambátik*, lipa estampada usada pelas mulheres indonésias e também timorenses (idem).

Atendo-se a essa relação exposta entre Ataúro e Díli e uma consecutiva transformação social e cultural, é interessante notar que os sucos escolhidos pelo padre, devido sua homogeneidade e pureza, possuem uma localização peculiar, ambos se encontram na ponta da ilha, região mais próxima de Díli, e, conseqüentemente, a que provavelmente matém mais contato com essa capital.

Embora esteja mais distante de Díli, o outro extremo da ilha está próximo das ilhas Molucas, território indonésio, das quais não consegui obter informações suficientes, mas devido suas dimensões e localização creio não tratar de um contexto com grandiosa influencia ocidental. Contudo, acredito que Ataúro mantivesse relações mais frequentes com Timor Leste, uma vez que, como o padre afirma, seria um de seus distritos administrativos. Portanto, tendo em mãos as informações já expostas, e considerando o fato de Díli ter sido desde que se tornou capital um espaço de constante fluxos - de pessoas, mercadorias, informações etc.-, pode-se pensar que o habitante de Ataúro teria um maior contato com práticas distintas às suas ao manter relações com

Díli, sendo o contato aqui algo que possibilitaria a entrada de novos signos e práticas aptos a serem apropriados, ressignificados, adotados, manipulados, etc..

A estratégia em questão consiste em escolher um contexto, um lugar do qual se fala e que permite demarcar o próprio lugar de fala da forma que se deseja. Ao expor o critério ‘homogeneidade’ como motivador de sua escolha pelos dois sucos específicos, padre Duarte não elucida os pormenores de seu crivo, e, conforme o exposto acima, tais informações podem ser questionadas, uma vez que o único dado proporcionada pelo padre é sua própria palavra.

Apesar de sempre ter presente em sua fala elementos característicos de um discurso evolucionista, o padre, por diversas vezes, enumera características positivas ao descrever o nativo, até mesmo refutando afirmações pejorativas. Os atáuros seriam um povo capaz de irradiar simpatia, seriam ordeiros e pacíficos, os crimes de agressão física praticados na ilha seriam de autoria de agentes externos à ilha, como “timorenses”, por exemplo.

Interessante observar essa última exposição do religioso, a relação da prática de atos violentos em sua observação de autoria de timorenses, e o fato de se tratar de uma comunidade que, devido aos critérios por ele já estabelecidos, seria mais heterogênea, ocidentalizada, impura.

A adjetivação positiva do atáuro se estende a outras passagens do livro, porém sempre relacionando características como as citadas acima, as quais remetem à concepções como inocência, docilidade, *simpatia* (1984: 12), *passividade*, a *melodia de seu canto* (1984: 13), etc., nunca exaltando determinada prática ou formas de pensar o mundo. Tais ações podem ser pensadas como estratégias que intentam circunscrever o outro ao lugar que se “cria” para ele, à esfera de saber que a ele é conferida, produzindo uma verdade específica.

## **5.2 Conversão e o poder de agência do atáuro**

É proeminente para o trabalho em questão a interpretação das informações disponibilizadas pelo padre em suas obras. Em *Timor: Ritos e Mitos Atáuros* observa-se entre outras coisas o menor peso que o catolicismo possuía em detrimento ao protestantismo na época em que padre Duarte

escreve, ambos convivendo com movimentos sincréticos locais. Tais práticas sincréticas, no entanto, teriam sido criadas a partir do protestantismo, e reforçadas pela igreja baptista com o apoio material, moral e religioso da comunidade protestante de Díli.

A par do que o padre possa ter observado e concluído, seria conveniente para ele afastar de sua esfera religiosa formas sincréticas, mantendo a coerência de seu lugar de discurso. Ao decorrer de seu texto observa-se sempre um sinal de ironia ou desaprovação quando se trata de uma prática muito divergente da forma católica de pensar o mundo.

Na falta de pastores na ilha, por exemplo, o movimento sincrético em questão contava com o que o padre chamou de *gurus*, e existiria em torno desse sincretismo certo fanatismo, que segundo Duarte é bem ilustrado com a fala de um dos gurus: “Se abraçarmos o catolicismo, morremos. Se nos quiserem matar, matem-nos; mas nós não podemos deixar a nossa religião.” (Duarte, 1984:17). Passagem bem escolhida pelo padre, notando que compactua com sua intenção de elucidar o fanatismo do movimento referido, e também acabando por colocá-lo em contraposição com a religião católica, a enfatizando.

Outro ponto exposto que merece ser ressaltado é o alinhamento do movimento em questão e a presença indonésia na ilha, brevemente por ele mencionado.

Pe. Duarte relata o até então apresentado sem expressar nenhuma parcialidade, entretanto, não se pode pensar a caracterização de “fanatismo”, bem como a escolha da passagem citada acima, como imparciais, tais escolhas são influenciadas, conforme já exposto, pela posição que ocupa, como também pela mensagem que se deseja transmitir.

Embora não detalhe muito os exemplos que cita - quem é que participa das práticas desse movimento sincrético protestante atáuro, entre outros pormenores -, o religioso dá considerável atenção ao assunto, muito mais, por exemplo, do que dá ao catolicismo existente na ilha.

Já *religião primitiva atáura* estaria ligada a dois quintos da população da ilha, segundo aponta padre Duarte, uma vez que as religiões ocidentais acima citadas seriam de “pouca profundidade na alma do nativo” devido sua presença recente na ilha.

A par das explicações realizadas até então, ao falar da vida nativa padre Duarte afirma que os nativos dividiriam sua vida entre o padre e o *mata blobo*<sup>3</sup>, entre a igreja e as crenças atáuricas; e que mesmo convertidos, manteriam “em estado mais do que latente, muitas das antigas crenças ou quase todas, como sucede com muitos convertidos ao catolicismo na ilha de Timor.” (1984:19).

É importante notar que nesse contexto padre Duarte não fala em “sincretismo”, como quando tratou do movimento protestante atáuro. O que se pode inferir da passagem acima é que para padre Duarte a vida do nativo seria simplesmente repartida entre essas duas esferas, entre as quais o nativo transitaria, mas as quais não se misturariam.

Retomando a afirmação de que a pouca profundidade existente das religiões ocidentais estaria relacionada a sua presença recente na ilha, observa-se que no viés do pensamento de padre Duarte quanto mais tempo o nativo coexistisse com as religiões cristãs, inevitável seria adotar tais crenças; ou seja, se essas religiões estivessem a mais tempo na ilha, maior profundidade teriam na alma do nativo, em um movimento que nega a agência do nativo frente a incorporação dos símbolos ocidentais.

Conforme o próprio padre afirma, o nativo estaria a “mercê duma mudança de mentalidade operada no indígena pelo contacto com o europeu” (1984: 179). Trataria-se então de um processo que com o tempo apagaria as possibilidades de resignificações e práticas sincréticas, ou mesmo de repartição da vida entre essas duas esferas mencionadas, ligando o nativo mais intimamente às religiões ocidentais ao decorrer do tempo. Esse processo encontra-se intimamente relacionado com a evolução dos nativos implicitamente esperada no livro, uma vez que as características a ele conferidas sempre se constituem em contrapartida ao contexto ocidental.

A forma como padre Duarte entende o encontro cultural que observa, bem como a forma como o nativo ora aciona a simbologia católica, ora a sua própria, contribui para a compreensão do que seria conversão para o padre.

---

<sup>3</sup> Segundo o padre, o mata-blobo seria o intermediário entre os vivos e os mortos; sendo uma espécie de sacerdote, arúspice, curandeiro, orador e narrodor oficial de mitos e lendas nas grandes reuniões.

Conforme elucidam os Comaroff (1991), apesar de existir um consenso, ocidental, em torno da palavra “conversão”, adotar determinada crença poderia ter diferentes significados (Wood, 1993). No entanto, independentemente do caso abordado, *“it’s the evangelist’s perspective, however, that has survived to become part of the discourse of the social science.”* (Comaroff, 1991:249). Entendo por ‘perspectiva evangelista’ a forma de pensar a conversão que a própria doutrina cristã possui, sendo o batismo e absorção dos demais rituais signos da adoção de outra crença.

Conversão no contexto abordado seria compreendida nos termos ocidentais. Não considero que no caso em questão as explicações dos Comaroff (idem) acerca da possibilidade de compreender a “conversão” de diferentes maneiras seja nesse caso válida, constituindo assim a possibilidade de uma forma específica de ver essa categoria por parte do padre Duarte. Embora seja timorense, Duarte possui uma trajetória desde cedo vinculada às instituições católicas, inclusive residindo considerável tempo em outra colônia portuguesa a fim de concluir seus estudos em seminário católico. Observa-se também que na obra em questão, Duarte se distancia do timorense que observa, as práticas que narra não são suas práticas, o lugar de fala que possui é apreendido a partir das comparações realizadas nas quais o lado ocidental contraposto é valorado positivamente, a partir da evolução implicitamente esperada do nativo primitivo.

Indo além, conversão para Duarte em sua práxis se configuraria como parte do aparato de coerção cultural (idem), uma tecnologia de poder precedida por um poder pastoral (Foucault, 2008) próprio dos missionários. Aqui é possível observar a proposição de Nogueira (2004), a afirmação de que em espaços coloniais portugueses existiria uma congruência entre as fronteiras civilizado/não civilizado, cristão/ pagão.

Embora em seu discurso padre Duarte tome a conversão como um processo certo a partir do contato com as práticas católicas, o nativo dificilmente se configuraria como um ator passivo, conforme sugerido. “Embora alguns tenham sucumbido a esse processo, outros resistiriam, outros ainda tentariam remodelar essas formas de conhecimento intrusas à sua própria forma de ver o

mundo. A maioria, entretanto, teria feito todas essas coisas em um momento ou em outro, realizando um esforço de formular, e também de adquirir o domínio, sobre seu mundo que estava em constante mudança” (Comaroff, 1991).

Tomando em mãos a ótica do nativo, quais seriam os interesses envolvidos, conveniências, para que o nativo transitasse entre a suas crenças e a religião católica, conforme exposto por padre Duarte? Quais seriam seus objetos de ressignificação, remodelação? Duarte não se delonga nesse assunto, como também não traz as formas de pensar do nativo ao texto, apenas aponta que as duas simbologias são acionadas quando conveniente.

É interessante notar que tanto em *Timor: Ritos e Mitos Ataúros*, quanto nas demais obras analisadas anteriormente, padre Duarte confere o status de religião às práticas ataúras, em vez de denominá-las de *magia*, *superstição*, etc., adotando vocábulos que segundo o pensamento evolucionista, com o qual conforme já mencionado Duarte compactua, compreendia as crenças nativas. A magia aqui encontraria-se na percepção de Frazer (1991), como uma estágio que antecederia a religião, configurando um processo único pelo qual todas as sociedades deveriam passar.

No entanto, apesar de se referir às crenças nativas como religiões, Duarte as adjetiva de forma pejorativa, retomando o pensamento característico do século XIX acima ilustrado. Fala-se, por exemplo, em uma “religião primitiva ataúra” (Duarte, 1984:7, 19), de um “sistema mágico religioso ataúro” (1984: 278), estando “embebido da mística da natureza” (1984: 255).

Ainda nesse viés Pe. Duarte afirma que o instinto de conservação, defesa e transmissão da vida levaria os nativos a conferir um sentido sobrenatural, sagrado a todas dimensões de suas vidas. Complementando tal proposição Duarte cita trecho da obra de Van Gennep, *Les Rites de Passage* (1960), o qual afirma que essa presença do sagrado em todas as esferas da vida seria algo característico de culturas menos avançadas (Duarte, 1984:101), e como exposto pelo religioso, assim seria com o ataúro.

A dimensão religiosa conferida pelo padre às práticas por ele enumeradas estaria relacionada à uma esfera de recato, silêncio e sanções adequadas, conforme apreendido nas citações de padre Duarte; como é o caso da circunsição, considerada revestida de uma dimensão religiosa a qual seria inexistente em Timor, pois nenhum dos aspectos citados seriam contemplados. Os ataúros seriam até mesmo zombados pelos timorenses, devido a seriedade com que tal rito é tratado. Esses aspectos são fatores dominantes a constituir, na visão do padre, o que caracterizaria a dimensão religiosa.

A pontuação acima também corrobora para a diferenciação que sutilmente é delineada ao decorrer do livro entre timorenses e ataúros, conforme já exposto anteriormente ao mencionar os atos de violência na ilha de Ataúro seriam cometidos por timorenses, por exemplo. Apesar de ser possível observar essa distinção, na qual mesmo sendo um distrito de Timor, os habitantes da ilha são ataúros e não timorenses, em outros momentos o padre se refere apenas a um nativo genérico, ou até mesmo ao timorense em sua generalidade.

Retomando o caráter religioso que Duarte parece buscar nas práticas que relata, assim como afirmado na análise traçada das obras anteriores, o casamento também seria um rito dotado desse caráter, sendo dotado de três fases. Seriam elas o pedido da mão da noiva, seguido de ofertas e prendas antenupciais à sua família; a transferência da noiva da casa dos pais para a casa do noivo; e, por fim, a terceira fase que seria a solenização do consórcio, reunindo na casa da noiva as duas famílias.

Segundo Duarte, embora seja apenas na terceira fase que o contrato social, coletivo, se encontra totalmente concluído, é na primeira fase que se observa a presença de um rito religioso. O autor afirma que mesmo não contando com a presença de uma autoridade oficial, como o *mata blobo*, o rito não perderia seu caráter religioso, uma vez que o avô da noiva acumula as funções de sacerdote, como ocorreria com os hebreus, compara o padre.

Essa comparação realizada entre práticas timorenses e, no caso, hebreus, se repete em contraste com “povos do mundo primitivo”, romanos, pagãos, citações bíblicas, as antigas práticas católicas, etc., estando presente nas demais descrições de ritos ataúros.



Duarte aponta que a prática observada no passado de negociar o casamento com anos de antecedência, ainda na infância dos pretendentes, seria raramente apreendida na época em que o padre escreve. Como dito previamente, existiria essa preocupação ao decorrer do livro em anunciar os usos que desapareceram, ou que estão em via de desaparecer, em um exercício de ‘mise à mort’ já exposto.

É possível observar essa estratégia em outra passagem do livro, na qual ao se remeter a determinado tabu, padre Duarte afirma que este já teria perdido muito de seu rigor primitivo, sendo mitigado e tendendo a desaparecer (1984:179). A idéia de um rigor primitivo é também ilustrativa do “mise à mort” mencionado, as práticas puras, tradicionais, seriam as originais, fiéis aos *usos e costumes* primitivos, e pertencentes à uma cultura em vias de extinção. As demais práticas não mais pertenceriam a essa cultura atávica primitiva, imutável, seriam apenas um intermédio para os códigos ocidentais.

Esse exercício de proclamar o desaparecimento toma o nativo como um refém do processo de mudança de mentalidade advindo do contato com o europeu, conforme já afirmei em outra ocasião. Essa mudança é dada como certa, ao atávico é novamente negado seu poder de ação nesse processo inevitável e lógico.

Direcionando o olhar para uma das canções presentes em um dos ritos expostos no livro, padre Duarte afirma ter optado por não disponibilizar a versão com a tradução livre dessa canção, a qual seria “mais corrida e coerente para a nossa mentalidade”, escolhendo a versão literal afim de “melhor respeitar o genuíno espírito gentílico que a inspirou.” (Duarte, 1984:154). Conforme expus anteriormente, características relacionadas à idéia de “não civilizado” acompanham constantemente as exposições de Duarte acerca dos atávicos. No caso abordado acima, os adjetivos *gentílico* e *genuíno* compactuam com essa perspectiva reforçando a imagem do nativo que se deseja criar.

Em outra passagem do livro na qual Duarte, ao tratar de poesia proclamada em rito realizado para a chuva, a caracteriza como impregnada de “ingenuidade primitiva, reveladora da sensibilidade

e imaginação do atáuro” (1984:160), sem em nenhum momento transcrever a poesia em questão, sendo a única informação disponível seu próprio julgamento.

Os adjetivos empregados na citação acima reforçam novamente o que acabei de expor. Apesar de se mostrar muitas vezes imparcial ao relatar determinadas práticas nativas, padre Duarte deixa transparecer em diversas passagens do livro o contraste existente entre esses usos e sua forma de pensar o mundo.

Referir-se à poesia como algo revelador da imaginação do nativo como na passagem acima seria o mesmo que questionar sua legitimidade, pois seria apenas o fruto da imaginação do timorense. Poesia esta que também se relacionaria a um mito, como padre Duarte expõe em seu livro, e logo se encontraria carregada de um conjunto de significados importantes para o atáuro.

Ao tratar de outro rito também observado em Timor, padre Duarte afirma que a simplicidade nele observada seria consequência natural da austeridade de vida atáura, esta resultante de notória debilidade econômica e exiguidade produtiva (1984:163) desses sujeitos. Relacionar a forma de vida nativa com uma debilidade econômica e exiguidade produtiva em termos causais é uma ação fiel à lógica de pensar ocidental capitalista. Tal afirmação para o leitor desinformado se configura como parte do exercício de produção de verdade existente no livro. A perspectiva nativa não é considerada, como já mencionado previamente, em uma lógica em que apenas uma forma de pensar é possível.

Trabalho e produção são concepções carregadas de sentido ocidental, e são assim apreendidas no pensamento de Duarte. Tais categorias no contexto em questão acabam por fazer parte de estratégias que visam o manejo dos *usos e costumes* timorenses em prol de uma ação civilizatória, como será exposto posteriormente.

### **5.3 Sigilo Religioso, Conversão: estratégias na relação observador/informante**

Outro ponto importante a ser abordado no livro em questão é a relação existente entre o informante e o autor, e as consequências daí decorrentes.

Tais apontamentos vêm a tona no texto quando Pe. Duarte trata de determinadas divindades atáuricas envoltas por um *sigilo religioso*. O padre assim denomina a não disponibilização de informações por parte de seu colaborador a respeito de um assunto sensível para os atáuricos, alvo de tabus específicos.

Segundo padre Duarte, apenas depois de 7 anos de convivência com seu informante teria sido possível adentrar nesse assunto. Conforme afirma, tal fato só teria sido viável pelo fato de “seu principal informador [ser] neto de mata-blobo, mas cristão desde 1959” (Duarte, 1984:170). Essa afirmação possibilita um olhar mais atento à relação entre esses dois sujeitos.

Apesar de ser reconhecido como principal informante, fica claro em outros trechos do texto que o colaborador também estaria a seu serviço como criado, possuindo uma posição de subordinação.

O informante estaria ligado de maneira próxima aos ritos e crenças que o padre caracteriza como religiosos em sua obra, uma vez que seria filho de *mata-blobo* -, um intermediário entre os vivos e os mortos, uma espécie de sacerdote, arúspice, curandeiro, orador e narrador oficial de mitos e lendas nas grandes reuniões -, ocupando assim uma posição social proveitosa e estratégica para o padre, e assim se constituindo como um fator que confere legitimidade à suas proposições.

Contudo, a forma escolhida para apresentar o informante ao leitor é redigida de maneira bem específica. A utilização da conjunção adversativa “mas” supõe a exposição de idéias contrárias, e é isso que pode ser observado na passagem citada. Trata-se do contraste entre dois mundos, o do informante filho de *mata-blobo*, logo, revestido de importância para tarefa intentada pelo padre; e o seu próprio mundo, de conversão e convertidos, balizado por uma lógica ocidental católica. Ambos os mundo, entretanto, se configuram concomitantemente e mesmo contraditoriamente de forma proeminente na fronteira cultural (Comaroff, 1991) a qual pertencem.

É concomitante, pois ao mesmo tempo em que é estratégico ressaltar a qualidade de filho de *mata-blobo*, é também estratégico ressaltar a posição de convertido, empoderando assim ainda mais a agência do padre frente a de seu informante. Este que, mesmo sendo filho de *mata-blobo* - figura

central e presente na maioria dos ritos atáuros, e que teria seu ofício transmitido de forma hereditária -, teria adotado a doutrina cristã pregada pelo padre.

Outro aspecto relevante na afirmação em questão, é a temporalidade conferida à conversão, “cristão desde 1959”. Essa datação implica em uma idéia de conversão como uma fronteira capaz de ser transposta quando desejado, e não como um processo complexo de mudança de identidade religiosa (1991:170). O comprometimento espiritual desse povo é transformado em uma simples escolha entre fés que concorrem entre si nesse contexto, como também de sistemas de crença em doutrinas que não se relacionariam com o sistema cultural ao qual estão integrados (idem).

A expressão “sigilo religioso” exposta no começo da discussão do presente subtítulo nos remete a um ponto abordado previamente, classificado pelo padre de *natural defesa sigilar do nativo*. Há uma relação existente entre ambas as categorias no que tange a agência, estratégia<sup>4</sup> do nativo frente a presença do religioso, selecionando o que conta e como conta. A questão aqui a ser relevada, e que acredito ser da mesma forma percebida pelo padre, está relacionada à omissão de informações referentes aos demais acontecimento da vida atáura, e à omissão referente à uma esfera específica, revestida de uma maior seriedade ritual e importância em sua vida, relacionada à dimensões que o padre classifica como religiosas.

É interessante explicitar que as divindades relacionadas a tal *sigilo religioso*, termo esse utilizado apenas nesse contexto, sequer podem ter seu nome pronunciado, lidando com a possibilidade de morte quem assim o fizer; tão pouco é permitido que se revele o mistério que as envolve, como afirma padre Duarte, elas matariam “imediatamente quem lhes desvende o mistério ou sequer revele seus nomes” (1984:170), sendo, assim, alvo de temor por parte do atáuro.

---

<sup>4</sup>A noção de *estratégia* aqui utilizada, cunhada por De Certeau (1990) como já exposto, e empregada por Monnier (1995) ao se referir à ação do famoso missionário protestante Henri-Alexandre Junod, é contraposta à noção de *tática*, também formulada por De Certeau, porém relacionada à ação dos nativos em um contexto de missão. Contudo, a idéia de tática apresentada por esse autor abarca a concepção de ação como uma reação à algo externo ao sujeito. A tática carece de um lugar de partida próprio, diferente do que se observa na estratégia. “La tactique n’a pour lieu que celui de l’autre. Aussi doit-elle jouer avec le terrain qui lui est imposé tel que l’organise la loi d’une force étrangère [ce que nous concerne les stations missionnaires] (...) C’est non -lieu lui permet sans doute la mobilité, mais dans une docilité aus aléas du temps (...)” Portanto, embora faça uso da noção de *estratégia*, não acredito ser a concepção de *tática* profícua para se pensar o contexto em questão, uma vez que apesar de conferir ao nativo certa agência se encontra destituída de um lugar próprio, existindo apenas como uma reação, delimitada à *estratégia* de sua contraparte. Em contrapartida, no viés analítico por mim escolhido considero que ambos agentes possuem uma *estratégia*, e um lugar próprio de fala e ação.

Portanto, a classificação desse sigilo como religioso é feita de forma pensada e precisa, ao passo que se relaciona a domínios bastante relevantes para o atáuro e está também ligada a aspectos que o padre considera de sua importância. O uso do adjetivo em questão também deve ser remetido à própria religiosidade do padre que influencia o que é por ele percebido como religioso, e o que sua religião representa nesse contexto, no qual um informante convertido revela segredos caros à sua comunidade de origem à uma contraparte que busca a conversão do meio em que se encontra, e que, logicamente, está a pregar a doutrina cristã.

O informante revela o aparente mistério apenas após 7 anos de convívio e várias tentativas de iludir o padre, e ainda assim o faz com tamanha preocupação de que alguém descubra, narra Duarte. Contudo, ter fornecido tais informações não pressupõe um distanciamento de seu lugar ou forma de ver o mundo originários, conforme se quer induzir; denota, sim, seu poder de “bricoleur espiritual” (Comaroff, 1991), à medida que aciona quando conveniente o pertencimento a determinado conjunto simbólico.

Para validar a perspectiva que expõe, padre Duarte conta apenas com a palavra de seu informante, esse que diversas outras vezes teria optado por não fornecer tais informações até mesmo o ludibriando, conduzindo-o a conclusões erradas do que se tangenciava, como relatado pelo padre. A explicação apresentada para essa hesitação em fornecer relatos, ou mesmo seu fornecimento deturpado, seria o fato do informante ser “visivelmente dominado pelo temor dessas divindades” (Duarte, 1984), entender a forma de agir de seu colaborador como tal constitui uma justificativa superficial e estratégica do padre, na medida em que subestima, mais uma vez, o poder de escolha/ação do nativo, e mesmo de verdadeira crença e respeito pelo tabu relacionado à essas divindades, colocando-o mais uma vez em uma posição de cega resignação.

## 5.4 O Mata-Blobo

Após ter mencionado o *mata-blobo* como uma figura de importância sociológica no mundo atáuro, bem como a relevância que estar imerso nessa esfera constitui para o trabalho do autor, torna-se necessário pormenorizar a dimensão que está ligada a esse sujeito específico.

Como já exposto, esse sujeito seria dotado de várias funções sociais<sup>5</sup>, como aponta padre Duarte. Contudo, é proeminente notar que a par das diversas funções próprias da posição que ocupam, os *mata-blobos* pertencem também à uma ordem distinta das outras pessoas da sociedade, conhecendo-se uns aos outros em diferentes sucos, e possuindo um sistema matrimonial endogâmico.

Existiria ainda um estatuto do *mata-blobo*, o qual conteria exigências e disposições para que se ocupasse tal posição, todas denotando grande preocupação de pureza e segregação social, conforme expõe padre Duarte.

Outra informação interessante disponibilizada por Duarte reside no fato de que nos anos 60 os *mata-blobos* cobravam para realizar suas funções, o que constituiria, na visão do padre, um mercantilismo que por vezes acompanharia e acabaria por viciar o “sacerdócio gentílico”.

Esse mercantilismo concomitantemente a uma suposta licenciosidade que “desagrada a dignidade e função sacral ao nível dos piores vícios” (Duarte, 1984: 203) seria motivo para padre Duarte se questionar quanto “a crença do próprio mata-blobo no idéario religioso e no código moral de que ele é intérprete acreditado e promotor respeitado e temido” (idem). Para Duarte tal questão não seria de fácil resposta uma vez que se trata de assunto cercado de icógnitas e descréditos. Ao passo que um grande respeito e veneração com que o povo atáuro defende e honra a ordem sacerdotal em geral, “por mais inculta que esta possa ser” (idem), conviveria com um descrédito proporcionado pelos motivos citados acima.

Embora de certa forma critique algumas práticas desses *mata-blobos*, o autor não entra em detalhes em suas explanações acerca de onde proveriam tais críticas, se tratam-se de opiniões

---

<sup>5</sup> O mata-blobo seria o intermediário entre os vivos e os mortos, uma espécie de sacerdote, arúspice, curandeiro, orador e narrador oficial de mitos e lendas nas grandes reuniões.

nativas, ou se são constituídas por sua própria visão, por exemplo. Essa última opção se torna mais latente devido a falta de pormenores, e mesmo a atribuição de categorias ocidentais de se pensar o mundo às práticas dessa ordem. O fato de cobrar pela atividade que fornece não é obrigatoriamente entendido como um ato mercantil, ao passo que a função do *mata-blobo* não é estreitamente relacionada a posição do sacerdote católico; ao contrário do que o padre faz perceber.

Apesar de buscarem pureza e segregação social em seu estatuto, não necessariamente esses valores se assemelham à forma de pensar uma “pureza” ligada a religiosidade, característica do pensamento católico. O uso de categorias do pesquisador para entender seu objeto, algo presente em todo o livro, é alvo de debate já existente na literatura antropológica, e o qual pretendo abordar mais adiante.

Não obstante às críticas que efetua, padre Duarte faz questão de afirmar que no “horizonte sacerdotal gentílico” existiriam também “homens simples e dotados de uma natural rectidão de espírito” (1984: 204) que saberiam honrar sua função. Entretanto, o autor redige tais pontuações para logo em seguida afirmar que teria conhecido em sua trajetória dois *máta-doks* (termo em tétum para *mata-blobo*) convertidos ao catolicismo, “a quem toda cristandade da região e até mesmo os missionários tratavam, com um misto de ternura e veneração” (idem), e que seriam homens bons, de candura e rectidão natural.

O autor relaciona sutilmente *mata-blobos* que fogem das críticas realizadas por ele, caracterizados assim positivamente, com *mata-blobos* convertidos ao catolicismo, utilizando inclusive adjetivos semelhantes para descrever ambos.

## **5.5 Participação virtual e a Transposição de categorias**

Em dado momento padre Duarte se debruça sobre o que seria a moral para filósofos, teólogos e antropólogos, e para tanto utiliza as proposições de Christoph von Fürer-Haimendorf (1967).

Tendo em vista o caráter antropológico da obra em questão, discorrer nesses diferentes campos do saber sobre o que seria ‘moral’, ponto esse sensível ao fenômeno do colonialismo, podendo este ser pensado como espaços morais conforme elucidado, releva algo não só sobre o discurso que se pronuncia, mas sobre o lugar de fala que padre Duarte está situado e sobre o lugar que deseja determinar.

Segundo este autor, o conceito filosófico de moral seria caracterizado pela universalidade dos princípios morais, soberanizados aos conceitos e condicionalismos culturais de qualquer sociedade; já a concepção antropológica observa, ao contrário, um ajuste aos condicionamentos que derivam da evolução cultural de uma determinada sociedade, sendo este o conceito compatível com a metodologia científica (Duarte, 1984: 269).

Pe. Duarte elucida ainda que “o filósofo (e o teólogo) universaliza princípios para apurar condutas e teorizar sistemas; e o antropólogo retrata actos e costumes, numa determinada sociedade, sem emitir juízos de valor supraculturais.” (idem).

Conforme apresentado o padre realiza uma aproximação entre a forma de pensar da filosofia e da teologia, ao passo que as distancia da antropologia. O distanciamento entre teologia e antropologia nos termos supracitados fica visível no livro em questão, uma vez que o autor não se detém à exposição de atos e costumes de uma sociedade e acaba por emitir juízos de valor. Nesse panorama a própria definição da atividade antropológica disponibilizada por Duarte pode ser questionada, já que essa atividade supera uma simples apresentação de *usos e costumes*; visão essa mais próxima dos primeiros momentos da antropologia como disciplina.

Entretanto, o religioso acredita ser possível ao investigador, ao usar esse termo se remete ao fazer científico, adotar uma “preocupação filosófica-teológica e um realismo antropológico que respeite as características da sociedade que estuda” (idem). A ressalva metodológica para que tal empreitada dê certo seria, uma vez frente a realidade, essa de natureza moral, segundo o autor, ter “presente os respectivos dados essenciais que caracterizam e individualizam a sociedade que estuda, e [que] os confronte com o núcleo de princípios e noções morais minimamente universais.” (1984:



270), uma vez que para o religioso, em um domínio no qual a moral não se separa da religião, ninguém contesta a essencialidade de noções e valores como: consciência, o bem e o mal, a virtude, o pecado, pureza e impureza, mérito, etc..

Retomando as explanações de Delgado Rosa acerca da possibilidade da realização de uma etnografia missionária ajustadas a sensibilidade atuais, como também as demais considerações analíticas já elucidadas acerca das propriedades do discurso, é possível pensar tais explanações de padre Duarte como uma forma de legimitar seu lugar de fala, como uma etnografia missionária na expressão de Delgado Rosa, sem ao mesmo tempo se desvincular das restrições que sua própria agência impõem ao seu discurso, representada em sua afirmação da existência de categorias universais, todas ligadas aos valores cristãos que tem como missão propagar.

Tais pontuações apresentadas acerca da universalidade de determinadas categorias remetem à discussão presente no campo antropológico, a qual pode ser exemplificada com o debate entre Bohannan (1973) e Gluckman (1973) ao tratar da compreensão do direito em sociedades não ocidentais, se referindo não apenas à universalização, mas ao uso de categorias do pesquisador no exercício etnográfico.

Embora a produção antropológica de Bohannan e Gluckman se localizem em períodos e planos epistemológicos diferentes das obras de padre Duarte, a qual considero uma *etnografia missionária*, considero profícuo o aporte de tal debate presente na literatura antropológica para a discussão dos temas aqui abordados.

Um dos pontos centrais da argumentação de Bohannan (idem) se refere à afirmação de que o exercício de compreensão do direito nessas sociedades deveria ser realizado por meio de categorias, termos nativos; e não de termos provenientes do que ele chama de “sistema de folk”<sup>6</sup> do próprio pesquisador.

Gluckman (idem), por sua vez, acredita que a insistência nessa especificidade obscureceria alguns problemas; ao passo que muitos dos conceitos nativos poderiam encontrar seus equivalentes

---

<sup>6</sup> Sistema de folk seria a interpretação orientada para a ação que o etnógrafo faz do concreto, o qual é suficientemente “coletivo” de maneira a permitir que ele interaja com outros que utilizem esse mesmo sistema de símbolos e traços culturais. (Bohannan, 1973)

na língua ocidental sem que houvesse distorções, sendo necessário para tanto uma cuidadosa e talvez longa descrição e discussão.

A partir das afirmações expostas e do longo debate existente entre esses autores, observa-se que ambos pressupõem lugares divergentes para o pesquisador em campo. De acordo com as proposições do primeiro autor, haveria, ou deveria haver, uma separação entre os saberes do pesquisador e o saber nativo; existindo em sua abordagem uma neutralidade na tarefa de compreensão. No entanto, neutralidade não seria algo viável, uma vez que o antropólogo é também um participante no contexto abordado, e a partir dessa experiência constrói significados e interpretações.

A noção de imparcialidade seria mais adequada que a de neutralidade, uma vez que tomamos como premissa a idéia de uma “participação virtual” (Cardoso de Oliveira, 2011), na qual o “participante virtual é aquele que não pode ser neutro, e que precisa acionar as suas pré-suposições para ter acesso ao mundo social, ainda que necessite relativizá-las para encontrar um ângulo a partir do qual consiga fazer conexões de sentido com o universo pesquisado” (idem). Perspectiva essa que se assemelha mais com a visão de Gluckman.

Retomando a obra do padre Duarte em questão e considerando as exposições feitas, pode-se afirmar que padre Duarte tem consciência de realizar uma observação participante, entretanto, não se configura como um participante virtual nos termos de Cardoso de Oliveira. Apesar de acionar suas pré-suposições para ter acesso ao contexto que aborda, o religioso não o faz relativizando-as; ao contrário, já parte do princípio que algumas de suas categorias são universais, o que por sua vez condiz com o lugar de fala que ocupa, e com o projeto epistemológico ao qual se dedica, no caso a etnografia missionária que produz.

Como consequência o que se pode observar é o constante emprego de suas categorias, de termos carregados de um significado próprio, católico ocidental, em diferentes situações da vida nativa.

Conforme exposto nos capítulos anteriores ao analisar *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense* e *Casa Turi-Sai: um Tipo de Casa Timorense*, algumas das produções de padre Duarte, como é caso das duas citadas, possuiriam como interlocutor, o leitor ao qual a obra se destina, os próprios missionários. A utilização de categorias próprias desse lugar de fala para compreender e expor o contexto que está sendo estudado pode ser pensada como uma forma de melhorar a comunicação entre os atores dessa agência específica.

Assim como as duas obras analisadas, *Timor: Ritos e Mitos Ataúros* configura-se nos moldes de uma etnografia missionária, no entanto, ao contrário das anteriores, a obra em questão parece se destinar a um público mais abrangente, uma vez que se constitui em um trabalho mais extenso com um número maior de publicações, possuindo um acesso mais fácil. Não acredito que essas caracterizações excluam a possibilidade da interpretação do uso de categorias próprias do autor como uma forma de facilitar a inteligibilidade das informações por seu leitor.

De acordo com a análise realizada do livro em questão, observa-se que a utilização de expressões extremamente ligadas ao pensamento católico, como *prece, sacrilégio, sacrílega, pecado, liturgia, Deus, conversão, alma*, etc., na grande maioria das vezes acaba por conferir significados, ambivalências, ou mesmo juízos de valor por parte do autor. Não se sabe ao certo até que ponto as categorias do observador influenciam na sua forma de olhar no campo, sua percepção, interpretação dos *usos e costumes* nativos.

A utilização do termo *pecado*, intimamente relacionado ao ideário católico, se constitui como um exemplo ilustrativo, no qual sua utilização pode conduzir a uma interpretação divergente da contemplada pelo nativo, constituindo trechos ora confusos, ora passíveis de questionamento.

Duarte inicia seu argumento afirmando que:

No domínio da moral não divorciada da religião, ninguém contesta a essencialidade de noções e valores, como: consciência, o bem e o mal, a virtude e o pecado, pureza e impureza, mérito e demérito, prêmio e castigo, sanções sociais e sanções sobrenaturais (estas na vida presente e além-túmulo), responsabilidade individual e responsabilidade coletiva, condições de reabilitação e ritos expiatórios.

O ataúro emprega o termo *Kelulak* para significar “consciência”, “íntimo”. para ele “consciência limpa” é *Kelulak mos*; e “consciência impura”, *Kelulak ra’i*; uma “boa acção” é *reroi ia*, uma “má acção” é *reroi teía*. A sua noção de infração moral desdobra-se em *ra’i* (impureza) e *sessala* (pecado, falta, erro). Como

“impureza” encontrámo-la neste verso do rito dos itara: “*Má rala hali auk ra’i*” (vim retomar, i.e. arrepende-se da minha “impureza”). Como “*pecado*”, “*falta*”, “*erro*”, vê-se claramente neste verso da fórmula do rito da confissão gentílica atáuro: “*Ni má du’a ene ni sessala*” (ele ou ela veio confessar o seu “pecado”). No pecado o atáuro distingue o “*grave*” e o “*leve*”, segundo se deduz de outros versos da mesma fórmula: “*Hmei pepera tei, nana hnoe / Ita la’a tulu rablihu la’ ni*” (quer seja “*grave*”, quer seja “*leve*”, não o agraveis mais). [...]

Apesar de o atáuro falar no “*pecado*” (*sessala*), ele não o relaciona directamente com *Merómak* (Deus), mas com os antepassados, reflexos daquele e intermediários entre o simples mortal e a divindade máxima. Isto transparece claramente da exortação final *mata blobo* ao penitente, no rito da “confissão” atáuro: “Não tornes a fazer isso, se não, os “avós” castigam-nos”. Trata-se, pois, pelo menos na maioria dos casos, de uma definição imprecisa e muito lata de pecado.” (Duarte, 1984:270)

Como é possível notar, a organização do pensamento atáuro possui uma sistematização própria, dividida em diferentes níveis de consciência, por exemplo, acabando por se constituir de maneira divergente à forma de ver o mundo católica ocidental.

A noção de *pecado* na exposição de padre Duarte estaria equiparada às noções de falta e erro, palavras essas que em sua concepção amplamente usual não remetem à uma dimensão sagrada. O vocábulo *pecado* encontra-se, no entanto, intimamente impregnada pelo uso religioso<sup>7</sup>, esboçando uma relação com o sagrado, quase sempre observada no pensamento ocidental e que o próprio padre Duarte traça ao relacionar essa expressão com a punição dos ancestrais. Da mesma forma, castigo e punição não necessariamente estariam relacionados ao pecado como concebido por Duarte.

Como o próprio padre Duarte afirma, “trata-se pois de uma definição imprecisa e muito lata do pecado” (idem), não obstante a isso, ele a utiliza, e ao fazê-lo o autor cria a possibilidade de interpretação diversa à realizada pelo nativo, estaria o vocábulo traduzido como *pecado* sempre

---

<sup>7</sup> Pecado: sm (lat peccatu) **1** Transgressão de lei ou preceito religioso. **2** Transgressão de qualquer preceito ou regra. **3** Demônio, tentador. **4** Culpa, defeito, falta, vício. **5** Mulher tentadora. **P. de omissão**: aquele que se comete quando se deixa de fazer o que estava preceituado. **P. habitual**: aquele que continuamente nos macula a consciência até ser perdoado. **P. mortal**: o que mata espiritualmente o homem; ofensa grave à lei de Deus, por livre e espontânea vontade. **P. original**: a) a primeira falta cometida por Adão e Eva no paraíso; b) o estado de degradação em que são concebidos os descendentes de Adão, em consequência daquela sua primeira falta, e que, segundo a Igreja, só pode ser regenerado pelo batismo. **Pecados capitais**: V vícios capitais. Pecados velhos: a) os cometidos há muito tempo; b) coisa já esquecida. **P. venial**: pecado leve, que não faz perder a graça a quem o pratica; ofensa leve à lei de Deus por livre e espontânea vontade.

Disponível em: [http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/definicao/pecado%20\\_1017969.html](http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/definicao/pecado%20_1017969.html)

relacionado a algo sagrado? Novamente fazendo uso de citação de Pe. Duarte, o próprio atáuro não o relacionaria com *Méromak*, o que Duarte considera o equivalente de Deus.

## 5.6 Merómak e o Código moral atáuro

Para o autor “o código moral atáuro encerra valores perfeitamente coincidentes com os preceitos da moral cristã, embora nalgumas injunções daquele se descubra um conceito de Bem mais circunstancial do que essencial” (1984: 271). Nesse viés religioso observado em toda obra, conforme já exposto, Duarte expõe o que seriam os preceitos do código moral atáuro, este dividido em duas categorias, a de preceitos positivamente injuntivos, e a de preceitos de caráter proibitório. Padre Duarte não especifica o que seriam tais preceitos e o que os caracterizaria causando tal divisão.

Os preceitos positivamente injuntivos subdividem-se em três, nessa ordem de importância:

1º. Reverenciar Merómak, as divindades menores, os génios tutelares, e os espíritos dos antepassados, e prestar-lhes o devido culto, com ritos apropriados. De notar, porém, que o recurso a Merómak só se verifica nos ordálios.

2º. Celebrar os ritos costumeiros do nascimento, nomeação, circuncisão, menstruação, casamento, os ritos fúnebres, etc.

3º. Respeitar e amar mãe e pai (atente-se nesta ordem de prioridade) e prestar-lhes assistência. Daqui deriva um dever de piedade em relação a todos os membros da família, sobretudo os mais velhos, constituindo até um pecado específico faltar ao respeito aos “mais velhos”, particularmente fazendo troça deles. Este preceito considera pecado tocar no prato da mãe ou do pai ou mesmo dalgum parente mais idoso, sem o consentimento deles, ou ainda o simples comer às escondidas dos restantes dos membros.” (1984: 272).

O preceitos inibitórios seriam, nessa ordem de importância:

“1º. Não quebrar tabus tradicionais.

2º. Não matar nenhum membro do mesmo clã. O homicídio de um membro de um clã inimigo era, noutros tempos, considerado feito heróico e o seu autor um valente guerreiro (assu-pa’i = cão + barriga). Dentro do mesmo clã, está isento de pecado quem mata em defesa própria ou em defesa de algum bem.

3º. Não cometer adultério.

4º. Não furtar. Mas quem furta e não é apanhado, não peca!...

5º. Não cometer impurezas carnis. Mas se alguém se masturbar e não for visto por ninguém não peca!

6º. Não praticar aborto.

7º. Não caluniar o semelhante.

8º. Não mentir. Mas se alguém mentir em defesa própria ou em defesa de algum parente seu não peca!

9º. Não fazer troça de quem tem uma chaga ou um defeito físico.” (1984:272)

É latente a semelhança existente entre o primeiro preceito dos positivamente injuntivos e o primeiro mandamento da religião católica, o qual enuncia o amor a Deus sobre todas as coisas. Embora, inclua *Merómak* em primeiro lugar na prescrição “reverenciar”, nenhum dos mitos ou ritos exposto em seu livro conferem tal posição a essa figura. Em capítulo intitulado “*Além-Mundo*” o próprio padre Duarte afirma tanto:

“Ao longo da exposição que fizemos das crenças atávicas relativas ao além-mundo, pudemos constatar que nelas não se faz nem a mais ligeira menção a *Merómak* (Deus), passando-se tudo exclusivamente a nível dos espíritos dos antepassados. De Deus não se fala! Nem como juiz supremo, de quem dependa o prémio ou o castigo finais, nem como objecto da própria felicidade do predestinado. *Merómak*, considerado e imaginado muito distante do homem, na vida terrena, continua a sê-lo além-mundo. Para o atávro os seus antepassados são os intermediários, o reflexo de *Merómak*, entre o homem e a divindade máxima. E isto na vida terrena e para além dela.” (1984 :278).

*Merómak* para padre Duarte seria o mesmo equivalente de Deus, como é possível observar nas citações disponibilizadas.

Segundo as informações presentes no livro analisado, o atávro não possuiria uma única divindade onipresente e onisciente relacionada a todas as esferas da vida, como acontece na doutrina católica, conforme exposto no trecho acima. A passagem transcrita denota uma busca realizada pelo padre de um Deus nos termos de suas crenças, uma vez que para ele e conforme o afirmado previamente, tal concepção provavelmente seria dotada de um carácter minimamente (ou não apenas minimamente) universal. Essa abordagem compactua com as exposições de Delgado Rosa (2012) já mencionadas quanto uma metodologia missionária.

Outro análise a ser feita é acerca da semelhança entre o terceiro preceito injuntivo, *respeitar e amar pai e mãe*, e o quarto mandamento cristão, honrar pai e mãe. A imposição de respeito aos mais velhos se mostra coerente com demais apontamentos observados no livro, contudo, a noção de *amor* seria algo que pode ser interpretado de forma associada aos símbolos culturais de determinada sociedade. Possuiria o nativo esse dever de amar pai e mãe? Todos esses preceitos são elencados

sem que se faça nenhuma menção à opinião, prática ou ponto de vista nativo, o que configura diversos questionamentos: até que ponto o fato do informante ser ou ser considerado convertido não influência em sua colaboração em determinados assuntos? Seria o olhar do padre direcionado àquilo que deseja perceber? Procurando mais semelhanças que diferenças, como a metodologia exposta por Delgado Rosa sugere; buscando suas categorias no contexto que aborda, etc..

É interessante notar que ao tratar dos preceitos de caráter inibitório, principalmente os que divergem das crenças católicas, o autor apesar de não se expressar explicitamente faz uso de recursos literários que transparecem a contraposição com sua visão. Por exemplo, “Não furtar. Mas quem furta e não é apanhado, não peca...! [...] Não cometer impurezas carnisais. Mas se alguém se masturbar e não for visto por ninguém não peca!...”; a utilização da repetição da mesma estrutura, “não peca”, acompanhada de exclamação e reticências, também denotam a expressão, exaltação do padre frente a tais práticas e sua oposição à elas.

A utilização do termo pecado nas citações também é algo a ser destacado, conforme discorri acima, a relação entre o que o padre qualifica como *pecado* e uma esfera sagrada, como acontece em seu próprio vocabulário, não é clara nas passagens expostas, como também ao decorrer dos demais trechos em seu livro.

## CAPÍTULO 6. EM TERRAS DE TIMOR

### 6.1 A obra em questão - Imagem do missionário e do timorense

O livro *Em terras de Timor* (1987) tem como objetivo apresentar uma imagem fiel das Missões de Timor Leste, como explicita o Padre Jorge Barros Duarte.

A imagem construída no livro representa o missionário herói, que faz sacrifícios para salvar almas, realiza uma constante abnegação sempre em prol do povo, e que apesar de todas as dificuldades que passa ama sua missão. O discurso edificado mostra-se semelhante ao presente no poder pastoral ilustrado por Foucault (2008), ligado à uma vida dura, à condução do se “rebanho”, marcado pelo zelo e abnegação constantemente ressaltados.

Ao mesmo tempo em que friza ao decorrer do livro as diversas dificuldades presentes na vida de um missionário, padre Duarte afirma que tais mazelas por ele sofridas seriam percebidas como naturalidades, mercê de uma providência divina, o que também acaba por agregar à imagem construída o aspecto de resignação que também permearia a vida dos religiosos.

A forma como escolhe estruturar inúmeras e extensas narrativas acerca dos afazeres missionários contribuem para que o leitor tenha acesso à essa imagem, na qual os aspectos supracitados sempre aparecem ressaltados.

O nativo nessas narrativas recebe status meramente secundário, sendo o missionário o centro das exposições. Quando surge, o nativo possui um papel legitimador do discurso missionário; os nativos que amam o missionário, inocentes, carentes de cuidado e proteção. A defesa do nativo é um dos temas centrais do livro *Em terras de Timor*, pois, em última instância, é elemento essencial para o discurso missionário apresentado pelo padre em sua generalidade, fazendo parte da concepção que envolve o poder pastoral, característico dessa agência.

A imagem do nativo retratada na obra *Em terras de Timor* seria acima de tudo a imagem do nativo convertido, observando-se que na maioria dos relatos padre Duarte se refere apenas aos indígenas *convertidos, fervorosos* (1987:74; 90), frizando frequentemente em seus relatos a



quantidade de fiéis (1987: 75; 82; 104). Trata-se dos *crístãos de Barique* (1987: 80), *bons crístãos da minha Missão de Barique* (1987: 81), *bons crístãos de Fêhuc-Rin* (1987: 80), *bons crístãos montanheses* (1987: 81), *simples, mas bons crístãos* (1987: 110), o que acaba por edificar uma imagem do nativo como o timorense bom crístão, o *bom selvagem* (1987: 73), dotado de uma sensibilidade ao Evangelho, uma grande devoção, amor pelo missionário, possuindo um instinto crístão, como afirma padre Duarte:

“Mas não é só nisso que se revela a sensibilidade do timorense ao Evangelho. Ainda quando ele se surpreende em falta, há nele um “instinto crístão” que o leva a uma atitude de resgate de sua consciência, mais por um espírito de penitência do que por uma estóica aceitação de um castigo por outrem” (1987: 87).

Embora se observe uma positivação do timorense convertido, depara-se com a sua infantilização, não apenas na afirmação de sua inocência e carência de cuidado, mas também no que tange a questão religiosa. A fé do indígena e suas manifestações estariam ligadas a uma “fé tão infantilmente ingênua daqueles crístãos (1987: 83)”, remetendo-se a “infância espiritual das origens da igreja”(1987: 110).

Na obra em questão o nativo aparece como o alvo da ação a ser realizada pelos missionários, trata-se, então, do nativo a ser civilizado, elevado por uma constante promoção humana econômica, moral, cultural e social.

Objetivava-se “moldar ao rapaz e à rapariga timorense o carácter nos grandes exemplos da História Pátria e nos princípios da fé e da moral crístãs, e para se lhe dar estabilidade de hábitos de trabalho, de higiene, e de disciplina e, em geral, de um comportamento mais civilizado” (1987: 57). Tais sugestões são proferidas pela Diocese de Díli acerca do potencial dos grandes internatos para que tais objetivos fossem alcançados; padre Duarte acrescenta, no entanto, que seria necessário também preparar o indígena para a vida em seu meio natural, e de seus laços naturais.

Duarte expõe que a Diocese preconizava também que se despertasse no jovem timorense o gosto, a vocação para o campo (1987: 57), o trabalho agrícola, condizendo com o expresso no Art. 66 do Estatuto do Missionário, o qual previa o “abandono da ociosidade e preparação de futuros

trabalhadores rurais e artífices que produzam o suficiente para as suas necessidades e encargos sociais” (1987: 40).

Ao mesmo tempo em que o nativo é exposto como alguém que precisa ser cuidado e conduzido, observa-se ao decorrer do livro uma retórica de defesa do timorense, seja contra agressões e formas de trato, ou quanto a estereótipos criados, como, por exemplo, a categoria vadio, mais a frente abordada. Algumas dessas defesas acabam por se constituir em um movimento de empoderamento do nativo. Por exemplo, ao defender o uso da língua nativa (1987: 139; 147) padre Duarte afirma que “proibir-lhe sua língua é o mesmo que tirar-lhe a voz.” (1987: 139); ou ao pontuar a falta de conhecimento dos seus direitos “sem possibilidade de conhecer os seus direitos, pois se havia quem a informasse dos seus deveres e a intimasse ao seu cumprimento não era muito frequente encontrar-se um informador dos seus direitos, a não ser acidentalmente.” (1987: 163-4).

A igreja aparece nas narrativas como uma opção que o nativo pode recorrer em momentos difíceis, não deixando de ilustrar que em momentos similares suas próprias crenças também são acionadas. A segunda informação é retratada *en passant* nos relatos do padre, enquanto observa-se uma ênfase nos relatos que expõem que ao recorrer à fé cristã os nativos têm na maioria dos casos seus problemas resolvidos e acabam por se converter em grande quantidade (1987: 89-90; 102). Assim como *Timor: Ritos e Mitos Ataúros* (1984) a característica de bricoleur espiritual também é apreendida em *Em terras de Timor*, conforme observado.

É possível observar no discurso do padre algo parecido com o esquema que criei abaixo, no qual além de sua agência ser valorizada, as práticas dos nativos são na maioria das vezes obliteradas, não mencionadas na estrutura textual, ou valoradas negativamente.

*Solução dos problemas quando se recorre à igreja = Milagre = Conversões em massa*

*Soluções dos problemas pelas crenças indígena = Superstição, coincidência = omissão no texto*

As poucas referências às crenças nativas a relacionam com superstição, como apontado acima, *tabus, medos* (Duarte, 1987: 3 ; 24), sendo as manifestações dos nativos nesse sentido entendidas como reações de medo aos espíritos e divindades que eles criam.

As menções que se referem a catequese ilustram o nativo como alguém que apenas absorve a fé e os costumes cristãos portugueses transmitidos pelos missionários sem maiores questionamentos. Fato que também acaba por contribuir com a afirmação dessa fé e agência específicas. “A fé que o apostolado missionário irradia arraiga-se de tal modo no espírito simples do timorense e com tal firmeza que chega a violentar o Céu.” (1987: 85).

Conjuntamente à ênfase atribuída à ilustração do timorense cristão é possível apreender a divisão entre nativo cristão, e nativo não-cristão. O *batismo* é uma categoria que aparece relacionada a essa diferenciação, na qual é possível observar o papel do nome antes e depois desse ritual. Após o batismo os timorenses passavam a adotar nomes cristãos, padre Duarte aponta para a diferenciação entre o timorense pagão, com *nome gentio*, e do timorense convertido, com *nome cristão* (1987: 77), expondo assim também a importância do batismo (1987: 84). Aos se referir, portanto, aos *ainda gentios* (1987: 89) referia-se aos timorenses não-cristãos, com o subconsciente povoado de medos.

## **6.2 A ação civilizatória da agência missionária, e o Concílio Vaticano II**

Relacionado à imagem do missionário mencionada está o exercício de civilização, a promoção humana econômica, moral, cultural e social, nas palavras do padre. A ação civilizatória em *Em terras de Timor* aparece como algo característico da ação do missionário.

O religioso mostra por diversas vezes ter consciência da colaboração efetuada por sua agência para com a agência administrativa colonial. Outro objetivo do presente livro, segundo padre Duarte, seria expor a colaboração prestada pelas Missões ao Estado português, na ação civilizadora dos povos de Timor. Qual seria a razão de tal objetivo senão informar e ressaltar o papel de sua agência nesse contexto?

Revela-se um discurso que se ocupa de reforçar a essencialidade da própria agência missionária no contexto, contribuindo para a forma como a missionação católica em espaços coloniais é pensada. Mostra-se uma constante preocupação em ressaltar, até mesmo legitimar, a proeminência da colaboração missionária para a agência colonial portuguesa, esta sempre a favor dos timorenses, pois como padre Duarte afirma, os missionários católicos portugueses não teriam conquistado Timor Leste “só para a Igreja, mas também para soberania portuguesa” (1987: 63). E assim, sendo

“a colônia portuguesa deve às Missões Católicas, ali estabelecidas desde meados do século XVII, não só a cristianização e promoção humana de seus povos, senão também a sua integração na soberania portuguesa e, mais uma vez, a sua própria defesa e conservação no património lusíada.” (Duarte, 1987:7).

A tarefa colonial de civilizar, que muitas vezes coincide com converter, como previamente elucidado, conta com a agência missionária nessa intercessão. A Igreja católica é parte essencial no contexto colonial português e sua empreitada, no entanto, na visão missionária trata-se também, ou até mesmo antes, da realização de uma missão sagrada, de ‘levar a palavra’ e salvar almas.

Os missionários nesse panorama desfrutavam dos mesmos benefícios e garantias usufruídos pelos funcionários públicos, mas, no entanto, não eram funcionários formalmente, e o regime em questão reconhece isso, como é observado nas disposições do Estatuto Orgânico das Missões católicas portuguesas da África e Timor. Existiria uma necessidade de enfatizar esse fato, como o faz padre Duarte ao afirmar que a ação missionária não se tratava de uma ação soberanizada, e sim de uma colaboração leal, pois seria “essencialmente missionária, de raiz sagrada, mergulhada no Evangelho.” (1987: 3). Explicita-se sua colaboração para a empreitada colonial, vista como um ato de benevolência, ao mesmo tempo em que se deseja ressaltar a diferença entre essas duas agências, administrativa e missionária, frisando ser a ação desta última algo intimamente relacionado ao sagrado que possui. De acordo com a passagem citada, é possível pensar que na ótica missionária exposta por Duarte, evangelizar viria antes de civilizar.

A par da forma com que é vista a tarefa de civilizar, esta faz parte da ação missionária, e até mesmo a caracteriza, chegando a ser um de seus objetivos, como fica explícito no Estatuto

Missionário Art 2º: “... As missões católicas portuguesas são consideradas instituições de utilidade imperial e sentido eminentemente civilizador.” (apud, Duarte, 1987:29-8). A própria concepção do que seria um missionário apresentada por padre Duarte, presente no mesmo estatuto Art 12º, complementa essa visão, os “Missionários são os sacerdotes que, inteiramente subordinados aos prelados se consagram, exclusivamente, à difusão da fé católica e à civilização da população indígena.” (1987: 21).

Padre Duarte se mostra consciente dessa tarefa civilizatória no papel de sua agência, logo, do seu lugar de fala frente aos objetivos intentados pelo governo português. A evangelização em seu discurso está frequentemente acompanhada da idéia de promoção cultural e social dos timorenses (1987: 39).

Ao afirmar que teria sido através da evangelização dos seus povos que os missionários portugueses teriam conquistado Timor, padre Duarte chama atenção para o fato desse apostolado ter sido desenvolvido

“dentro de um plano e na linha de métodos quase exclusivamente de transposição de valores religiosos e culturais da Europa Cristã para aqueles povos, relegando a plano muito secundários o que neles poderia haver de positivo. Até se pensava que não tinham qualquer religião, situando-se ainda no mais baixo estágio da civilização.” (1987:63)

A passagem elucidada pelo padre ilustra como eram os métodos missionários antes do Concílio Vaticano II, ocorrido em 1965, quando essas práticas estavam distantes das preocupações da Igreja quanto à sua aproximação às crenças não cristãs, como também das preocupações da comunidade internacional quanto ao trato do nativo.

Tais métodos podem ser relacionadas às práticas já mencionadas por Delgado Rosa a partir dos relatos dos padres Abílio Fernandes e Ezequiel Pascoal, previamente citadas.

O padre então cita trecho de declaração elaborada no concílio mencionado:

“A Igreja Católica não rejeita absolutamente nada daquilo que há de verdadeiro e santo nestas religiões. Considera com sincero respeito esses modos de agir e de viver, esses preceitos e doutrinas que, embora em muitos pontos estejam em discordância com aquilo que afirma e ensina, muitas vezes refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens... Exorta, pois, os seus filhos a que, com prudência e caridade, por meio do diálogo e da colaboração com os seguidores de

outras religiões e dando testemunho da fé e da vida cristã, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais, assim como os valores sócio-culturais nelas existentes.” (1987:65)

Duarte expõe a maior tolerância prescrita pela Igreja católica, e conforme a passagem supracitada e demais trechos do livro, a prescrição do estudo dos costumes nativos, assim como o respeito e a não-rejeição das práticas indígenas são medidas que passam a ser adotadas. No entanto, até que ponto tais prescrições não faziam parte do discurso legitimador dessa agência, configurando estratégia para uma mais eficaz aproximação com o nativo e conseqüente transmissão das informações desejadas?

É interessante pontuar que o trecho acima transcrito é recortado e selecionado de forma específica pelo padre, que mais novamente utiliza da seleção ou omissão de determinadas passagens expostas em suas obras como uma estratégia epistemológica, conforme foi exposto no capítulo anterior.

Originalmente o trecho se refere ao subtítulo “hinduísmo e budismo” apenas, em uma declaração que se remete em outros subtítulos aos judeus e mulçumanos. O ponto principal a ser exposto é a omissão observada no lugar das reticências redigidas pelo religioso. O extrato original explicita o caráter evangelizador próprio da agência católica, e que destoa da estratégia exercida pelo padre na citação da passagem acima, como se pode observar:

“...No entanto, ela anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo, «caminho, verdade e vida» (Jo. 14,6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas.”<sup>8</sup>

Retomando as exposições de padre Duarte, ao se referir aos judeus ele afirma que a conversão não seria uma forma de negação das crenças prévias, e sim o seu complemento,

“assim os pagãos hão de ter consicência, ao aderirem a Cristo, de que não renegaram o que têm de melhor em si mesmos, mas, pelo contrário, de que nEle encontraram o seu aperfeiçoamento... Isso se daria pois existiria uma revelação universal do Deus vivo aos pagãos.” (idem)

---

<sup>8</sup> Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html):

Como se depreende do trecho e das demais considerações feitas pelo religioso, embora seja pregado não renegar as crenças originais, enuncia-se uma verdade universal, superior, como visto na passagem omitida da declaração, e como ilustra a passagem supracitada, pois é capaz de aperfeiçoar as demais crenças.

Teria que se modificar, portanto, a forma como era visto o trato com os não-cristãos antes de tais declarações; o padre em seu turno afirma que o novo tratamento a ser enunciado não seria “uma espécie de fonómeno de endosmose e exosmose [...] Trata-se de um fenómeno psicológico em que uma abertura (a do missionário) facilita ou provoca outra abertura (a do povo que ele quer converter).” (Duarte, 1987: 66).

Padre Duarte quer expor o fato de que não se trata de um processo impositivo, e sim um processo em que se observa uma abertura de ambos os lados, acabando assim por conferir, ou aparentar conferir, maior agência ao nativo, como também respeito à suas práticas.

Por meio de todas as exposições realizadas até aqui, o missionário aparece como um agente que movido por ideais de benevolência e abnegação realiza suas tarefas sempre a favor do nativo. A missão de evangelizar e civilizar, inerentes à sua ação no contexto esboçado, são assim pensadas.

### **6.3 O estudo dos usos e costumes nativos por uma melhor comunicação**

Desde o regime republicano pode-se observar o papel do missionário voltado para o aumento de conhecimento existente a respeito das formas de vida nativas, como ilustra portaria de 1914, assinada pelo então governador de Timor. Neste documento sugeria-se que “às missões compete o estudo das línguas, *usos e costumes* e de todos os elementos que interessem à etnografia, organizando monografias destinadas a publicação oficial” (Duarte, 1987:67).

Como expõe o padre, mais do que uma predisposição legal esse interesse seria sustentado por uma espécie de *intuição missionária* (1987:67), nos termos de padre Duarte, a qual teria levado alguns missionários a estudar as línguas, os *usos e costumes*, os ritos e mitos, e a terem então

elaborado dicionários, inventários de lendas e mitos, e trabalhos de investigação antropológica. Estes que foram publicados em veículos midiáticos de grande alcance.

A idéia de uma *intuição missionária* contribui também para a construção da imagem dessa agência.

Através do estudo dos *usos e costumes* nativos, segundo padre Duarte, deveria-se “perscrutar as populações, para uma propaganda e eficaz pastoral missionária junto delas” (1987:100). No contato com não cristãos seria necessário a simpatia, a compreensão recíproca, baseada no estudo, e uma abertura franca sem preconceitos, conforme expõe cardeal Presidente do Secretariado para os Não-Cristãos.

Configurava-se como uma estratégia, nas próprias palavras do padre, tornando não apenas útil, mas necessário realizar um trabalho de prospecção no mundo gentílico, “no intuito de descobrir a sua cultura, o seu sentido de religioso, as suas crenças, o seu subconsciente povoado de medos o seu código de valores morais, usos, costumes, hábitos herdados...” (1987: 101). Para tanto era necessário um contato direto e frequente com as populações no seu meio.

Nota-se que embora veja a importância em apreender a realidade nativa, já a toma com pré concepções, como ilustra a referência ao seu *subconsciente povoado de medos*. Conforme mencionado em outros trechos do livro, algumas crenças e tabus adotados pelos nativos seriam compreendidos como simples reações do medo que sentiam das divindades e espíritos nos quais criam.

A catequese, por sua vez, ocuparia um lugar privilegiado na estratégia elucidada, em uma primeira fase um sacerdote interviria diretamente na população visando fazer de cada cristão e catecúmeno um catequista junto dos seus próprios familiares. Semelhante a programa de educação, no qual intentava-se distribuir cartilhas a quem já possuísse certo conhecimento, para que estão ensinassem o mínimo para seus familiares.

Um exemplo da abertura que vêm sendo mencionada como uma estratégia de aproximação dos missionários com os nativos ilustra-se em caso exposto por padre Duarte, no qual um padre se



apropriada de um mito nativo, reveste-o de significado cristão, e passa a utilizá-lo em seus ritos cristãos. Impressionado com o simbolismo de determinada lenda nativa, tal padre a teria utilizado em suas pregações para realçar a relação entre Deus e o homem, e dos homens entre si, frisando sempre que “quem liga o homem a Deus é Cristo e o que provoca o corte desta relação é o pecado.” (idem).

Na exposição feita pelo padre referente ao caso supracitado, observa-se a maleabilidade da ação missionária que vinha sendo prescrita, como elucidado nas linhas precedentes. No caso acima nota-se a aceitação de uma crença enraizada na simbologia nativa, essa que se pretendia transpor, sua apropriação e resignificação pelo padre, visando melhor diálogo com nativo, melhor construção de um canal de comunicação através do qual a mensagem cristã será transmitida.

#### **6.4 Aldeamentos cristãos e educação civilizatória**

Como é possível apreender no livro em questão, desde o século XVII observa-se a tentativa de se construir aldeamentos de famílias cristãs, em planejamento do século XVII seus habitantes seriam ex-alunos dos colégios de determinada Missão, cada um sabendo um ofício aprendido no colégio, garantindo assim seu sustento.

Tais aldeamentos seriam estruturas capazes de acomodar pessoas de acordo com a visão de mundo cristã ocidental, facilitando a tarefa de civilizar própria de diferentes agências nesse contexto. Segundo padre Duarte seria um “centro dinamizador de promoção humana”, onde se observava uma “campanha de promoção humana e cultural do indígena” (1987: 113).

O próprio estabelecimento de uma missão seria algo que por si só já aportava hábitos ocidentais para o povo local. Embora conforme os novos preceitos adotados pela Igreja com o Concílio Vaticano II existisse uma preocupação de que “ao lado de uma obra de cristianização se não relegasse ao esquecimento a organização espacial, tradicional da região, com seus valores culturais.”(1987:105), as obras impulsionadas pelos missionários eram um espelho de “civilização”,

traziam consigo água canalizada, novas tecnologias de construção, enfermarias, medicamentos, estradas de terra batida, produtos ocidentais diversos, etc., modificando a paisagem local.

Em plano mais subjetivo, tais construções modificavam a forma como os habitantes interagem com essa nova paisagem. Concentra-se em um mesmo lugar indivíduos que configuram novas formas de se relacionar, que passam a aprender uma nova linguagem, praticar ofícios específicos, como também a ter contato com indumentárias, medicamentos, e produtos ocidentais, acabando por diferenciar-se da população do interior, por exemplo, onde a ocorrência dessas obras deparava com maiores dificuldades, ocorrendo em menores números.

A construção de MAU-1 é um exemplo desses aldeamentos apresentados pelo padre Duarte.

Intentava-se “estimular a população nativa - dispersa por vales e ravinas - em pequenas tentativas de aldeamento de alguma expressão demográfica e nível econômico social” (1987: 113), uma vez atingido esse objetivo, Duarte afirma que seria “mais fácil, mais econômico e eficiente a cobertura escolar de Timor” (1987: 114). Como também seria mais fácil, mais econômica e mais eficiente a administração, evangelização e civilização de Timor Leste, fixando parte da população em lugares específicos, resultando em uma maior possibilidade de controle.

Trata-se de uma estratégia explícita de “ação promocional e apostólica”, formando comunidades cristãs “com novos hábitos e novas necessidades resultantes daquele mesmo propósito de ação civilizacional”(1987: 123). Percebe-se que o termo *ação civilizacional* encontra-se presente no discurso analisado, sendo explicitamente considerado como uma medida, algo realizado pela agência missionária de forma racionalizada visando um fim específico.

A estratégia de criar aldeamentos seria tão antiga quanto a colonização portuguesa. Padre Duarte cita construções semelhantes do século XVII, conforme elucidado acima, tais exposições contribuem para a naturalização dessa estratégia, buscando validar os acontecimentos de Timor que caminhavam, e que deveriam caminhar nessa mesma direção.

Aparentemente, os aldeamentos como MAU-1 contavam com maior participação do nativo pelo que o padre relata, aconteciam reuniões com a comunidade solicitando opinião da população

local para a tomada de decisões, criando uma ação comunitária, supostamente dotando o nativo de maior agência.

No entanto, mesmo em um centro de promoção da cultura ocidental como esse, a vida dos que lá habitavam ocorria entre a cantina, a “Crjacope” - onde se vendiam sabão, tabaco regional em rama, cigarros, etc. -, e os espaços reservados à manifestações culturais tradicionais e atividades recreativas e desportivas.

Esses aldeamentos aparecem ligados a um programa de Educação de Base, o qual seria capaz de enraizar uma noção mais clara de dignidade humana e os iniciar em hábitos de higiene, traduzidos até em outros modos de vestir e de se apresentar (1987: 127). A educação assim como os aldeamentos aparece, portanto, ligada à ação civilizatória colonial; não se trata apenas de um ensino escolar, de letras e demais operações básicas, mas também da introdução de novos hábitos.

A educação seria o fator proeminente em meio aos demais fatores elucidados, a escola seria a porta da Igreja (Etherington, 1978; apud Comaroff, 1991:233), pois como afirma os Comaroff,

*“Schooling actually provided the model for conversion; conversion, the model for schooling . Each aimed at the systematic, moral reconstruction of the person in a world in which individuals were increasingly viewed as capable of being formed and reformed by social institutions.”<sup>9</sup> (1991:233)*

No contexto analisado, a escola encontrava-se intrínseca ligada à missionação, uma vez que a educação esteve em sua maior parte a cargo dos missionários durante a colonização portuguesa (Durant, 2004).

A educação configura-se como exposto como meio pelo qual se institui uma organização social do trabalho, por meio das escolas de artes e ofícios, e do ensino agrícola contemplado pela maioria dos indígenas.

---

<sup>9</sup> “ Educação teria provido o modelo, e a conversão para a educação. Cada uma almejava a moral e sistemática reconstrução da pessoa, em um mundo no qual indivíduos eram, cada vez mais, vistos como passíveis de serem formados e reformados por instituições sociais”

Não se trata apenas de um ensino escolar, mas de uma educação de novos hábitos, como propõe o Estatuto Missionário, Art 68º, os planos e programas realizados nas colônias, nos quais estão incluídos os programas educativos:

“terão em vista a perfeita nacionalização e moralização dos indígenas e a aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de harmonia com os sexos, condições e conveniências das economias regionais, compreendendo na moralização o abandono da ociosidade e preparação de futuros trabalhadores rurais e artífices que produzam o suficiente para as suas necessidades e encargos sociais. O ensino indígena será, assim, essencialmente nacionalista, prático e conducente ao indígena poder auferir meios para seu sustento e de sua família e terá em conta o estado social e a psicologia das populações a que se destina” (1987: 40)

O espaço escolar se apresenta, portanto, como um espaço de manejo dos *usos e costumes* nativos, e está ligado, como exposto, ao trabalho, na medida em que contribui para a formação direcionada de indivíduos, “trabalhadores rurais e artífices” como previsto no Estatuto.

A par da pouca instrução relacionada a afazeres ‘subalternos’, ou mais ‘utilitários’, o trabalho assim como a educação também se configura com uma categoria relacionada ao manejo dos *usos e costumes* nativos, por meio da qual intentava-se uma intervenção na economia local, seu desenvolvimento nos termos ocidentais.

## **6.5 O Trabalho e a civilização**

Frente ao problema econômico de Timor Leste, padre Duarte ao se referir ao timorense afirma que este “encontrava-se e encontra-se séculos atrasado. Ainda hoje ele apenas estrutura e orienta a sua vida em termos de economia doméstica rudimentar.” (1987: 159).

Segundo o autor a solução para tal problema seria aumentar o número de trabalhadores e seu rendimento, levando a um progresso. A idéia de progresso apresentada remete à noção de desenvolvimento nos termos do pensamento ocidental, este que seria, no caso, alcançado por meio do trabalho do indígena. O próprio nativo também se desenvolveria através do trabalho, e poderia a partir de então desfrutar dos "benefícios da civilização", conforme expõe padre Duarte.

Contudo, o problema econômico não teria para o indígena o mesmo conceito e dimensões pontuados pela forma de pensar portuguesa, como afirma o autor, mostrando-se consciente dessa

questão. Duarte afirma que na “fase” em que se encontrava, o nativo possuía poucas necessidades, daí então ser considerado muitas vezes avesso ao trabalho.

Visando o aumento da produção consolidou-se então o que seria a “condição de vadio” (1987: 159)<sup>10</sup>, legalmente prescrita, na qual os nativos que não cultivassem sua propriedade com um rendimento específico; não pastoreassem seu gado, também com rendimento mínimo estipulado; não ocupassem e cultivassem, com pessoal assalariado terrenos ainda não legalizados; e, por fim, não trabalhassem por conta de outrem por no mínimo 8 meses, seriam considerados vadios, e sofreriam penalidades e medidas policiais (idem).

A interpretação realizada por padre Duarte das disposições administrativas expostas acima é bastante ilustrativa, Duarte afirma que tais condições teriam por intenção “desalojar o nativo da sua pequena agricultura e do seu primitivo pastoreio, e empurra-lo a trabalhar mais e a render mais.” (idem), no entanto, sua mentalidade não entenderia essas mudanças uma vez que suas necessidades estavam muito aquém desse aumento de trabalho e maior rendimento. Tais condições seriam muitas vezes inacessíveis para a maioria dos nativos, e assim sendo o *timorense vulgar* dificilmente poderia liberta-se dessa adjetivação, conforme aponta padre Duarte (1987: 160).

Vadio e preguiçoso seriam adjetivos frequentemente imputados ao nativo de Timor Leste, tanto pela administração quando por outros missionários. São também caracterizações de difícil transposição, como afirma o padre, configurando uma imagem construída intencionalmente que acabava por gerar lucro para a administração colonial, criando uma mão de obra gratuita, uma vez que a penalidade para os timorenses enquadrados na *Condição de Vadio* era prestar serviços para o Estado e Comissões Municipais (Idem).

As disposições legais e considerações a respeito do trabalho constituíam também uma maneira de modelar o espaço geográfico, conforme expõe Duarte, sendo capaz de “sustar a crescente e injustificada afluência a Díli de nativos do interior da Província.”

---

<sup>10</sup> Resultado da Conferência dos Administradores realizada em Setembro de 1959 afim de “[...] oferecer solução capaz e imediata no seu VOTO VI” (Duarte, 1987:158) para o problema econômico de Timor. O projeto que incluí a ‘Categoria vadio’ torna mais abrangente para o caso de Timor o que era compreendido como ‘vadio’ pelos Artigos 256º e 71º do Código Penal Português.

Padre Duarte mostra-se contra as predisposições legais a respeito da condição de vadio, como também às medidas punitivas acerca da estimulação do trabalho.

A imagem do timorense *vadio, preguiçoso*, seria, portanto, interpretada de formas diferentes entre administração e missionário. Para a administração a falta de rendimento e "gosto" pelo trabalho seria uma característica inerente ao timorense "preguiçoso", já para o missionário a dedicação ao trabalho não seria própria da personalidade do timorense, e sim algo que poderia ser construído socialmente.

Seria então necessário estimular o nativo ao trabalho, trabalho esse que aparece em *Em terras de Timor* como um “trabalho redentor” (Jerónimo, 2010:93), capaz de elevar, desenvolver pessoas. Duarte afirma que não faria sentido promover tais mudanças por meio de um trabalho forçado, ou aplicando punições, até mesmo porque a riqueza produzida não teria um inteligente e integral aproveitamento (Duarte, 1987:160). Tornaria-se necessário, então, criar um "condicionalismo social em volta do nativo" (Idem) provocando novas necessidades. Criaria-se um contexto, condições nas quais o nativo não seria apenas obrigado a viver com os valores ocidentais de produção, mas necessitasse incorporá-los de acordo com a nova mentalidade, construindo uma consciência de outro nível de vida que nele iria ser inculcado (1987: 171). Nesse trecho a idéia de colonialismo como um projeto de colonização de consciência (Comaroff, 1991) é claramente ilustrada.

Conforme aponta padre Jorge Barros Duarte, inculcar tais hábitos:

“urgia promover e programar uma inteligente campanha de educação de base, que integrasse a colaboração preciosa de vários serviços como: administração civil, educação, saúde, serviços agro-pecuários, obras públicas e missões católicas.”(Idem).

Uma das estratégias empregadas nesse enraizamento consistia no desenvolvimento de necessidades também de cunho material. Na medida em que, o motivo principal que conduzia a atividade laboral radicava no desejo de satisfação das necessidades próprias, conforme aponta Jerónimo, significava ampliar tais necessidades as relacionando aos artefatos europeus, que, logo, só conseguiriam ser adquiridos através do trabalho indígena. Portanto, o comércio era, segundo

Jerónimo (2010:162), tomado como um dos principais elementos para o alargamento da influência política portuguesa e para a expansão dos seus processos educativos, conjuntamente as missões católicas, uma vez que ambos contribuíam no reforço da relação entre o nativo e a visão de trabalho portuguesa.

### **6.5.1 Para e pelo trabalho**

Como foi possível apreender em *Em terras de Timor*, e também em outros documentos provenientes do contexto colonial abordado, através de uma transformação do ensino missionário em um ensino mais técnico, se constituiria uma educação *para e pelo* trabalho na terminologia de Jerónimo (2009), ou mesmo em uma disciplinização, cuja finalidade estaria relacionada com a própria finalidade da ação colonial portuguesa.

*Pelo* trabalho porque nas escolas rurais e de ofício, além da simples aprendizagem, se encontra também a produção desses indivíduos, seu trabalho; e, igualmente devido ao fato de assim se intentar enraizar no “nativo” uma prática e um valor referente ao trabalho, próprios da visão de mundo europeia.

Leis do final do século XIX e começo do século XX já elegiam o trabalho como pedra-angular do processo civilizador, não podendo, assim, ser questionado enquanto força motriz do modernizado empreendimento colonial. Tratava-se, portanto, de um alicerce indispensável para dotar as colônias de operários e auxiliares disciplinados e educados, respondendo simultaneamente aos condicionantes da administração colonial, e a condições sócio econômicas das colônias portuguesas (2009: 93).

Condições sócio econômicas estas estreitamente relacionadas à educação *para* o trabalho, pois essa educação se constituía, em última instância, no estabelecimento e manutenção da empresa colonial, visto que, em Timor, por exemplo, a agricultura era a força motriz daquela colônia portuguesa, pode-se observar o interesse em se ter uma educação voltada para o ensino agrícola,

pois, necessitava-se, além de uma mão-de-obra mais qualificada, de um contingente maior de trabalhadores.

Essa conversão de interesses, valores e mesmo discursos pode ser observada ao se analisar o documento do ex-governador Álvares de Fontoura, *O Trabalho indígena de Timor* (1941), e o relatório elaborado pelo então bispo de Macau e Timor D. José da Costa Nunes em ocasião de sua visita às missões de Timor. Em ambos os documentos se pode notar a intenção de direcionar as casas de ensino missionárias para uma instrução mais utilitária.

Novamente a categoria trabalho apresenta-se relacionada à educação, embora sob um novo prisma, o mesmo ocorre com a organização espacial, no caso os aldeamentos, como foi possível observar.

Todas essas esferas, organização espacial, educação, trabalho e catequese estão no cerne da questão da civilização, e logo do manejo de *usos e costumes* intentado nesse contexto e através dessas categorias.



## CAPÍTULO 7. REPRESENTAÇÕES COMPLEMENTARES

Como é possível observar nas análises dos livros de padre Duarte realizadas, ambas as representações do missionário e do timorense são edificadas nessas produções em relação uma a outra.

Em um espaço de encontros entre fronteiras culturais distintas, como é o caso do colonialismo, observa-se inúmeras construções culturais que se configuram como produtos do esforço humano para conceber sua imagem através da visão que se criava do Outro. (Comaff, 1991).

Conforme afirma os Comaroff (1991: 98):

*“In investigating the savage, the West set up a mirror in which it might find a tangible, if inverted, self-image. Non-Europeans filled out the nether reaches of the scale of being, providing the contrast against which cultivated man might distinguish himself.”*

É em contraposição à percepção do indígena que o europeu passou a reconhecer-se. No caso leste-timorense observa-se um processo semelhante, no qual imagens são construídas simultaneamente por meio de contraposições com os sujeitos que interagem em uma fronteira cultural.

No discurso analisado, por exemplo, é através da construção da imagem do timorense que a representação do missionário é edificada, e vice e versa. Tais imagens não são construídas explicitamente, configurando uma prática que se apresenta como racional, são produtos das estratégias presentes nos encontros existentes nessa fronteira colonial.

O discurso pastoral, por sua vez, constitui e legitima a agência missionária e seu caráter civilizador, isso ocorre devido às representações que essa retórica carrega consigo. Em um contexto em que se objetiva o manejo dos *usos e costumes* nativos, visando codificá-los, classificá-los como em vias de extinção para então os transpor em um processo de civilização do indígena, determinadas caracterizações tornam-se profícuas para a legitimação dessa prática.

Para melhor elucidar, devido à infantilização atribuída às práticas nativas, e até mesmo ao próprio indígena, constantemente observada em panoramas coloniais, (1991: 117), como observou-se nas exposições de padre Duarte, torna-se possível ao timorense relacionar concepções como inocente e indefeso, etc.. E é devido à essas cargas valorativas atribuídas ao nativo que a imagem do missionário como alguém que cuida desses povos, os conduz e salva, torna-se viável. Denotando, dessa maneira, um processo que ocorre de forma dialética.

Portanto, como exposto acima, o discurso aqui já esboçado, característico do poder pastoral, e, logo, da agência missionária, constitui-se como um fator legitimante do ator que o profere, e do poder pelo qual sua ação é exercida. É por se apoiar sob a égide desse discurso, que coloca o bem-estar do nativo em primeiro lugar, e assim traduz suas ações como uma forma de fazer o bem a ele, que a agência missionária torna-se capaz de demarcar e estabelecer seu lugar de fala nesse contexto, ao mesmo tempo em que pretende circunscrever o nativo timorense na posição para ele criada nesse discurso.

Não significa, entretanto, que o nativo não possuía uma agência, constituindo-se como um ator passivo nesse processo; observa-se apenas que o europeu provou ser mais capaz de impor seus planos imperiais na realidade que ambos dividiam (1991:198). Conforme já afirmado, tanto em *Timor: Ritos e Mitos Ataúros*, quanto em *Em Terras de Timor* é possível observar o acionamento de diferentes simbologias quando conveniente.

No caso africano abordado pelos Comaroff (1991: 250), conclui-se que o ato de conversão não era algo compatível ao compartilhamento de valores, ou comprometimento espiritual. Os nativos faziam parte, de forma seletiva, dos ritos cristãos sem se mostrarem constrangidos pela noção de uma teologia sistemática, ou de uma verdade universal; como também não se mostravam sensíveis à idéia, significativa nas doutrinas cristãs, de profetizações personalizadas de fé, ou muito menos se mostravam complacentes com a noção de que a adoção de uma religião excluiria o envolvimento com outras (idem). Como expõe os Comaroff, eles seriam bricoleurs do espiritual,

como também do material, se caracterizando dessa maneira mesmo quando frequentavam a igreja, como “cristãos nominais”.

Uma vez que as fronteiras entre civilizado e convertido se convergiam no contexto colonial português, como já exposto, um maior número de convertidos ao catolicismo significava um maior número de nativos que estavam inseridos no processo de civilização, incorporando as práticas e formas de ver o mundo portuguesas, e subjugados aos “cuidados” dos missionários.

A categoria *convertido* é, portanto, considerada profícua porque diz respeito aos dois atores desse encontro cultural. O próprio ato de converter atribuí a esses personagens uma representação específica. Como explicitado, a medida que conversão e civilização são processos que se assemelham, o *convertido* carrega consigo a concepção de que alguém o introduziu a esse processo civilizatório, o revelou a palavra divina; tais proposições apreendem o missionário como um agente da civilização, como aquele que leva a Verdade, se sacrificando para salvar almas, elevando o nativo a um estado civilizado. Enquanto o timorense constitui-se como o indivíduo a ser civilizado, a ser salvo, tanto pela revelação da palavra divina, quanto pela simbologia ocidental. Novamente observa-se a mesma caracterização em um raciocínio que parte da direção oposta, o timorense a ser civilizado, que precisa adotar a lógica de pensar portuguesa católica e se afastar de seus *usos e costumes* em vias de desaparecimento, sendo salvo por um conjunto de verdades específicas, necessita de alguém que assim o faça, nesse contexto, o missionário emerge, então, dotando-se de características condizentes com esse papel que ocupa.

Nesse panorama, a imagem do *bom cristão*, enfatizada ao decorrer de *Em terras de Timor*, está relacionada à idéia de que o timorense possuiria uma sensibilidade para com o evangelho, pois haveria nele um “instinto cristão” (Duarte, 1987: 87), como defende o padre, noção que se associa intimamente com a concepção de que a doutrina católica possuiria verdades universais, sendo o missionário seu portador nesse contexto. A representação do timorense erigida nas obras analisadas estaria relacionada à imagem do bom selvagem, ingênuo, simpático, ordeiro, pacífico, o timorense dócil, de fácil domesticação, perfeito para ocupar o lugar que a ele é destinado. O timorense

convertido, em contraposição ao pagão, por exemplo, é o timorense que se apresenta nas narrativas de forma positivada, rumo à civilização. É também aquele que validou a Verdade exposta pelos missionários, reconhecendo sua universalidade e superioridade, constituindo-se como um exemplo aos não-convertidos, e, portanto, um fator legitimante da imagem do missionário como portador da única forma possível de crer e ser.

A conversão e demais manifestações religiosas nativas são capazes de definir os timorenses em questão e enquadrá-los no lugar de fala para eles projetado. Uma vez convertidos eles são retratados de forma positivada, quando suas práticas divergem das práticas habituais observadas nos rituais cristãos eles são caracterizados de forma pejorativa, como dotados de uma fé infantil. No entanto, fala-se ainda em uma fé. Já ao tratar dos nativos que recorrem ao seu sistema de crenças, também se usa uma carga valorativa pejorativa, embora mais negativa se for possível pensar em uma escala, pois fala-se em religião primitiva, superstição, medo.

No entanto, ao tratar-se de cristãos nominais, na terminologia dos Comaroff (1991: 250), bricoleurs do espirituais, como o próprio padre Duarte os reconhece, a categoria ‘*convertido*’ tanto em *Timor: Ritos e Mitos Ataúros*, e *Em terras de Timor* são empregadas da mesma maneira, padre Duarte reconhece a oscilação do nativo entre suas crenças e as crenças cristãs, e ainda assim os considera como convertidos. Em *Casa Turi-Sai - um tipo de casa timorense*, e *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense*, por sua vez, não contribuem nesse sentido.

Tratar a categoria *convertido* de modo diferente, no entanto, implicaria em alterar a representação do timorense que está a ser construída em seu texto, pois o dotaria de maior agência, opinião, raciocínio, frente ao contexto que está inserido. As práticas nativas que muitas vezes destoam das representações cristãs, por exemplo, são ou silenciadas na estrutura textual, ou atribuídas à uma “fé tão infantilmente ingênua” ou à “infância espiritual das origens da igreja”. Ou seja, tudo aquilo que diverge do comportamento aceito em ambiente religioso cristão se não é omitido, é adjetivado pejorativamente, contribuindo para a infantilização da imagem do nativo, reforçando a imagem criada.

Observa-se novamente uma dialética na construção das representações de missionário e timorense, bem como uma dependência das imagens constituídas em torno dessa categoria. Um missionário rodeado por timorenses convertidos, é um missionário no sentido da palavra, alguém que cumpriu a missão de salvar as almas que precisavam ser salvas; que promove a civilização ao timorense que necessitava ser civilizado.

Ambas as categorias expostas são produto de um contexto colonial, onde civilizar é o fim último. O processo dialético de construção das imagens elucidadas, ilustrado pela categoria *convertido*, constitui uma estrutura que só é possível em um contexto no qual se intenta manejar os *usos e costumes* nativos, pois somente nessa conjuntura específica tais categorias ganhariam importância social, configurando-se como um produto desse projeto civilizatório.

## CAPÍTULO 8. CONCLUSÃO

Bernard Cohn afirma em seu livro *Colonialism and its Forms of Knowledge - The British in India* (1996) que tanto o estabelecimento quanto a manutenção dos governos coloniais dependeriam da determinação, codificação, controle, e representação do passado dos povos colonizados. Assim, o sucesso do governo em questão dependeria da forma com que os *usos e costumes* desses povos são apreendidos pelos que os querem colonizar. A própria capacidade de governar estaria alçada na capacidade de criar e compilar tais informações, como, por exemplo, no que Cohn aponta como a ‘objetificação’ da Índia, a capacidade de, por meio desses conhecimentos, apreendê-la como um objeto da colonização.

Segundo esse autor, o colonialismo seria em última instância um projeto cultural de controle, e seu estudo implicaria em observar as transformações sociais causadas por esse fenômeno, nas quais os processos de construção de conhecimento são elementos chave.

Ao decorrer da monografia espero ter sido possível observar alguns dos modos pelos quais tal fenômeno se configurou no então Timor Português, tal como manifestos nas obras do Pe. Duarte.

As recomendações expressas no Concílio Vaticano II, e a própria prática missionária ilustrada por padre Duarte se enquadram nesse exercício de estudo e compilação de informações acerca das populações que se desejava colonizar.

Observou-se que algumas práticas nativas eram consideradas como legítimas e que outras, por sua vez, eram suprimidas, percebidas como imorais e vistas como divergentes do pensamento ocidental católico.

As escolas públicas, conforme aponta Cohn, seriam instituições chaves nesse processo que visava mostrar quais práticas eram aceitas ou não, como deveriam os nativos se portar, visando produzir cidadãos não apenas morais, mas também úteis, produtivos.

Conforme expõe Duarte (1987:42), não só o ensino era reconhecido nos termos de Cohn, mas o ensino missionário especificamente. Segundo Portaria de 1934, exposta por Duarte:

“ [...] o esforço educativo deve pertencer às missões, sob a superintendência do Governo, até que completamente civilizada se encontre a sociedade indígena [...] as missões que na Colônia secundam o Estado na sua obra nacionalista e civilizadora, mais eficientemente podem levar a cabo o aperfeiçoamento moral da população indígena e, conseqüentemente, a formação da sua vontade, do seu carácter, o que, conjuntamente com a instrução baseada numa amplíssima difusão da nossa língua, constitui a base duma forte e sadia acção colonizadora. As missões que presentemente preparam um número regular de professores catequistas, devem receber e fazer funcionar todos os estabelecimentos do ensino elementar existentes e os que de futuro forem criados...” (Preâmbulo da Portaria nº 7, de fevereiro de 1934, assinada pelo governador Manso Preto, apud Duarte, 1987: 42)

No contexto em questão, a educação missionária é percebida como fator essencial para o processo de transposição de conhecimentos que se intentava, como foi observado com o trabalho, uma vez que pela educação desejava-se ensinar fazeres específicos aos timorenses, como explicitado.

No entanto, para que tal transposição acontecesse seria necessário que primeiro tais *usos e costumes* fossem reconhecidos.

As obras de padre Duarte enquadram-se nesse processo de compilação de informação e criação de *usos e costumes*, uma vez que buscam descrever e explicitar componentes específicos da simbologia timorense, como é o caso dos livros *Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense*; *Barlaque: Casamento Gentílico Timorense*; e *Timor: Ritos e Mitos Ataúros*. Nas três obras é possível observar a caracterização do que seria o tipo de habitação timorense, o verdadeiro ritual do casamento pagão timorense, e a religião ataúra, respectivamente, em um esforço intelectual que busca em última instância definir o próprio timorense. .

Quando comparadas ao livro *Em terras de Timor*, as três produções apresentam de forma mais explícita estratégias de um *mise-à-mort*, ao passo que buscam declarar o que é ou não vigente ou aceitável em determinada prática. Outro fator que é facilmente observado nas três obras mencionadas são as reduções semânticas, como foi possível observar com o *batismo*, no caso de *Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense*, e com o termo *comunhão* em *Barlaque: Casamento gentílico timorense*.

Em *Timor: Ritos e Mitos Ataúros* tais reduções semânticas foram apreendidas ao questionar a fidelidade das informações que padre Duarte intentava transmitir em contraposição com a concepção do nativo dessas mesmas informações, uma vez que ao descrever mitos e ritos de Ataúro a escolha de determinada palavra poderia conferir significados específicos a essas explicações, principalmente para o leitor desinformado sobre o contexto em questão. A palavra eleita para ilustrar tal exposição foi *pecado*, a qual acredito possibilitar o questionamento de quando ou não o que está sendo descrito possui uma relação íntima com uma dimensão sagrada na simbologia do timorense.

Outra transposição simbólica revelante nesse livro é a associação de *Merómak* com o Deus católico. No caso, as próprias informações explicitadas por padre Duarte conduzem ao questionamento quanto à forma pela qual essa divindade é compreendida pelo ataúro, uma vez que esse deus não se configura na vida timorense, segundo os relatos de Duarte expostos, como o Deus anunciado pela religião católica.

As estratégias de *mise-à-mort* e as reduções semânticas apresentadas por padre Duarte encontram-se explicitamente relacionadas ao plano epistemológico de seu discurso, colaborando tanto para a exposição do que seriam as práticas vigentes timorenses, seus *usos e costumes*, quanto para uma melhor comunicação com o leitor de tais obras, compreendendo que tais reduções configurariam um esforço de melhor transmitir, descrever tais *usos e costumes* para o interlocutor.

No entanto, tais estratégias discursivas também se relacionam com a dimensão prática observada nos discursos de padre Duarte, uma vez que é por reconhecer determinadas práticas como parte dos *usos e costumes* timorenses que se estabelece o trato para com o nativo, que se caracteriza, por exemplo, o timorense como pagão ou não. É ainda introduzindo novos termos no vocabulário indígena, como no caso das reduções semânticas, que se intenta introduzir também seus significados.

A adjetivação do timorense como uma estratégia discursiva também pode ser observada nos moldes expostos acima. Ao mesmo tempo em que se busca descrever, acaba por informar o leitor



quanto ao timorense que se está a discorrer, corroborando para a reificação de representações que acabam por contribuir, conjuntamente à estratégias acima, para a objetificação do timorense. A adjetivação assim como as outras estratégias expostas também está associada, portanto, aos dois planos discursivos expostos, se relacionando tanto à uma dimensão epistemológica, como também a um nível da ação.

Em *Em Terras de Timor*, livro o qual se distinguiria das demais obras analisadas, apreende-se de maneira mais clara tal objetificação por meio das exposições apresentadas retratando elementos situados no plano discursivo que se remete à ação. Por se tratar de uma obra que não faz parte dos esforços intelectuais no viés do que seria uma etnografia missionária, *Em Terras de Timor* mostra-se mais politizada, ou essa vertente apenas é mais explícita na obra em questão.

Ainda nessa produção é possível observar de forma mais palpável a maneira com que padre Duarte representa e assim constrói o missionário e o timorense. A defesa do nativo, a exaltação da agência missionária em contexto colonial, a infantilização e adjetivação pejorativa do timorense são elementos, entre outros, que edificam tais imagens, em um movimento que constrói a representação do timorense ao mesmo tempo em que a representação do missionário é edificada. Uma imagem só é possível ser compreendida como tal em contraposição à outra. Por exemplo, afirma-se a necessidade de defesa e cuidado do nativo, pois é o missionário quem o defende, como também quem dele cuida.

A ação civilizatória é explicitamente relacionada à missionação nesse livro, diferentemente das outras três obras. Não só a imagem do missionário é traçada em suas explanações, mas também como acontece, ou como deveria acontecer, a ação missionária.

Os *usos e costumes* retratos nas obras anteriores como parte de um projeto de conhecimento, são em *Em Terras de Timor* alvo da ação missionária, na qual o manejo da categoria *usos e costumes* edificado nas demais obras é idealmente realizado através de categorias como educação, trabalho e organização espacial.

Apesar de *Em terras de Timor* ser possível visualizar de forma mais clara as práticas discursivas relacionadas à dimensão prática, em *Barlaque: Casamento gentilício timorense* apreende-se a ilustração clara da prática missionária pré-anunciada pelos ideais da missiologia e propagada com as premissas advindas do Concílio Vaticano II. Após eleger os principais pontos existentes na prática do barlaque, padre Duarte passa então a analisá-los em contraposição às premissas da doutrina católica a fim de declarar se colidem ou não, em um movimento que parece buscar a validação da prática em questão como uma prática aceitável. Conforme exposto ao decorrer da monografia, a aproximação do timorense, o estudo de seus usos e a consequente análise e legitimação dessas práticas frente ao pensamento ocidental católico era uma metodologia não só utilizada por missionários, mas a eles recomendada.

O conhecimento encontrado nas obras de padre Duarte seria um retrato do tipo de documentação realizada no colonialismo, a qual acabaria por colaborar na criação do que seriam os *usos e costumes* leste-timorenses. Essas informações, os *usos e costumes* elegidos, eram, como no caso os principais pontos do barlaque mencionados acima, um produto desse contexto colonial a medida que a prática recomendada nesses espaços anunciava que seria necessário primeiro estudar as práticas nativas para então estabelecer uma melhor comunicação com esses povos proporcionando “uma propaganda e eficaz pastoral missionária junto delas” (Duarte, 1987:100).

Primeiramente padre Duarte estabelece o que seria o barlaque para então declarar os modos pelos quais os elementos de tal prática divergiam ou não da moral cristã. A partir daí, se estabeleceria uma melhor comunicação com tais povos.

Os *usos e costumes*, como um resultado de estudos específicos, são em parte produtos de demandas coloniais que visavam potencializar a ação de seus diferentes agentes, no caso os missionários. No entanto, tais *usos e costumes* são também uma categoria que justifica e legitima essa mesma ação, uma vez que acabam por corroborar para a forma com que o próprio nativo é visto, a quem essa ação se destina.

É devido a representação do timorense - visto como indefeso, carente de cuidado, a ser civilizado, necessitando de alguém que o conduza para o caminho único da civilização, até mesmo quando positivado percebido como infantil, inocente, dotado de uma fé ingênua -, que as práticas a ele direcionadas não apenas ganham maior sentido, como são legitimadas, uma vez que o timorense vira o objeto da ação colonial, reforçando também a própria representação do missionário no contexto em questão.

Em *Casa Turi-Sai - Um tipo de casa timorense*, por exemplo, o timorense apresentado é o “homem primitivo” (Duarte, 1975:33), o nativo que ainda estaria preso a dinâmica da natureza, desprovido de uma cultura e civilização.

Em *Barlaque: Casamento gentílico timorense*, apesar de ser possível observar, ao contrário dos demais livros, uma aproximação de padre Duarte em relação ao contexto que se refere por meio da contraposição do que seria o “ocidental” (Duarte, 1979:383-386), lembrando que o próprio autor é nascido em Timor, os timorenses nessa obra são denominados como *pagãos*, *gentios*, aqueles que seriam dotados de uma *religião natural* (1979:389), em contraposição ao que seria o “nativo evoluído” (idem), sendo possível pensar em uma outra sociedade timorense que não essa, na qual estaria esse *nativo evoluído*. No entanto, nenhuma outra informação é disponibilizada em relação a esse nativo, e o timorense ao qual a obra se debruça seria aquele que se opõe ao ocidental, que mesmo evoluído ainda seria um *nativo* de Timor.

Em *Timor: Ritos e Mitos Ataúros*, ao tentar descrever o que seria a religião ataúra padre Duarte expõe o timorense que estaria relacionado a práticas mais puras, inocente, dotados de uma religião primitiva, sendo a maioria da população gentílica. Trata-se do timorense a ser civilizado.

Em *terras de Timor*, por sua vez, se refere apenas ao que seriam aos timorenses cristãos, ao timorense convertido, que mesmo acionando suas crenças, não hesita em recorrer à Igreja quando necessário. O mesmo fato é observado em *Timor: Ritos e Mitos Ataúros*. A par do enfoque nos timorenses bons cristãos, estes, apesar de convertidos, ainda são alvo das práticas missionárias

explicitadas ao decorrer do livro, tais como educação, estímulo ao trabalho e a organização de aldeamentos indígenas.

Portanto, apesar dos quatro livros analisados apresentarem nuances na apresentação do timorense, todas as obras reificam-no enquanto objeto da ação colonial, a ser civilizado. Acabam por legitimar as práticas missionárias apreendidas nas obras de padre Duarte, como também sua própria agência em espaços coloniais.

Ao retomar a proposição de Cohn de que falar em colonialismo implica falar em conhecimento, em saberes, a construção e reificação da representação do timorense é capaz de dar sentido, legitimar a ação colonial da qual é um produto.

Para Foucault o poder não seria concebido como algo próprio de um agente específico, mas sim como “uma relação e não como algo passível de ser localizado e/ou situado em determinada instância” (Silva, 2006:2), ou seja, o poder em questão não seria apreendido na agência missionária, no lugar de fala que padre Duarte ocupa, mas nas relações entre missionário e timorense por ele apresentadas. Poder para Foucault seria um conjunto de mecanismos e procedimentos que teriam como função estabelecer, manter e transformar os próprios mecanismos de poder, sendo os discurso proferidos em determinados contextos constituídos em razão de relações de poder, e seriam também constitutivos da realidade como também a produziram. (Foucault, 2008). As diferentes dimensões discursivas observadas nas produções de padre Duarte ilustram a maneira com que determinado conhecimento é configurado, e como esse mesmo conhecimento embasa discursos que legitimam as práticas coloniais desse mesmo conhecimento decorrentes.

Como observa Foucault, o missionário estaria em posição análoga a do pastor, o zelo característico do poder pastoral que o contempla se assemelharia ao sentido de vigilância, do que poderia ser feito de errado, ou de tudo que poderia acontecer de nefasto (2008:174), de tudo que não iria de encontro com a moral e ética cristã, podendo ser visto como um conjunto de práticas e condutas disciplinizadoras que buscam afirmar uma ordem esperada, como foi possível observar

nas exposições acerca da compilação dos *usos e costumes*, como no caso do rito do barlaque, por padre Duarte analisado.

Ao discorrer sobre a vigilância e a sociedade disciplinar de Foucault, Silva aponta que:

“a vigília ininterrupta tanto desempenhava um poder quanto, em concomitância, constituía saberes. Nessa medida, não por acaso, as relações cotidianas de poder empreendidas nas prisões encontraram-se com os saberes referentes à criminologia; nos hospitais encontraram-se com os saberes consonantes à classificação das doenças; nas escolas encontraram-se com os saberes condizentes à pedagogia [...]” (Silva, 2006:10).

Seguindo a mesma lógica, ao pensar os contextos coloniais seria possível pensar que as relações cotidianas de poder empreendidas no colonialismo encontraram-se com os saberes coloniais, mais precisamente o espaços de missão encontraram-se com os *usos e costumes* apresentados, e a representação e objetificação do timorense, no caso aqui abordado.

Os espaços aos quais as práticas coloniais direcionavam sua ação, o panorama de Timor aqui apresentado foi, portanto, construído e transformado por e através do conhecimento edificado nesse contexto.

## 9. Bibliografia

- Acordo Missionário. Santa Sé. Cidade do Vaticano. 1940 Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19400507\\_missioni-santa-sede-portogallo\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19400507_missioni-santa-sede-portogallo_po.html)
- ALEXANDRE, Valentim. Velho Brasil, Novas Áfricas, Lisboa, Afrontamento, 2000.
- ALVEZ CORREIA, Padre. As missões religiosas como instrumento de civilização portuguesa. Boletim Geral das Colónias, Portugal, 1926, Vol. II, No 016, p. 72-87. [Acessado em 12/01/2011] Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/>
- ALVEZ CORREIA, Padre. Missões Católicas Portuguesas. In: Cadernos Coloniais. Lisboa: Editora Cosmos, 1936. [Acessado em 12/02/2011] Disponível em <http://memoria-africa.ua.pt/>
- BALANDIER, George. A noção de situação colonial. Revista Cadernos de Campo, nº 3. São Paulo: USP, 1993
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de Política v.1. 8.ed. Brasília: UNB, 1995
- BOVENSIEPEN, Judith. Spiritual Landscapes of Life and Death in the Central Highlands of East Timor, Anthropological Forum, 19:3, 323-338. 2009
- CARVALHO, Alexandre Firoldi. Notas acerca de uma analítica da (des)pastoralização da educação: problematizações foucaultianas. In: Reunião Anual da ANPED – Sociedade, Cultura e Educação: Novas regulações? 32. 2009, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPED, 2009. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/trabalhos/GT17-5320—Int.pdf>>.
- CASTRO, Alberto Fidalgo. A religião em Timor-Leste a partir de uma perspectiva histórico antropológica. In Nácher, P. Alfonso. Léxico Fataluco-Português. Gráfica Patria, Díli. 2012

- COHN, Bernard. Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India. Princeton, New Jersey. Princeton University Press, 1996
- Concílio Vaticano II. Santa Sé. Cidade do Vaticano. 1965. Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html)
- Concordata. Santa Sé. Cidade do Vaticano. 1940. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19400507\\_santa-sede-portogallo\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19400507_santa-sede-portogallo_po.html)
- COMAROFF, Jean, e COMAROFF, John. Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa, Volume One, Chicago e Londres, The University of Chicago Press. 1991
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. Mana [online]. 2004, vol.10, n.2 [ Acessado em 02/2011], pp. 287-322. Available from: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493132004000200003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132004000200003&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 0104-9313. doi: 10.1590/S0104-93132004000200003.
- DELGADO ROSA, Uruvatju e Tjiapu: Genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor. In Nácher, P. Alfonso. Léxico Fataluco-Português. Gráfica Patria, Díli. 2012
- DUARTE, Jorge Barros. Barlaque: Casamento Gentílico Timorense, Paris: F.C. Gulbenkian, 1979.
- \_\_\_\_\_ .Casa Turi-Sai: um Tipo de Casa Timorense. Garcia de Orta, Série de Antropologia, vol. 1, no 1 e 2. 1975
- \_\_\_\_\_ . Timor: Ritos e Mitos Ataúros. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa. Ministério da Educação. Lisboa. 1984
- \_\_\_\_\_ . Em terras de Timor . Lisboa: Edições Tiposet--□Soc. .1987

- DURAND, Frédéric. Catholicisme et protestantisme dans l'île de Timor , 1556-2003 : construction d'une identité chrétienne et engagement politique contemporain. France-Thaïlande: Editions Arkuiris-IRASEC, 2004
- ERRINGTON, S. 1990. "Recasting sex, gender and power: a theoretical and regional overview". In: ATKINSON, J. M. & ERRINGTON, S. (orgs.). Power and Difference: gender in Island Southeast Asia. Stanford, Cambridge: Stanford University Press
- FERNANDES, Abílio José. Esboço histórico e do estado de actual das Missões de Timor e refutações dalgumas falsidades contra elas caluniosamente afirmadas por um ex-governador de Timor. Macau, 1931.
- FIGUEIREDO, Fernando Augusto de. Timor: A Presença Portuguesa (1769-1945), Dissertação de Doutoramento em História, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2004
- FONTOURA, Álvaro Eugénio Neves da. O Trabalho dos indígenas de Timor: estudo apresentado ao Congresso do Mundo Português com um anexo contendo o resumo de um projecto da organização administrativa da colônia. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1942
- FOUCAULT, M.. Segurança, Território, População. São Paulo: Martins Fontes. 2008
- \_\_\_\_\_. A ordem do Discurso. São Paulo. Editora Loyola Jesuítas. 21o Edição. 2011
- FOX, James. 1980. "Introduction". In: \_\_\_\_\_. The Flow of Life: Essays in Eastern Indonesia. Cambridge: Harvard University Press.
- GONZÁLEZ, Justo L.; CARDOZA-OLRLANDI, Carlos F.. História do movimento missionário. São Paulo: Hagnos, 2008
- HEFNER, Robert W., "Introduction: world building and the rationality of conversion".. W. Hefner (ed.). Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation. Berkeley: University of California Press, pp. 3-44. 1993



- JERÓNIMO, Miguel Bandeira. Livros Brancos, Almas Negras: A Missão "Civilizadora" do Colonialismo Português 1870 – 1930. Imprensa de Ciências Sociais, 2009
- McDOUGALL, Debra. Rethinking Christianity and Anthropology: A Review Article, Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology, 19:2, 185-194. 2009
- MIÈGE, Jean-louis. La expansión europea. In: \_\_\_\_\_. Expansión europea y descolonización. Barcelona: Editorial Labor, 1975.
- MAUSS, M. “Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas” em Sociologia e Antropologia. São Paulo: EDUSP, pp. 37-184. 1974
- MONNIER, Nicolas. “Strategie Missionaire et tactique d’appropriation indigène: La Mission Romande au Mozambique 1888-1896. in Le Fait Missionaire, Histoire et Heeritages - Approche Pluridisciplinaire. 1995 [Acessado em 10/05/2012] Disponível em: <http://www2.unil.ch/lefaitmissionnaire/>
- NOGUEIRA, Cristina. Constitucionalismo e Império, A cidadania no ultramar português. 2005
- Nosso Método. Boletim da Eclesiástico da Arquidiocese de Goa. No 01 - Vol A01, 49 pgs. 1942. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/>
- NUNES, D. José da Costa. Missões em Timor. Boletim Geral das Colónias. XI-115 No 115 - Vol. XI. PP. 152. 1935. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/>
- NUNES, D. José da Costa. Relatório do Sr. bispo de Macau acerca de visita às missões de Timor. Boletim Geral das Colónias. XIV - 154 No 154 - Vol. XIV, PP. 181. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/>
- PORTO, Nuno. O museu e o arquivo do império (o terceiro império português visto do museu do Dundo, Companhia de Diamantes de Angola) In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale; Feldman-Bianco, Bela. Trânsitos coloniais. Diálogos críticos luso-brasileiros. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007

- SAHLLIN, Marshall (1997) “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um objeto em vias de extinção”. *Mana* 3 (2)
- SILVA, José Claudio Sooma. Foucault e as relações de poder: O cotidiano da sociedade disciplinar tomado como uma categoria histórica. In *Revistas Aulas, Dossiê Foucault N. 3 – dezembro 2006/ março 2007* Organização: Margareth Rago & Adilton Luís Martins. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/pdf3/17.pdf> Acessado em 14/07/2013
- THOMAZ, Omar Ribeiro. Contextos cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial e formação de Moçambique. In FRY, Peter. (org) *Moçambique. Ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.1938.
- VICENTE, Paulino. Jorge Barros Duarte, in Ricardo Roque (org.), *History and Anthropology of “Portuguese Timor”, 1850-1975*. An Online Dictionary of Biographies, available at <http://www.historyanthropologytimor.org/> (downloaded on 13/03/2012)
- \_\_\_\_\_ . *A Imprensa Católica Seara e a Tradição Timorense: 1949-1970*. Texto apresentado no XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. 2011
- WOOD, Peter. Afterword: Boundaries and Horizons. In R. W. Hefner (ed.). *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press, pp. 305-321. 1993