

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

Em searas do Timor Português: um estudo sobre
as práticas de mediação da Diocese de Díli no
período colonial (1949-1973)

Alexandre Jorge de Medeiros Fernandes

Brasília,
junho de 2014.

Alexandre Jorge de Medeiros Fernandes
(lexmedeiros@gmail.com)

Em searas do Timor Português: um
estudo sobre as práticas de mediação
da Diocese de Díli no período
colonial (1949-1973)

Orientadora: Kelly Cristiane da Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da
Universidade de Brasília (UnB) como requisito para
obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Banca Examinadora:

Kelly Cristiane da Silva (DAN/UnB – Presidente)

Maria Cristina Pompa (UNIFESP)

Carla Costa Teixeira (DAN/UnB)

Carlos Emanuel Sautchuk (DAN/UnB – Suplente)

Brasília,
junho de 2014.

A Painho e a Mainha. Um obrigado de coração.

Agradecimentos

No embalo de Caetano Veloso, escrevi essa dissertação. Com o baiano de Santo Amaro, escrevo esses agradecimentos. E, na presença de tantos que me ajudaram, tudo o que eu expresso, *o meu desejo, parece pequeno. Muito é muito pouco.*

Market e Riccardo, *madrugada chegou, o sereno caiu* e a gente teve um mundo completo de envolvimento imprescindível durante os anos de 2012 e 2013. Nunca pensei que era o “início da felicidade”. Aquilo era/é/será a felicidade. *Eu só queria que não amanhecesse o dia, que não chegasse a madrugada. Eu só queria amor, amor e mais nada.* Gustavo, agradeço-te pelo seu apoio imenso desde o início. Ainda que estejamos distantes, *gosto muito raro trago em mim por ti.*

Palominha, *se tu drume eu descolo um Araçá cor do céu de lá.* Quero expressar a minha eterna admiração por você, que me recebeu de braços abertos na antropologia e que tem muito o que me ensinar. Nossa oposição Peixes/Virgem, no zodíaco astral, rende. Francisco, suas falas francas, ainda que por vezes falaciosas, sempre foram escutadas com enorme atenção e respeito. Muito obrigado pela companhia. *A tua presença desintegra e atualiza a minha presença.* Raysa, um porto seguro, sempre tão carinhosa e que compartilha das nossas nordestinidades. Você é uma *onda do mar até gritar de felicidade, vem.*

Ana Cândida, Bruner Tonitelli, Cassianne Campos, Guilherme Moura, Graciela Froeulich, Fabiano Souto, Izis Morais, Janaína Fernandes, Jose Arenas, Julia Sakamoto, Lediane Fietlze, Krislaine Andrade, Mariana Oliveira, Martiniano Neto, Natália Silveira, Raoni Giraldin, Talita Vianna, e demais colegas da Kata: *apenas a matéria vida era tão fina.* Obrigado por acompanharem tão de perto toda a trajetória que foi a composição desta dissertação.

Professores Ricardo Roque e Lúcio Silva, compartilhando o mesmo oceano atlântico que banha o litoral brasileiro, obrigado por me receber em terras lusitanas. *navegar é preciso, viver não é preciso.* Simone Silvestre, você foi uma ótima companhia naquele outono frio. Obrigado.

Kelly Cristiane da Silva, sua orientação *foi puro carinho e precisão, eficiência, técnica e paixão, clareza na expressão de cada sensação.* Acho que serei eternamente grato por tudo o que você me proporcionou. Daniel Simião, *visão do espaço sideral onde meu ser antropólogo floresceu.* Muito obrigado, mestre.

Meus queridos painho Jorge e mainha Magda, *eu nunca lhes disse, mas agora saibam:* as profecias auto-realizáveis que vocês lançaram para o meu futuro me fazem,

por uma via extremamente torta, chegar à antropologia. A gratidão por me darem um quarto de século no mais puro conforto me faz querer que vocês tenham orgulho do que eu sou e do que eu produzo. *Nunca acaba, nunca, o nosso amor. Da cor do azeviche, da jabuticaba e da cor da luz do Sol... Eu vos amo.*

O outro

*Eu não sou eu nem sou outro
Sou qualquer coisa de intermédio
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o outro*

Mario de Sá Carneiro
Poeta português (1890-1916)

Para os judeus fiz-me judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão debaixo da lei, fiz-me como se eu estivesse debaixo da lei, embora o não esteja, a fim de ganhar aqueles que estão debaixo da lei. Para os que não têm lei, fiz-me como se eu não tivesse lei, ainda que eu não esteja isento da lei de Deus - porquanto estou sob a lei de Cristo -, a fim de ganhar os que não têm lei. Fiz-me fraco com os fracos, a fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, a fim de salvar a todos. E tudo isso faço por causa do Evangelho, para dele me fazer participante.

I Coríntios, IX, 20-23

Resumo

Essa dissertação é um esforço de imaginação etnográfica para entender dimensões da ação missionária católica promovida pela Diocese de Díli no Timor Português durante o período pós-segunda guerra mundial. Tal esforço foi estimulado pela leitura dos números do periódico “Seara”. A partir da contextualização dos processos que levaram à emergência da Diocese de Díli e dos objetivos a ela atribuídos, argumenta-se que uma das principais funções de tal instituição e do periódico “Seara” consistia em harmonizar as ações dos missionários em Timor com as diretivas vindas do Vaticano e do Estado Português. Com base em análise etnográfica, sugere-se uma ampliação da ideia antropológica de “conhecimento missionário”, argumentando-se que os missionários também especulam, como objeto de interesse das missões, reflexões sobre como gerir relações com diversos atores que direta ou indiretamente estão envolvidos nas práticas de missionação. Algumas regularidades e mudanças dos discursos veiculados em *Seara* no que diz respeito aos timorenses e às técnicas de missionação são correlacionadas com regularidades e mudanças a dinâmicas institucionais na Igreja Católica (Concílio do Vaticano II) e do Estado Português (abandono do Estatuto do Indigenato), no contexto de descolonização característico do Pós-II Guerra Mundial. A partir de uma perspectiva diacrônica, essa dissertação ressalta mudanças nas formas de representar os nativos leste-timorenses e nas técnicas de missionação voltadas a cristianizá-los.

Palavras Chaves: Missionários – Timor Português – Missiologia – Concílio Vaticano II

Abstract

This dissertation is an effort of ethnographic imagination to understand the dimension of the catholic missionary action performed by the Diocese of Díli in Portuguese Timor during the post-Second World War time. Such effort was stimulated by the readings of the "Seara" journal editions. From the contextualization of the processes that made the Diocese of Díli emerge and the objectives attributed to it, it is argued that one of the main functions of such institution and of the "Seara" journal consisted in harmonizing the missionaries' actions in Timor with directives coming from both the Vatican City and the Portuguese State. Through ethnographic analysis, an amplification of the anthropologic idea of "missionary knowledge" is suggested, by arguing that missionaries also speculate, as an object of interest of missions, on how to manage relations with distinct subjects that are directly or indirectly involved in missionary practices. Some regularities and changes in the discourse appearing in *Seara* with regards to Timorese and the missionary techniques are correlated with regularities and changes in institutional dynamics in the Catholic Church (Second Vatican Council) and in the Portuguese State (the repeal of the Statute of Indigenous Peoples – *Estatuto do Indigenato*) in the context of decolonization typical from the post-Second World War time. From a diachronic perspective, this dissertation highlights changes in the way of representing the East-Timorese natives, and in the techniques used to Christianize them.

Keywords: Missionaries – Timor Português – Missiology – Second Vatican Council -

Índice

Agradecimentos	4
Resumo	7
Abstract.....	7
Índice	8
Nota sobre a redação da dissertação	9
Introdução: A diocese de Díli em tempos portugueses	10
1. A Igreja Católica e sua reaproximação ao Estado português (1930-1940).....	14
2. A administração das missões pela Diocese de Díli	23
3. O periódico <i>Seara</i> como prática de comunicação para a mediação	31
I. <i>Seara</i> : um periódico missiológico	42
1. O exercício de mediação pela divulgação de ciências e objetos missiológicos..	45
1.1. A totalidade da missiologia	48
1.2. A dinamicidade da missiologia pela experimentação	56
1.3. A estrutura social da missiologia	63
2. Uma definição etnográfica sobre “conhecimento missionário”	67
II. A mediação pela (re)produção de missiologia (1949-1955).....	74
1. Nacionalizar e cristianizar	75
2. Combater o “secularismo” e as “seitas protestantes”	77
3. Formar integrantes da Igreja Católica.....	79
4. Regular as alianças matrimoniais dos indígenas	81
5. Etnografias para cristianizar e civilizar	83
4. Narração de contos	96
5. A mediação pela produção e reprodução de conhecimentos	102
III. Repensando o cristianizar civilizador (1956-1973).....	105
1. Dissociar o cristianismo do colonialismo (1956-1960).....	106
1.1. Reformar a estrutura organizacional das missões	111
1.2. Criar novas formas de apostolar.....	113
2. <i>Seara</i> durante o Concílio Vaticano II (1961-1964)	115
3. Cristianizar e civilizar por meio da Igreja Conciliar (1966-1973)	120
3.1. Reestruturar os poderes da Diocese	123
3.2. Tolerar as outras religiões e o comunismo.....	124
3.3. Nacionalizar os timorenses.....	126
3.4. Formar integrantes da Igreja	126
3.5. Conhecer os timorenses para adaptar a liturgia à cultura.....	129
4. As transformações nas mediações	134
Considerações Finais	136
Anexo I – Índices remissivos do periódico <i>Seara</i> (1949-1964)	142
Anexo II – Relatos de Padre Afonso Nácher no Boletim Salesiano	154
Anexo III – Um exemplar da Revista <i>Seara</i> (Edição de 30-10-1971).....	158
Referências bibliográficas	165

Nota sobre a redação da dissertação

Algumas considerações éticas e teóricas são feitas quanto à redação monográfica:

1. Para uma diferenciação entre discurso nativo e discurso do antropólogo e para manter uma diferenciação entre fontes primárias e fontes secundárias, as referências das fontes primárias são colocadas em notas de rodapé. Em relação às fontes secundárias, essas são referenciadas no corpo do texto no sistema “autor, data” (por exemplo, “FERNANDES, 2014”), e suas referências completas estão no final da dissertação.
2. Como se trata de uma etnografia de um fenômeno social que aconteceu entre os anos de 1940 aos anos de 1970, os tempos verbais “pretérito perfeito do indicativo” (por exemplo, “missionários foram”, “missionários disseram”) e “pretérito imperfeito do indicativo” (por exemplo, “os missionários eram”, “a diocese escrevia”) são preferencialmente utilizados, em vez do “presente do indicativo” (por exemplo, “missionários são”, “missionários dizem”). Tal estratégia narrativa serve para indicar que os textos apresentados na dissertação foram demarcados temporalmente. Ainda que se possa observar continuidades e descontinuidades com período contemporâneo, tentei sempre expressar, mediante tal escolha, o caráter circunstancial e datado dos discursos.
3. A narrativa autoral faz uso, principalmente, do tempo verbal do “presente do indicativo” e do “pretérito perfeito do indicativo” para retomar ideias já expressas durante o texto, para se referir ao período da pesquisa de campo e para antecipar ideias que são expressas adiante. Releva-se que citar a obra de um autor no presente do indicativo (por exemplo, “Geertz afirma”) não significa a atemporalidade e universalidade desse autor. Assim, a ideia é utilizar o “pretérito perfeito” para narrar ações dos “nativos” e o “presente do indicativo” para a bibliografia teórica, a qual esta dissertação procura agregar reflexões.

Introdução: A diocese de Díli em tempos portugueses

A Igreja Católica Apostólica Romana foi uma das instituições que, à semelhança dos impérios coloniais da Europa Ocidental, atuaram na Ásia e na África. Apesar de já ter havido ações missionárias ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, a partir do início do século XX, essa expandiu consideravelmente a sua atuação nos espaços não-europeus, enviando seus integrantes em “regime de missão” para transformar populações e territórios distantes da Europa católica.

Semelhantemente a todas as colônias portuguesas, o Timor Português, que corresponde à parte leste da Ilha de Timor, foi um dos territórios ocupados por missionários no período pós-Conferência de Berlin (1884-85), principalmente a partir de 1940. Assim, as missões no Timor eram administradas pela Diocese de Macau, tendo uma atuação mais intensa e organizada da Igreja Católica desde 1877. No entanto, a partir de 1940, as ações institucionais da Igreja Católica no Timor Português começaram a ser promovidas pela recém-criada Diocese de Díli, de modo que os integrantes da Igreja Católica (padres, freiras e irmãos) que atuavam no Timor Português começaram a ser subordinados a essa Diocese.

Nos seus primeiros trinta e cinco anos (1940-1974), a Diocese de Díli agiu em conjunto com o Estado Português. Esse período também significou um grande investimento no envio de missionários e na construção de aparelhos da Igreja para a evangelização do território. Conforme sugere Almeida (2012, p. 42), ao citar uma estatística apresentada pelo Bispo de Timor, Jaime Goulart, no ano de 1999, a criação da Diocese de Díli teve como efeito um aumento na quantidade de pessoas e de aparelhos envolvidos no projeto de cristianizar o Timor Português, o que ocasionou um considerável aumento de católicos na Ilha.

A seguinte estatística, trazida por Almeida (2002), que apresenta o considerável aumento de fiéis católicos, pessoal missionário e aparelhos físicos envolvidos, corrobora a sugestão de que a Diocese de Díli teve um papel essencial na fixação da Igreja Católica no Timor Português:

	Em 1941	Em 1966
Católicos	29.899	152.151
Sacerdotes	21	52
Irmãos Religiosos	-	8
Irmãs Religiosas	20	41
Professores Catequistas	-	58
Monitores catequistas	5	54
Catequistas	42	56
Paróquias	1	3

Missões	9	12
Internatos Masculinos	1	4
Internatos Femininos	3	4
Externatos Masculinos	-	30
Externatos Femininos	-	4
Periódicos Diocesanos	-	2

Os efeitos desta atuação se fazem sentir contemporaneamente, visto que Timor-Leste, o estado-nação que sucedeu o Timor Português, tem uma população majoritariamente identificada enquanto católica, que corresponde a 90% de sua população (BUREAU OF DEMOCRACY, HUMAN RIGHTS, AND LABOUR, 2007). Assim, embora seja consenso que o número de cristãos no que hoje reconhecemos como Timor-Leste tenha aumentado vertiginosamente durante a ocupação indonésia como efeito do *Panchasila* (SILVA, 2007; BOARCCAACH, 2013; FIDALGO, 2012) que obrigava todo cidadão indonésio a ser adepto de uma religião monoteísta, é verdade também que o início da implantação da Igreja Católica no Timor e sua capilarização se deram no período da colonização portuguesa, ainda que nominalmente não tenha sido um momento de um grande número de “conversões”.

A experiência colonial da Igreja Católica e do Estado Português, por sua vez, ainda possui ressonância no imaginário compartilhado por elites leste-timorenses que estão construindo o estado português. Conforme se observa em determinados estudos realizados por leste-timorenses (PAULINO, 2011), a revista “Seara”, periódico produzido por missionários durante aquele período, é atualmente compreendida como um relato que permite acesso aos elementos que constituem o “leste-timorense”. Nesse sentido, é possível sugerir que o passado colonial e os seus vestígios são fontes de construção de uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2012).

No entanto, ainda que sejam feitas relações de causalidade nos estudos antropológicos contemporâneos e que determinados setores leste-timorenses se apropriem desses fenômenos para dar sentido às experiências contemporâneas, há um relativo vácuo na produção historiográfica e antropológica sobre dilemas e reflexões cotidianos que marcaram a atuação dos missionários no Timor Português. Os poucos investimentos de pesquisa sócio-histórica sobre esse período buscaram compreender as razões pelas quais algumas populações de Timor Leste se converteram ao catolicismo (ALMEIDA, 2012; FIDALGO, 2012) ou realizar biografias de algumas das principais figuras da Igreja Católica em Timor Leste (PAULINO, 2013; BOUZA, 2012).

Assim, ciente das poucas reflexões sobre o tema, propus-me a compreender etnograficamente os desafios administrativos da Diocese de Díli no que diz respeito às suas ações institucionais, especificamente no período de 1949 a 1973. Nesse sentido, sabendo que Portugal é um país onde está depositado diversos vestígios sobre a experiência missionária no Timor Português, realizei uma pesquisa de campo para imaginar etnograficamente essa experiência colonial¹.

Diante das possibilidades de produção de dados empíricos decorrente de uma experiência de campo em arquivos e bibliotecas em Portugal², elegi *Seara*, um periódico escrito pelos administradores da Diocese de Díli, como minha principal fonte de reflexão para interpretar certas dimensões das práticas de ação e reprodução da Igreja Católica e de seus missionários em Timor. Segundo Vicente Paulino, esse periódico, publicado entre os anos de 1949 a 1973, foi um dos principais registros da atuação missionária em Timor.

Produto de uma determinada época e de um determinado espaço, a *Seara* é hoje, de acordo com alguns padres timorenses e alguns fiéis – nomeadamente aqueles que têm profunda ligação com os missionários europeus –, como um dos mais preciosos testemunhos simbólicos das missões católicas de Timor (PAULINO, 2011, p. 3).

Entre outras razões que serão explicadas ao longo da introdução, escolho esse período histórico (1949-73) por corresponder, parcialmente, ao momento em que as missões religiosas católicas foram administradas pela Diocese de Díli (1940) até quando Estado português deixou de ser província ultramarina de Portugal (1975) e porque a criação da Diocese de Díli e sua atuação foram pontos essenciais para a constituição de uma atuação mais potente da Igreja Católica em Timor Leste.

Nessa introdução, busco situar o leitor no universo de ação social dos missionários católicos no Timor Português no período que antecede à Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e contextualizar como era a administração das missões religiosas

¹ A pesquisa de campo foi realizada durante o período de 18 de setembro a 09 de dezembro de 2013 em Lisboa, onde produzi a maior parte dos dados empíricos desta dissertação. Em Lisboa, os materiais mais substanciais que partem de um contexto semântico (missionários em Timor Português) e temporal (1940-1975), foram encontrados nos seguintes depósitos de arquivos, livros e periódicos: Biblioteca Nacional de Portugal, Sociedade de Geografia de Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino e Arquivo Histórico Diplomático. Meu acesso ao periódico *Seara* se deu na Sociedade de Geografia de Lisboa e na Biblioteca Nacional de Portugal.

² Outros dados empíricos foram produzidos durante a estadia em Lisboa mediante entrevistas com algumas pessoas que estiveram em Timor entre 1940 e 1974. Outras informações têm origem nos relatos de missionários salesianos no Timor Português registrados no Boletim da Congregação Salesiana de Portugal. No entanto, diante do pouco material produzido por meio de relatos orais e pela ausência de tempo para aprofundar a leitura do Boletim Salesiano, estes são utilizados apenas residualmente. Provavelmente há diversos registros referentes à missão religiosa em Timor Português em outros espaços que permitiriam descrições mais densas sobre esse fenômeno, mas que não foi possível ter acesso.

neste espaço. Ao fazer isso, apresento também parte das questões que orientam minhas análises no âmbito dessa dissertação.

Assim, a partir de pesquisas historiográficas e de material primário publicado pela *Agência Geral das Colônias* e pela própria Diocese de Díli, indico que a formação dessa foi fruto do fortalecimento da cooperação entre o Estado Português e a Igreja Católica. Argumento também que a Diocese de Díli, em sua origem, teve como papel conectar as cúpulas da Igreja Católica e do Estado Português com os diferentes integrantes da Igreja que atuavam no Timor Português, harmonizando as diferentes agências para gerar uma unidade institucional.

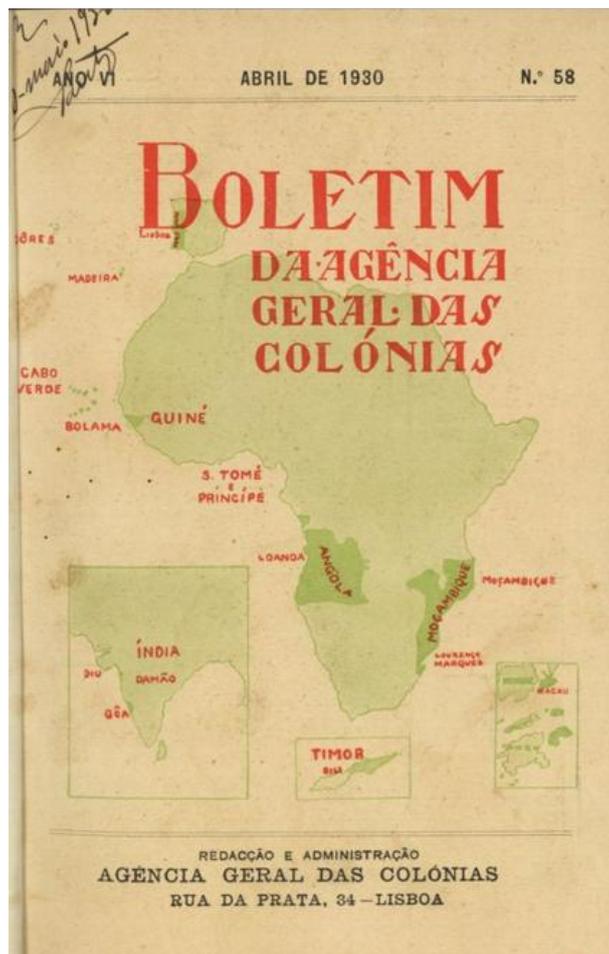


Figura 1 - Capa do Boletim Geral das Colônias

Diante de tal contexto, demonstro que o periódico *Seara* era uma ferramenta utilizada pela Diocese de Díli para realizar essa atividade mediadora, figurando como um dispositivo pelo qual Diocese de Díli comunicou os projetos e anseios das cúpulas das

instituições metropolitanas³ (Estado Português e Igreja Católica no Vaticano e em Portugal) para os agentes missionários em Timor.

Dada a constatação de que a principal intenção dos editores do periódico *Seara* - minha principal fonte de pesquisa - era exercer e fortalecer as ações de mediação da Diocese de Díli, essa dissertação busca compreender como tais mediações ocorriam, em termos de forma e conteúdo. Subsidiariamente, proponho-me a compreender em quais condições estas práticas de mediação se tornavam possíveis, como a Diocese de Díli dava sentido às instruções vindas das instituições metropolitanas para o contexto colonial timorense e as mudanças pelas quais as comunicações expressas em *Seara* passaram ao longo dos vinte e cinco anos (1949-1973) cobertos nessa dissertação.

1. A Igreja Católica e sua reaproximação ao Estado português (1930-1940)

Segundo Madalena de Almeida (2012), a atuação dos missionários em Timor-Leste no período anterior ao século XX foi bastante incipiente, apesar de haver católicos em Timor desde o século XV. Essa teóloga afirma que as missões católicas em Timor-Leste, durante os anos de 1516-1834, foram administradas por frades dominicanos de origem portuguesa. Os frades eram, em conjunto com mercadores e marinheiros, os únicos europeus que estiveram na ilha até 1701, quando os funcionários do Estado Português chegaram. Após a expulsão das Ordens Religiosas de Portugal e das colônias em 1734 - ato movido por Marquês de Pombal -, a Arquidiocese de Goa enviou sacerdotes *seculares* para Timor.

Durante a primeira parte do século XIX, a atuação missionária em Timor Leste teria sido também precária (ALMEIDA, 2012). Entretanto, em 1877, por determinação do papa Pio IX, a parte portuguesa da ilha de Timor começou a ser administrada pela Diocese de Macau. A partir deste momento, houve um maior investimento nas missões, com o desenvolvimento de ações pastorais, instrução literária e de ofícios produtivos.

No entanto, com mais um movimento anticlerical em Portugal em 1910, tornado recentemente uma República, os missionários foram expulsos do Timor Português (ALMEIDA, 2012, pp. 36-37). Pelo fato da proclamação da República Portuguesa ter sido um momento de rompimento da relação com a Igreja Católica, a atuação dessa foi relativamente abalada. Somente com a nomeação de D. José da Costa Nunes para Bispo de Macau em 1924, missionários administrados pela Diocese de Macau voltaram a atuar

³ Quando escrevo “metropolitano”, refiro-me tanto ao Estado Português no território português na Europa quanto à Igreja Católica em Portugal e a Igreja Católica no Vaticano.

no Timor Português, cumprindo um plano pastoral que reabriu uma escola de Artes e Ofícios e de professores-Catequistas (ALMEIDA, 2012).



Figura 2 - D. José da Costa Nunes, Bispo de Macau, em visita ao Timor Português (1937).

Se houve desavenças durante o período de proclamação da República, a partir da década de 1930, os laços de cooperação com o Estado português começavam a ser reatados.⁴ Desde 1936, a Santa Sé e o Estado Português estiveram em negociações para a construção de uma agenda compartilhada, ainda que houvesse conflitos quanto a diversos pontos, como a restituição de bens para a Igreja depois da revolução e os efeitos civis do casamento canônico (CRUZ, 1997).

Tais movimentos de cooperação entre a Igreja Católica e o Estado Português, que desencadearam na formação de uma Diocese no Timor Português, são observáveis por diversas comunicações entre integrantes da Igreja e do Estado, que se encontram no *Boletim da Agência Geral das Colônias*.⁵ Em um texto de 1934 que narra o pedido de

⁴ Em certo sentido, no período de análise em questão, Igreja Católica e Estado Português foram entendidos como diferentes grupos. Isto pode ser explicitado por um argumento histórico. Em 1910, com o surgimento da República Portuguesa, as novas elites governantes de Portugal realizaram diversas ações anticlericais semelhantes ao que aconteceu durante o período de Marquês de Pombal, que acabaram por modificar as posições de pessoas identificadas como “Clero” na organização do até então Reino Português (CRUZ, 1997).

⁵ O *Boletim da Agência Geral das Colônias* foi um órgão de propaganda do *Ministério das Colônias*. Por buscar divulgar o legado do colonialismo português, os textos deste Boletim foram feitos para leitores em geral. Atualmente, os volumes desse Boletim podem ser acessados no sítio eletrônico “Memórias de África e do Oriente” (<http://memoria-africa.ua.pt/>). O acesso de leitura desse material ocorreu ainda no Brasil, fazendo uso dos índices remissivos encontrados em cada volume para encontrar os relatos mais específicos.

maior financiamento das missões religiosas nas colônias portuguesas, o Bispo de Macau, Dom José da Costa Nunes, escreveu um relato para o *Ministro das Colônias* de Portugal. Publicado com o título “Missões de Timor”, o relatório narrou a situação das missões católicas no ano de 1933, dando destaque à grande quantidade de “pagãos” que existiam no Timor Português e a pouca quantidade de missionários:

Conforme o preceituado no artigo 28º do decreto nº 12.485, de 13 de outubro de 1926, venho apresentar a V. Ex^a o Relatório das Missões Católicas Portuguesas de Timor, referente ao ano de 1933.

Acabo precisamente de as visitar. Constituem elas duas Missões Centrais – Laâne e Soibada – das quais dependem os seguintes postos missionários: Díli, Liquiçá, Maubara, Fatumasse, Manatuto, Lacló, Laleia, Vernasse, Baucau, Viqmeque, Lacluta, Luta, Barique, Laclúbar, Alas, Suro, Bobonaro, Atsabe, Batugadé, Emera e Ocússi.

Apenas Laâne, Soibada, Díli, Manatuto, Alas, Suro e Ocússi têm missionários permanentes. Não estão, porém, as outras missões abandonadas, não só por haver em quasi todas professores e catequistas, mas ainda por serem visitadas, ao menos de dois em dois meses, pelos missionários que as têm ao seu cuidado.

Com 14 sacerdotes apenas, dando-se ainda a circunstância de alguns estarem ocupados exclusivamente em obras escolares, é impossível colocar permanentemente missionários à frente de todos os postos e muito menos abrir novas missões, como tanto o estão reclamando as necessidades de evangelização e até os próprios timorenses pagãos.

Na verdade, por bem poucos lugares passei agora sem receber comissões de chefes indígenas com o régulo à frente, instando por que lhes mandassem padres, professores e catequistas. E era de ver a tristeza que deles se apoderava quando lhes dizia não me ser possível, por enquanto, satisfazer os seus desejos, que meus também eram, tanta a falta de pessoal que tinha.⁶

Além de afirmar o pouco número de missionários para o Timor Português, pode-se observar uma intencionalidade do Bispo de Macau em constituir a noção de que ter uma grande quantidade de pagãos no Timor Português era um problema tanto para as missões quanto para o Estado Português, na medida em que o “paganismo” colocava em xeque a eficácia das ações coloniais naquele território. Nesse sentido, o Bispo afirmou que aumentar a atuação dos missionários melhoraria a colonização da ilha:

A pacificação completa da ilha; a sua inteira submissão ao domínio português; a melhor organização dos serviços missionários; a difusão da instrução ministrada nas nossas escolas, tendente não só a abrir estes cérebros rudes, mas ainda a fazer dos indígenas cristãos mais conscientes e tenazes na sua fé; a esperança de que no passado mais de uma vez aniquilaram a obra missionária ultramarina – tudo isto nos dá garantia de que a actual evangelização de Timor não mais sofrerá intermitências e irá, ao contrário, avançando cada vez mais.⁷

Noutro relatório, o Bispo de Macau tentou mais uma vez chamar a atenção do governo português para que este patrocinasse ainda mais as missões religiosas, sugerindo que mandasse os funcionários de Estado cooperar com os missionários e enviasse mais recursos para a Igreja Católica como meio de solução dos problemas para a colonização

⁶ “Missões de Timor”. *Boletim Geral das Colônias*, Vol. XI, nº115, 1935, p. 152 – 156.

⁷ “Missões de Timor”. *Boletim Geral das Colônias*, Lisboa, Vol. XI, nº 115, 1935, p. 156.

do Timor Português. Por tal razão, o Bispo de Macau afirmou que as construções de escolas agrícolas pelo território poderiam ser uma forma conjunta de o Estado Português e da Igreja atuarem a fim de colonizar e evangelizar.

Obrigar o preto a trabalhar, ensinar-lhe arte e ofícios, aproveitar-lhe a mão de obra, mas sem que êle veja, praticamente e pessoalmente, a vantagem do trabalho e do ensino, é criar nele ódio ao trabalho, ódio ao ensino, ódio ao dominador, ódio a empresas e iniciativas públicas ou particulares.

É por isso que eu defendo uma instrução profissional, que possa ser utilizada no meio indígena e em favor do indígena.⁸

Como se tratou de um relatório para o *Ministro das Colónias*, o Bispo de Macau acabou se focando para o que foi primordial naquela lógica colonial da época: produção de trabalhadores para o enriquecimento da metrópole.⁹ Assim, nesse relatório, houve a apresentação de diversos problemas das missões católicas em Timor: poucos missionários, descontinuidade da atividade missionária, entre outros. Mas, ainda assim, por meio da evangelização, da instrução e do aperfeiçoamento dessas atividades, esperava-se que as escolas dos missionários cumpriram seu papel neste projeto de cristianização e nacionalização do Timor Português: “as nossas escolas, em número de 46, são freqüentadas por 2:424 alunos e tendem a desenvolver-se num ritmo que poderia classificar-se de acelerado, caso dispuséssemos de mais pessoal ensinante (...)”.¹⁰

Percebe-se que o Bispo de Macau sugeriu que o projeto de “civilizar” e “cristianizar” a ilha somente se efetivaria se houvesse um aumento do contingente de missionários. Por razões semelhantes, as análises das estatísticas feitas pela Igreja, referentes ao ano de 1937, relataram o pequeno número de missionários em Timor, que foi apresentado por esse Bispo e pelos coletivos da Igreja Católica como o ponto mais crítico do projeto de cristianização e, conseqüentemente, da “lusitanização” de Timor Português:

Números missionários de Timor

Os números que abaixo referem sobre as missões de Timor, referentes ao ano de 1937, são extraídos do mensário *O Missionário Católico*.

Em 1937, sobretudo, demonstram um aumento admirável sobre os anos anteriores. Os batismos de adultos, por exemplo, que foram 844 em 1936, subiram em 1937 a 1.815, tendo os alunos das escolas passado de 2.330 a 2.979.

⁸ “Missões de Timor”. *Boletim Geral das Colónias*, Lisboa, vol. XIV, nº 154, 1938, p. 183.

⁹ Ainda que não expresso pelo próprio relatório, é possível perceber que o Bispo entendeu que havia outras ações dos missionários que seriam úteis para a missão. A construção de igrejas, por exemplo, era uma das ações dos missionários de Timor naquele período para a cristianização: “Ao concluir este pequeno relatório, levo ao conhecimento de V. Ex^a que inaugurei ultimamente duas igrejas, que ficam sendo as maiores e melhores desta Colónia: a matriz de Díli e a igreja de Nossa Senhora de Fátima, em Ainaro. A matriz de Díli, para cuja construção tive de arranjar \$150.000.000, é um magnífico edifício, que honra não só as missões, mas também a própria Colónia de Timor” (“Missões de Timor”. *Boletim Geral das Colónias*, Lisboa, vol. XIV, nº 154, 1938, p. 184)

¹⁰ “Missões de Timor”. *Boletim Geral das Colónias*, Lisboa, Vol. XIV, nº 154, 1938, p. 182.

Outros dados:	
Missionários.	20
Católicos.	4.286
Catecumenatos.	68
Catequistas.	60
Escolas.	47
Alunos (com frequência regular).	2.330
Baptismos de adultos.	1.815
Baptismos <i>in articulo morte</i>	92
Baptismos de crianças.	796
Confissões.	104.788
Comunhões.	254.825
Confirmações.	4.323
Templos (igrejas, capelas e oratórios).	45
Curativos.	20.222. ¹¹

Assim, observa-se que o Bispo de Macau, ao falar da baixa quantidade de missionários e da alta quantidade de pagãos, lançava como sugestão para os agentes do Estado Português um incentivo ao envio de missionários para Timor Leste: “urge reforçar quanto antes com muito santos obreiros evangélicos o punhado de missionários que lá trabalham pela extensão do reinado de Cristo nas almas”.¹²

Outros relatos feitos por missionários, também registrados no *Boletim Geral das Colónias*, sugeriram que a quantidade baixa de católicos na ilha se devia à descontinuidade da atuação missionária pelas ações dos outros portugueses na Ilha. No texto “Portugal missionário e as missões de Timor”, os insucessos da missão foram atribuídos ao contexto anticlerical de Portugal: “A Revolução de 1910, pondo em vigor o decreto da expulsão das Ordens Religiosas de Portugal e Colónias, vibrou um profundo golpe nas Missões de Timor”.¹³ Num relatório posterior do Bispo de Macau, ainda que tenha sido escrito para o Ministro das Colónias, Dom José da Costa Nunes demonstrou certo ressentimento com o que foi chamado de “surto anti-religioso”, que, segundo este Bispo, desencadeou diversos problemas para as missões nas conversões em Timor:

Vim a Timor, em 1911, pela primeira vez, no desempenho duma comissão de serviço, imposta pelo meu antecessor. A República acabava de se implantar. O espírito sectário dos seus dirigentes irrompeu logo nas colónias. Como era fatal, abriu-se uma cisão entre missionários e funcionários. Verifiquei-o pessoalmente, por ocasião dessa visita a Timor. O resultado não se fez esperar. Contrariadas e, algumas vezes, perseguidas, as Missões entraram em declínio. O indígena, tímido e moralmente fraco, não ousava abraçar uma religião mal vista por certas autoridades, e os cristãos, pelo mesmo motivo, arrefeciam na fé.¹⁴

¹¹ “Números missionários”. *Boletim Geral das Colónias*, Lisboa, Vol. XIV, nº 161, 1938, p. 139.

¹² “Números missionários”. *Boletim Geral das Colónias*, Lisboa, Vol. XIV, nº 161, 1938, p. 139.

¹³ “Portugal missionário e as missões de Timor”. *Boletim Geral das Colónias*, Lisboa, vol. XIII, nº 141, 1937, p. 123. (Publicado originalmente no Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau pelo Rev. M. M. Variz).

¹⁴ “Missões de Timor”. *Boletim Geral das Colónias*, Lisboa, vol. XIV, nº 154, 1938, p. 182

Assim como fez o Bispo de Macau, outros missionários chefes de missões na África e no Oriente sob administração colonial portuguesa comunicavam tais interesses de cooperação com o Estado Português. Os missionários católicos da ordem do Espírito Santo em Angola, por exemplo, estiveram particularmente interessados em que os portugueses cooperassem com as missões católicas para empoderá-los diante da concorrência com as missões protestantes.¹⁵ Nesse sentido, alguns missionários investiram na cooperação com o Estado português como forma de ter a hegemonia missionária sobre o território angolano.¹⁶

Tal busca pela cooperação com os estados nacionais não foi exclusiva da Igreja Católica em Portugal. Os mandamentos do Santo Padre, o Papa Pio XI, emitidos no jornal romano *Il Pensiero Missionario*, no ano de 1935, sugeriram que a união de esforços com os diferentes estados colonizadores da Europa poderia ser um meio de tornar mais fácil os interesses da Igreja:

Toda a cooperação exterior que nos é oferecida, não o esqueçamos, é uma graça – graça vinda por uma via escolhida por Deus. Não rejeitamos esta graça e sirvamo-nos de toda a cooperação exterior possível contanto que nem a integridade da doutrina nem a hierarquia sejam comprometidas.¹⁷

Do mesmo modo que a Igreja Católica, os integrantes do Estado Português realizaram diversos esforços nesta cooperação, tanto por questões da relação da Igreja com o Estado no Portugal metropolitano quanto por fenômenos em todas as colônias, apesar da resistência de setores da ditadura portuguesa (CRUZ, 1997). Não por acaso, a Agência Geral das Colônias de Portugal, em seu Boletim, publicou diversos textos relatando as instruções do Papa para a formação de alianças com os estados, assim como

¹⁵O procurador Geral das Missões do Espírito Santo, em Angola, Reverendo J. Alves Correia, publicou um texto indicando que as missões protestantes eram um perigo aos interesses da nação: “(...) para o interesse nacional (e é o interesse nacional, que não o puramente religioso, o que move a maioria dos nossos presentes leitores) as missões do Espírito Santo, como as do clero secular português, são consideradas como nossas; as do protestantismo, das várias denominações, são tidas por estranhas (...) Arrumadas assim as noções, posto o estado da questão com suficiente clareza para todos, vamos mostrar aos leitores a posição actual das duas categorias de milícias religiosas que disputam a alma dos indígenas de Angola. E veremos que o perigo, se não é tão grave como Moçambique (onde os protestantes estrangeiros há muito que estão em maioria esmagadora), não deixa de afligir e humilhar «a mais portuguesa» de nossas grandes colônias (CORREIA, J. Alves. “A Obra das missões nacionais e das missões estrangeiras em Angola”. *Boletim Geral das Colônias*, Lisboa, vol. X, nº 108, 1934).

¹⁶O Reverendo António Brasio constituiu a noção de que a nação “portuguesa” era católica e que, por isso, deveria impedir outras denominações missionárias de entrarem nas colônias portuguesas: “A lei portuguesa desconhece quaisquer missões que não sejam as católicas, e é levada a isso, não por intolerância religiosa (o Estado é neutro), não tanto por esses princípios de direito internacional em que ninguém acredita, como pelo facto da própria mentalidade da Nação que é, e sempre foi, católica, pelas razões da união dos portugueses entre si e da unidade do Império, que não podem prescindir do elemento religioso.” (CORREIA, J. Alves. “A Obra das missões nacionais e das missões estrangeiras em Angola”. *Boletim Geral das Colônias*, Lisboa, vol. X, nº 108, 1934, p. 185).

¹⁷“O pensamento missionário”. *Boletim Geral das Colônias*, Lisboa, Vol. XI, nº 120, 1935.

também publicando textos da recém-criada sociedade portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas. Num discurso feito por D. Manuel Maria Ferreira da Silva, o então Bispo de Gurza, Índia, sugeriu a simbiose entre os projetos coloniais do estado e os projetos de cristianização das missões católicas como um meio de se conseguir a evangelização e a colonização:

(...) época de esplendor e de glória a dos descobrimentos dos portugueses! As nossas caravelas cruzam todos os mares em busca de novas terras, as nossas bandeiras são hasteadas nos muros de tantas fortalezas, o nome de Portugal levado às mais longínquas paragens; e onde chegou o nome de Portugal, chegou sempre, também, o nome de Jesus Cristo.¹⁸

Com isso, há diversos indícios de que os coletivos da Igreja Católica estiveram em busca de combinar o “nacionalismo” e o “colonialismo” em sua agenda. Diante de alguns problemas (baixo número de missionários, conflitos com missões religiosas e outros colonos), a Igreja Católica acabou por intensificar essas parcerias. Assim, muitos dos agentes da Igreja e do Estado Português propuseram que nacionalizar e cristianizar eram sinônimos:

Quem anda pelo interior da ilha de Timor e vê um indígena de modos mais civilizados e ouve falar a nossa língua, não precisa perguntar-lhe se é cristão e onde aprendeu português; A resposta, noventa e nove vezes por cento, virá confirmar esta verdade: o nativo mais ou menos europeizado é católico e estudou nas nossas escolas.¹⁹

A relação de causalidade entre a falta de missionários e a má colonização dos territórios coloniais portugueses foi se constituindo como uma forma de justificar, para os integrantes da Igreja Católica, a necessidade de unir esforços com o Estado colonizador Português. Do mesmo modo, ao destacar estes pedidos de ajuda da Igreja Católica no seu Boletim da Agência Colonial, os funcionários do Estado começavam a constituir a união com a Igreja Católica como uma possibilidade de eficiência na colonização. Aumentando a atividade missionária e mantendo sua continuidade, assim como juntando esforços dos missionários e dos outros europeus que lá estivessem, Portugal e a Igreja Católica teriam como mudar a parte leste da ilha de Timor e os outros territórios coloniais de modo a transformá-los ainda mais em territórios portugueses e cristãos.

Nesse sentido, pode-se observar que o movimento dos diferentes missionários em territórios coloniais portugueses (Angola, Moçambique, Goa e etc.), como o apresentado pelo Bispo de Macau, fizeram com que a Igreja Católica se reaproximasse do Estado Português, transformando as relações entre missionários e outros coletivos coloniais para aumentar o financiamento das missões, assim como possibilitar a

¹⁸ *Boletim Geral das Colónias*, Lisboa, vol. XVI, nº 179, 1940.

¹⁹ “Missões de Timor”. *Boletim Geral das Colónias*, Lisboa, Vol. XI, nº 115, 1935, p. 152 – 156.

competição com missões protestantes. Entendendo-se que o coletivo da Igreja Católica, em seu nível global, se propôs a intensificar outras agendas, tais como a nacionalização dos pagãos com quem tinha contato nas missões, essa acabou por se transformar, em contextos coloniais como o do império português, em uma missão católica nacionalista.

Tal perspectiva de que a cooperação de ambos permitiria uma agenda única fez com que surgisse o Acordo Missionário entre Vaticano e Portugal.²⁰ Assinado por António Salazar e pelo papa Pio XII, esse documento representou um retorno ao “padroado” português, regime jurídico *sui generis* da Igreja Católica que deu poderes de nomeação do pessoal missionário nas colônias portuguesas ao Estado português.



Figura 3 - Salazar e o Nuncio Apostólico Ciriacci ratificam a Concordata e o Acordo Missionário (1940)

Por esse acordo, as missões católicas em todas as colônias de Portugal passaram a ser administradas prioritariamente por missionários de nacionalidade portuguesa, apenas sendo possível que a administração eclesiástica fosse exercida por estrangeiros caso houvesse falta de pessoal português (art. 2º). Em contraposição, as mudanças de base territorial das dioceses tiveram de respeitar as fronteiras do território português ultramarino, ou de acordo com as divisões deste (art. 6º). Além disso, os bispos nomeados pela Santa Sé para as Dioceses nas colônias tinham de ser aprovados pelo governo português (art. 7º), assim como a Igreja Católica se obrigava a instruir os missionários, nas escolas, a dar aulas de português nas escolas (art. 16). Em compensação, o Estado português se obrigava a subsidiar as missões, custeando o envio os missionários para as províncias ultramarinas, assim como pagando as pensões (art. 13º) ao clero aposentado e

²⁰ SANTA SÉ; PORTUGAL. *Acordo missionário entre a Santa Sé e a República Portuguesa, de 7 de maio de 1940.* (retirado do sítio eletrônico http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19400507_missioni-santa-sede-portogallo_po.html em 25 de maio de 2014)

subsidiando os que lá estivessem. Do mesmo modo, o Estado Português se obrigava a doar terrenos para a construção dos prédios das missões.

Diferentemente do regime comum a outras missões católicas, as missões em colônias portuguesas passaram novamente a ser compreendidas como missões católico-portuguesas. Isso ficou expresso em discursos que viam estas duas características como parte de um mesmo projeto: “Nós, a comunidade cristã de Portugal, devemos-lhe também o nosso dever. Coloquemos as nossas Missões no plano católico e esta obrigação de cooperar na dilatação do reino de Deus impõe-se terminantemente.”²¹

Alguns textos da década de 1940 registram claramente este projeto de cooperação. No ano de 1949, um autor com pseudônimo “Lusitano” escreveu um artigo com o título “As missões religiosas e o seu papel nas colônias portuguesas”.²² Neste texto, Lusitano começou sua discussão com uma questão retórica: “«afinal que utilidade têm as missões religiosas para que o Estado gaste tão avultada quantia em subsidiá-la?»”. Em resposta, Lusitano valorizou a ação missionária por essa ser um meio da produção da “civilização e na paz dos povos”:

Só uma ignorância gravíssima acerca do papel que elas vêm há séculos desempenhando na civilização e na paz dos povos, e do estado de ignorância e atraso mental e espiritual em que se encontra ainda a maior parte dos povos das nossas colônias justifica e desculpa tal dislate. Colonizar é principalmente cristianizar e nacionalizar.²³

No entanto, o texto de “Lusitano” sugeriu que a simples “nacionalização” das populações nas colônias não era suficiente para civilizá-las. Também era importante dar uma religião da civilização que transformasse as populações da colônia nos seus aspectos “religiosos” e que, assim, a transformação “secular” se mantivesse:

Subtrair povos ignorantes simplesmente à influência de grosseiras superstições e não lhes dar em compensação directrizes morais, seguras e perfeitas não é civilizá-los: equivale a deixá-los espiritual e moralmente pior do que estavam e mais sujeitos ainda às ardilosas seduções do primeiro aventureiro que os souber cativar e atrair. Foram as missões religiosas que concorreram poderosamente para a civilização dos povos da Europa e da América e não-de ser elas também que, ajudadas e prestigiadas, civilizarão verdadeiramente os povos (...). Em vez de censuras, louvores incondicionais são devidos portanto ao Governo português que tão criteriosamente está fomentando, protegendo e subsidiando tão prestantes organismos.²⁴

²¹ “Colaboração da metrópole”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 9, setembro de 1949.

²² LUSITANO. “As missões religiosas e o seu papel nas colônias portuguesas”. *Boletim Geral das Colônias*, ano XXV, nº 286, Lisboa, 1949. O texto foi originalmente publicado em um jornal chamado “O evangelho” de Lourenço Marques (atual Maputo de Moçambique).

²³ LUSITANO. “As missões religiosas e o seu papel nas colônias portuguesas”. *Boletim Geral das Colônias*, ano XXV, nº 286, Lisboa, 1949, p. 286.

²⁴ LUSITANO. “As missões religiosas e o seu papel nas colônias portuguesas”. *Boletim Geral das Colônias*, ano XXV, nº 286, Lisboa, 1949, p. 138-139.

Assim, pode-se sugerir que, no discurso oficial do Estado português, o financiamento da missão religiosa foi pensado como uma forma de alcançar a produção de nacionais²⁵.

Até aqui, é perceptível muito do que já foi sugerido na formulação de Louis Althusser de que a “igreja é um aparelho ideológico de estado” (ALTHUSSER, 1988), ou seja, o estado português buscou englobar a igreja católica para fins de sua agenda. Para Althusser, os aparelhos ideológicos, diferentemente dos aparelhos coercitivos (polícia, por exemplo), são instituições pelas quais o Estado expande sua hegemonia sem o uso da força. Apesar de Althusser focar a escola, esse também estende o argumento de que a força do Estado se faz também por uma série de outros aparelhos ideológicos.

A escola (mas também outras instituições de Estado como a Igreja ou outros aparelhos como o exército) ensinam “saberes práticos”, mas em moldes que asseguram a sujeição à ideologia dominante ou o manejo da prática desta. (ALTHUSSER, 1988, p. 22)

No entanto, assim como é perceptível uma visão do Estado Português sobre a Igreja Católica enquanto um aparelho ideológico, é possível sugerir que a igreja também viu o Estado português como seu aparelho. Numa relação de “mútuo parasitismo” (ROQUE, 2010), a Igreja buscou se “hospedar” nas práticas de governo dos agentes coloniais vinculados ao Estado Português, assim como estes agentes se apropriaram das ações evangelizadoras da Igreja para fins de sua pauta.

2. A administração das missões pela Diocese de Díli

Além das modificações da relação da Igreja Católica com o Estado Português, o Acordo Missionário previu a criação da Diocese de Díli, no Timor Português (art. 6º).²⁶ Em 04 de setembro de 1940, a Diocese foi criada por Bula Papal promulgada pelo Papa Pio XII.²⁷ Assim, no período colonial pós-Segunda Guerra, as missões religiosas católicas no Timor Português foram administradas por um órgão da Igreja, a Diocese de Díli.

²⁵ “Nacionalizar”, no período de vigência do Estatuto do Indigenato (1926-1960), significava a inclusão de populações destes territórios em uma relação jurídica com o Estado Português. No entanto, essas populações eram incluídas em duas subcategorias de cidadania pelo critério de raça: indígenas ou assimilados (caso demonstrassem que sabiam ler e escrever, falar o idioma português e ter os usos e costumes europeus). Tais categorias de cidadania não igualavam os status de cidadania dessas populações ultramarinas aos portugueses brancos, na medida em que tratavam os indígenas como tutelados, promoviam regimes jurídicos diferenciados e negavam direitos como o exercício do voto.

²⁶ “Art. 6 São desde já criadas três dioceses em Angola, com sede em Luanda, Nova Lisboa e Silva Pôrto; três em Moçambique, com sede em Lourenço Marques, Beira e Nampula; uma em Timor, com sede em Díli. Além disso, nas ditas colónias e na Guiné poderão ser erectas circunscrições missionárias”.

²⁷ “Bula de Provisão da Diocese de Díli”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949.

Quando surgiu, essa Diocese foi interinamente governada pelo Arcebispo de Goa, que nomeou o missionário Padre Jaime Garcia Goulart para ser seu prefeito apostólico. No entanto, em março de 1942, sua atuação como prefeito da recém-criada Diocese foi interrompida pelas invasões consecutivas de tropas australianas e de japonesas, decorrente dos conflitos da Segunda Guerra Mundial. Segundo Paulino (2013), diante das hostilidades das tropas japonesas, Padre Jaime Goulart conseguiu fugir para Austrália em conjunto com diversos outros missionários. Alguns missionários se mantiveram em Timor, mas a atuação da Diocese como um todo ficou abalada.

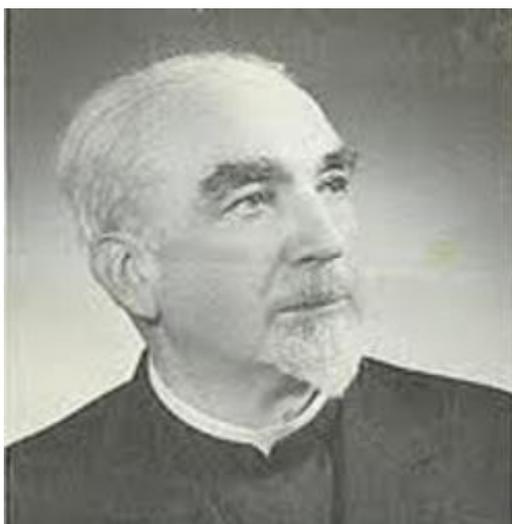


Figura 4 - D. Jaime Garcia Goulart, administrador apostólico (1940-1945) e Bispo (1945-1965) da Diocese de Díli

A Diocese de Díli voltou às suas atividades apenas em 1945, quando Portugal retomou sua soberania sobre a colônia. Neste momento de retorno das atividades, Jaime Garcia Goulart - já nomeado Bispo de Díli pelo Papa - e outros missionários regressaram ao Timor Português.

Em carta escrita pelo papa Pio XII endereçada ao Bispo, o Papa indicou quais seriam seus deveres:

Queremos, porém, que, observado tudo o mais que é de direito e antes que recebas a consagração episcopal e tomes posse canônica da Diocese que te é confiada, faças profissão de fé católica e os juramentos prescritos, segundo as fórmulas estabelecidas, nas mãos dalgum Bispo católico de tua escolha que esteja na comunhão e graça da Sé Apostólica (...) Alimentamos, por fim, a firme esperança e confiança de que a Igreja de Díli será dirigida utilmente pelo teu desvelo pastoral e indefeso esforço, assistindo-te propícia a dextra do Senhor, e receberá, com o andar do tempo, maior desenvolvimento nas coisas espirituais e temporais.²⁸

Segundo um texto escrito em *Seara*, as missões no Timor Português visavam estabelecer a Igreja naquele território: “Assinala-se como objetivo formal das Missões, como razão de ser, o estabelecimento da Igreja visível nos países onde ainda não

²⁸ “Pio Papa, Servo dos Servos de Deus”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949, p. 5-6

existe”.²⁹ Esse foi idealmente o principal objetivo da Igreja Católica no Timor Português naquele período, apesar de que houvesse, concomitantemente, o intuito de produzir conversões e de nacionalizar *lusitanamente* o território e as populações de Timor. Nesse sentido, a missão católica em Timor Português, administrada pela Diocese de Díli, tentou produzir cristãos e permitir que a Igreja se reproduzisse autonomamente naquele local. Subsidiariamente, os integrantes desta buscaram fortalecer o Estado Português no Timor Português.

A Diocese de Díli tinha uma jurisdição que alcançava todo o território português na ilha.³⁰ Não por acaso, em 1945, quando o Estado Português voltou a ter domínio sobre o que hoje reconhecemos como Timor-Leste, os missionários começaram a ser realocados no território a partir de atos do Bispo Jaime Garcia Goulart. Independente das denominações dos missionários que ali atuaram, a Diocese de Díli monopolizava a distribuição e a administração das ações de quadros da Igreja.

Uma estatística referente ao ano de 1949³¹ apresentou diferentes aspectos desta organização política e territorial da Diocese de Díli, indicando que havia uma vinculação entre “governo”, “território” e “população”:

Ano de 1949
Mapa nº 1

Circunscrições Eclesiásticas	Estações missionárias	Área em Km ²	População	
			Total	Católica
Paróquia de Díli	2	580	19.835	2.007
Missão de Aínaro	3	1.016	34.107	2.102
Missão ed (sic) las	4	600	18.782	4.236
Missão de Baucau	8	1.600	54.800	4.912
Missão de Bobonaro	5	1.440	48.819	1.934
Missão de Cova-Lima	7	2.145	26.105	2.258
Missão de Ermera	7	2.435	93.597	5.409
Missão de Fuiloro	-	3.000	25.713	366
Missão de Manatuto	3	1.350	11.788	3.850
Missão de Oe-Cusse	6	803	16.776	2.360
Missão de Ossu	6	2.345	45.921	4.490
Missão de Soibada	3	1.609	16.801	4.410
	54	18.923	423.044	38.034

Diferentemente das igrejas protestantes que agem difusamente e sem centralidade (BEIDELMAN, 1982, p. 13), a expansão da Igreja Católica agem de modo

²⁹ “Colaboração da metrópole”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 9, setembro de 1949.

³⁰ Após a saída dos agentes do Estado colonial português e com a invasão da Indonésia em 1974, a Diocese se desvinculou da Igreja Católica de Portugal, mas não se agregou à Igreja Católica da Indonésia (BOARCCAECHE, 2013). No período contemporâneo, esta Diocese continua atuando, apesar de sua abrangência territorial ter diminuído. Com a criação da Diocese de Baucau em 1996 e a Diocese de Maliana em 2010, esta passou a não abranger mais todo o Timor Leste.

³¹ “Diocese de Díli.”. *Seara*, Díli Ano 2, nº V e VI, maio e junho de 1950.

vertical e se estabelecem territorialmente. Desse modo, a Diocese de Díli foi vista pelo Vaticano e por outros coletivos como um órgão da Igreja Católica preocupado com as populações que habitassem o território do Timor Português.

Assim como aconteceu na expansão da Igreja Católica em outras partes do mundo, a Diocese de Díli tinha um espaço de atuação definido territorialmente, que era administrado por um Bispo. Este território era dividido em “circunscrições eclesiásticas”, que eram governadas por um chefe da missão, o padre. Os missionários chefes de missão eram padres subordinados ao Bispo e atuavam como *pastores* das populações que estavam vinculadas a uma circunscrição eclesiástica. Esses tinham como competência “«procurar promover e excitar a vitalidade da missão até ao seu completo desenvolvimento», pois «sobre ele impende a obrigação estrita de procurar a salvação eterna de todos os habitantes» do território que lhe foi confiado”.³² Desse modo, o governador da “missão de Timor” (no singular) era o Bispo da Diocese de Díli, sendo as “missões de Timor” (no plural) governadas cada uma por um padre missionário.

As missões possuíam um *peçoal missionário*. Além dos chefes de missão, o pessoal missionário era constituído por “missionários” (sentido estrito), “clérigos indígenas” e “auxiliares”. Os “missionários”, no sentido estrito, eram clérigos masculinos e estrangeiros, e eram classificados em três categorias: *religiosos*, pertencente ao instituto ao qual a missão foi confiada; *religioso*, súbdito de outros institutos; e *seculares*, pertencentes à missão.³³ Das categorias do “pessoal missionário”, o clero indígena ou autóctone se diferenciava dos missionários *strictu sensu* porque era nascido na região.³⁴

Em conjunto com os padres, religiosos ou seculares, missionários (estrito senso) ou indígenas, as categorias de pessoal da Diocese de Díli contemplavam ainda missionários “*auxiliares*”. Esses eram irmãos e irmãs missionários, pessoas que

³² REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 70

³³ Cabe-se uma nota para diferenciar o que significa “secular” e “religioso” neste contexto. Essa oposição não se trata da mesma oposição contemporânea análoga a “leigo” e “clero”. Os padres “seculares”, para evitar este tipo de confusão, são atualmente também chamados de padres “diocesanos”, enquanto os padres “religiosos” são chamados de padres “regulares”. As diferenças entre religiosos e seculares se devem aos votos que fazem. Enquanto os missionários “religiosos” pertencem a uma congregação religiosa (salesianos, por exemplo) ou a uma ordem (franciscanos, capuchinhos, dominicanos, etc.), os “seculares” são padres que não tem qualquer intermediação de um superior de uma ordem ou congregação, reportando-se apenas ao Bispo e ao Papa. Os padres “seculares” ou “diocesanos” também são padres que possuem uma mobilidade mais restrita. Naquele período, eles eram vinculados à Diocese e, por isso, não circulavam por outras Dioceses, diferentemente dos religiosos, que são padres mobilizados com maior facilidade.

³⁴ “O clero indígena é o clero nacional ou autóctone, aquele que, por nascimento, pertence à região evangelizada. Não é, portanto, um *missus* ou enviado, um missionário, estritamente considerado.” IN: REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 77

participam de instituições religiosas, mas que não poderiam realizar os ritos litúrgicos como a missa, o batismo, a eucaristia e etc. Os auxiliares exerciam diferentes ofícios, como a catequese, ensino e tantos outros trabalhos tidos como importantes para o funcionamento da missão. As irmãs Canossianas, freiras pertencentes à ordem de Madalena de Canossa, eram o pessoal auxiliar de maior destaque³⁵.

No Timor Português, segundo estatística³⁶ referente ao ano de 1949, o pessoal missionário era composto por vinte e oito padres seculares (todos portugueses), cinco salesianos (dois portugueses, dois italianos e um polaco), cinco coadjutores salesianos (dois espanhóis, dois portugueses e um tchecoslovaco), e vinte e três irmãs canossianas (quatro portuguesas, quinze italianas e quatro filipinas). Assim havia um total de 61 missionários naquele ano. Nessa estatística, não se faz menção ao clero indígena, o que permite sugerir que se esse era, naquele ano, um investimento ainda muito recente.³⁷

A atuação destes padres e dos missionários subordinados se dava por meio de *estações missionárias*, que se tratavam de aparelhos materiais como escolas, igrejas, casas de missionários, oficinas, granjas ou fazendas.³⁸ Por meio dessas estações, os missionários performaram as atividades da igreja: rituais como as missas, os sacramentos (casamento, batismo, eucaristia, crisma, etc.), educação, catequese, imprensa, alimentação, medicina e tantas outras atividades. Assim, pode-se observar que a missão religiosa em Timor foi uma organização composta por diferentes pessoas e aparelhos. Sua ação foi coordenada, hierarquizada e com uma divisão social do trabalho.

³⁵ Naquele momento, a Igreja tinha ideia de “laicato missionário” ainda como uma novidade, de modo que os fiéis católicos que ajudavam nas atividades da igreja não eram considerados parte da Igreja Católica. Somente em momento posterior ao Concílio Vaticano II, o laicato missionário começou a ser compreendido como parte da Igreja Católica.

³⁶ “Diocese de Díli”. *Seara*, Díli, Ano II, nº V e VI, maio e junho de 1950.

³⁷ É importante relatar que as populações nascidas nas colônias portuguesas não eram consideradas “portuguesas”. Esses passaram a ser considerados “portugueses” apenas com as reformas do Estatuto do Indigenato, em meados da década de 1950.

³⁸ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961.



Figura 5 - Mapa Missionário do Timor Português (1965)

Esse retrato sobre a missão católica no Timor Português, em que se informou como ela buscou reproduzir a Igreja em Timor, contando com uma divisão territorial, com administradores e pessoal missionário, estações e atividades, apresenta o quanto essas missões foram instituições sociais que compartilham representações coletivas. Em seu estudo sobre missões religiosas na Tanzânia, Thomas Beidelman enfatiza que as missões religiosas tem um padrão de ação: “Tais organizações são rotinizadas, manipulando cotidianamente técnicas de ponta, informações padronizadas, objetos e procedimentos” (1982, p. 23, tradução minha).

Além das missões serem instituições, Beidelman entende que as missões têm como característica ser “colonial”, porque se conformaram como coletivos cuja intencionalidade é produzir mudanças sociais:

(...) por colonialismo, queremos dizer dominação cultural com mudanças sociais impostas. Não me refiro apenas à contínua influência econômica e política por ex-potências coloniais, mas também a dominação de massas pobres e sem instrução por uma elite nativa privilegiada e poderosa incessantemente determinada por fazer mudanças, seja lá quais forem as razões (...) (1982, p. 2, tradução minha)

Beidelman, portanto, compreende as missões religiosas como uma coletividade que se pensa para produzir mudanças sociais, de modo que isso lhe fez atentar ao quanto as missões religiosas são instituições, ou seja, são padronizadas na sua forma de pensamento e de ação. À semelhança do contexto etnográfico de Beidelman, a missão religiosa em Timor no período colonial português foi um coletivo padronizado por meio de uma organização religiosa, a Diocese de Díli, que intencionou produzir mudanças sociais.

Uma das causas e dos efeitos dessa organização é a harmonização das representações coletivas. Mary Douglas (1998 [1986]) releva como as instituições sociais, aqui entendidas como modos padronizados de pensamento, são primordiais nas ações das pessoas. Essa antropóloga sugere a primazia do “estilo de pensamento” sobre o comportamento humano em detrimento da “racionalidade do indivíduo”. Sobre o papel das instituições no comportamento humano, esta antropóloga afirma: “Por bem ou por mal os indivíduos compartilham seus pensamentos e eles, até certo ponto, harmonizam suas preferências. Eles não têm outros meios de tomar as grandes decisões a não ser na esfera das instituições que eles constroem” (DOUGLAS, 1998 [1986], p. 150). Nesse sentido, pode-se entender que a Diocese de Díli, por ser parte da Igreja Católica, buscou harmonizar as representações coletivas da organização de missionários do Timor Português.

É interessante observar que a Diocese de Díli, nos seus primeiros dez anos, foi um órgão da Igreja Católica que teve um papel fundamental para a organização das missões religiosas que estiveram em Timor, na medida em que houve mais ou menos um compartilhamento e difusão de visões e projetos por meio da sua atividade organizacional. Apesar de os missionários no Timor Português serem conectados a uma multiplicidade de agentes, a Diocese de Díli teve um papel estruturante. Isto não quer dizer que não houvesse outras relações sociais importantes, mas que, do ponto de vista destes missionários, a interlocução das missões entre si foi feita principalmente pelas ações de mediação da Diocese de Díli.

Além de articular os missionários entre si, a Diocese de Díli conectou os missionários às cúpulas da Igreja Católica. Dentro do contexto organizacional da Igreja Católica daquele período, pode-se observar que os bispos e as dioceses eram, respectivamente, partes do poder do Papa e da Cúria Romana. Assim como o Papa é o sucessor de São Pedro e o representante de Cristo, os bispos são os sucessores dos apóstolos: “«... e por instituição divina estão colocados à frente de Igrejas Particulares, que governam com poder ordinário, mas sob a autoridade do Pontífice Romano» (cânone 329)”³⁹. Isto exemplifica, portanto, a caracterização da Diocese, um órgão administrado por um Bispo, como um instrumento de conexão entre o corpo central da Igreja Católica com os missionários subordinados a uma diocese.

³⁹ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 55.

Do mesmo modo, por ter surgido do fortalecimento da associação com o Estado português, a Diocese era compreendida pelo corpo de integrantes do Estado Português e da Igreja Católica como um instrumento para harmonizar as missões católicas com os projetos coloniais do Estado Português.

Observando-se o papel da Diocese de Díli, é possível categorizá-la como uma “mediadora”. Sobre a noção de “mediador”, Clifford Geertz (1960) sugere que esse agente opera muitas vezes como um tradutor entre diferentes escalas e sistemas de inserção e reprodução social, tornando-os mutuamente gramaticais (GEERTZ, 1960, p. 228). Wolf (2003 [1956]), por sua vez, sugere que os mediadores promoveriam sinapses entre tais escalas ou sistemas. De todo modo, ambos ressaltam que as práticas de mediação são fortemente marcadas por ansiedades políticas e epistêmicas voltadas à manutenção das diferenças e fronteiras entre as escalas a partir das quais a práxis da mediação acontece e, ao mesmo tempo, dos laços que emergem do trabalho da mediação e a partir dos quais os mediadores legitimam seu papel.

Uma vez que conectava os missionários entre si, e eles a complexos institucionais como o Estado português e a Santa Sé, a Diocese de Díli promovia várias sinapses, podendo ser tomada como uma mediadora fundamental. O seguinte esquema, simplificador por não considerar muitos outros agentes importantes como os destacados no processo de formação da Diocese de Díli (como foram as missões religiosas da Angola e de Macau) e por não destacar algumas relações já citadas (interações entre missões locais com os aparelhos do governo provinciano), explica mais ou menos como se buscava manter a coordenação de ações dos missionários de Timor em relação à Igreja Católica e ao Estado Português:

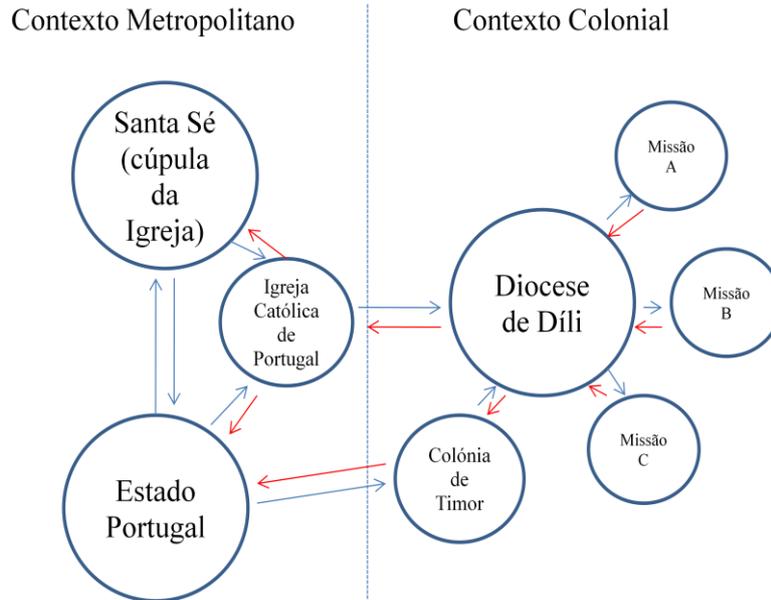


Figura 6 - Mediações das missões religiosas de Timor

Assim, utilizando-se da oposição entre “morfologia social” e “representações coletivas” (DURKHEIM, 1989), é possível observar que estas relações sociais buscavam estabelecer dois efeitos. O primeiro era formar uma comunidade de pessoas que se relacionam, entre os quais podemos citar o papa da Igreja Católica, o chefe de governo do Estado Português, os arcebispos da Igreja Católica em Portugal, o governador do Timor Português, o Bispo da Diocese de Díli e, finalmente, os missionários lotados em Timor. O segundo efeito desejado era estabelecer uma coletividade que compartilhasse mais ou menos representações coletivas semelhantes, ou seja, modos de perceber e de se comunicar.

Por tal razão, a Diocese de Díli foi um órgão da Igreja Católica que teve o papel de “mediar” a relação entre a Igreja Católica na metrópole portuguesa e no Vaticano e as missões locais e as missões entre si, sendo o Bispo de Díli uma peça fundamental nessa articulação de engrenagens.

3. O periódico *Seara* como prática de comunicação para a mediação

Por ser possível entender a Diocese enquanto uma mediadora, um de seus projetos mais importantes consistia em produzir, por meio de diferentes técnicas, certa unidade nos modos de pensar e agir dos diferentes missionários em atuação em Timor em face de diretivas da Igreja Católica ou do Estado português. Assim, na medida em que os integrantes das missões religiosas, apesar de compartilharem diversas representações coletivas, tinham experiências sociais distintas que potencialmente poderiam realizar

dispersões nos modos de pensar e agir institucionais, a Diocese de Díli utilizava-se de diversos artefatos tecnológicos para que houvesse comunicação entre os diferentes atores e, com isto, coordenação e coerência em suas práticas. Nesse sentido, a cúpula da Diocese de Díli realizava uma diversidade de ações, como reuniões, conversas, rituais da igreja, festas e cartas que tinham, entre outras intenções, fazer com que a Diocese exercesse o papel de mediadora.

Durante a pesquisa de campo realizada em bibliotecas e livrarias de Lisboa, Portugal, encontrei alguns vestígios destas comunicações da Diocese de Díli para com os missionários. Por exemplo, no Arquivo Histórico Diplomático, foi possível ter acesso a algumas homilias e cartas escritas pelo Bispo José Joaquim Ribeiro para “professores catequistas”. No entanto, esse material não era substancial para um exercício etnográfico sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli, na medida em que eram documentos anexos às comunicações entre o Governo Colonial do Timor Português e o Ministério do Ultramar e eram utilizados muito mais para justificar determinadas ações de controle do governador local sobre as ações da Diocese. Do mesmo modo, o acesso aos arquivos eclesiásticos ao período de análise é restrito ao público leigo, o que me impossibilitou ter acesso às comunicações mais diretas da Diocese de Díli para com os missionários.

Apesar disto, foi possível ter acesso a um periódico utilizado pela Diocese de Díli para se comunicar com seus subordinados, *Seara*. Esse periódico mostrou-se como uma fonte de pesquisa apropriada para melhor compreender o processo de fixação e ação da Igreja Católica em Timor-Leste entre 1949 e 1973, dadas as funções de articulação e mediação nele manifestos.⁴⁰

⁴⁰Por políticas de arquivamento do legado colonial português, parte dos exemplares do periódico *Seara* foi constantemente enviado para outras localidades que vão além das circunscrições eclesiásticas da Diocese de Díli. Durante a pesquisa, tive conhecimento de três espaços que receberam *Seara*: Sociedade de Geografia de Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal e Hemeroteca Municipal de Lisboa. Como essa última encontrava-se fechada durante o período de pesquisa de campo, tive acesso ao periódico *Seara* apenas pelas duas outras instituições.



Figura 7 - Exemplar do periódico "Seara" encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

Inicialmente com periodicidade mensal, o primeiro número do *Seara* foi lançado em janeiro de 1949, nove anos após a fundação da Diocese⁴¹. Apesar da diferença de mais de três anos para iniciar as atividades de publicação desde o restabelecimento da Diocese no pós-segunda guerra mundial, um dos escritos do Padre Ezequiel Pascoal, o primeiro editor da *Seara*, indicou que a imprensa era um dos principais instrumentos para a atuação da Diocese de Díli: “Creio que não há diocese alguma que não tenha o seu boletim. É um elemento necessário – orienta, coordena esforços, suscita energia, propõe alvitres, estimula iniciativas”.⁴²

O pequeno trecho citado revela que o periódico *Seara* era visto por diferentes atores missionários como um instrumento de produção de coordenação da ação dos diferentes missionários que estavam sob a hierarquia da Diocese de Díli. Do mesmo modo, a imprensa era entendida pela Diocese como uma das formas de guiar a ação dos missionários vinculados a Diocese de Timor:

⁴¹ Sobre a dificuldade de iniciar a publicação de um boletim da Diocese, Ezequiel Enes Pascoal, seu primeiro editor, afirmou: “(...) as ruínas acumuladas eram tantas, a guerra deixara tudo num estado tal que, apesar de Sua. Ex.ª Rev.ª o Sr. Bispo ter começado logo, com todo o empenho e zelo, a reorganização dos serviços missionários, foram precisos três anos para que estes voltassem à sua plena atividade” (“*Seara*”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949).

⁴²“*Seara*”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949, p. 10.

[*Seara*] É o eco da voz veneranda do Sumo Pontífice e do prelado diocesano, pois, arquiva suas decisões, transmite os seus desejos, põe-nos, em suma, em contacto mais directo com todos aqueles que estão entregues aos seus desvelos pastorais.⁴³

Segundo Vicente Paulino, o periódico *Seara* teve inicialmente a tiragem de 500 exemplares, impressos na Imprensa Nacional de Timor, em Díli. A partir de outubro de 1949, sua periodicidade tornou-se bimestral, passando para quadrimestral no ano de 1955, sendo, por vezes, de periodicidade semestral. Em 1964, *Seara* foi encerrado por falta de material de impressão. Porém, em 1966, ele é refundado, deixando o formato de “Boletim Eclesiástico” e se tornando um “Jornal”. Esta nova fase marcou uma nova concepção sobre o periódico, decorrente da absorção dos ideais do Concílio Vaticano II em que se começou a conceber a Igreja Católica não apenas como a “hierarquia eclesial”, mas também como os fiéis que participavam dessa.

Apesar da ampliação do público alvo, é possível observar que a função institucional de mediação de *Seara* se manteve, na medida em que continuava sendo a comunicação dos anseios da Igreja e do Estado Português para os integrantes da Igreja Católica em Timor (clero e também fiéis).

Assim, a partir da observação de que a Diocese de Díli era o principal mediador da Igreja Católica e do Estado Português com os missionários de Timor e destes entre si, a principal questão desta dissertação é compreender como a Diocese de Díli, composta por um bispo e subordinados diretos, buscava, por meio do periódico *Seara*, dar sentido aos projetos institucionais de Portugal e da Igreja Católica recepcionados e, com isso, orientar a atuação dos missionários no Timor Português.

Tal questão entra em consonância com propostas etnográficas de pensar artefatos como *Seara* menos como expressão de taxonomias e mais como espaços que materializam intenções e buscam produzir efeitos, ou seja, como repositórios de ansiedades epistêmicas (STOLER, 2009). Quando comecei a ler os textos presentes no periódico, busquei ter uma compreensão mais totalizante sobre o que compunha cada número, não apenas centrando nos textos produzidos pelos próprios missionários no Timor Português, mas também nos textos metropolitanos reproduzidos. Estes textos, vindos do Vaticano, da Igreja de Portugal e do Estado Português, eram mais destacados do que os textos de origem local. Isto me levou à hipótese, que sustento ao longo desta

⁴³ “*Seara*”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949, p. 10.

dissertação, de que *Seara* era um dispositivo de mediação entre as múltiplas escalas em que os coletivos coloniais engendraram suas ações de governança.⁴⁴

O periódico *Seara*⁴⁵

Formato	Ano	Volume	Periodicidade	Observação
BOLETIM Tamanho médio de uma folha A5. Em média, cada número continha 30 páginas.	1949	I	Mensal	O número de novembro e dezembro foi aglutinado em apenas um boletim.
	1950	II	Bimestral	
	1951	III		
	1952	IV		
	1953	V		
	1954	VI		
	1955	VII	?	Neste ano, foram publicados três números do periódico “Seara”, porém os números cobrem períodos irregulares (janeiro-abril, maio-outubro, novembro-dezembro)
	1956	VIII	Semestral	
	1957	IX	Bimestral	O número que seria referente a março-abril de 1957 não se encontra na coletânea de números do Seara composta pela Sociedade de Geografia de Lisboa.
	1958	X		
	1959	XI		
	1960	XII		
	1961	XIII		
	1962	XIV		
1963	I	?	Na coletânea da Sociedade de Geografia de Lisboa, encontram-se dois números referentes ao ano de 1963. Esses números foram encadernados numa coletânea, de modo que houve corte das margens da capa dos boletins. Isso fez com que as informações sobre o período de referências dos números não pudessem ser acessadas. Nesse ano, Seara também inicia uma “segunda série”, o que faz com que os seus volumes votem a ser reenumerados.	
1964	II	Quadrimestral		
-	1965		Interrompido	
JORNAL tamanho médio entre folha A4 e A3). Em média, cada número continha 8 folhas.	1966	I	Semanal	Por diversas razões, desde a ausência de diversos números do jornal nos repositórios da Sociedade de Geografia de Lisboa e da Biblioteca Nacional de Portugal à própria desatenção do pesquisador, não sou capaz de afirmar que a periodicidade do jornal de 1966 a 1973 foi sempre semanal, tampouco afirmar de modo contundente que não houve interrupções.
	1967	II		
	1968	III		
	1969	IV		
	1970	V		
	1971	VI		
	1972	VII		
1973	VIII			

Desse modo, ao focar na ação de mediação no periódico *Seara*, me distancio da proposta de análise de Vicente Paulino (2011) feita sobre o mesmo periódico, já que esse jornalista procura compreender as percepções dos missionários sobre a “tradição

⁴⁴ Isso não quer dizer que não havia outras intencionalidades na produção textual nele expressa, mas que, dentro do universo de questões que guiam esta dissertação, proponho-me a pensar o periódico *Seara* a partir das intenções de mediação.

⁴⁵ No anexo I, encontra-se um quadro completo com os índices dos números do periódico “Seara” no seu formato Boletim.

timorense”. Como estou em busca de uma interpretação holística e etnográfica, que se caracteriza, entre outras coisas, por internalizar o ponto de vista nativo, a proposta é partir do que é nominalmente estruturante e o que é objeto de interesse dos agentes que produziam os números deste periódico. Acredito que este tipo de abordagem, que busca, em primeiro momento, compreender uma produção discursiva a partir do que era objeto de ansiedade dos seus produtores, permite constituir questões etnográficas potentes, em conformidade com a sugestão de Evans-Pritchard (2005), que tentou compreender o que era objeto de interesse dos seus interlocutores Azande – a bruxaria –, em vez de investir energia com preocupações sobre a organização social.

Dentro de uma pauta de estudos sobre fenômenos de globalização, os estudos etnográficos dos fenômenos de mediação têm sido realizados para aprofundar o conhecimento a respeito dos modos e meios pelos quais o sistema mundial tem se constituído. Em continuidade aos problemas teóricos que buscam compreender como processos sociais globais alcançam espaços sociais localizados (WALLERSTEIN, 1974; HANNERZ, 1997), os estudos de Clifford Geertz (1960) e Eric Wolf (2003 [1956]) mostram que os mediadores, ao atuarem numa interface entre um sistema global e local, são promotores de mudanças nas configurações sociais e culturais, tanto num contexto local quanto num contexto global. Nesse sentido, esses antropólogos buscam mensurar as mudanças sociais provocadas pela inclusão de contextos localizados em sistemas mais amplos, assim como a integração sociológica que esses atores produzem.

Essa dissertação, ainda que inspirada nos estudos empreendidos por Geertz e Wolf, se distancia de parte dos produtos de suas análises, nomeadamente no que diz respeito aos efeitos das mediações na vida de certas populações. Diante do material com o qual tive uma experiência de leitura, os potenciais da análise da mediação aqui explorados implicam compreender principalmente como a Diocese de Díli buscava produzir a articulação entre escalas de governo superiores (Igreja Católica Portuguesa e Vaticano e Estado Português) e inferiores (missionários em Timor). Assim, o foco de discussão não reside necessariamente em entender como as atividades de mediação da Diocese de Díli influenciaram os leitores-missionários, mas sim em desvelar o modo como a Diocese de Díli dava sentido e traduzia os projetos vindos das cúpulas da Igreja Católica e do Estado Português e às percepções dos missionários sobre o contexto timorense e suas formas de expressão.

Do mesmo modo, apesar de apresentar alguma interlocução entre a Diocese de Díli, o estado português local e a Igreja Católica em Portugal e no Vaticano, há poucos e

escassos textos nesse periódico que mostram a comunicação entre a Diocese de Díli com outros coletivos, visto que o periódico *Seara* foi pensado como uma das formas de comunicação da Diocese de Díli com os membros da Igreja no Timor Português. Assim, procuro entender primordialmente as práticas de mediação que envolvem os sentidos dados pela Diocese de Díli aos projetos vindos das cúpulas metropolitanas e às percepções dos missionários no Timor Português sobre o contexto de atuação missionária.⁴⁶

Por buscar compreender como a Diocese de Díli, uma agência missionária, significava as práticas de reprodução social das populações no Timor Português para instrumentalizar os projetos institucionais vindos da Igreja Católica no Vaticano e em Portugal e do Estado Português, essa dissertação se alinha parcialmente às produções antropológicas sobre as missões católicas, lideradas pela Professora Paula Montero, que busca “compreender o modo como a ação missionária estimula a ressignificação da ‘tradição’ (indígena e não-indígena) para adaptá-la aos novos contextos de intercomunicação cultural” (MONTERO, 2006, p. 32). No entanto, essa dissertação se distancia ao sentido dado por essa autora à categoria de “mediação”, porque não a entende necessariamente como o ato de significação, mas como o ato de conectar sociologicamente diferentes atores. Do mesmo modo, por entender o que caracteriza as missões é o seu caráter de “instituição social” voltada para a produção de mudanças culturais e sociais nas populações subordinadas (BEIDELMAN, 1982), afirma-se que a “significação da tradição”, mais do que a busca pela “compreensão”, subsume-se ao interesse de “transformação” do “outro”.

Além de compreender como a Diocese de Díli buscava articular os diferentes agentes missionários aos projetos institucionais da Igreja Católica, proponho-me a ter uma perspectiva diacrônica sobre a prática da mediação expressa no periódico *Seara*. Como se trata de um estudo sobre fenômenos que ocorreram durante um período histórico de média duração, tento perceber as transformações pelas quais os projetos vindos das cúpulas metropolitanas (Igreja Católica e Estado Português) passaram e, conseqüentemente, como foram traduzidos nos textos produzidos pela própria Diocese no periódico *Seara*. Nesse sentido, ainda que, nominalmente, os projetos da Igreja Católica e do Estado Português sejam “cristianizar” e “nacionalizar” e eles tenham se perpetuado

⁴⁶ Ainda que não seja a intenção desta dissertação, é possível entender que a discussão sobre o periódico *Seara* constitui também uma janela cognitiva para apreender parte das ansiedades administrativas, dos conflitos e das tecnologias pelos quais projetos de transposição do cristianismo se impunham no Timor português.

durante todo o período analisado, busco dar destaque às mutações pelas que categorias experimentaram durante os vinte e cinco anos do periódico *Seara* aqui discutidos.

Tal opção metodológica de pensar o “cristianizar” e o “nacionalizar” como categorias nativas inscreve-se em uma perspectiva que evoca um engajamento menos acusatório e mais compreensivo da antropologia sobre organizações classificadas por antropólogos como missionárias. Diante das reflexões epistemológicas que tem pensado as ferramentas antropológicas como dispositivos que impõem a esses atores a posição de “crentes” ou que entendem o “religioso” como um subterfúgio de um interesse político e econômico (ASAD, 1993; CANNELL, 2005; GIUMBELLI, 2011), ao dar à “religião” e ao “cristianismo” *status* de categorias nativas, procuro relevar o caráter idiossincrático que essas possuem diante do contexto etnográfico.

Além de um estudo sobre as práticas de comunicação e mediação da Diocese de Díli para fins de integração e harmonização, nos termos apresentados acima, essa dissertação possui vocações secundárias. Como já afirmei no início da introdução, o estudo sobre a Diocese de Díli propicia subsídios que coadjuvem na construção do conhecimento de fenômenos de longa duração que têm se imposto nas fronteiras leste-timorenses. Segundo Bernard Cohn, os estudos antropológicos empreendidos pela observação participante potencializam sua qualidade heurística quando trazem a dimensão do tempo para a análise, já que as culturas estão constantemente sendo construídas e modificadas (COHN, 1987, p. 43). Como grande parte dos estados independentes surgidos na Ásia e África, as fronteiras e os projetos de pacto e organização sócio-política de Timor Leste derivam parcialmente do legado colonial. Assim, parece-me que uma compreensão etnográfica de algumas dimensões da ação missionária católica no Timor Português pode auxiliar no entendimento de fenômenos sociais contemporâneos.

Ao mesmo tempo, essa dissertação também busca entrar em diálogo com estudos antropológicos sobre as missões religiosas. Esse “subcampo” da antropologia, que se iniciou tardiamente dentro da história da disciplina, teve Thomas Beidelman como pioneiro (COOPER, 2002; PELS, 1997). No início dos anos 1980, esse antropólogo lançou sua obra “Colonialism Evangelism” (BEIDELMAN, 1982), em que afirmou que a maioria dos estudos antropológicos que se refere às missões teria se focado mais em questões sobre as transformações nas populações autóctones advindas do contato com

missionários do que necessariamente sobre essas organizações em si mesmas.⁴⁷ Esse antropólogo também relata que a ideia de estudar as missões surgiu quando, após um longo período de pesquisa entre os *Kaguru* da Tanzânia, percebeu que sempre negligenciou essa instituição em suas análises:

A vida colonial é um tópico negligenciado pela antropologia ainda que o colonialismo tenha se envolvido, apenas a duas gerações atrás, aproximadamente metade do mundo e foi testemunhado pela maioria dos antropólogos como parte dos seus trabalhos de campo. No máximo, antropólogos estudaram o “contato cultural”, o impacto das forças coloniais sobre as sociedades nativas nas quais eles estavam fazendo seus trabalhos de campo. Os antropólogos escreveram pouco sobre as mudanças profundas pelas quais os europeus se submeteram também (BEILDEMAN, 1982, p. 3, tradução minha)

Ainda que haja alguns estudos antropológicos que focam o entendimento dessas organizações (RAFAEL, 1993; KEANE, 2007), os investimentos majoritários no estudo sobre o fenômeno missionário tocam principalmente nos efeitos provocados pelas relações dos missionários com as populações autóctones, como a obra “Of revelation and Revolution” (COMAROFF & COMAROFF, 1991).

Segundo um mapeamento bibliográfico feito por Robin Wright,⁴⁸ a parte majoritária da literatura antropológica produzida no Brasil sobre missões religiosas se focaliza em entender a interpretação das cosmologias dos povos indígenas sobre os processos de “conversão” (WRIGHT, 1999, p. 11), na medida em que se busca entender os modos pelos quais as populações dão sentido a artefatos advindos das relações com missionários, assim como se procura mensurar os efeitos das missões para as transformações pretendidas pelos missionários. Para Wright, apenas uma linha

⁴⁷ Apesar de ser posteriormente reconhecido como um trabalho com diferentes problemas teórico-metodológicos, este trouxe uma pauta de pesquisa, sendo uma constante citação nas obras de outros autores por abrir um caminho. Comaroff & Comaroff, em sua obra, destacam o papel da obra de Beidelman, apesar de também afirmar que “Colonial Evangelism, de Thomas Beidelman, tem sido julgado “tristemente incompleto precisamente porque ele dar uma perspectiva antropológica sistemática – ou “romântica” – para dar conta do objeto (Gray 1983: 405; Bourdillon 1983)” (COMAROFF & COMAROFF, 1991, p. 34, tradução minha). Ekechi (1983) revela o caráter prescritivo do texto pela retirada da missão do contexto da Tanzânia e que, por tal razão, criava imagens dos missionários enquanto agentes do império, em que as suas crenças eram apenas um epifenômeno de interesses econômicos. Além disso, Ekechi afirma que Beidelman falharia em “criar” uma imagem dos *Kaguru* enquanto uma sociedade que não teria devir histórico, pois este entendia, caso os “missionários” saíssem da Tanzânia, os *Kaguru* voltariam a ser o que eram.

⁴⁸ Noutra classificação sobre o estado da arte da antropologia e missões religiosas (CAPIBARIBE, 2006) foi sugerido que haveria três enfoques principais: “o primeiro está voltado para as missões ocorridas no passado, e, por meio de documentos históricos, procura apreender as respostas dadas pelas populações indígenas às tentativas de convertê-los (Clastres, 1978; Viveiros de Castro, 1992; Amoroso, 1998; Pompa, 2002; entre outros). O segundo volta sua atenção aos agentes da conversão, procurando compreender quem são os missionários, o que representam as missões a que se dedicam, que tipo de instituição missionária existe, quais os resultados de um missionamento; o foco de interesse nesses estudos é o cristianismo e sua expansão transcultural (Fernandes, 1980; Stoll, 1982; Almeida, 2002); E, por último (...) o que procura interpretar qual o significado da conversão cristã para uma sociedade não ocidental e qual o produto resultante desta (Hefner, 1993; Wright, 1998, 1999 e 2004; Meyer, 1999; Vilaça, 2002; Robbins, 2004)”.

minoritária buscaria o estudo das missões religiosas pelo ponto de vista dos missionários e não pelos seus efeitos nas populações com quem entraram em contato. Desse modo, é perceptível a assimetria nas preocupações dos antropólogos e, diante da pouca produção bibliográfica, busco contribuir para um entendimento sobre estas organizações.

A dissertação é estruturada em três capítulos. O capítulo I consiste em um esforço para compreender as condições pelas e nas quais as práticas de mediação da Diocese de Díli tornavam-se possíveis. Tal esforço decorre da sensação de alteridade, na medida em que senti que as produções textuais expressas no periódico *Seara* eram constituídas por categorias e representações coletivas que me eram estranhas, tais como “padres diocesanos”, “Santa Sé”, “missiologia”, etc., que pedem uma devida contextualização. Neste sentido, no primeiro tópico, situo o periódico *Seara* como parte de um esforço disciplinar de produção de conhecimento chamado de “missiologia”. No seu segundo tópico, com base na análise etnográfica sobre o que consistia a missiologia tal como praticada no periódico *Seara*, por um lado, e nas acepções atribuídas a esse campo disciplinar por certa antropologia contemporânea, de outro, proponho um alargamento na noção de conhecimento missionário.

Ciente do espaço de argumentação em que a atividade de mediação da Diocese de Díli se efetivava, procuro, nos capítulos II e III, descrever quais foram os anseios que foram transmitidos por este órgão aos missionários no Timor Português. Nesse sentido, no capítulo II, ao analisar algumas das ansiedades apresentadas pela Diocese de Díli durante os anos de 1949 a 1955, sugiro que a Diocese de Díli apresentava os projetos transmitidos pelas agências metropolitanas por meio da divulgação de reflexões missiológicas metropolitanas e, como uma forma de instrumentalizar e reforçar estes projetos para o contexto do Timor Português, produzia conhecimentos locais sobre seus territórios e populações locais.

No capítulo III, ainda em continuidade à compreensão sobre as práticas de mediação, procuro, de modo mais atento, descrever as mudanças conceituais vivenciadas pelos projetos de cristianização expressos no periódico *Seara* no período de 1956 a 1973, na medida em que um dos efeitos da mediação é a reconfiguração sociocultural dos diferentes grupos envolvidos. Assim, sugiro que a Diocese de Díli buscou mediar novas formas de conceber como cristianizar o Timor Português diante das reformas pelas quais a Igreja Católica passou, cuja expressão máxima de reforma foi o Concílio Vaticano II (1961-1965).

Antes de dar início aos capítulos, chamo atenção às formas pelas quais cheguei às questões que compõem esta dissertação. Antes de ter contato com os seus números, eu imaginava o periódico *Seara* como um conjunto de textos que se referiam ao que chamei, num primeiro momento, de “técnicas de missionação”, ou seja, reflexões sobre as práticas de educação escolar, catequese, missas, assim como relatos missionários sobre essas práticas, além de etnografias sobre os indígenas. No entanto, com a experiência de campo, um censo mais apurado sobre o que era uma Diocese dentro da organização da Igreja Católica, sobre o contexto disciplinar em que se inseria tal periódico e sobre o que significava a prática missionária naquele contexto fez com que o meu universo de questões deixasse de ser voltado exclusivamente sobre o que entendia como “técnica de missionação”, mas também passasse a integrar questões sobre a importância da interlocução entre os missionários no Timor Português e as cúpulas da Igreja Católica. Assim, em certo sentido, essa opção teórica condiz com a vocação etnográfica de certa antropologia, na medida em que a sua pauta de questões se funde com as questões dos sujeitos observados.

I. *Seara*: um periódico missiológico

Seara. Substantivo feminino. 1. Campo de cereais. 2. Extensão de terra cultivada. 3. Terra que se semeia depois de lavrada.

Na introdução, após apresentar o contexto organizacional e a formação da Diocese de Díli, sugeri que o periódico *Seara* foi uma técnica utilizada para que a Diocese realizasse uma de suas funções institucionais, que era de atuar como mediadora. Com isso, sugeri que, a partir desse periódico e de outras ações, a Diocese de Díli comunicou alguns dos projetos institucionais da Igreja Católica e do Estado Português aos integrantes da Igreja lotados no Timor Português.⁴⁹

Como essa diocese buscava ser obedecida, acreditada e reconhecida pelos diferentes missionários presentes nas suas atividades de mediação, a produção dos discursos registrados nos números deste periódico se fazia por meio de um conjunto de ideias e valores compartilhados. Conforme sugere Bourdieu (2007), qualquer mensagem, para ser recebida e ter capacidade de produzir ressonâncias nos modos de pensamento, necessita se conectar com algumas ideias pré-existentes aos receptores. Logo, é possível sugerir que as mensagens da Diocese de Díli emitidas por meio do periódico *Seara* estavam conectadas a ideias e valores relativamente compartilhados.

As mensagens da Diocese de Díli eram comunicadas e compreendidas a partir destas representações coletivas, contingentes ao contexto histórico e político do Império Português e da Igreja Católica. Por tal razão, semelhantemente a qualquer empreendimento etnográfico, fez-se necessária a compreensão de uma grande quantidade de categorias que me eram estranhas, visto que não era socializado naquele grupo. Juntando-se à distância espacial e temporal, *Seara* tinha como pressuposto que seu público leitor – o missionário no Timor Português - já teria um conhecimento mais aprofundado sobre as categorias mobilizadas naquelas comunicações. Desse modo, senti a necessidade de compreender o próprio código de comunicação em outros materiais, na medida em que definições mais conceituais das categorias de comunicação eram pouco expressas por *Seara*.

⁴⁹Durante minha pesquisa na Biblioteca Nacional de Portugal e na Sociedade de Geografia de Lisboa, foi possível ter contato com diversos periódicos eclesiais de dioceses missionárias em territórios coloniais portugueses, tais como o Boletim Eclesiástico da Diocese de Nampula (Moçambique) e o Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau (China). Nessas leituras, percebi que, à semelhança de *Seara*, o caráter periódico dessas publicações expressava uma tentativa de atualizar os missionários nas suas formas de conceber o que era a atividade da Igreja Católica

Na pesquisa por textos mais “metalinguísticos”, encontrei a obra de Padre António de Silva Rego (1905-1986), um ideólogo da Igreja Católica e do Estado Português que foi professor da Escola Superior das Colónias e era cátedra da disciplina “missiologia”. Parte de sua obra, por ter sido escrita para um público de estudantes, tem um caráter mais didático, visto que buscou introduzir pessoas a sua disciplina.

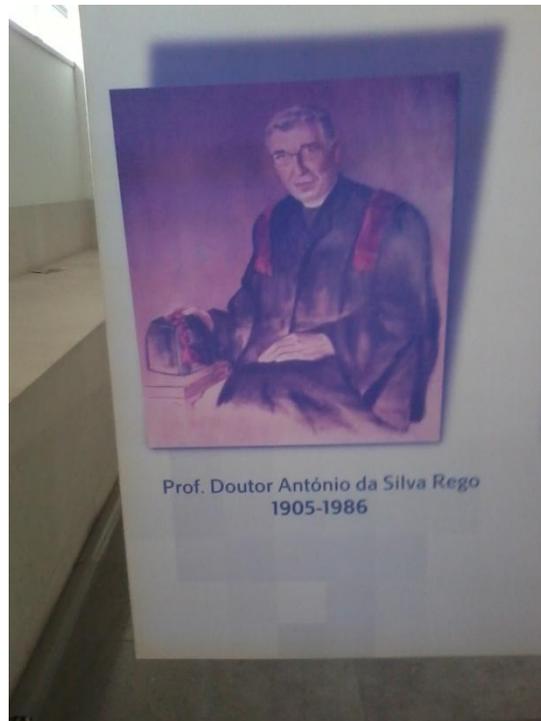


Figura 8 – Cartaz com foto do Missiólogo Padre António da Silva Rego. Esse cartaz foi encontrado no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP) em setembro de 2013, em homenagem aos professores fundadores de cátedras daquela instituição. O ISCSP se trata da instituição que sucedeu o Instituto Superior de Ciências Ultramarinas.⁵⁰

Além de ser um padre-professor que produziu manuais sobre missões, António da Silva Rego foi um padre que cursou seu seminário na Diocese de Macau, sendo contemporâneo ao Padre Ezequiel Pascoal, o primeiro editor do periódico *Seara*. Em 1928, Padre Pascoal proferiu um discurso em sessão solene da Diocese de Macau na despedida de Padre Silva Rego, quando este retornara à metrópole.⁵¹ O pequeno trecho, que corresponde ao encerramento de seu discurso, mostra o reconhecimento de Padre Ezequiel Pascoal de que Padre Silva Rego foi uma pessoa com quem teve uma interlocução e que foram socializados num mesmo ambiente intelectual.

Agora, para finalizar desejo-lhe, Exmo e Rev^{mo} Senhor P^e Silva Rêgo, que seja um sacerdote talhado segundo os moldes que imperfeitamente aqui deixo delineados, e

⁵⁰ Abrantes (2012) desenvolve uma etnografia sobre monografias produzidas por essa instituição durante o período colonial.

⁵¹ PASCOAL, Ezequiel. “Discurso pronunciado na sessão solene em homenagem ao Rvdo. Pe. António da Silva Rêgo, primeiro presidente de «academia da Imaculada»”. *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, Ano XXIV, n.º 290, Janeiro e Fevereiro de 1928.

que a virtude e a ciência sejam as asas nêveis sôbre que pairam os seus ideáis nas regiões da Verdade e do Bem.

Assim, por ter tido interlocução com um dos editores do periódico *Seara* e por ter uma obra intencionalmente didática, utilizo-me como uma introdução para melhor compreender *Seara*.

Nesse capítulo, faço uma releitura dos livros publicados na Portugal Europeia por Padre António da Souza Rego, “*Lições de Missionologia*”⁵² e “*Alguns problemas missionário-sociológicos na África*”⁵³, assim como com o periódico *Seara*, publicado no Timor Português, em que Padre Ezequiel Pascoal, o editor, foi também um dos seus principais autores. Com isso, busco compreender as ideias e valores que eram mobilizadas pela Diocese de Díli no periódico *Seara* para a comunicação entre as diferentes agentes que aí conformavam a missão católica.

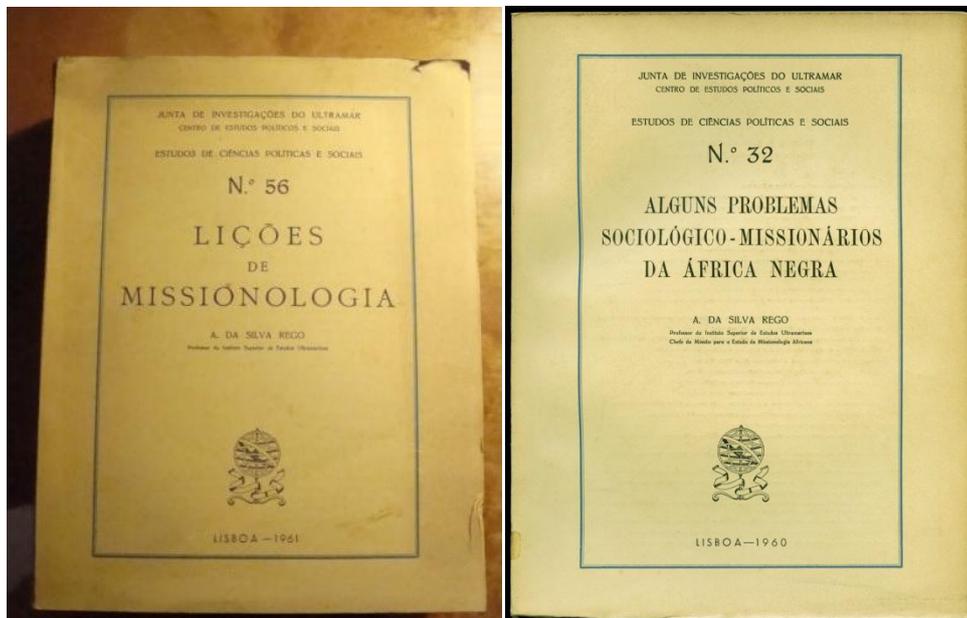


Figura 9 - Volumes de algumas obras missiológicas de Padre António da Silva Rêgo.

Desse modo, no primeiro tópico desse capítulo, sugiro que as comunicações da Diocese de Díli com os missionários foram feitas pela produção de discursos textuais agregados pela rubrica “missionologia”. Essa disciplina era um saber-poder que justificava a busca pela expansão do cristianismo, a hierarquia na produção simbólica de discursos no periódico *Seara* e que promovia a transformação das formas de pensar e agir dos missionários.

⁵² REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais n.º 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961.

⁵³ REGO, António da Silva. *Alguns problemas sociológico-missionários da África negra*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais n.º 33. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960.

No segundo tópico, tendo por base o que os missionários entendiam como “saberes” e “conhecimentos”, proponho uma rediscussão no modo como a ideia de “conhecimento missionário” tem sido abordada por certa literatura antropológica, de modo a contribuir para as reflexões etnográficas sobre missões religiosas.

1. O exercício de mediação pela divulgação de ciências e objetos missiológicos

A expansão missionária, à semelhança de diversos outros agentes coloniais, esteve em busca de transformar diferentes contextos sociais. Esses projetos coloniais eram produto de construções culturais, justificadas não por uma ansiedade “inata” pela expansão, mas por um conjunto de instituições sociais, procedimentos e conhecimentos compartilhados (DIRKS, 1996).

Em certo sentido, os projetos coloniais são bastante semelhantes às de construção dos estados europeus. Michel Foucault (1998 [1979]), ao pensar sobre as relações entre conhecimentos e projetos de do estado nos contextos de construção de governos na Europa, o que esse categorizou como “governamentalidade”, sugere que os projetos de conhecimento sobre populações e espaços físicos foram uma forma de legitimar as ações de governança e de exercício de poder. Nesse sentido, a expansão colonial dos estados e das missões religiosas não diferiria tanto dos processos de construção dos estados nacionais, tratando-se apenas de uma conquista de espaços mais distantes da Europa em um período histórico posterior.

Essa percepção da semelhança entre os contextos fez com que os *insights* de Foucault fossem fonte de inspiração para a constituição de novas pautas de pesquisa para estudiosos sobre o fenômeno colonial. Dentro do subcampo da antropologia do colonialismo, Frederick Cooper (2002) destaca o papel importante que teve a obra de Michel Foucault, nos anos 1970, pois fez com que houvesse uma constatação da relação entre “saber” e “poder”, o que permitiria compreender a produção de conhecimentos nos contextos coloniais para entender os projetos de poder das diferentes agências coloniais. Nessa linha de pensamento, Carla Abrantes (2012) relaciona diferentes ações coloniais do Estado Português na Angola nos anos 1950-60 com conhecimentos produzidos na Escola Superior de Administração Colonial em Lisboa, sugerindo o papel desses espaços, as escolas metropolitanas, para a reprodução e produção da ideologia colonial, ou seja, o conhecimento como uma justificativa para a manutenção de relações coloniais.

Além de uma ação de justificativa, o conhecimento colonial era também uma forma de tentar aperfeiçoar a ressonância das ações coloniais. Antropólogos como

Bernard Cohn atentam ao desenvolvimento de conhecimentos para a realização das práticas cotidianas da situação colonial. Em seu estudo “Colonialism and its forms of knowledge” (1996), Bernard Cohn sugere que parte do esforço da conquista da Índia, pelo império britânico, focou na constituição de “*colonial knowledges*” (conhecimentos coloniais) como uma forma do projeto imperial realizar sua agenda. Desse modo, Cohn confere à produção e ao uso de diversos artefatos tecnológicos o objetivo de conquistar e explorar “*epistemological spaces*” (espaços epistemológicos) desconhecidos.

Sobre a prática de “tradução de línguas nativas”, Cohn sustenta o quanto esse saber era imbricado de sentidos administrativos coloniais:

Em um nível, eles descobriram que (a tradução de línguas) poderia ser feito de forma relativamente fácil e rápida através de etiquetas que serviram para localizar o estranho em um quadro de referência com os quais eles estavam familiarizados. Brâmanes se tornaram "sacerdotes", e a “*Kosha* of Amarasinha” era um "Dicionário da Língua sânscrita." Uma vez que todas as línguas tinham uma gramática, os comentários sobre línguas indianas poderiam ser transformados em ferramentas para capacitar os *sahibs* para comunicarem suas ordens e coletar informações. Eles descobriram e utilizaram guias extraordinariamente capacitados, auxiliares e assistentes que conheciam formas altamente especializadas de conhecimento indígena para os novos governantes. (COHN, 1996, p. 53, tradução minha)

Com isso, Cohn mostra que os colonizadores britânicos na Índia do século XIX portaram, produziram e divulgaram diferentes objetos tecnológicos para a conquista colonial.

Além de traduções, Cohn sugere que os conhecimentos produzidos numa objetivação da Índia permitiram a construção de códigos judiciais e da formação de quadros locais para a administração colonial. Nesse sentido, Cohn entende que colonizadores ingleses compreenderam que um conhecimento da Índia, dos territórios e das populações, permitiria que os projetos coloniais, sejam quais forem, tivessem maior efetividade, uma vez que realizados por meio de ações coordenadas.

Tal causalidade entre a produção de conhecimento sobre uma determinada população e a qualidade da administração colonial, no entanto, não significou que a administração colonial se tornava mais “eficaz”. Peter Pels, em estudo sobre conhecimentos coloniais ingleses, demonstra que a etnografia administrativa, que buscava integrar poderes políticos britânicos aos modos “tradicionalistas locais”, teve diversos problemas táticos para implementar o *indirect rule* (governo indireto) na Tanganyika, África, durante os anos 1920-30. Apesar dos administradores terem identificado “autoridades locais” nas formas de organização social daquelas populações *Waluguru* e, com isso, tentar transformá-los em funcionários do estado, tais “autoridades locais” tornaram-se negligenciadas pelos outros *Waluguru* justamente porque seus

poderes clânicos e mágicos estiveram comprometidos por estarem subordinados às autoridades brancas⁵⁴ (PELS, 1996, p. 57). De certo modo, Pels considera que a produção de conhecimentos tinha ressonância nas práticas coloniais, mas que os efeitos produzidos eram imprevisos e, por vezes, indesejados pelos colonizadores.

Apesar da imprevisibilidade dos efeitos da aplicação destes saberes, esses antropólogos encampam a ideia de que os diferentes agentes coloniais (funcionários das metrópoles e/ou das colônias, missionários ou empreiteiros) empreenderam grandes esforços na constituição de um conhecimento para a ação colonial como forma de instrumentalizar projetos de colonização e que estes conhecimentos também legitimavam os colonizadores a continuarem afincos na produção da expansão colonial.

Tais reflexões, por sua vez, podem ser estendidas para o estudo da Diocese de Díli e suas atividades de mediação. Essa agência missionária, como uma agência colonial, também foi mobilizada por meio da produção de conhecimentos e da reprodução de conhecimentos das cúpulas e também mobilizavam os projetos de manutenção das missões no Timor Português. Tal conhecimento também era chamado de “ciência”, produto de um desenvolvimento disciplinar, a missiologia.⁵⁵

Essa categoria foi uma rubrica que englobou as reflexões dos missionários para pensar em como produzir as intenções da cristianização. No ano de 1954, por exemplo, Padre Ezequiel Pascoal publicou uma série de artigos no periódico *Seara* numa coluna chamada “Página Missiológica”, em que este afirmou o caráter estruturante da missiologia para a ação missionária:

(...) sua adoção, o seu ensino e a sua aplicação contribuem eficazmente para um êxito mais rápido e mais amplo do trabalho de expansão a que a Igreja se dedica em virtude do mandato de Jesus Cristo aos seus Apóstolos e, na pessoa deles, a quantos lhes sucederem no decorrer dos tempos: «ide e ensinai todos os povos, batizando-se... ». Sem a formação crítica que a missiologia proporciona não é fácil penetrar no atavismo dos povos a evangelizar, nem tão pouco na sua psicologia, dum modo que os leve a render-se a Jesus Cristo. Como esse atavismo e essa psicologia forem, assim deve ser o método a adoptar ou o caminho a abrir para os conduzir à Igreja (...).⁵⁶

⁵⁴ “While administrative ethnography and its bureaucratic reproduction may sometimes have given British administrators the feeling that they could absent themselves from political struggle, they had to work hard to keep up the appearance of “indirect” rule, and they did not succeed without regularly subverting the “tribal” representation of administrative anthropology by their evolutionist notions about progress toward good government. Conversely, many Waluguru attempted to defend their existing political routines against the encroachment of the written representations and embodied representatives of administrative ethnography. For both parties, administrative ethnography remained a second language, a pidgin that could not carry the full range of political possibilities of the discursive practices from which it was derived but that nevertheless complicated and enriched these possibilities” (PELS, 1996, p. 756).

⁵⁵ “Missiologia” e “missionologia” são palavras sinônimas.

⁵⁶ “Página Missiológica – Alguns dos principais obstáculos à Acção Missionária em Timor, desde o seu início”. *Seara*, ano VI, setembro e outubro de 1954, p. 158.

Nessa citação, Padre Ezequiel Pascoal mostrou que a missiologia tinha uma preocupação em saber como expandir a mensagem do cristianismo. A exigência pela “eficácia” - um esforço técnico “para um êxito mais rápido e mais amplo do trabalho de expansão a que a Igreja se dedica em virtude do mandato de Jesus Cristo” - condiz com a ideia de que a missiologia foi uma importante categoria naquele contexto.

Padre Ezequiel Pascoal também sugeriu que *Seara* era um periódico que servia para os missionários saberem como “converter almas” e “civilizá-las cristãmente”:

Órgão duma Diocese essencialmente missionária, «SEARA» terá de ser, acima de tudo, uma revista de carácter missionário – o relato de tudo quanto se vai fazendo, de lés a lés da ilha, na árdua mas divina tarefa de converter almas, de as ir transformando, elevando-as, chamando-as até nós, amoldando-as a uma nova concepção da vida, numa palavra, civilizando-as cristãmente.⁵⁷

Da mesma maneira que *Seara*, parte da obra de Padre António da Silva Rêgo esteve diretamente preocupada em pensar como cristianizar nas missões. Segundo Padre Silva Rêgo, a disciplina que este ministrava - a missiologia - era “a ciência que estuda a expansão do cristianismo e a implantação da Igreja no mundo”.⁵⁸ Nesse sentido, a semelhança de propósitos e a existência de textos nomeadamente chamados de “missiologia” permitem sugerir que *Seara* era um periódico missiológico, ou seja, um periódico que divulgava reflexões sobre a expansão do cristianismo e a implantação da Igreja, com um foco primordial para as populações e para o território do Timor Português.

Nesse sentido, pode-se entender que, à semelhança dos outros conhecimentos coloniais, a missiologia constituiu campos de ação e produção de discursos que funcionavam como plataformas para articulação, mediação e governo das ações dos missionários em Timor e, deste modo, era um tema gerador de articulações políticas e epistemológicas. Assim, pode-se entender que, ao divulgar reflexões missiológicas e técnicas produtos da missiologia no periódico *Seara*, a Diocese de Díli buscava produzir as articulações políticas entre os missionários do Timor Português com as cúpulas da Igreja Católica e do Estado Português.

1.1. A totalidade da missiologia

Para compreender as práticas de mediação da Diocese de Díli e quais eram as ideias e valores presentes nesse campo disciplinar, é importante ter um melhor

⁵⁷ “*Seara*”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949, p. 11.

⁵⁸ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 15.

conhecimento sobre o que essa categoria significava. Como já exposto, segundo Silva Rego, a “missiologia é a ciência que estuda a expansão do cristianismo”.

O que missionários entendiam como desafios para a expansão do cristianismo? Segundo António da Silva Rego, a missiologia era um conhecimento que envolvia um conjunto múltiplo de objetos, na medida em que os produtores de conhecimentos missiológicos tinham, no seu horizonte de reflexões, as múltiplas relações associadas à ação de expansão do cristianismo. Entendendo que precisariam envolver as diferentes disciplinas científicas para a produção da “expansão do cristianismo”, os missionários concebiam a missiologia como “multidisciplinar”. Sobre isso, Padre Ezequiel Pascoal afirmou que os diferentes saberes - teologia, a medicina, a geografia, o direito, a imprensa, etc. – eram entendidos como objeto de reflexão disciplinar da missiologia:

Partindo da experiência, a missiologia estabelece princípios e aponta normas de acção que se estendem até a factores práticos cujo concurso é sempre relevante, embora de efeito indirecto, tais como a medicina e a agricultura que fazem parte do currículo missiológico de muitas universidades e escolas superiores católicas da Europa e da América onde se treinam padres, seminaristas, religiosas, irmãos leigos e outros cooperadores destinados a terras de missão.⁵⁹

Nesse sentido, tais concepções sobre a missiologia, representadas nos textos do periódico *Seara*, indicavam que um missionário tinha de ter um conhecimento geral sobre as diferentes disciplinas científicas, na medida em que todos os saberes poderiam e eram utilizados a serviço das missões. Quanto a isso, Padre António da Silva Rego, em seu livro “Lições de Missiologia”, afirmou que essa era subdividida em quatro subdisciplinas: fundamental, jurídica, prática e descritiva:

A primeira [fundamental] expõe os princípios teológicos em que a ciência se baseia: fundamentos bíblicos, tanto do Novo como do Velho Testamento; fundamento patrísticos, dos concílios, etc. Esta parte é puramente teológica. A segunda (missionologia jurídica) estuda as relações jurídicas entre os vários corpos que orientam a expansão missionária. Ocupa-se, portanto, do sumo pontífice, da S. C. de Propaganda Fide, das várias espécies de prelados missionários, do padroado, etc. A terceira (missionologia prática) fornece as normas, extraídas não só da história como de outras origens, que regem a vida das missões: vocações missionárias, formação missionária, obras pontifícias missionárias, clero indígena, etc. É aqui também que se estudam os métodos missionários, ou seja, a forma de aproximação das gentes a missionar: adaptação pedagógica, linguística, artística, etc. A quarta e última parte (missionologia descritiva ou história das missões) ocupa-se do processo histórico da expansão do cristianismo.⁶⁰

Das subdisciplinas apresentadas, a missiologia prática se trata da parte da missiologia que antropólogos normalmente atribuem como expertise dos missionários

⁵⁹ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 196,1 p. 158.

⁶⁰ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 196,1 p. 14

(BERSSELAAR, 2006; MONTERO, 2013), porque trata diretamente da relação entre missionários e leigos ou não cristãos. Essa subdisciplina estava preocupada com a “metodologia”, o modo como evangelizar infieis, em saber como dar sentido ao que seria o cristianismo aos não-cristãos.

Nesse âmbito de reflexão, uma multiplicidade de ações padronizadas dos missionários era objeto de reflexão. Por exemplo, a liturgia – celebrações religiosas pré-definidas - era entendida por Padre Silva Rego como um dos principais instrumentos para cristianizar. Da mesma maneira, o bispo de Díli, compartilhando desta concepção de que a “liturgia” era um instrumento de cristianização, argumentava que o uso destas celebrações permitiria a cristianização do Timor Português.

Um exemplo disso é a justificação do Bispo para instituir o “dia das Vocações”, que obrigava os diferentes missionários no Timor Português a tratar, nas missas, sobre o tema das vocações do clero.

O Governo Eclesiástico da Diocese de Díli institui o “Dia das Vocações” para que 1ª a Homília de todas as Missas verse sobre o Sacerdócio e vida religiosa, exortando-se os jovens de ambos os sexos a seguirem com docilidade e alegria a sua vocação, especialmente se Deus os chama ao Sacerdócio e à vida perfeita, e os pais a atraírem aos seus lares, por meio de uma vida exemplarmente cristã, as benções do Senhor, despertando nalgum dos filhos a santa ambição de O servirem.

2º em todas as Igrejas e Capelas se reúnam de tarde os fiéis e, exposto o santíssimo e as circunstâncias os permitirem, se façam fervorosas preces públicas, pedindo a Deus Nosso Senhor desperte entre a população timorense numerosas vocações, sacerdotais e religiosas, falando-se novamente sobre as vocações, sua necessidade e meios de as fomentar, ajudar e defender.

3º a todas as Missas se faça uma colecta a favor dum Seminário Diocesano(...).⁶¹

Além da liturgia, Padre Silva Rego, em seu livro, mostrava que a “missiologia prática” envolvia a formação de sacerdotes indígenas como parte dos esforços dos missionários. Do mesmo modo, os diferentes sacramentos da Igreja, como o batismo, a eucaristia, o casamento e o velório eram tratados como momentos essenciais para a formação de cristãos.

Padre Silva Rego também destacava o catecismo como uma “prática” importante para a cristianização. Este momento, que trata do ensino do evangelho para crianças, jovens e adultos novos-cristãos, era um período em que se aprofundam os mandamentos de Cristo. “Chama-se catecumenado ou catecumenato o período de tempo destinado não só a aprendizagem do catecismo, mas também a aprofundar o amor à religião.”⁶²

⁶¹ Seara, “Ano I, nº 5, maio de 1949, p. 103.

⁶² REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 258.

Além das ações mais voltadas para os ritos da Igreja, Padre Silva Rego entendia que a “ação social” era um método para converter infiéis e que deveria ser objeto de reflexão da missiologia. Consistindo no ensino de ofícios, da higiene, das práticas agrícolas e a prática da caridade, a ação social deveria ser objeto de reflexão importante dos missionários.

Seara, como um periódico “missiológico”, também colocou a “ação social” como objeto de reflexão dos missionários. Por exemplo, em texto publicado no *Seara*, sem autoria e intitulado “Pela caridade a fé triunfará”, sugeriu-se os efeitos que a “ação social” teria para a produção de cristãos:

(...) as centenas de fugitivos, sem lar e sem pão que, acossados pela guerra, se acolhem aos hospitais, às missões, aos mosteiros, aonde que se ergue uma cruz a assinalar uma obra ou instituição católicas, e são recebidos de braços abertos, não poderão esquecer tanto carinho e sentem brotar-lhes na alma, mesmo que a encubra o mais gélido silêncio, uma admiração enorme por uma religião que, ao ser perseguida, esquece os seus sofrimentos para aliviar os alheios, não teme seja o que fôr para salvar vidas.⁶³

Fora do âmbito da “prática missionária”, havia a reflexão teológica sobre as missões, a “missiologia teológica”. O que hoje se entende como “proselitismo”, ou seja, a busca de um empenho em produzir novos cristãos, consistia de um objeto de reflexão dos missionários, de modo que estes se empenharam em entender quais eram as mensagens do “cristianismo” e justificar o porquê de atuarem nas missões. Padre Silva Rego, em “Lições de Missionologia”, tinha como ansiedade epistêmica compreender em quais termos teológicos as missões estavam fundadas.

Padre Silva Rego sugeriu que o “dever de cristianizar” tinha como fundamento o novo testamento da Bíblia Cristã. Ao citar o Evangelho, esse padre trouxe partes do livro do Evangelho de Matheus e diversos outros versículos também presentes na Bíblia que mostram ações de Jesus Cristo como um missionário, sendo essa a justificativa, no nível mais ontológico, das missões:

Jesus vinha cumprir a Lei e limitava-se, por enquanto, à sua missão em Israel, mas não oculta a tristeza e desapontamento que um dia se apoderariam da sua alma, ao chorar a futura perda de Jerusalém:

«Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te são enviados, quantas vezes quis eu ajuntar teus filhos do mesmo modo que uma galinha ajunta debaixo das asas os seus pintos, e não quiseste». (Mat. XXIII, 37)

Em vista disto, havia quase uma determinação de anunciar o Evangelho em primeiro lugar aos Judeus. Não se excluem os gentios; colocam-se apenas em segundo lugar.

(...) Após o *consummatum est*, depois de haver cumprido a Lei e as Profecias nos seus mais diversos passos, Jesus emprega então a sua tática: a conversão do mundo inteiro. E modifica então – se nos é lícito empregar esta palavra – o seu primeiro conselho dado aos apóstolos. Antes, falava a homens inexperientes, vindos do povo,

⁶³“Pela caridade a fé triunfará”. *Seara*, DÍli, ano II, nº 3 e 4, março e abril de 1950, p. 36

falando apenas uma língua, habituados a lidar tão-sòmente com gente vizinha. Agora, em vésperas da sua ascensão ao céu e da vinda do Paráclito, lança-os para o mundo inteiro:

«Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a toda a criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que porém não crer será condenado». (Marc., XVI, 15-16).⁶⁴

Além da ação de Jesus Cristo, Padre Silva Rego trouxe à tona diversos outros fundamentos para a expansão missionária. São Paulo, o “apóstolo dos gentios”, foi tratado como uma figura essencialmente “missionária”, havendo citações a diversos textos dos Coríntios I:

As epístolas de S. Paulo devem considerar-se autêntico tratado de missionologia. O carácter universalista do cristianismo ressalta de quase todas as suas páginas. Assim, pôde ele afirmar, com sinceridade e verdade: «fiz-me tudo para todos, para salvar a todos. E tudo faço pelo Evangelho». (I Cor., IX, 22).⁶⁵

Apesar de trazer o fundamento nos textos do novo testamento, Rego indicou que há diversos sentidos no Antigo Testamento que sugerem que o fundamento das missões seria anterior a Jesus Cristo:

No Antigo Testamento não se encontra a Cristo, mas apenas a sua promessa. Pode afirmar-se, de modo semelhante, que nele se não encontra a ideia de missão, pròpriamente dita, mas sòmente a sua promessa. Esta é bem clara. Tudo isto se manifestaria mais tarde, no Novo Testamento, em revelação directa.⁶⁶

Além de sugerir que a Igreja Católica, durante toda a sua história, esteve essencialmente preocupada em levar o Evangelho, Padre Silva Rego afirmou: “A pregação é essencial no apostolado da Igreja. (...) O fundamento teológico, pois, em que a missão se baseia é a plantação normal da Igreja em todo o mundo”.⁶⁷

Do mesmo modo que o manual de Padre António da Silva Rego trouxe discussões sobre quais são os fundamentos das missões religiosas, é possível observar diferentes textos produzidos por missionários em Timor Português que trataram de discussões teológicas sobre as missões. Na Seção “Apostolado da Oração” do periódico *Seara*, que foi redigida mensalmente como uma das fontes para que os padres em Timor discutissem temas junto às paróquias ou estações missionárias, houve discussões dos fundamentos teológicos da Igreja Católica que tem de ser seguidos. Sobre o dogma da “Infalibilidade papal”, fruto do Concílio Vaticano I (1869-70), o texto “Apostolado da oração – Intenções de Março” discutiu quais eram as ações que os fiéis da Igreja deviam

⁶⁴ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 27

⁶⁵ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 31.

⁶⁶ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 28.

⁶⁷ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 43.

seguir teologicamente, afirmando que a pluralidade de interpretações sobre esse dogma era um problema.

(...) há milhões que erguem os seus olhos para o Sumo Pontífice e seguem, submissos, o trilho que ele indica na certeza consoladora de acertar. Esses, por muitos que sejam, não são tantos como deviam ser.⁶⁸

Em certo sentido, as discussões sobre quais são os fundamentos da missão e do catolicismo se mostravam em praticamente todos os textos missiológicos. Notícias sobre os perigos do comunismo para o cristianismo eram interpretadas a partir da teologia cristã:

Como doutrina, o Comunismo não pode ser aceite, mas erguem-se dele gritos justos, posto que seja condenável o sistema empregado para os fazer ouvidos e atendidos. Devem-se abafar com estampidos de bombas? Reduzi-los ao silêncio com razões filosóficas? O que se deve é ir ao encontro deles, onde já se erguem, dando-lhes cristamente, humanitariamente, dentro dos limites da justiça, aquilo que reclama. Onde ainda se não ouvem, urge evitar que se levantem, eliminando os motivos em que se fundam. Por outras palavras, impõe-se a prática do bem, da generosidade.⁶⁹

Assim, a missiologia, além da prática de atuação com os “não cristãos”, também se preocupava em entender fundamentos “teológicos”. Diante dos eventos históricos, dos dilemas do cotidiano, os missionários apresentavam uma preocupação em entender o porquê de atuarem nas igrejas. Nesse sentido, pode-se entender que os missionários atentavam não apenas a uma reflexão sobre “como evangelizar os não-cristãos?”, mas também pensar em “por que evangelizar?”.

A disciplina “missiologia” também incluía como parte de sua agenda o estudo do “direito missionário”, a “missiologia jurídica”. Sobre essa subdisciplina, Padre Silva Rego afirmou: “O direito missionário faz parte integrante do direito público eclesiástico. Define-se: conjunto de leis e normas pelas quais se regem as missões”⁷⁰. O estudo “jurídico” das relações entre os próprios missionários e as relações das missões com os estados nacionais e outras agências era tido como importante porque apresentava os modos pelos quais a organização eclesiástica da missão se estruturava, definindo-se as áreas territoriais de abrangências destas, assim como sobre os cargos, as competências administrativas e as posições na hierarquia que os missionários poderiam ocupar. Desse modo, o direito missionário era um conhecimento que informava como devia ser a coordenação dos diferentes missionários e como esses, em conjunto, conquistariam novos fiéis.

⁶⁸ *Seara*, Díli, ano 1, nº 2, fevereiro de 1949, p. 35

⁶⁹ PASCOAL, Ezequiel. “E nós?...”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 8, agosto de 1949, p. 189

⁷⁰ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 49

Sendo entendido teologicamente que a Igreja é una, havia uma preocupação constante de definição de formas de expansão e de competências dos diferentes integrantes da missão. Por exemplo, *Seara* registrou um congresso dos Bispos Portugueses⁷¹, apresentando as suas decisões, como a obrigatoriedade do uso de roupas menos “lascivas” pelas mulheres. Diante das decisões que foram realizadas, o Bispo de Díli lançava normas pedindo para que as mulheres não utilizassem determinados trajés de banhos. Assim, pode ser percebido que a ideia de “missiologia” englobava uma reflexão sobre a própria “arquitetura organizacional”, de quais eram os deveres de cada integrante das missões.

Nos seus textos, Padre Silva Rego afirmou que a missiologia jurídica também era uma reflexão sobre os acordos internacionais com os estados e com as outras denominações religiosas. Como estava fortemente preocupado com o estudo da missiologia no Ultramar Português, esse padre focalizou a leitura do Acordo Missionário de 1940. Assim, o que se observa é que, por meio de discussões missiológicas, foi proposto refletir sobre como se relacionar com muito coletivos para além dos indígenas, como os próprios missionários e os outros agentes coloniais.

Por fim, contar a história das missões também foi entendido como missiologia, reconhecido como “missiologia histórica”. Padre Silva Rego, em sua obra, deu atenção ao estudo da história como forma de justificar determinados modos de como as missões são e como estas devem ser. Ele contou as formas como as missões surgiram no Império Romano, sua atuação durante as Cruzadas, o papel que as grandes navegações tiveram para a expansão do Cristianismo, a história do Padroado Português e a relação que o Estado Português teve com os missionários religiosos.

Segundo um texto publicado por Padre Ezequiel Enes Pascoal da *Seara*, contar a história das missões era parte do projeto de aperfeiçoar a missão, porque estas histórias tornavam um incentivo aos missionários para que se motivassem nas suas atividades missionárias. Após contar os 18 anos anteriores à fundação da Diocese em 1940, esse padre encerrou o texto com a seguinte frase:

Uma vez que não é possível coligir, na íntegra, tais elementos, fique este quadro, delineado a breves traços, como incentivo para novos e veteranos a fim de que, além da grandeza da obra de que ele é somatório, mais se acentue o ritmo da sua continuação.⁷²

⁷¹“Nota Pastoral do Episcopado sobre a Modéstia Cristã”. *Seara*, Díli, ano VIII, nº 2, agosto a dezembro de 1956.

⁷²PASCOAL, Ezequiel. Dezoito anos de intensa actividade”, *Seara*, Díli, ano 1, nº 2, p. 32.

Nesse sentido, posso constatar a “totalidade da missiologia”. Observei que os objetos de conhecimento e reflexão manejados sob a rubricada missiologia eram bastante plurais, contemplando desde a história das missões até o modo como construir e regular relações com outros atores institucionais.

Tal fato permite sugerir que a missiologia era muito mais do que entender como administrar a relação com os infiéis. A missiologia, ainda que muito voltada para a relação com as populações, não apenas pensava em como seria o contato dos missionários com as populações a serem pastoradas, mas também esteve preocupada em debates teológicos que justificavam uma missão, de como deveria ser a organização das relações entre os diferentes missionários, de como as histórias das missões religiosas tinham de ser contada. Assim, a construção de estações missionárias (igrejas, escolas, hospitais, hortas), a formação de cleros locais, a noção que se tinha do fenômeno religioso, as modificações na liturgia, a educação das crianças, quais eram os deveres pastorais dos missionários e etc. foram objetos de debate e reflexão constante dentro do corpo missionário.

A formulação de Mauss sobre a ideia de “fato social total” (2008), que demonstra que um fenômeno é, ao mesmo tempo, jurídico, científico, religioso, político e econômico, ajuda a sugerir como hipótese que os missionários também compreenderam o que eram saberes para as missões como um fato social total. Os conhecimentos dos missionários, chamado de missiologia, portanto, envolveu uma reflexão que transpõe as fronteiras sobre um conhecimento das relações com os “pagãos” e dos novos cristãos, ou seja, de uma lógica da prática cotidiana.

Observando retrospectivamente o que já foi dito no capítulo I sobre o processo de formação do Acordo missionário e da Diocese de Díli, pode-se sugerir que o conjunto de reflexões sistematizadas da Igreja Católica na categoria “missiologia” informou aos diferentes atores da Igreja Católica (clero no Vaticano, na Igreja Católica de Portugal, na Diocese de Macau e nas missões de Timor). Foi a partir dessas reflexões que os diferentes missionários justificaram a associação com o Estado Português: num nível “jurídico”, se vincular ao Estado Português é conseguir financiamento dos missionários e cooperação dos outros agentes coloniais; no nível prático, é ter as escolas portuguesas como uma das estações missionárias; no nível histórico, é cumprir a essência das missões no Timor; num nível teológico, é cumprir o mandamento de São Paulo: “Fiz-me tudo para todos, a fim de salvar a todos. E tudo isso faço por causa do Evangelho, para dele me fazer participante” (I Coríntios, IX, 22). Assim, os missionários representaram, na

missiologia, a atuação como um todo orgânico, em que a questão sobre o “como agir” com os indígenas foi produto de uma reflexão conjunta sobre a relação com muitos agentes.

No entanto, como se pode observar pelos índices de *Seara* presentes no Anexo I dessa dissertação, *Seara* não apenas divulgava reflexões tão metalinguísticas, tentando discutir como fazer “missiologia”. No número 8 do volume referente ao primeiro ano (agosto de 1949), por exemplo, são apresentados diversos textos que vão além de discussões sobre “como agir com os pagãos” (missiologia prática), “como justificar as missões” (missiologia teológica), “quais compreender as normas das missões?” (missiologia jurídica) ou “como contar as histórias das missões” (missiologia histórica), mas que são desdobramentos dessas reflexões: nomeações de missionários para determinadas estações missionárias, referências às datas comemorativas do Estado Português, intenções das orações cuja determinação vinha do Vaticano, relatos sobre experiências missionárias em outras regiões do globo, história da prática missionária em Timor nos períodos anteriores à segunda guerra. Assim, *Seara* era, ao mesmo tempo, um periódico de divulgação de textos missiológicos e também uma técnica para difusão de técnicas missionárias e produtos frutos do desenvolvimento disciplinar da missiologia, principalmente a “imprensa” (notícias) e da “literatura” (contos, lendas e poesias).

1.2. A dinamicidade da missiologia pela experimentação

Conforme sugere Sjaak Van der Geest num provocante e instigante artigo sobre as diferentes abordagens antropológicas sobre os missionários, os antropólogos usualmente produziram discursos sobre os agentes missionários atribuindo-lhes características acusativas do campo antropológico, como “dogmáticos” e “etnocêntricos”:

No treinamento dos antropólogos, a imagem do missionário é apresentada e “adorada” [“cherished”] como um “mau-exemplo”, alguém que o antropólogo não deve ser. Não é surpreendente, portanto, que os estereótipos antropológicos do missionário são negativos. Os missionários personificam o que os antropólogos acham mais detestável – o etnocentrismo – por eles prescreverem o seu próprio modo de pensar e de viver como a única verdadeira e real. Missionários são, assim, vistos como o oposto do que os antropólogos são. (VAN DER GEEST, 1990, tradução minha)

Segundo esse antropólogo, tal semântica negativa aos missionários decorre do próprio desenvolvimento da antropologia, que surgiu como disciplina num contexto anticlerical e que buscou constituir uma diferença entre “ciência” e “religião”.

“De um ponto de vista científico, missionários são vistos como pertencentes à Idade Média: seus pensamentos e ações são dirigidos pela religião. Antropólogos, no entanto, consideram-se racionais e cientistas críticos. A autoconfiança dos missionários causam aos antropólogos certa irritação mas também fazem com que eles

riam “abafadamente” [chuckle], pois os antropólogos estão convencidos que os missionários são “filósofos primitivos”, aprisionados em seus próprios pontos de vista (VAN DER GEEST, 1990, p. 589, tradução minha).

Apesar das desavenças e distanciamentos, Van der Geest sugere que os antropólogos, que exercem atividades “científicas”, não são tão distantes dos missionários: seriam “irmãos sobre a mesma pele” (“*brothers under the same skin*”). Nesse sentido, esse afirma que antropólogos também estão espalhando as crenças de sua disciplina, como o dever de “preservar a diversidade cultural”, assim como interpretando outras religiões em termos de sua própria fé, a “ciência”, ou seja, incluindo o “outro” dentro de determinados esquemas conceituais.⁷³ Nessas aproximações entre os missionários e antropólogos, em que Van Der Geest destaca como o “relativismo” e a “preservação da cultura” como pautas políticas de certa antropologia, esse demonstra que a antropologia estaria engajada em modos de ação no mundo.

Além dessa reflexão bastante interessante, Van de Geest destaca que o enquadramento do missionário como “dogmático” produz efeitos no fazer etnográfico. É nesse sentido que Lígia Simonian, ao fazer uma revisão bibliográfica sobre antropologia das missões, atribui aos antropólogos que compartilham de agendas missionárias a caracterização de “religiosos”, “ideológicos” ou “subjetivos”:

Alguns antropólogos têm também ultrapassado os limites da objetividade e se envolvido com propostas missionárias, quer de natureza cristã ou não. Em relação a esta última, muitos entre eles têm assumido o xamanismo e, inclusive, feito proselitismo a respeito (...) Antropólogos descompromissados com ideologias e/ou práticas religiosas tendem, neste contexto de mudança, a ressaltar os aspectos conflitivos do fazer missionário (SIMONIAN, 1999).

No entanto, ao preconceber as ideias e valores missionárias dentro de um quadro do “dogma” e distante da “especulação”, essa oposição deixa de perceber a abertura desses missionários a transformar seus modos de pensar a partir da experiência, similares ao desejo do progresso da ciência expressos no fazer antropológico⁷⁴. Uma questão que se pauta, portanto, é saber se a missiologia era ou não “puramente dogmática”.

⁷³ Lígia Simonian, ao fazer uma revisão bibliográfica sobre antropologia das missões, atribui aos antropólogos que compartilham de agendas missionárias a caracterização de “religiosos”, “ideológicos” ou “subjetivos”. “Alguns antropólogos têm também ultrapassado os limites da objetividade e se envolvido com propostas missionárias, quer de natureza cristã ou não. Em relação a esta última, muitos entre eles têm assumido o xamanismo e, inclusive, feito proselitismo a respeito (...) Antropólogos descompromissados com ideologias e/ou práticas religiosas tendem, neste contexto de mudança, a ressaltar os aspectos conflitivos do fazer missionário” (SIMONIAN, 1999).

⁷⁴ Do mesmo modo, esse antropólogo sugere que o conhecimento missionário sobre determinados grupos, por vezes, é melhor do que a de antropólogos, visto que estes estão com “trabalhos de campo” muito mais aprofundados que antropólogos e, por tal razão, têm um melhor conhecimento da língua e se encontram melhores integrados às comunidades com que trabalham (VAN DER GEEST, 1990).

A leitura de *Seara* e dos livros do Padre António da Silva Rego trazem diversas aproximações ao conhecimento da “missiologia” como uma “ciência secular”, na medida em que se observam diversos objetos de conhecimento que são compartilhados entre “cientistas” e “religiosos”. Mas, talvez mais importante do que objetos em comum, a missiologia também dava uma positividade à dinâmica do conhecimento promovida pela “experiência”.

Nos textos do Padre Ezequiel Pascoal, é possível observar essa ansiedade do uso da experiência para a produção de novos conhecimentos. Esse missionário indicou o caráter empírico que a produção da missiologia possuía, afirmando que a missiologia “amadurece” por meio de tentativas e de métodos:

A missiologia não pode deixar de ser a conclusão amadurecida de tentativas, de reveses, de triunfos que vêm de há séculos. Nisso reside, em grande parte, o seu valor. Conduzido por ela, o missionário sabe, de antemão, para onde vai, por onde deve começar, quais os meios mais eficazes a que deve lançar mão. Assim, não só ganha tempo e poupa energias, mas até evita desaires, contratemplos, imprudências que retardam o desenvolvimento da obra a que se dedica e podem causar enfado e desânimo, sempre de lastimar porque crestam, à nascença, iniciativas a que estaria reservado um esplêndido futuro.⁷⁵

(...) a missiologia não é mais do que a codificação das conclusões tiradas de métodos, de tentativas, de experiências, durante séculos, e em todas as latitudes, por milhares de missionários.⁷⁶

Em certo sentido, as práticas de conhecimento da Igreja referentes às missões eram um ambiente mais propenso a reflexões que transformavam os modos da Igreja Católica na sua atuação. Isso é, inclusive, expresso pela caracterização de que a disciplina “missiologia” como uma teologia mais “elástica”,⁷⁷ na medida em que as missões eram espaços em que a Igreja Católica entendia que algumas das ortodoxias da Igreja encontravam menor ressonância junto aos indígenas. Sobre a “adaptabilidade” da ação missionária, Padre Silva Rego sugeriu que a missiologia diferia dos conhecimentos gerais da Igreja na Europa porque é um regime de conhecimento que se mostra mais suscetível a “adaptação”:

O método é, portanto, um meio conducente a um fim. O que interessa, por conseguinte, não é o método em si mesmo, mas sim o fim para qual ele conduz. É por isso que os métodos podem variar e devem variar, tendo sempre em vista a receptividade das pessoas a que se dirigem. Ai dos missionários que se limitassem a copiar apenas o que noutras latitudes missionárias se faz! Bem magros seriam os resultados obtidos. Há, portanto, que actualizar a metodologia missionária. Os pontos

⁷⁵PASCOAL, Ezequiel. “Triunfo da Missiologia”. *Seara*, Díli, ano II, n.º V e VI, maio e junho de 1950.

⁷⁶PASCOAL, Ezequiel. “Página Missiológica”. *Seara*, Díli, ano II, n.º III e IV, março e abril de 1950.

⁷⁷ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais n.º 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961.

que se estudam não se destinam, por conseguinte, a normas inflexíveis e imutáveis. Antes pelo contrário.⁷⁸

Desse modo, a missiologia foi entendida como um conhecimento mais elástico e adaptado para o contexto local do que a teologia pastoral, aplicada aos contextos em que a Igreja Católica já estava estabilizada, ou seja, espaços em que ela se reproduzia autonomamente sem a necessidade do envio de clérigos estrangeiros. Assim, as missões estavam mais suscetíveis a romper com os modos padrões da Igreja Católica se estabelecer, na medida em que buscavam uma atuação mais eficaz nas atividades pastorais do que em territórios em que a Igreja já era estabelecida.

Além de um método de atuação mais elástico, a hierarquia eclesiástica poderia ter outra conformação diferente da organização por Dioceses como, por exemplo, na Guiné Portuguesa, África, onde a administração eclesiástica se fazia mediante uma prefeitura apostólica. Sobre isso, Silva Rego indicou:

A principal característica do direito missionário é exactamente a sua elasticidade. Não se pode prender a princípios rígidos, a não ser aqueles baseados na moral e no direito natural, porque destina-se a agir em várias frentes de missão e, por isso, deve subordinar-se ao grande princípio missionário da adaptação. Há, portanto, que tomar em consideração não só o especial condicionalismo geográfico, mas também a especial ambiência social.⁷⁹

Nesse sentido, é interessante observar que a missiologia foi vista como um arcabouço de possibilidades, na medida em que cada contexto missionário haveria um modo mais adequado de acordo com a experiência, assim como uma forma de organização própria da Igreja melhor para se impor a determinada região.

Para que a prática missionária tivesse maior eficácia, fazia-se necessário conhecer melhor os não-cristãos. Nesse sentido, os praticantes da missiologia investiam na produção de etnografias. É possível observar que a “etnografia” era um objeto de reflexão e desejo entre os missionários. Parte dos artigos publicados no periódico *Seara* e a obra de Padre Silva Rego exemplos disto. Para conseguir fazer com que houvesse uma “penetração reveladora”, Padre Ezequiel Pascoal afirmou a necessidade dos missionários em conhecer “os gentios”, tanto pela “mentalidade” quanto pela “orgânica social”.

Para que se dê esta penetração reveladora na alma dos gentios, importa que se faça o inventário das suas aptidões religiosas, da sua orgânica social, das suas deficiências e taras, das suas riquezas morais. Convém, até, conhecer a sua arte, a sua língua, a fundo, e surpreender a capacidade da sua imaginação. É indispensável escarpelizar os males causados pelo paganismo e patenteá-los, em toda a sua extensão, para que todos os homens inteligentes, sinceros, dotados de boa fé e desejosos do progresso moral da

⁷⁸ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 215

⁷⁹ REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 50

Humanidade, sejam pagãos ou católicos, sintam a necessidade e a urgência que há em concorrer para o triunfo da obra missionária.⁸⁰

Assim, observa-se que, naquele contexto, houve uma preocupação por compreender as populações a partir destas categorias que constituiriam uma das características da unidade do homem: “religião”, “orgânica social”, “deficiências e taras”, “riquezas morais”. Essas foram categorias de uma gramática para constituição de pontos de contato entre o que os missionários entenderam como cristianismo e o que estes perceberam como paganismo.

Sobre os “valores cristãos”, Padre Silva Rego falou o que se pode considerar como cristianismo na organização social na África Central, região etnográfica reconhecida por ter um “cinturão matrilinear”. Ele reconheceu que o modelo familiar “matrilinear” tem “virtudes cristãs”, tais como a matriarca conseguir manter a família bastante unida, já que a relação entre mãe e filho era reforçada. Entretanto, Padre Silva Rego entendeu que há “vícios não-cristãos” nesta organização social pelo caráter disperso dos homens:

os inconvenientes deste regime é necessário combatê-los, enquanto é tempo. O homem, sem autoridade, sem prestígio, habitando em geral em aldeamentos que não são os seus, tratado muita vez como «estrangeiro» pelos conterrâneos da mulher, abandonar-a com relativa facilidade. Ora, em África como na Europa, lar abandonado é lar desfeito.⁸¹

A realização de uma “antropologia”, entendida como um inventário do que seriam as virtudes, os males, as religiões locais, fez-se presente como um dos projetos da “missiologia”. No Timor Português, *Seara* contou com diversos textos voltados à compreensão da “religião” dos timorenses. Padre Ezequiel Pascoal afirmou:

O pagão timorense é animista. De Deus tem apenas uma ideia muito vaga. Em quasi todos os dialectos lhe chama *Maromac* que será, possivelmente, uma modificação da palavra *naroman* que significa luz, esplendor. Na vasta região em que se fala o dialecto macassai, em parte da qual missionei durante três anos, chamam a Deus Uruato, assim como na vizinha região em que se fala Uaimá, o designam por Laraula. Ambas estas palavras significam SOL-LUA – os dois astros que mais o impressionam pela intensidade da sua luz, pelo seu volume, pela influência que exercem sobre os seres, influência que ele mesmo sente. É fácil concluir daque que ele dê ao Ser Supremo o nome dos dois astros que, no seu modo de entender, são os ASTROS-REIS..⁸²

Isso confirma, relativamente, o que muito da literatura antropológica tem observado, no sentido de que havia uma vontade de conhecer o indígena, enquadrá-lo

⁸⁰ PASCOAL, Ezequiel. “Página Missiológica – A poligamia”. *Seara*, Díli, ano VI, nº III, maio e junho de 1954.

⁸¹ REGO, António da Silva. Alguns problemas sociológicos-missionários na África Negra. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1960, p. 25.

⁸² PASCOAL, Ezequiel. “O Culto dos Lúlic”. *Seara*, Díli, ano 1, nº1, janeiro de 1949, p. 12.

dentro de concepções gerais de mundo e, assim, saber como transformá-los. Em seu estudo sobre saberes missionários dos salesianos no contexto Bororo, no Alto Xingú do Brasil, Paula Montero observa etnografias missionárias que buscavam realizar o que esta autora chamou de “indexação”.⁸³ Para Montero, a *indexação* é uma ação do missionário para “produzir discursivamente pontes entre o universo nativo e o universo do tradutor” (MONTERO, 2013, p. 844) e servia como uma forma de produzir “convenções de sentido”.

(...) as operações intelectuais que o missionário empreende em suas narrativas podem ser consideradas verdadeiras “invenções culturais” no sentido que Roy Wagner (1981) dá ao termo, cuja razoabilidade e verossimilhança são garantidas pela necessidade de convivência comum de índios e padres nas aldeias missionárias (idem, p. 846).

Montero traz como exemplo os sentidos dados ao “infanticídio bororo” por um missionário salesiano. Ela sugere que os missionários, ao saber que os bororos justificavam o infanticídio porque as mães grávidas tinham sonhos que previam desgraças coletivas, entenderam isto como indício de uma “crença religiosa”. Daí a razão de o infanticídio se compreendido como uma “obrigação coletiva”:

(...) ao associar a “bárbara prática” a uma obrigação social e ao bem coletivo, os autores resgatam sua dimensão moral, retirando-a do âmbito da natureza. Ao ser traduzido como “profecia”, o infanticídio se torna costume “tradicional” passível de reeducação e progresso moral. Torna-se ao mesmo tempo uma “crença”, vestígio de formas religiosas já presentes nesses “homens naturais”. Ao indexarem a prática do infanticídio ao plano moral, torna-se possível traduzi-la e incorporá-la a uma descrição mais abrangente dos homens em geral. (idem, p. 848)

Semelhante tratamento sobre contextos de encontro entre missionários e indígenas foi realizado por Iracema Dulley em sua monografia “Deus é Feiticeiro” (2010). Dulley busca fazer uma análise sobre as formas como os missionários tentavam dar sentido às populações autóctones do planalto central de Angola. Essa antropóloga sugere que os missionários espíritanos, na produção de textos missionários, tentaram “traduzir” a vida de tais populações em categorias que permitissem dar semelhanças e diferenças entre dois universos distintos. Em outras palavras, Dulley mostra que os missionários *inventaram* “rituais”, “culturas” e “mentalidades”, à semelhança do trabalho de antropólogos.

É importante destacar que os sentidos dados pelos missionários a populações indígenas, além de produzir convenções de sentidos, relacionaram-se diretamente aos

⁸³Esta antropóloga faz uma periodização sobre como a teoria antropológica teria tratado o “missionário”, sugerindo três períodos na história da antropologia: o “missionário-autor”, entendido como alguém que, em conjunto com cientistas sociais, teriam uma reflexão sistematizada sobre a alteridade; o “missionário-opressor”, sendo este entendido pela “antropologia do colonialismo” como uma das ferramentas de dominação colonial; e, por fim, a de um antropólogo-tradutor (MONTERO, 2013).

anseios dos missionários, que buscaram, a partir desta alteridade, produzir mudanças nas subjetividades dos indígenas. Conforme destaca Montero, “(...) os missionários aprendem e ensinam um idioma que permite localizar interesses comuns e definir as diferenças mais significativas para lidar com elas com o menor custo possível para as interações” (MONTERO, 2013, p. 843).

Assim, o caráter de absorção de novas técnicas e de expansão do conhecimento pela experiência era positivado pelos produtores de discursos missiológicos. Essa abertura lógica para fazer uma reflexão a partir da observação permite observar que a missiologia estava aberta a suas transformações, assim como o conhecimento científico. Por exemplo, o surgimento e popularização de novos meios de comunicação, para além da imprensa escrita, foi uma nova questão para a missiologia no Timor Português, na medida em que se procurou saber as formas de utilizar esse meio de comunicação e saber como impedir a difusão de fenômenos contrários ao “cristianismo”. Numa das notícias sobre o Vaticano, publicada no periódico *Seara*, informou-se que a televisão poderia ser uma boa forma para levar adiante as mensagens do papa, ainda que parecesse difícil, no então contexto de Timor, ter televisão:

O santo padre mostrou sempre um inteligente interesse por todos os progressos técnicos. Há meses, assistiu a uma experiência de televisão no seu próprio aparelho. Este grande invento permitiu no domingo de Páscoa, deste ano, que muitos franceses, e norte-americanos não só ouvissem mas vissem também o Papa enquanto prégava em S. Pedro.⁸⁴

Tais discursos podem levar a uma compreensão da missiologia ao que Claude Lévi-Strauss chama de lógica “bricoleur” do pensamento (LÉVI-STRAUSS, 2009 [1962]). Esse antropólogo francês sugere que o pensamento humano, diante de uma tarefa, utiliza de signos pré-estabelecidos e, a partir dos limites técnicos e práticos, lança determinadas formas de executá-la. Observa-se que, assim como a lógica “bricoleur”, a missiologia foi representada como um conjunto de signos pré-determinados (“estação missionária”, “religião”, “escola”, etc.) para a produção do cristianismo, mas que, diante das possibilidades que os missionários se deparassem na situação missionária, teriam determinadas soluções.

Nesse movimento, pode-se sugerir, assim como faz Michael Callon (1998) em relação a engenheiros e à engenharia elétrica, que os missionários e a missiologia se entendiam como parte de uma ampla rede socio-técnica. Sobre a noção de “rede socio-técnica”, Callon sugere que os engenheiros elétricos são “engenheiros-sociólogos”, na

⁸⁴*Seara*, Díli, ano I, nº 4, abril de 1949.

medida em que estes envolveram diferentes elementos heterogêneos, como uma interpretação da sociedade francesa, dos seus hábitos de consumo, mas também um entendimento das pilhas, dos automóveis elétricos, etc. para o desenvolvimento de uma tecnologia como o veículo elétrico (VEL). Este tipo de análise proposta por Callon focaliza as diferentes associações que são realizadas na produção da ciência, ou seja, da existência de diferentes atores que se articulam na produção de conhecimentos. Se este argumento pode ser estendido à missiologia, pode-se considerar que o conhecimento da missiologia foi constituído a partir de muitas associações. Ao mesmo tempo, esse conhecimento considerou a existência de múltiplos agentes na sua conformação.

Ainda que tenha havido axiomas, como a própria ideia-valor de “cristianização”, a missiologia era compreendida pelos missionários como uma disciplina criativa, atualizando-se diante de determinadas possibilidades para seu projeto institucional, promovendo novas experiências diante das observações. De fato, havia axiomas compartilhados por uma comunidade que, em geral, são mais ou menos insuscetíveis de discussão. Conforme sugere Thomas Kuhn (2007), o conhecimento científico contém diversos pressupostos que são dogmáticos e que isso não tiraria, em princípio, seu caráter de conhecimento. Isso permite, comparativamente, não caracterizar a missiologia como uma “ciência menor” ou como um conhecimento “dogmático”. Desse modo, é interessante perceber que as acusações para os missionários de que não havia uma abertura às experiências é deixar de lado o caráter especulativo, não dogmático e reflexivo da produção de conhecimentos dos missionários e, de certa maneira, produzir análises assimétricas.

Assim, para fins da questão que guia esse capítulo – entender as ideias e valores que eram compartilhados pelos missionários naquele contexto que permitiam a mediação – é importante destacar que as ideias e valores da “experiência” sobre a ação missionária eram primordiais para que as mensagens mediadas pela Diocese de Díli ressoassem.

1.3.A estrutura social da missiologia

Como venho argumentando, a “missiologia” era uma forma de sistematizar uma reflexão sobre a expansão do cristianismo, que era compartilhada para os diferentes missionários e que, em certo sentido, era uma fonte para que esses tivessem um modo unificado de compreender e de atuar. Entretanto, ainda que todos os integrantes da Igreja Católica tivessem a missiologia como um conhecimento compartilhado, não foram todos

os atores que podiam enunciar reflexões, havendo uma hierarquia na capacidade produtiva de textos missiológicos.

Assim, é importante chamar a atenção para as diferenças da capacidade produtiva, como afirma Pierre Bourdieu (1997). Segundo este autor, a produção simbólica não é homogeneamente distribuída, de modo que as possibilidades de exposição de representações são monopolizadas por determinados atores.⁸⁵ Isso pode ser estendido à compreensão dos missionários sobre a missiologia: as diferenças da capacidade de persuasão de conhecimentos missiológicos mostram uma relação de homologia entre a produção simbólica e a posição na estrutura social da Igreja Católica. Isso fica expresso nas afirmações de Padre Silva Rego sobre o que era a missiologia: são deduções lógicas do conhecimento produzido pelo Papa, visto que a Igreja Católica é uma:

O Sumo pontífice é, porém, o primeiro missionário e o superior de todas as missões, que governa quer diretamente, quer por intermédio da Propaganda ou pelos seus vigários. (...)

O poder pontifício é verdadeiramente episcopal, supremo, ordinário, imediato, universal e independente, segundo o mesmo cânone. O papa, uma vez eleito pelos cardeais que formam o conclave, «recebe por direito divino a plenitude da suprema jurisdição»(cânone 219). Em vista disto, o papa goza de poder absoluto, e não se subordina a ninguém, nem mesmo ao concílio ecuménico. A Igreja é assim uma monarquia absoluta.⁸⁶

Assim, Padre Silva Rego indicou que o Papa tem um papel de missionário, ainda que esse não estivesse propriamente em uma estação missionária. Ele é o representante de Cristo, sendo os Bispos apóstolos.

Nesse sentido, havia agentes com capital social diferenciado que possuíam determinadas competências de produção de discursos missiológicos. No contexto interativo das missões religiosas de Timor, a Diocese de Díli tinha um relativo monopólio na produção e na difusão desses conhecimentos. Já em relação à Igreja Católica em seu contexto global, a Diocese de Díli era periférica, de modo que os conhecimentos produzidos pelas cúpulas da Igreja - a Santa Sé e a Igreja Nacional de Portugal - tiveram

⁸⁵ Sobre a homologia entre estrutura social e representações míticas ou religiosas, Bourdieu afirma que diversos estudos etnológicos teriam falhado ao deixar de prestar atenção nesta diferença de possibilidade de produção de representações: “Em nome de uma ideologia ingenuamente antifuncionalista, os etnólogos tendem hoje a descartar a questão das relações entre a estrutura social e a estrutura das representações míticas ou religiosas. Nestas condições, não podem colocar a questão (que só poderia ser resolvida através de estudos comparativos) da relação entre o grau de desenvolvimento do aparelho religioso e a estrutura ou temática da mensagem”. (BOURDIEU, 2007, p. 42)

⁸⁶ REGO, António da Silva. *Lições de Missiologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais n° 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 55.

maior capacidade de persuasão nas fronteiras missionárias do que aqueles produzidos no interior da Diocese de Díli.

Tais diferenças de capacidade simbólica ficam expressas na disposição dos textos dentro de *Seara*, em que se dava primazia aos textos superiores, passando pelos textos instrucionais da Diocese de Díli e, por fim, relatando-se algumas reflexões locais. O índice do número de maio-agosto de 1964 expressou a hierarquia na produção de conhecimentos para os missionários, em que os primeiros textos (1 a 4) foram originalmente escritos pelo Vaticano, os textos intermediários (5 a 11) foram produzidos pela Igreja Metropolitana de Portugal e os textos finais pela Diocese de Díli (12 a 14).

Ano II (nova série) - Maio - Agosto de 1964 - nº 3 -4

[1]- Breve do S. Padre Paulo VI que declara São Paulo Patrono dos Cursos de Cristandade

[2]- Quirógrafo do Papa Paulo VI - Instituindo a Associação Internacional de Musica Sacra

[3]- Motu Proprio «*Studia Latinitatis*» de S. S. o Papa Paulo VI « Sobre a Criação do Instituto Pontifício Superior de Latinidade

[4]- Motu Proprio «*In Fructibus Multis*»

[5]- O Regulamento de 9 de Setembro de 1863 e o Registro Paroquial no Ultramar

[6]- Cursos de Cristandade

[7]- Nova Fórmula de Distribuição da Comunhão

[8]- Unidade Cristã sob os olhares de Maria

[9]- Pacem in Terris

[10]- «Top of the Pop's»

[11]- Pregadores Leigos

[12]- Intenções do Apostolado da Oração para 1965

[13]- Subsídios para a bibliografia de Timor

[14]- Barlaque

Percebe-se, portanto, que textos escritos pelo Papa ou referentes às decisões da Cúria Romana destacavam-se, enquanto os textos mais referentes ao Timor Português, escritos por missionários em Timor, eram dispostos ao fim do texto. Assim, tendo-se em conta os efeitos sociológicos da hierarquia na produção simbólica do conhecimento, a estrutura de poder da Igreja fez com que, dentro do espaço de enunciação do periódico *Seara*, a Santa Sé e a Igreja Metropolitana de Portugal tivessem o maior expressão na produção simbólica da missiologia. A Diocese, por ser a mediadora, ocupou uma posição intermediária na disposição dos textos do periódico *Seara*, em que o seu esforço foi traduzir para aquele contexto diversas reflexões missiológicas mais gerais. Os missionários lotados em Timor, por sua vez, pouco contribuíram na produção da ciência missionária. Desse modo, observa-se que a missiologia mobilizava diferentes pessoas, as quais se dispunham entre si hierarquicamente.

É interessante observar que isso acabava, também, por reproduzir uma divisão social do trabalho de conhecimentos missiológicos. Os missionários que estiveram

lidando diretamente com as populações indígenas sistematizaram reflexões sobre as relações cotidianas com os indígenas mais do que os bispos, que estavam preocupados em tratar de relações com o Estado e outros coletivos. Os bispos, por sua vez, pensaram muito mais sobre a relação com indígenas do que o Papa.

Sobre essas diferenças de enfoques no começo do século XX, o antropólogo Frederico Rosa mostra que os debates do que era tido como importante na missiologia apresentavam controvérsias entre dioceses locais com as normativas gerais da Igreja Católica:

Ainda nos anos 1930, uma boa parte do clero português revelava-se muito refratária às teorias dos missiólogos que, sem terem passado pelas proações do terreno e sem conhecerem as idiossincrasias dos povos, vinham definindo princípios e métodos de maior aproximação dos missionários aos costumes locais, como se fosse superficial o conhecimento dos mesmos até à data. No Boletim eclesiástico da Diocese de Macau, os missiólogos chegaram a ser praticamente acusados de anti-colonialistas, para não dizer, bolchevistas, pelo menos os de certa ala. Sucede que a Missiologia, geradora no plano internacional de congressos e cursos universitários, exposições, conferências e publicações as mais variadas, era apadrinhada por ninguém menos que Pio XI, «o Papa missionário», que exigia um apaziguamento (ROSA, 2013, p. 31).

Portanto, diferentes perspectivas sobre quais deveriam ser objetos de especulação da missiologia entre missionários nas zonas de contato também se deviam à estrutura organizacional da Igreja. Num texto escrito pelo Bispo de Macau ao *Ministro das colónias* em 1935, o problema administrativo para as missões religiosas no Timor Português destacado foi as relações entre os agentes coloniais e o contingente de missionários. Talvez com interesse em demonstrar que possuía controle sobre os indígenas, esse afirmou que converter os timorenses não seria tão difícil, visto que eram “animistas” e apenas demandava uma atividade pastoral contínua.

De facto, o timorense, animista em religião, converte-se com relativa facilidade, o que não se dá nos outros pontos desta vasta diocese, particularmente na China. Povo primitivo, embora não se possa considerar como selvagem, por já ter passado do período de nomadismo para o de fixação à terra, e já se ter constituído em sociedade, se bem que imperfeita, os habitantes desta ilha, de um modo geral, não sentem nenhuma repugnância, por motivos nascidos da sua própria religião, em abraçar o cristianismo. Por outro lado, mais sujeitos estão a esquecer-se das práticas religiosas, se acaso lhes falta uma assídua assistência por parte dos missionários. Assim se explica, em parte, o facto de a conversão de Timor, iniciada há 4 séculos, estar ainda quasi no começo. Apenas 15.466 católicos! É que nesta, como em tantas outras coisas, faltou-nos sempre o espírito de continuidade.⁸⁷

O que se observa, assim, é que, apesar de os conhecimentos missiológicos serem feitos por diferentes atores, quanto mais baixa a posição do missionário dentro da hierarquia eclesiástica, menor era a sua capacidade de inovação e persuasão na produção de conhecimentos. Assim, os conhecimentos “etnográficos” e “linguísticos”, por serem

⁸⁷“Missões de Timor”. *Boletim Geral das Colónias*, Lisboa, Vol. XI, nº115, 1935,

produzidos principalmente por padres em posições hierárquicas inferiores, foram compreendidos mais como uma forma de pensar em como dar sentido aos conhecimentos missiológicos produzidos pelo Vaticano e outros órgãos (Epicospado, Diocese, etc..) para as missões religiosas.⁸⁸

Nesse sentido, pode-se tecer, provisoriamente, qual era o conjunto de ideias e valores compartilhados que davam sentido a produção da missiologia. As primeiras ideias e valores decorrem em pensar a missiologia como um conjunto de questões multidisciplinares: “Por que missionar?” (missiologia teológica), “Como agir com os pagãos e os novos cristãos?” (missiologia prática), “Como organizar as missões e suas relações internas e externas?” (missiologia jurídica) e “Como relatar a história das missões religiosas?” (missiologia histórica). A segunda ideia-valor se trata da “experiência”, na medida em que essa era capaz de constituir melhores respostas às grandes questões. Por fim, a produção dos conhecimentos missiológicos relacionava-se com a “hierarquia”, na medida em que as cúpulas tinham interpretações mais legítimas sobre como a Igreja Católica deveria expandir o cristianismo.

Assim, é possível pensar que a reprodução da “missiologia” e a divulgação de objetos técnicos advindos de reflexões missiológicas (notícias e gêneros literários) - feita no contexto metropolitano e da produção de missiologia pelos próprios missionários em Timor foi uma das formas pelas quais a Diocese fez com que os missionários aprendessem, aperfeiçoassem e obedecessem as instruções de como promover a ação missionária em Timor. Era por meio de um conjunto de reflexões hierarquizadas de determinadas questões, persuasivas, entre outras razões, por se basearem em “dogmas” e “experiências”, que a Diocese de Díli mediava projetos.

2. Uma definição etnográfica sobre “conhecimento missionário”

Nesse capítulo, a partir da leitura dos textos de Padre Ezequiel Pascoal e António da Silva Rego, sugeri que os “conhecimentos missionários”, no contexto do

⁸⁸ Isto não quer dizer que outros agentes não tenham sistematizado reflexões e tenham agido fora de sintonia com os conhecimentos produzidos pela Santa Sé e pela Diocese. Tomando-se em conta que os textos foram expostos em um periódico cuja divulgação era voltada especialmente para missionários locais, assim como provavelmente lido pela Cúria Romana, o que se encontra no *Seara* era apenas uma versão oficial de alguns missionários sobre o que eles pensaram e fizeram. É muito provável que a experiência com as populações de Timor tenha modificado as formas como foram realizadas as práticas de alguns desses missionários, mas, para estes não serem considerados “heterodoxos”, não foram enunciadas estas reflexões no Boletim. Por exemplo, até o Concílio do Vaticano II (1960-1964), segundo determinação do Direito Canônico, as missas teriam de ser realizadas em latim. Ainda que, hipoteticamente, alguns missionários em Timor entendessem que pudessem realizar missas em línguas locais, estes muito provavelmente não puderam relatar essas experiências em um boletim antes das determinações do Concílio, com o risco de serem penalizados.

império português, conformavam um conjunto de reflexões sobre como agir com diferentes coletivos para os fins de cristianização, não apenas sobre gerir as relações com os indígenas. Também foi um conhecimento que tinha uma positivação, em certa medida, da dinâmica de transformações sobre o “como agir”, na medida em que buscou aperfeiçoar e melhorar as formas de atuação dos missionários. Adicionalmente, foi um conhecimento que esteve a serviço da reprodução da hierarquia da Igreja Católica, na medida em que sua dinâmica de produção e publicização, tal como manifesta no periódico *Seara*, refletia a estrutura institucional da Igreja, o que fazia da divulgação de textos missiológicos uma forma de mediar as relações entre os missionários em Timor e os diferentes grupos metropolitanos.

Concomitantemente a uma compreensão sobre as ideias e valores contingentes ao contexto histórico do periódico *Seara*, estive fazendo diversas reflexões sobre os modos pelos quais um conjunto de reflexões antropológicas sobre os missionários tem estudado esse objeto. Assim, antes de dar início à descrição da atividade de mediação da Diocese de Díli nos capítulos seguintes, gostaria de realizar algumas provocações e sugestões que me parecem importante para esse subcampo da antropologia.

Na revisão bibliográfica realizada para efeito de elaboração desta dissertação sugere que, neste subcampo de estudos, há uma forte ênfase sobre na produção conhecimento sobre os pagãos (BERSSELAAR, *Missionary Knowledge and the State In Colonial Nigeria: On How G. T. Basden became an expert*, 2006; CINNAMON, 2006; MONTERO, 2013).

Dmitri Van den Bersselaar é um dos poucos cientistas sociais que tenta constituir uma noção de “*missionary knowledge*”. Para esse historiador, em seu estudo sobre um missionário anglicano na Nigéria da década de 1930, o conhecimento missionário é essencialmente a compreensão das línguas locais e do que seria a religião local, ou seja, conhecimentos para a relação dos missionários com os colonizados:

As sociedades missionárias precisavam de um conhecimento mais acadêmico das línguas locais para traduzir a Bíblia no vernáculo. Não é então surpreendente que muito da produção de conhecimento missionário foi de natureza linguística. O conhecimento para conversão não foi apenas sobre linguagem, mas também sobre uma necessidade de sistematizar um conhecimento das religiões africanas tradicionais que os convertidos deveriam ser deixados para trás. Por um lado, isso foi utilizado por iluminar o que era percebido como aspectos ruins das tradições africanas que poderiam ser contrastadas com os impactos positivos do Cristianismo. De outro lado, são identificadas concepções nas religiões africanas que podem ser usadas como base para espalhar conceitos cristãos “equivalentes” (2006, p. 440, tradução minha)

Já Cinnammon (2006), no seu estudo sobre as expertises de missionários, parte da ideia de que “conhecimentos missionários” são as expertises etnográficas

desenvolvidas por missionários nas missões, em que estes buscariam compreender qual era a “religião” dos africanos para transformá-las. Esse historiador, ao analisar os missionários americanos presbiterianos no Gabão por volta do fim do século XIX, considerou que os conhecimentos missionários eram a compreensão das populações locais.

Do mesmo modo, Paula Montero (2013), estudando missionários católicos salesianos no Brasil, também constrói uma definição de “saberes missionários” que se relaciona às técnicas de tradução do catecismo para o vernáculo e a produção de gramáticas de línguas locais.

O trabalho missionário foi muitas vezes descrito como um trabalho de tradução cultural. Traduzir o catecismo para o vernáculo e produzir gramáticas foi o modo como, historicamente, os missionários cristãos entenderam sua própria ação evangelizadora. (MONTERO, 2013, p. 836)

Assim, todos os trabalhos citados partem do que se pode entender como o estudo sobre “a produção da alteridade”. No texto “Missões Cristãs e Povos Indígenas no Brasil: por uma Teoria da Mediação das Relações Interculturais”, a questão que Paula Montero busca responder é como os saberes missionários sobre os indígenas permitem, a partir de uma perspectiva comparada, “compreender o estatuto simbólico e político da diferença no mundo pós-colonial” (MONTERO, 2006). Neste sentido, observa-se que a reflexão de Paula Montero está voltada para compreender os modos pelos quais os missionários produziam discursibilidades sobre os “não-cristãos”, importando-se basicamente em entender como a produção dos “saberes missionários” constituíam os imaginários sobre o “índio”, sobre “a alteridade”. Por tal razão, a relação índio-missionário é entendida por essa antropóloga como o maior objeto de especulação dos saberes missionários por ela estudados.

Em relação a Berselaar (2006), pode-se perceber que o principal objetivo desse autor não é compreender o sistema de ideias e valores que subjaziam a artefatos como os “saberes missionários”. Em seu estudo, este historiador atenta aos saberes missionários que refletiram sobre as populações autóctones da Nigéria, mas pensando o contexto de produção destes conhecimentos como uma forma de entender como esses podem ser utilizados como fontes históricas para a compreensão daquelas populações.

Do mesmo modo, Cinamon (2006) está preocupado, a partir da análise das expertises do missionário estadunidense presbiteriano, Robert Hamill Nassau, em entender como seus saberes sobre as populações do Gabão foram perdendo a credibilidade pela administração colonial. Esse conclui que o saber missionário, por vezes

chamado de “etnografia missionária”, foi perdendo seu status de “expertise” à medida que a antropologia social vinda das universidades se institucionalizou como saber legítimo sobre a alteridade.

Como os objetivos desses autores são, em termos gerais, compreender as semelhanças e diferenças dos empreendimentos dos missionários e dos antropólogos, há uma atenção predominantemente a determinados aspectos do conhecimento missionário como a etnografia, a linguística. Em geral, tais estudos focam a etnografia, a prática linguística e as relações de contato com os “pagãos” como grandes objetos de especulação dos missionários.

Muitos outros autores fazem questões semelhantes, apesar de não estarem se utilizando da categoria de “conhecimento missionário” ou “saberes missionários”. Esses estudos buscam refletir principalmente sobre a relação entre os missionários e indígenas para entender a produção de conhecimentos daqueles para entender qual é o potencial desta reflexão sobre uma epistemologia da antropologia. Na mesma linha de pesquisa de Paula Montero, Cristina Pompa (2006) propõe problematizar as categorias “religião”, “fé” e “conversão” pelas quais os diferentes integrantes da Igreja Católica “filtravam” suas percepções sobre o outro. Nesse sentido, essa antropóloga faz, à semelhança de autores como Talal Asad (2010), uma reconstrução da trajetória destas categorias que também são utilizadas por antropólogos, de modo a sugerir uma compreensão histórica dos arcabouços de categorias dos antropólogos, não supondo que essas são categorias fenomenológicas e básicas de compreensão do mundo:

a única maneira de escapar da aporia é a consciência das origens históricas dos conceitos que utilizamos, não apenas desconstruí-los como etnocêntricos (e descobrir que a antropologia ou a ciência da religião procura no outro é o “nós”), mas para adquirir uma consciência ampliada de seus limites heurísticos e epistemológicos (POMPA, 2006, p. 115).

Com isso, o que essa reflexão bibliográfica permite indicar é que a antropologia sobre as missões religiosas, especificamente sobre os missionários e os seus conhecimentos, está articulada principalmente a uma pauta mais comparativa entre antropologia e missiologia do que propriamente etnográfica, aqui entendida como focada com mais intensidade nos múltiplos horizontes de ação das missões ou dos próprios missionários. É possível perceber que uma antropologia dos conhecimentos missionários

parece privilegiar a comparação entre o fazer antropológico com o que foi identificado como “conhecimentos missionários”.⁸⁹

A comparação entre “ciência antropológica” e “conhecimento missionário” a partir da chave da “produção da diferença” produz, de fato, reflexões perspicazes, dentre eles destaca-se a sugestão de que as categorias de compreensão dos antropólogos têm, por vezes, muito em comum com os conhecimentos produzidos por agências missionárias envolvidas em projetos de conversão religiosa. O caso de estudo analisado nesta dissertação permite-nos, contudo, apresentar a hipótese de que o conhecimento missionário implicava saberes relacionados ao manejo de várias situações políticas na implantação e enraizamento da Igreja Católica em novos territórios, como aconteceu no Timor Português. Nesse sentido, a questão da conversão de “pagãos” (no caso específico das missões católicas portuguesas, também “aportuguesar” os indígenas), ganhava, nesse contexto, um lugar secundário, embora ainda de grande importância, no âmbito do que era considerado essencial na missiologia.

Levar em conta que “cristianizar” foi o motor que colocava em movimento a diversidade de ações voltadas à produção de conhecimentos missionários permite constatar que o objetivo de “cristianizar” englobava o projeto de “conhecer o outro”.⁹⁰ Assim, ao relevar a importância da reflexão sobre “conhecimento” e “poder”, talvez seja necessário destacar teologias, práticas missionárias e regras organizacionais que davam sentido às produções etnográficas dos missionários, na medida em que essas não eram “contextos”, mas eram a razão para a produção daquele conhecimento etnográfico. Parece-me que tomar os “saberes missionários” como reflexões sobre “o que transformar” e o “como agir” com os “pagãos” ou “indígenas” restringe demasiadamente o que estava implicado em tais empreendimentos, conforme as informações apresentadas acima sugerem.

Assim, é importante retomar mais uma vez a reflexão de Rosa (2013) sobre a etnografia feita por missionários. Esse mostra que a “etnografia missionária” foi um ramo da missiologia, de modo a sugerir que os saberes etnográficos missionários foram voltados principalmente para a cristianização, ainda que nos registros etnográficos não

⁸⁹Esta pauta se assemelha aos debates realizados na antropologia do colonialismo nos anos 1970 (COOPER, 2002), que tinha sido majoritariamente voltada para uma crítica epistemológica à disciplina pelo seu envolvimento com o empreendimento colonial, como a obra de Talal Asad (ASAD, *Anthropology and the Colonial Encounter*, 1973).

⁹⁰ Neste sentido, é problemático fazer uma análise sobre essas etnografias e exigir delas um comprometimento com os saberes da antropologia, pois seria exigir dos “nativos” um engajamento com o conhecimento antropológico que estes não têm, já que a agenda dos missionários, diferentemente de um antropólogo “ideal”, seria a “cristianização”.

tivessem explicitamente esta agenda. Esse antropólogo, seguindo noções como fato social total (MAUSS, 1987) ou sistema (DUMONT, 2008 [1966]) sugere a postura metodológica de que, para a compreensão de determinado fenômeno social, não se deve partir do entendimento dos elementos, mas da totalidade. Nesse sentido, entendo que é importante situar a etnografia dos missionários dentro do seu contexto disciplinar. Visto que diferentes missionários tiveram a ideia de que a missiologia – que traduzo antropologicamente como “conhecimento missionário” - envolvia o que chamamos de teologia, a história, o direito e tanto outros campos do saber, entendo que uma compreensão sobre a “etnografia missionária” só pode ser feita relacionadamente.

Isto me permite levantar algumas questões: será que a ênfase do que era nominalmente compreendido como “conhecimento missionário” estava preocupado em buscar melhores formas de compreender a alteridade? Será que o estatuto da alteridade não é uma questão mais cara a nós, antropólogos engajados na produção de conhecimento, do que dos próprios missionários? Entendo que “conhecer o outro” não esgota o que foi reconhecido como “conhecimento missionário”, sendo a sua dinâmica múltipla. Uma perspectiva etnográfica permite recuperar os sentidos que os próprios atores possuíam de sua prática e complexificar, como hipótese, o que estava envolvido na noção de “conhecimentos missionários”.

Por fim, conforme fiz ao trazer reflexões de Van Der Geest (1990) para destacar que a “experiência” era uma ideia valor dos missionários, talvez seja importante realizar um exercício de “objetivação participante” e suspender, parcialmente, pré-concepções impostas pelo contexto disciplinar das ciências sociais (BOURDIEU, 2007 [1989]).

Do mesmo modo que é importante destacar os aspectos “experimentais” e “científicos” dos missionários, talvez tenha de se fazer primeiro uma reflexão sobre quem eram missionários. Conforme sugeria um missionário, Padre Antônio da Silva Rêgo, “os missionários” são uma categoria que designava um grupo bem extenso de pessoas que não estavam, necessariamente, nas missões (até mesmo o Papa era missionário). Ainda que esses não estivessem nas estações missionárias, mas ocupando outros espaços que não lidavam com o “novo cristão” necessariamente – como o contexto urbano de Díli, Lisboa ou Roma –, os “missionários” agiam na produção de conhecimentos do fenômeno missionário e estavam realizando o manejo de relações internas e com diferentes coletivos (estados nacionais e outros agentes coloniais, por exemplo) que também eram importantes para dar sustentabilidade às “missões religiosas”. Essas relações, por sua vez, eram vistas como importantes para a produção de conhecimentos missionários.

II. A mediação pela (re)produção de missiologia (1949-1955)

Na introdução, sugeri que realizar uma etnografia sobre o periódico *Seara* permite compreender parte das práticas comunicativas da Diocese para com os missionários no Timor Português e de como essa instituição tentou articulá-los com os projetos institucionais de Portugal e da Igreja Católica. Por tal razão, no primeiro capítulo, busquei entender as condições pelas e nas quais partes das práticas de mediação da Diocese de Díli tornavam-se possíveis, de modo a perceber que os textos em volta da disciplina missiologia, contidos no periódico *Seara*, eram fatores que propiciavam e legitimavam as práticas de mediação. Assim, lancei como hipótese que, no contexto da inserção da Igreja Católica e do Estado Português em Timor Português, compreender essas práticas de divulgação de textos missiológicos, notícias e literaturas permite entender como políticas eclesiais, ideologias, modos de percepção e vontades vindas do Portugal Metropolitano e do Vaticano alcançaram os missionários.

Considerando essas hipóteses, busco analisar, nesse capítulo, a atividade de mediação da Diocese de Díli nos seus primeiros seis anos de escrita do periódico *Seara* (1949-1954). Para tanto, apresento quais eram os projetos expostos nos textos produzidos pelas agências metropolitanas que eram expostos no periódico *Seara* e como a Diocese de Díli dava sentido, na produção missiológica local, a estas intenções.

O capítulo está seccionado em tópicos, que expressam os fatos e os projetos que eram objeto de maior ansiedade por parte da Igreja, aglutinados mais ou menos por meio das subdivisões da missiologia. Em cada tópico, consciente da ideia de “hierarquia” como fundamental para a dinâmica de produção de conhecimentos missiológicos, apresento inicialmente reflexões cuja autoria era atribuída às instituições metropolitanas (Estado Português, Igreja Católica de Portugal, e Igreja Católica Romana), que foram divulgadas no periódico *Seara* através de cópias de revistas missionárias europeias e de determinações do Vaticano. Posteriormente, exponho textos missionários locais, formulados por agentes em ação no então Timor Português.

Com isso, observo que a Diocese de Díli tentou apresentar aos missionários lotados no Timor Português projetos enunciados pelos órgãos centrais da Igreja Católica. Do mesmo modo, observo que a produção de discursos de autoria da própria Diocese de Díli expressava também uma forma de dar sentido aos projetos metropolitanos, pois

buscava *traduzir* algumas destas instruções para o contexto das missões religiosas no Timor Português.

1. Nacionalizar e cristianizar

Como já foi afirmado na introdução, o Acordo Missionário de 1940, realizado entre o Vaticano e o Estado português, previu a formação da Diocese de Díli. Diante deste contexto, as missões religiosas católicas eram compreendidas como órgãos associados ao Estado Português, envolvendo-se diretamente nos projetos de nacionalização de territórios coloniais, como Timor Português.

Neste sentido, a Diocese buscou atualizar em Timor o vínculo da Igreja Católica ao Estado Português. Por meio do periódico *Seara*, a Diocese expôs textos da Igreja Católica de Portugal aos missionários que afirmavam o vínculo dos missionários com o Vaticano e com o Estado português, expressos em colunas como a “consciência missionária”,⁹¹ no qual convencionavam que “evangelizar é nacionalizar”:

(...) a consciência missionária não é apenas um dever; é também um dever nacional (...). a Consciência missionária é um dever nacional, exigido pelo presente. Mas Portugal, nas suas missões, não evangeliza apenas, civiliza também (quando a Igreja evangeliza, civiliza sempre)! Os missionários não são, é certo, os únicos civilizadores, mas são os melhores.⁹²

Sobre esta vinculação com o Estado Português, *Seara* publicou um texto de um padre secular em Timor, Mateus das Neves, que escreveu sobre as razões para as missões católicas se vincularem tanto ao Estado Português, informando as contribuições mútuas entre estas:

(...) porque é que Portugal de outrora, podendo limitar-se à dilatação do Império, se empenhou também, a fundo, na dilatação da Fé? A mentalidade profundamente cristã não apenas do povo português, mas, sobretudo, dos nossos reis, descobridores, conquistadores e dos fidalgos que foram governar, em nome de el-rei de Portugal, os novos mundos que Portugal deu ao Mundo, eis a razão inicial e uma das principais razões da nossa missionação além-mar (...) essa mentalidade (...) gerou, também, uma consciência missionária, que tem vindo prolongando, através dos tempos, essa nossa obra missionária, criando e mantendo a nossa tradição evangelizadora, de forma que, se acabaram as conquistas e descobertas de Quinhentos, se passou para mãos estrangeiras o domínio político dos portugueses nesta ou naquela parcela do globo, isso não impediu totalmente que subsistisse a nossa obra missionária.⁹³

Nesse sentido, Mateus das Neves afirmou que é da essência dos missionários atuar em prol de Portugal.

Ainda que os debates missiológicos sejam importantes focos de debate para a vinculação com o estado português, é interessante observar que *Seara* fazia uso de

⁹¹ “Consciência Missionária”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 9, setembro de 1949.

⁹² “Consciência Missionária”. *Seara*, ano 1, Díli, nº 9, setembro de 1949, p. 237.

⁹³ NEVES, Mateus das. “Consciência missionária”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 7, julho de 1949.

discursos não necessariamente “missiológicos”. Por vezes, a divulgação de notícias representava uma forma de harmonizar as representações coletivas, na medida em que apresentava perspectivas sobre os diversos fenômenos que aconteciam e tentava persuadir, revalidar e atualizar os missionários no seu pertencimento ao Estado português.

Seara também relatava diversas notícias sobre eventos metropolitanos de Portugal. Um dos exemplos se refere à reeleição do presidente de Portugal, em que o periódico publicou uma reportagem em sua homenagem. “Que Portugal prospere e tenha paz sob a sábia chefia do venerando e simpático Presidente que acaba de eleger, uma vez mais, são os votos do «SEARA».⁹⁴ Outros exemplos referem-se à construção do monumento Cristo-Rei, em Almada, que foi noticiado como um exemplo de como Portugal era uma nação católica⁹⁵, assim como datas comemorativas de Portugal como a Batalha de Aljubarrota foram incorporadas aos calendários de celebração da Igreja.⁹⁶ Do mesmo modo, *Seara* relatava um vínculo com os funcionários coloniais, noticiando a saída de Óscar Ruas do governo colonial, além de que a chegada do Major Arnaldo Menezes foi noticiada de modo a saudá-los em seu retorno.⁹⁷



Figura 10 – Foto publicada em um dos números do periódico *Seara*. Na imagem, Bispo Jaime Goulart em cerimônia de recepção da imagem de Nossa Senhora de Fátima. As crianças timorenses na foto encenavam a história da aparição da Virgem, que foi vista por três crianças em Fátima, Portugal.

Além de ser um órgão da Igreja Católica em que houve a produção de notícias que indicavam o pertencimento ao Estado Português, *Seara* relatava as peregrinações da

⁹⁴ “Nova Etapa”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 2, fevereiro de 1949

⁹⁵ “Colaboração da Metrópole – Monumento Nacional a Cristo Rei”. *Seara*, Díli, ano 2, nº 1 e 2, janeiro e fevereiro de 1950.

⁹⁶ “Pórtico das Nossas Glórias”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 8, agosto de 1949.

⁹⁷ “Solemnia Verba”. *Seara*, Díli, ano 2, nº V e VI, maio e junho de 1950.

estátua de Nossa Senhora de Fátima no mundo português, que era um símbolo nacional. Segundo Padre Ezequiel Pascoal, por onde passou Nossa Senhora de Fátima, a sua sombra também passou - “e Portugal é sua sombra...”⁹⁸

Os relatos sobre a possível chegada de Nossa Senhora de Fátima⁹⁹ em Timor foram registrados constantemente,¹⁰⁰ assim como a sua peregrinação por outras colônias,¹⁰¹ o que atualizava para os missionários o pertencimento ao Estado Português. Por tal razão, uma das atividades da Diocese foi divulgar notícias sobre o império português que buscavam apresentar as ações dos missionários como parte de um projeto comum aos projetos coloniais do Estado.

2. Combater o “secularismo” e as “seitas protestantes”

No momento pós-segunda guerra mundial, dois fenômenos foram reconhecidos pela Santa Sé como grandes desafios políticos para a atuação da Igreja Católica: secularismo (e comunismo) e igrejas protestantes.

Os movimentos pela secularização na Europa eram entendidos pela Santa Sé como contrários à reprodução da Igreja Católica, especialmente ações protagonizadas por agentes tidos como comunistas. Por meio de diversas ações que retiravam a propriedade da Igreja, que perseguiram padres, os estados comunistas entraram diretamente em conflito com a Igreja Católica. Isto fez com que o Papa Pio XII constituísse diversos atos contrários a pessoas que se associassem ao comunismo. O “*decretum contra communismum*” (1949), por exemplo, foi um diploma que buscou fazer com que os integrantes da Igreja Católica se mobilizassem em relação às práticas tidas comunistas. Além deste Decreto, as ações contrárias aos integrantes da Igreja Católica no Leste Europeu, principalmente, eram objetos de repressão do papa por meio da Encíclica “*Datis Nuperrime*” (1956), em que este lamentava as ações que os comunistas estavam fazendo para as populações cristãs. Segundo o Papa, o estado tinha uma função, mas sem a Igreja Católica, a sociedade teria um risco à moralidade:

⁹⁸ PASCOAL, Ezequiel. “E Portugal é a Sua sombra...”. *Seara*, Díli, ano 2, nº 1 e 2, janeiro e fevereiro de 1950.

⁹⁹ Tal prática de divulgação da virgem Maria pelo império português já existia em momentos anteriores nos séculos XVI e XVII (Souza, 2008). Em vez de ser a imagem de Nossa Senhora do Rosário, como acontecia nos séculos anteriores, a imagem de Nossa Senhora que apareceu na cidade de Fátima passou a ser o símbolo nacional.

¹⁰⁰ “Visita de Nossa Senhora de Fátima a Timor” *Seara*, Díli, ano 1, nº 7, julho de 1949. “Nossa Senhora de Fátima vem, enfim, visitar-nos!”. IN: *Seara*, Díli, ano 3, nº 1 e 2, janeiro e fevereiro de 1951.

¹⁰¹ “Assim foi recebida N. Senhora de Fátima”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 8, agosto de 1949; “Ecos da visita de Nossa Senhora de Fátima pelo extremo Oriente”. *Seara*, Díli, ano 3, nº3-4, março e abril de 1951.

Uma sociedade sem Deus (...) acaba por se corromper, mais ou menos lentamente até à medula. Numa sociedade assim desvirtuam-se os conceitos de virtude, honra, pudor. Cada qual talha estas e outras virtudes a seu modo. Falta o supremo padrão.¹⁰²

Táticas de enfrentamento a tais desafios faziam-se presente no periódico *Seara*. Por meio da reprodução das mensagens do Papa,¹⁰³ a Diocese indicou que os missionários no Timor Português deveriam pedir para que os fiéis orassem e censurassem atitudes “comunistas” que fossem vivenciadas por agentes de estado, na medida em que isso contrariava a Igreja Católica. *Seara* também reproduziu textos que narraram as prisões dos padres no Leste Europeu, comparando-os a Pedro e Paulo, figuras da história da Igreja.

Ontem – há vinte séculos – Pedro, em Jerusalém, e Paulo em Roma – ambos Apóstolos – arrastaram pesados grilhões. Hoje, Mindszenty, na Hungria, e Stepinac, na Jugoslvia – Apóstolos também – estão a ferros. O motivo, ontem e hoje? O mesmo: - professar a Cristo.¹⁰⁴

O chamado “comunismo”, no entanto, não foi o único movimento anticlerical no contexto da Europa narrado pela Diocese de Díli. Houve movimentos de nacionalização das universidades no Reino Unido, que foram objetos de disputa da Igreja com os estados nacionais capitalistas.¹⁰⁵ Ainda que o Estado Português tenha feito um laço cooperativo com a Igreja Católica, a Diocese de Díli mostrava textos em que os estados nacionais se mostravam cada vez mais anticlericais no restante da Europa, impedindo que a Igreja Católica atuasse aos moldes anteriores.

Apesar de a Revolução Protestante ter acontecido no século XVII, as novas Igrejas também eram entendidas como problemas para a Igreja Católica no século XX, na medida em que competiam com a Igreja Católica. Ainda que se reconhecessem os protestantes como cristãos, os textos metropolitanos publicados em *Seara* apresentavam percepções de que o “cristianismo católico”, exclusivamente, era o verdadeiro cristianismo, enquanto quaisquer outras denominações que pregassem Jesus Cristo eram tratadas como “seitas” e “pagãs”. Em um texto, Padre Ezequiel Pascoal falou que a Igreja Católica estava a reagir contra a expansão destas igrejas¹⁰⁶:

O catolicismo é, na sua essência e origem, uma reacção - reacção contra a natureza humana propensa para o Mal e indisciplinada, devido aos germes de desordem que

¹⁰²“Intenções de Março –Apostolado da Oração”. *Seara*, Díli, ano1, janeiro de 1949, nº 1, p. 16.

¹⁰³ “A Hungria Mártir (Da mensagem do Santo Padre Pio XII ao mundo, a 10/XI/1956)”. *Seara*, Ano 9, nº 1, janeiro a fevereiro de 1957.

¹⁰⁴ “Hoje como ontem”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 5, maio de 1949, p. 107.

¹⁰⁵ “Pelo mundo católico. Milhões de libras para educarem os seus filhos ao seu modo”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 9, setembro de 1949.

¹⁰⁶ Em outro texto, Ezequiel Pascoal também reafirma o antiprotestantismo como um dever da Igreja Católica. (PASCOAL, Ezequiel. “O Grande Regresso”. *Seara*, Díli, ano 2, nº VII e VIII , julho e agosto de 1950).

dela se apoderaram em consequência da queda original (...) É o paganismo que ele veio destronar mas que volta sempre que a sua essência se dilui em palavras e sofismas que a procuram desvirtuar, dando-lhe um sentido que não é o próprio, e com que se pretende coadunar aquilo que ela condena.¹⁰⁷

Além do protestantismo, referências a problemas que missionários estavam vivendo no “mundo maometano”¹⁰⁸ foram também noticiadas, mas em menor recorrência, diferentemente dos fenômenos do comunismo. Assim, no período posterior a Segunda Guerra Mundial, a Santa Sé, personificada pelo Papa Pio XII, lidou com diversos fenômenos transnacionais que, por vezes, foram vistos como questões para a Igreja Católica. Em razão de a cúpula da Igreja tomá-los como importantes, tais fenômenos foram alvos de especulação reflexiva para a atuação de missionários.

Minha percepção é a de que tais questões sobre o protestantismo e o comunismo pouco se refletiram na produção de textos locais do período referente aos anos de 1949 a 1954, exceto nos esforços dos apostolados das orações. Aparentemente, as Igrejas protestantes não tinham grande inserção no território timorense, tampouco havia união de coletivos em torno de ideias referentes ao comunismo.¹⁰⁹

3. Formar integrantes da Igreja Católica

Logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, a Santa Sé visava angariar mais missionários para poder expandir o cristianismo, especificamente para as missões religiosas. Uma das determinações feitas pelo Papa Pio XII foi para que os missionários buscassem e orassem por vocações indígenas. Além disso, Seara transmitia mensagens da Santa Sé que sugeria, na formação do “clero indígena”, uma preocupação em constituir nestes novos integrantes da Igreja a sua santidade.

Não basta que o clero indígena seja numeroso. É necessário, sobretudo, que seja santo, que seja animado dum zelo ardente, mas dum zelo tão fortemente arraigado em motivos sobrenaturais que o torne imune contra os mil perigos a que se acha exposto – maiores ainda do que aqueles que tem de enfrentar o sacerdote europeu. As seduções do ambiente pagão que ele conhece tão bem e que, por isso mesmo, mais o solicitam, sobretudo quando nem toda a família abandonou ainda o Paganismo, é um dos maiores escolhos em que poderá naufragar se não fôr sólida a sua formação.¹¹⁰

Do mesmo modo, observa-se também uma reflexão da Santa Sé para que se acentuasse a atenção dos missionários para crianças e jovens em detrimentos de adultos.

¹⁰⁷ PASCOAL, Ezequiel. Reacção. *Seara*, ano 1, nº 6, Julho de 1949.

¹⁰⁸ “Apostolado da oração, intenções missionárias”. *Seara*, ano II, maio e junho de 1950, nº V e VI)

¹⁰⁹ Na década de 1970, no entanto, o comunismo se torna um signo pelo qual alguns coletivos de Timor passam a dar sentido às suas ações. Um exemplo disto é a formação da Frente Revolucionária pelo Timor Leste Independente (FRETILIN), que foi um movimento pela independência do Timor em relação ao Estado português e contra a Indonésia no período pós-colonial (1974-2002).

¹¹⁰ “Apostolado da oração”, *Seara*, Díli, Ano II, nº III e IV, março e abril de 1950 p. 58.

Isto porque foi compreendido que os jovens são mais suscetíveis de transformação do que adultos: “A juventude constitui, hoje, uma das suas grandes preocupações”.¹¹¹

Esse projeto foi uma das principais atividades das missões em Timor Português naquele momento: procurar pessoas jovens que fossem reconhecidas como possíveis “cleros indígenas”, padres locais:

Das nações católicas e dos países de missões eleva-se o mesmo brado: Mais sacerdotes! Mais missionários! Peçamos para que apareçam em Timor verdadeiras e desinteressadas vocações entre timorenses para que eles próprios levem ao seio dos seus irmãos o facho da luz evangélica que missionários de Portugal vieram aqui acender e tem mantido aceso durante quatro séculos.¹¹²

Tal discussão em torno da formação de clero indígena era relatada como objeto dos missionários de Timor Português. Num pequeno relato sobre uma festividade na paróquia de Díli, *Seara* contou que a busca por vocações tinha sido um tema de discussão dos missionários com os timorenses que estiveram naquela festa:

A homilia versou sobre a necessidade de vocações entre crianças indígenas de ambos os sexos para o sacerdócio e para a vida religiosa. Este assunto é daqueles que despertam sempre interesse e de que se tem a prévia certeza de que se colherão frutos. Foram todos tanto quanto possível generosos em concorrer com o seu óbulo para as despesas do seminário diocesano em projecto. As devoções especiais, recomendadas para a tarde desse dia, acorrem numerosíssimos fiéis.¹¹³

Apesar de cumprir esta determinação por meio da busca de mais pessoas para a hierarquia eclesiástica, observa-se que integrantes do Conselho da Diocese de Díli anteciparam algumas transformações vindas com o Concílio Vaticano II, atentando não apenas para a formação do Clero Indígena, mas também de leigos.¹¹⁴ Dez anos antes do início dos trabalhos do concílio, Padre Ezequiel Pascoal escreveu um texto em 1949, sugerindo a importância dos leigos para a cristianização:

É NECESSÁRIO que todos sejam apóstolos, que os leigos católicos não fiquem ociosos mas unidos à Hierarquia Eclesiástica e às suas ordens, tomem parte na santa luta e cooperem com plena dedicação de si mesmos (...) No estado em que se encontra o Mundo não basta o Catolicismo prático. É necessário o Catolicismo militante, melhor, é necessário a Acção Católica no pleno sentido de apostolado que no dizer de Pio XI – no sentir da Igreja – é um dever imperioso da consciência cristã em que devem tomar parte «os católicos de todas as classes sociais, vindo assim acolher-se, com o pensamento e com as obras, aos centros da doutrina sã e de múltipla actividade social, legitimamente constituído, por conseguinte, auxiliados e sustentados pela autoridade dos Bispos.¹¹⁵

¹¹¹ “Apostolado da Oração – Intenções para o mês de Maio”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 4, abril de 1949.

¹¹² “Apostolado da oração – intenções para o mês de abril”. *Seara*, Díli, ano I, nº 3, março de 1949, p. 68.

¹¹³ “«Por nossa casa»”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 7, julho de 1949, p. 168.

¹¹⁴ É reconhecível que um dos efeitos do Concílio, que será discutido adiante, foi a inclusão dos leigos como parte da Igreja, na medida em que se entendeu que estes seriam atores essenciais para a cristianização, atuando de forma colaborativa aos irmãos auxiliares, clérigos indígenas e padres.

¹¹⁵ “É necessário”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 5, maio de 1949, p. 109-110.

Ainda que Padre Ezequiel Pascoal levante a potencialidade dos leigos para a produção do cristianismo, é perceptível que este não explicitou as competências a serem atribuídas a eles. Naquele momento, os leigos podiam catequizar, já que as escolas missionárias tinham cursos de formação de “professor-catequista”, mas isso não significava um pertencimento à Igreja. Assim, Padre Ezequiel Pascoal não chegou a propor mudanças diretas na hierarquia da Igreja ou a respeito daqueles que possam a vir a ser reconhecidos como parte da Igreja – mesmo que assim pensasse não poderia propor nestes termos em razão do próprio respeito a esta mesma hierarquia – mas indicou que maior valor deveria ser dado à ação dos leigos.

Nesse sentido, uma das ideias que a Diocese reproduziu da Santa Sé foi que o clero indígena se fizesse com uma formação civilizada e cristã, não bastando apenas que houvesse um maior número de padres indígenas, mas também que tivessem padres civilizados o suficiente para o enraizamento e reprodução da Igreja nas terras de missões. Por outra frente, que não decorria da própria mediação, a Diocese de Díli começava, timidamente, a sugerir aos missionários que angariassem pessoas para serem atuantes na Igreja em categorias como a de professor-catequista, que não implicassem uma formação tão intensa quanto à formação de padre ou freira.

4. Regular as alianças matrimoniais dos indígenas

Decorrente do projeto civilizatório para as colônias portuguesas, o Vaticano e o Estado Português estiveram particularmente interessados em regular o casamento dos indígenas. Isso ficou expresso na legislação portuguesa pelo Decreto 35.461, de 22-1-1946. Nessa norma, havia diversos dispositivos legais que buscavam combater a poligamia¹¹⁶ e o divórcio¹¹⁷ e permitir às mulheres a escolha dos seus maridos nos casamentos.¹¹⁸

Neste sentido, discursos missiológicos sobre o porquê de remodelar determinadas práticas entre os indígenas das colônias eram produzidos no mundo metropolitano, de modo que a Diocese de Díli republicou tais reflexões em *Seara*. Ainda

¹¹⁶ “Art. 2.º (...) § 2.º O disposto no presente decreto não prejudica, em relação aos indígenas não católicos, o disposto nas leis sobre a observância dos seus usos e costumes, devendo todavia contrariar-se a poligamia e outros usos em desacordo com o direito público português”.

¹¹⁷ “Art. 4º Em harmonia com as propriedades essenciais do matrimônio católico, entende-se que, pelo próprio facto da celebração do casamento canônico, depois de entrar em vigor o presente decreto, os cônjuges renunciarão à faculdade civil de requererem o divórcio, que por isso não poderá ser decretado pelos tribunais civis em relação a tal casamento”.

¹¹⁸ “Art. 42º A mulher indígena é inteiramente livre na escolha de seu marido. Não são reconhecidos quaisquer costumes ou outras regras segundo as quais a mulher ou seus filhos devam ou possam considerar-se pertença de parentes do marido quando este falecer”.

que os textos metropolitanos fossem referentes à África Portuguesa, esses relatos concebiam que a poligamia era contrária ao disposto pela legislação portuguesa e entendida como um problema para o trabalho e para a reprodutividade biológica das populações das colônias.

(...) [poligamia] é a maneira egoísta, afinal, e mais barata de o indivíduo engordar à custa da espécie, pois «bem pode ser que a poligamia, por circunstâncias que dela derivam ou lhe são inerentes, seja a causa pelo menos seja uma das causas mínimas da fecundidade dos ventres» africanos.

Bem pode ser? É ainda Brito Camacho a afirmar que o poder genético não é inesgotável, mas «diminui e perde-se pelo abuso, facilmente chegando a esterelidade». Por isso, o antigo Alto Comissário de Moçambique, num exemplo de honestidade política que há de resgatar muitos erros, antecipava-se ao seu tempo e escreveu: «A autoridade deve cercar de vantagens, atenções e respeito o casamento do preto com uma mulher» apenas. «Tais números revelam que a poligamia faz diminuir a prolificidade, e tanto mais quanto maior for o número de mulheres em cada lar» (...)Portanto, bem andou quem, na Província de Angola, urgiu a publicação do decreto que há anos lá saia a proibir a poligamia aos indígenas dos centros urbanos e arredores e a excluir dos serviços públicos os polígamos (...) Quando será esta a única lei, promulgada e acatada em todo o Ultramar Português?¹¹⁹

Assim, a Diocese de Díli buscou dar sentido ao combate à poligamia no Timor Português. Diante dos projetos civilizatórios expostos pela metrópole, na seção “página missiológica”, esse assunto foi tratado como uma questão sobre o “casamento gentílico timorense”. Padre Ezequiel Pascoal, em texto de sua autoria, mostrou que a poligamia era um fenômeno que acontecia no Timor Português:

(...) onde quer que o paganismo prevalece (...) encontram-se, com frequência, homens com duas, três e quatro mulheres. Foram-se-lhes juntando em sucessivos barlaques (tanto quantos forem as mulheres). Cada uma delas é considerada esposa e não concubina, pois a tal categoria as eleva o *barlaque*, palavra nativa que significa o contrato mediante o qual um homem adquire uma mulher para o seu convívio marital em troca de um número, previamente estipulado com a família desta, de búfalos, de cavalos, de espadas ou de uma determinada quantia de dinheiro. (...) a primeira mulher chama-se *feto bot* (mulher grande). A outra ou outras com as quais o *barlaque* foi realizado posteriormente, mas em vida da primeira, são designadas por *feto ki'ic* (mulher pequena). Esta graduação não é apenas nominal. Outorga à que se barlaqueou primeiro superioridade sobre a outra ou outras, com direitos mais ou menos amplos, e que se ela exerce, com benignidade ou despotismo, de harmonia com seu temperamento, sem atenuar de todo, porém, por mais benigna que seja, o exclusivismo natural do amor, mais acentado na mulher do que no homem. Este seu ascente degenera tantas vezes, em odiosa opressão, acicatada pelo ciúme, pelo despeito e outros senões psíquicos próprios do sexo feminino (...) a poligamia entre os timorenses pagãos tem de atribuir-se à moleza enervante do clima que provoca uma espécie de hipererestesia sensual livre de qualquer freio.¹²⁰

Nesse sentido, Padre Ezequiel Pascoal apresentou os diferentes problemas que a poligamia causava na população do Timor Português, tais como a “corrupção permanente” e um “ambiente não consentâneo para a criação dos filhos”:

¹¹⁹ “Poligamia”. *Seara*, Díli, ano VII, nº 2, maio a outubro de 1955, p. 139.

¹²⁰ “Poligamia”. *Seara*, Díli, ano VI, nº 3, maio e junho de 1954.

Nenhum outro pode ser menos adequado do que um lar ou família poligâmicos onde abundam os incitamentos para a dissolução ou os factores propícios a atritos, intrigas, desavenças, ciúmes, imoralidades, antipatias, ódios – verdadeiros elementos de desagregação e deseducação.¹²¹

A partir desse relato, Ezequiel Pascoal sugeriu o que os missionários em Timor deveriam fazer para acabar com a poligamia no Timor Português:

O certo é que a poligamia está muito espalhada em Ataúro e existe também noutras regiões da ilha. Que fazer? Dissolver as famílias polígamas? Não, a não ser que elas próprias estejam de acordo. Melhor. A não ser que o homem concorde em separar-se da mulher ou mulheres ilegítimas, nem estas se oponham, ou fique só com a primeira, querendo converter-se ao catolicismo, excepto se usa do Privilégio Paulino.

Mas se não se podem dissolver as famílias polígamas, ou não convém, por motivos de ordem política ou outros, cremos que se devia contrariar a constituição de novas em idênticas condições, não só porque na qualidade de civilizadores cristãos conhecemos e detestamos as misérias da poligamia, mas também porque a oposição à poligamia está de harmonia com o pensamento dos nossos legisladores como se vê no Capítulo 1, Art. 2º, § 2º do decreto 35461 que reza assim: «O disposto no presente decreto não prejudica, em relação aos indígneas não católicos, o disposto nas leis sobre a observância dos seus usos e costumes, devendo todavia contrariar-se a poligamia e outros usos em desacordo com o direito público português» (...)

Se antes de acabar o indigenato se devia contrariar [a poligamia], parece-nos que agora com mais razão.¹²²

Observa-se, portanto, que a Diocese de Díli mediou um interesse que era tanto das agências metropolitanas portuguesa e católica, a de civilizar e de cristianizar os indígenas/pagãos, modificando, por exemplo, o “casamento” dessas pessoas. Por meio de textos missiológicos que pregavam a extinção de condutas tidas como “incivilizadas”, como a “poligamia”, a Diocese de Díli recepcionou tais informações, propondo aos missionários formas de modificar tais condutas.

5. Etnografias para cristianizar e civilizar

Apesar de buscar atualizar os missionários em Timor em relação aos projetos da Igreja Católica para todo o mundo, bem como em relação aos projetos do Estado Português para o mundo colonial, é interessante perceber que o periódico *Seara* não apenas divulgava textos de autoria das instituições metropolitanas ou produções missiológicas locais com finalidade explícita de dar sentido às novas instruções da Igreja. Além de mediar diversas discussões originárias de locais distantes do Timor Português, percebe-se também o desenvolvimento de um conhecimento missionário local, divulgado especificamente para a leitura dos missionários em Timor, que buscava descrever e identificar o que deveria ser objeto de transformação nas populações de Timor.

¹²¹ “Poligamia”. *Seara*, Díli, ano VI, nº 3, maio e junho de 1954, p. 160.

¹²² “Poligamia”. *Seara*, Díli, ano VI, nº 3, maio e junho de 1954, p. 161.

Durante a primeira metade da década de 1950, momento em que Padre Ezequiel Pascoal e Padre Jorge Dias Duarte foram seus editores, um dos intuitos de *Seara* foi produzir e apresentar conhecimentos sobre as populações e territórios do Timor Português. Seguindo o projeto global da Igreja que buscava a civilização dos gentios/pagãos e a conquista dos territórios por meio do colonialismo estatal e do cristianismo, a Diocese de Díli produziu uma série de textos “geográficos”, “linguísticos” e “etnográficos”.

Em relação a reflexões sobre a geografia do Timor Português, *Seara* apresentou textos do Padre Ezequiel Pascoal que indicaram que a “natureza física de Timor” era um dos obstáculos à ação missionária:

A parte portuguesa de Timor é extraordinariamente acidentada (...) O acesso às regiões montanhosas de Timor, por atalhos em espiral e, não raro, quase a pique, é fatigante e moroso, quer a cavalo, quer, sobretudo, a pé.

Eram estes os dois únicos meios de locomoção de que, durante três séculos e meio, dispunham os missionários para levarem aos montanhese timorenses a mensagem do Evangelho (...) Não resta dúvida de que o paganismo em Timor deve, em grande parte, à natureza montanhosa da ilha, encontrar-se ainda sólidamente entricheirado em diversas regiões.

As estradas que violam, hoje, a solidão das montanhas, de Tutuala a Cova-Lima, e os transportes motorizados, de que também os missionários usam, não tardarão a arrancá-lo, definitivamente, dos seus baluartes.¹²³

Ainda nesse intuito de reconhecimento geográfico, o texto informou que meios de locomoção motorizados são bens importantes para as missões. Do mesmo modo, esse padre chamou a atenção para fenômenos como a “chuva” e as “ribeiras”, na medida em que afetariam as locomoções dos missionários:

Quando não há lama, o leito das estradas, descarnado pelas chuvas, é uma sucessão, tantas vezes, de rego, de valas, de buracos que obrigam os veículos a solavancos permanentes, mesmo em marcha lenta, e em pouco tempo os deterioram. (...)

(...) não é difícil imaginar os sacrifícios que viagens, nestas condições, representam. Morosas, duma morosidade martirante, fatigam, mais do que pode supor quem nunca as empreendeu, quando se fazem a pé ou a cavalo e são longas, como acontece tantas vezes em Timor, as distâncias a percorrer. E então quando a chuva cai a potes e o trovão rimbomba, e não se vê, a toda a volta, numa extensão sem fim, uma única palhota ou alprende que sirva de abrigo?¹²⁴

Por entender que o reconhecimento do espaço físico era importante, um dicionário “corográfico”¹²⁵ escrito por funcionários administrativos da província, cuja produção se iniciou em 1903, foi republicado na *Seara* para permitir um acesso a como

¹²³ Página Missiológica – Alguns dos principais obstáculos à Acção Missionária em Timor, desde o seu início”. *Seara*, ano VI, setembro e outubro de 1954, p. 256.

¹²⁴ “Página Missiológica – Alguns dos principais obstáculos à Acção Missionária em Timor, desde o seu início”, *Seara*, ano VII, janeiro a abril de 1955, nº 1, p. 47.

¹²⁵ “Corografia” foi a especialidade da Geografia que se dedicava ao estudo geográfico de um país ou de uma de suas regiões, mais concretamente um estudo geográfico particular de uma região ou de um país ou compêndio que trata do estudo geográfico de uma região ou de um país.

os timorenses nomeavam os espaços de Timor, ou seja, as categorias geográficas dos próprios timorenses:

Abadere – Povoação no suco de Babulo do posto de Uato-Lari
Abafala – Monte no Posto-Séde da Circunscrição de Baucau (...).¹²⁶

A Diocese de Díli também divulgou textos que buscavam um maior conhecimento sobre o “timorense”. Por ser uma Diocese cuja atuação se estendia a todo o Timor Português, os textos publicados no período *Seara* tratavam de fatos e populações distribuídas ao longo de todo o território. Nesse sentido, parte da produção missiológica local divulgada no Periódico *Seara* consistia na publicação de textos “etnográficos”.

Nesse contexto, a categoria “religião” era chave nos esforços realizados pelos missionários para dar sentido às práticas locais de reprodução social. Como já foi apresentado, Padre Ezequiel Pascoal, o primeiro editor do periódico *Seara*, caracterizou os “timorenses” como “animistas”. A observação de que “lúlic” era uma das categorias pelas quais os “timorenses” davam sentido a determinadas práticas sociais o fez atentar a esta “classificação dos objectos”:

(...) há certo objectos que, por qualquer motivo, os representam, os incarnam ou a que eles de preferência se acolhem. Tais são, por exemplo, uma espada, uma azagaia, um dente de crocodilo ou giboia, dum avô ou avó, qualquer objecto que pertenceu aos antepassados, mas a que está ligada uma recordação, a cuja volta se teceu uma lenda, a que se prende um facto memorável, que pertenceu a um guerreiro ou até mesmo a um europeu.¹²⁷

Ainda discutindo sobre os “lúlics”, Padre Ezequiel Pascoal relatou que os timorenses também cultuavam árvores (“hali” sendo uma dessas espécies), rochedos, fontes, bosques, terras, plantações de arrozais¹²⁸ e casas¹²⁹ e que isso deveria ser objeto de atenção dos missionários:

Tudo isto são mansões de «lulic» que apavoram o indígena pagão, de que ninguém se aproxima e onde ninguém penetra a não ser o «lulic-nain» - o hierofante gentílico. A aproximação e utilização de tais sítios é, às vezes, permitida a outros mediante certos ritos que têm por fim esconjurar os males que tal atitude envolve.¹³⁰

¹²⁶ “Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor”, *Seara*, nº 3, ano V, maio e junho de 1953

¹²⁷ “O culto dos «Lulic»”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949, p. 13.

¹²⁸ “Junto dele se executam ritos propiciatórios e deprecatórios na época da sementeira e da colheita. Disseram-me os velhos que havia quarenta anos que não se lavrava esse arrozal. Noutros tempos, sempre que o lavravam, era necessário sacrificar uma criança ao «lúlic», caso contrário, seria punido com a morte quem fôsse réu de tal profanação”. “O culto dos «Lulic»”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949, p. 14.

¹²⁹ A casa «lúlic» é descrita: “É uma palhota cuja forma difere algum tanto das outras. Ergue-se sobre quatro ou mais prumos de madeira. O pavimento de bambú espalmado ergue-se cêrca de dois metros acima do chão. Dá-lhe acesso uma simples escada, também de bambú e as mais das vezes movediça. O teto tem a forma de pirâmide truncada. Sobre este é colocada uma tábua com os extremos erguidos em arco e quási sempre decorada com tôscas figuras de animais”. “O culto dos «Lulic»”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949, p. 14.

¹³⁰ “O culto dos «Lulic»”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949, p. 13.

Durante a sua narrativa “etnográfica” sobre o “culto dos Lúlic”, Padre Ezequiel Pascoal alertou aos missionários que os “timorenses”, ainda que estivessem realizando determinados cultos semelhantes aos “católicos”, poderiam não ter internalizado, de fato, uma “mentalidade” católica. Esse entendeu, por exemplo, como a adoração a Santo António não era, necessariamente, à entidade, mas à estátua materializada, dada a agência ou o caráter animado do objeto, tal como abordado pelos nativos :

Contaram-me a seu respeito um pormenor interessantíssimo. De noite amarravam-na. Essa precaução impunha-se, pois, do que se havia de lembrar o pobre de Santo António? De noite ia roubar galinhas!!¹³¹

O que foi traduzido como “cultos aos objetos”, transformou-se, pois, em um dos principais desafios e alvos que as ações missionárias da Diocese de Díli tentou combater. Neste sentido, a Diocese indicou, por meio do periódico *Seara*, que os missionários transformassem o “culto ao lúlic”, na medida em que o mesmo era tomado como uma prática não-cristã.

A etnografia produzida pelos missionários da Diocese de Díli, além de tangenciar “o timorense” pela “religião”, também esteve em busca de pensá-los por outras categorias “antropológicas” – imaginadas como comuns a toda a humanidade. A “orgânica social”,¹³² isto é, as formas pelas quais as relações entre as pessoas e suas instituições ocorriam e como elas organizavam suas comunidades, era também objeto de reflexão dos missionários. Padre Ezequiel Pascoal, por exemplo, entendeu que os “timorenses” se fixavam em espaços montanhosos como uma estratégia de proteção:

A população de Timor foi sempre escassa. Gostou sempre de viver dispersa em aldeias de meia dúzia de palhotas, juntas, ou, de preferência, isoladas, mas a distâncias que permitissem aos seus habitantes darem alarme, uns aos outros, em caso de perigo comum e de se ajudarem mutuamente, se preciso fosse, nos tempos em que abundavam guerras e razias cujo móbil era, em geral, o saque e a rapina. Por este motivo, os timorenses encarrapitavam suas diminutas moradias em locais aonde fosse difícil o acesso – num píncaro escarpado, no cocuruto dum penhasco, numa ribanceira vertical. Povoações havia de cuja existência não se suspeitava. No início da evangelização de Timor, indígena algum ousaria indicá-las aos missionários e, muito menos, conduzi-los até lá. Por serem repositórios de tesouros de qualquer reino e habitáculo inviolável de lúlics temidos, ocultavam-se na orla duma brenha, no meio de rochas ou entre tufo de piteiras, couraçadas com temíveis picos.¹³³

¹³¹ “O culto dos «Lulic»”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949, p. 13.

¹³² É bastante interessante perceber que “religião” e “orgânica social” eram categorias pares de especulação sobre o pagão. Em certo sentido, é possível fazer um paralelo com diversas categorias de análise da antropologia contemporânea, tais como “solidariedade mecânica” x “solidariedade orgânica”, “representações coletivas” x “morfologia” e, finalmente, “cultura” x “sociedade”.

¹³³ PASCOAL, Ezequiel. “Página Missiológica – Alguns dos principais obstáculos à Acção Missionária em Timor, desde o seu início”. *Seara*, Díli, Ano VI, nº V, setembro e outubro de 1954.

No entanto, diferentemente do entendimento sobre a “religião”, compreender os modos de organização e ocupação territorial dos “timorenses” não servia apenas ao propósito de “transformar” a “orgânica social”. A compreensão da orgânica consistia também no primeiro passo para os missionários conseguirem ter acesso às populações e, somente posteriormente, convertê-las:

(...) Contam-se, presentemente, em Timor, numerosos aglomerados populacionais de timorenses e encontram-se casas alinhadas ao longo das estradas suspensas nas encostas das montanhas, mas pelos milhares de palhotas que teimam em não descer do viso dos montes e das penedias, ou continuam agarradas a vertentes a prumo, se pode ajuizar do trabalho insano dos pregoeiros da Verdade que tiveram de desbravar, aos poucos, esta porção da vinha do senhor.¹³⁴

Apesar de o “timorense” ser uma categoria utilizada pela Diocese de Díli para englobar todas as populações do Timor Português, percebe-se, no entanto, que houve também uma busca por caracterizar as especificidades das populações que habitavam este território. Num texto chamado de “Tutuala – (apontamentos etnográficos)”, Padre Manuel Ferreira descreveu esse território e sua população por meio de vários tópicos. Sobre a “toponímia”, procurou identificar como sua povoação nominava os espaços. Em relação ao “nascimento”, este observou alguns tabus alimentares “(...) a mulher não pode comer tartaruga, pois nasceria a criança com os pés em forma de barbatanas” e como é realizado o nascimento das crianças:

Logo que se dá o nascimento, a parteira esconde num buraco, no mato, a placenta, para que nenhum animal a devore. Faz-se então «estilo», abatendo-se um porco e um cabrito. O pai compra «neli», arroz e vinho. Reune-se a família e come-se, guardando-se a casca do «neli» (...) há de registrar, a propósito, que se a criança vai para o colo de uma mulher estranha, e não chora, essa mulher tornar-se-á estéril.¹³⁵

Sobre “crendices”,¹³⁶ Padre Manuel Ferreira debruçou especial atenção.

Batendo com o pau do pilão numa fêmea, ela torna-se estéril.
A vinda de borboletas brancas significa a chegada do verão.
Creem, piamente, na existência de bruxas que, ao sol posto, se penduram nas árvores, de cabeça para baixo. No alto da cabeça têm luzes que se movem ao baloiçar-se nos ramos. Não se lhes vê a cara, porque deixam cair o cabelo.
Enterram a cobra com a baeça num lado e o corpo noutro, para a cabeça não se juntar ao corpo. De que resultaria o réptil voltar à vida.
A cobra verde é lulic. Não convém matá-la, nem ao crocodilo nem ao tubarão, para não virem os companheiros vingar-se.
Em Poros, os indígenas abateram, a golpes de catana, uma giboia com cerca de cinco metros, que vivia numa gruta dentro da povoação. Assim que a viram morta, os habitantes fugiram todos, apavorados, pois receavam que, por vingança do réptil, a povoação se inundasse.

¹³⁴PASCOAL, Ezequiel. “Página Missiológica – Alguns dos principais obstáculos à Acção Missionária em Timor, desde o seu início”. *Seara*, Díli, Ano VI, nº V, setembro e outubro de 1954. p. 277

¹³⁵FERREIRA, Manuel. “Tutuala – Apontamentos etnográficos”. *Seara*, nº V, ano III, setembro e outubro de 1951.

¹³⁶ Aparentemente, “crença” é uma categoria dos missionários para qualificar determinadas percepções (relações de causalidade) dos pagãos como “irreais” ou “falsas”.

Porquê? Dizem eles que, no sítio onde hoje é a lagoa de Muapitine, era, em tempos idos, a povoação de Poros. Como castigo de ter sido morta uma giboia, surgiu a lagoa que cobriu a povoação. E que é verdade – afirmam os indígenas – prova-o o facto de ainda se verem submersos na lagoa os prumos das habitações...¹³⁷

Em outro texto, Padre Manuel Ferreira analisou as populações de Díli.¹³⁸ Este padre indicou, no entanto, que esta região possuía um status etnográfico diferenciado, já que os timorenses da capital seriam mais influenciados pelos europeus.

Em Díli, cidade de muitas e desvairadas gentes, onde se encontram nativos de todas as partes da Província, sujeitos ao fenómeno da atracção dos grandes centros. Como é aqui onde, evidentemente, vive o maior núcleo da população europeia, muitas superstições e crendices dos nativos ressentem-se da influência da metrópole (...) Assim, para o estudioso que deseje profundar este campo, a primeira tarefa será distinguir as superstições e crendices pròpriamente autóctones, das importadas.¹³⁹

Outras categorias também estavam em debate, procurando, a partir de tópicos gerais como “alimentação”, “actividades” (“práticas de saúde”, “distracções”, “cantos”, “danças”), “lendas”, “doença”, “morte”¹⁴⁰ as especificidades das populações daquele território. No entanto, é interessante observar que, além desses tópicos “universais”, entendidos como denominadores comuns a todas as populações da terra, Padre Manuel Ferreira incluiu uma categoria particular ao Timor Português, chamada de “barlaque”.¹⁴¹ Em vez de falar em casamento, Padre Manuel Ferreira pressupôs que o “barlaque” seria uma característica comum a todas as populações de Timor. Isto permite sugerir que os missionários no Timor Português tiveram como dado que as trocas matrimoniais de todas as populações da ilha eram variações de um mesmo gênero.

Apesar de muito da produção etnográfica publicada pela Diocese ser feita por certas figuras, principalmente padres seculares, pode-se observar que houve também uma produção em menor grau das irmãs missionárias canossianas publicada na *Seara*. Um

¹³⁷ FERREIRA, Manuel. “Tutuala – Apontamentos etnográficos”. *Seara*, nº V, ano III, setembro e outubro de 1951, p. 216.

¹³⁸ A distinção etnográfica entre populações urbanas e rurais representaram também diferenças nos modos de missão locais. Enquanto no interior as circunscrições eclesiais foram “missões”, as localizadas em Díli chamavam-se “paróquias”.

¹³⁹ FERREIRA, Manuel. “Díli – Apontamentos etnográficos”. *Seara*, Díli, ano V, nº V, setembro e outubro de 1953, p. 212.

¹⁴⁰ A “morte”, por exemplo, foi uma delas. Padre Ezequiel Pascoal publicou um longo texto, publicado em diversos Boletins, chamado “Matebián”, que seria a categoria dos nativos de Timor para “o culto aos mortos”. Pelo enterro ser um dos momentos em que os padres atuam em conjunto às comunidades, Padre Ezequiel Pascoal teve um intuito bem explícito em tentar observar as relações com as quais os timorenses tinham com os corpos dos defuntos e de como lidavam com os espíritos após o enterro. (PASCOAL, Ezequiel. “Matebián”. *Seara*, Díli, nº 6, ano VI, março e abril de 1954).

¹⁴¹ O barlaque foi a categoria pela qual os missionários qualificavam as trocas matrimoniais entre diferentes populações que habitavam as fronteiras políticas do Timor Português, com efeitos de aliança entre as casas. Na literatura antropológica, o barlaque pode ser compreendido como o termo em língua tétum que qualifica fenômenos relacionados ao bridewealth ou groom service. Para uma discussão da teoria clássica em antropologia a respeito de tais fenômenos, ver Tambiah e Goody (1973).

texto da Irmã Natália Maria da Conceição, antecedido por uma pequena biografia desta,¹⁴² referente às “superstições” dos timorenses em relação aos animais e aos feiticeiros, foi publicado em uma das edições da Diocese.

Conforme já foi sugerido, a etnografia feita pelos missionários teve como finalidade transformar as populações pagãs. A etnografia possuía uma intencionalidade de produzir indexações para, assim, cristianizá-los (MONTERO, 2013). Nesse texto, Padre Ezequiel Pascoal também expôs a importância da “etnografia” no auxílio da missão:

A recantos como esse e ao íntimo da alma indígena vai chegando a luz do Evangelho. Onde se prestava culto aos «lúlic» vão-se erguendo altares ao verdadeiro Deus. Até lá tem de ir também a etnografia colher preciosos elementos que ajudem a definir, para melhor formar, a alma ingénua e crédula, mas boa do povo timorense”¹⁴³

A divulgação da etnografia servia, entre outras razões, para apresentar os missionários o que deveria ser objeto de transformação e de exclusão de modo a transformar as populações do Timor Português em “cristãos”, já que imaginar o timorense foi uma forma de identificar nestes quais condutas e modos de perceber o mundo deveriam ser objeto de missão, por serem percebidas como opostas aos ideais de sociabilidade cristãs. Num dos números do Boletim da Província Salesiana de Portugal dos anos 1950, por exemplo, pode-se constatar tal objetivo. Neste texto, Padre Afonso Nácher fez um relato sobre “destruições de ídolos” e de “casa lúlics” realizados

¹⁴² “D. Natalia nasceu em 1873 em Oe-Cusse, não muito longe da famosa Praça de Lifau, antiga capital desta Província e ligada, mais do que qualquer outra terra, à sua dramática história de mais de três séculos. Tem 79 anos ainda sádios mas que, mesmo assim, denunciam evidentes traços da sua passagem. Tem 79 anos corajosos, pois não temem os atrevimentos do Progresso que, nesta terra, assustam gente mais nova do que ela. Nas suas visitas a Díli, vem e volta de avião. Corre-lhe nas veias sangue dos Costas e dos Hornays, de gloriosas tradições nos anais de Oe Cusse. Sem avô, José da Conceição, veio de Malaca, e sua avó mater era da ilha de Sabú. A ascendência de D. Natália, assim como as suas palavras, têm o cunho inefundível de certas preciosidades antigas que, por isso mesmo possuem o condão de despertar o nosso interesse e merecem ser perpetuadas com desvelo. D. Natalia foi educada em Macau, no colégio das religiosas Canossianas. Foi o grande bispo Medeiros que tudo dispôs para que ela e três filhas do régulo D. Domingos, de Oe-Cusse, para lá fossem. D. Hugo, que lhe sucedeu, e que reinou durante tanto tempo, morreu há uns escassos cinco anos. Já antes de ir para Macau, frequentara o colégio das mesmas religiosas em Dili. Em Macau tirou o primeiro ano do liceu. Em 1888, a pedido do missionário de Oe-Cusse, P.e Alberto do Carmo Matos, falecido, há pouco, no Rio de Janeiro, com cerca de 90 anos, foi nomeada professora de Maubara, pelo governador Celestino da Silva. Leccionou durante 28 anos, 8 consecutivos em Maubara, em Baucau 3, da primeira vez, e 9, da segunda, em Oe-Cusse, 3, primeiramente, e depois, 5. Quando os revoltosos invadiram Oe-Cusse, na sublevação de 1912, fez-se ao largo, numa piroga, com os membros da família real. Só voltaram quando lhes garantiram que nada lhes fariam mesmo que não aderissem à rebelião. Saudosa de Macau, lá foi em 1931, donde só voltou em 1935. D. Natália tem uma reforma que lhe dá para viver socegradamente os últimos anos da sua vida.

É um compêndio vivo de história da sua terra, sobretudo dos tempos do governador Celestino da Silva. Conhece a fundo os costumes timorenses e gosta de falar e de escrever sobre eles sem ligar, no entanto, a sua exposição rigorosamente ao mesmo assunto, como vão ver. «SEARA» passa-lhe, com muita honra, a palavra”. (“Coisas do Oriente”. Natália Maria da Conceição. (*Seara*, setembro e outubro de 1952, nº V)

¹⁴³ “O culto dos «Lulic»”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949, p. 15.

por padres salesianos na circunscrição eclesiástica de Fuiloro e os efeitos desejados por tal ato:

Destruímos também uns seis monumentos públicos de ídolos. Consistem estes em grandes pedras colocadas sobre túmulos rectangulares, com algum fantoche lavrado toscamente num tronco, e com canas de um metro rachadas em cima, abertas com simetria, e sustentando um pedaço redondo de cascas de coco. Sobre esses pratos, os devotos colocam ovos, que são comidos pelo seu «naar tei».

Enquanto estávamos destruindo o primeiro túmulo, veio o «naar tei» decomposto e trémulo, e disse-me: «tenha cuidado; não toque que morre, morre certamente, morre!» (...)

Peço aos amigos das Missões que auxiliem eficazmente, de modo especial com fervorosas orações, a desligar este povo dos seus erros, a purificá-lo e a iluminá-lo e levá-lo ao culto do verdadeiro Deus Uno e Trino¹⁴⁴.

Apesar de ter dado destaque à etnografia como uma das principais ações da produção missiológica local, é necessário observar que *Seara* foi também um periódico que registrou diversos textos “folclóricos”, que apresentavam “lendas timorenses”. Essas lendas, diziam alguns missionários, eram narrativas construídas a partir do que tinham escutado dos timorenses com os quais tinham contato.

Dentre os autores que são destacados por ter uma grande produção de contos e lendas, Padre Ezequiel Enes Pascoal talvez tenha ocupado uma posição especial, tanto porque era editor de *Seara* quanto por estar em Timor desde 1933.¹⁴⁵ Nesse sentido, durante suas visitas às estações missionárias, esse padre buscava escutar diversas histórias, registrando-as.

O ofício de folclorista era uma das atividades constitutivas da prática missionária. As lendas “coletadas”, por sua vez, eram compartilhadas entre os missionários. Em relação ao porquê de apresentar lendas no periódico *Seara*, Ezequiel Pascoal afirmou:

Na mesma ordem de ideias, não podia deixar de lhe merecer especial interesse o vasto, pouco explorado e sempre interessante ao campo do folclore – crenças, tradição, lendas, usos – tão impregnante de estranha religiosidade que nos permite ver a alma destes povos tão simples e tão complexa, tão diferente da nossa, mas, em última análise, a braços com as mesmas eternas aspirações humanas, em presença das mesmas interrogações perturbadoras, em luta com os mesmos imponderáveis inimigos, perplexa arte o acervo de problemas que com maior ou menor acuidade, sempre preocupou a humanidade, onde quer que fosse, e a que só o Evangelho responde cabalmente.¹⁴⁶

¹⁴⁴ “Missão de Fuiloro – Destruição de ídolos em três povoações”. Boletim Salesiano. Lisboa, Ano XVI, nº 122, maio de 1957.

¹⁴⁵ A inferência de que Padre Ezequiel se encontrava em Timor em períodos pré-Diocese de Díli decorre das suas publicações no Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau. Em 1933, este padre teve uma carta sua publicada no Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau, em que falava sobre sua trajetória de Díli ao Seminário de Soibada (PASCOAL, Ezequiel. “Das nossas missões em Timor...: oito dias em Soibada”. *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, Macau, Ano XXXI, nº 356, 1933, p. 352-356).

¹⁴⁶ PASCOAL, Ezequiel. “*Seara*”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 1, janeiro de 1949.

É interessante perceber que esse padre atribuiu uma caracterização da fala dos seus interlocutores a categoria de “ficção”. Essa atribuição às narrativas de uma falsa consciência ou de uma mentira está expressa, por exemplo, na parte introdutória de um dos seus textos folclóricos, ao afirmar que as narrativas que escutava eram devaneios:

Mais uma vez a imaginação timorense, rica como o húmus ubérrimo dos seus vales e montes – cenário maravilhoso dos seus devaneios – nos mimoseia com essa encantadora lenda. É apenas a deturpação dum facto emoldurado, lentamente, num nimbo de mistério – desse mistério a que é tão propensa a alma oriental? É possível. Trata-se de pura invenção? É provável.¹⁴⁷

Nesse texto, Padre Ezequiel Pascoal apresentou uma lenda que narra como os timorenses compreendiam o primeiro contato entre os missionários e o timorense. Abaixo, encontra-se uma versão resumida por mim de uma das lendas, tentando-se, contudo, manter o vernáculo original:

Curiosa lenda

Em tempos idos, aportaram em Kupang (ou Lufau) 12 barcos, precisamente na altura em que os régulos de toda a ilha lá se encontravam, confraternizando em grandes festas. Um dos barcos aproximou-se da praia. Levava à proa um personagem de barbas brancas que, ao fulgor do sol do meio-dia, contrastavam, profundamente, com o negro do seu hábito.

Da multidão acampada à sombra do arvoredos, surgiu um língua que, em nome dos soberanos senhores da ilha, perguntou aos homens da audaciosa nau que pretendiam. Que motivo os trouxera à sua terra. De bordo responderam-lhe que traziam uma doutrina nova e pediam licença para desembarcar.

Não tardou muito que o régulo supremo aparecesse na orla da praia seguido de homens com trajes semelhantes. O altivo potentado olhou para a nau e, depois, disse umas palavras na língua que as transmitiu aos recém-vindos. Em resumo, significavam uma recusa formal ao seu pedido de desembarque. Se o tentassem realizar pela violência, nem uma gota de sangue seu ficaria na areia a atestar, a quem quer que fosse, a sua chegada. Os seus homens lambeíam por completo. Dispensavam a sua doutrina. Que a fossem pregar em outras terras.

Assim, os estrangeiros julgaram mais prudente limitarem-se a pedir licença para, ao menos, se abastecerem de água. Foi-lhes concedida permissão, contanto que só poucos homens descessem à praia. Dentro de pouco tempo, um punhado de homens saltou. O personagem de hábito negro – um missionário – era do número dos que desembarcaram.

Vendo-o de pé, em sua presença, o régulo sentia que uma força misteriosa e irresistível o obrigava a curvar os joelhos diante daquele estrangeiro. Este, porém, não lho consentiu, dizendo-lhe: « Tu não me pertences – tem outra lei». Confuso, o régulo limitou-se perguntar-lhe:

¹⁴⁷ PASCOAL, Ezequiel. “Curiosa Lenda”. *Seara*, Díli, Ano II, N° III e IV, março e abril de 1950.

« Sois vós o chefe – Na'i – religioso – Lúlic –destes senhores?» A resposta foi afirmativa e, desde esse dia, a palavra Na'i Lulic ficou consagrada, entre estes povos, para designar todos os homens cujo hábito e funções se assemelhassem à desse estranho personagem que dispunha, a seu favor, de forças sobrenaturais.

Feita a aguada, conseguiram, sem que os de terra disso se apercebessem, lançar no poço a âncora da nau em que ia o missionário. As outras aproaram ao mar alto, rumando para Oeste donde tinham surgido, lentamente, na véspera.

A décima segunda nau continuava junto à terra, porque, embora o vento leste lhe enfunasse as velas em cuja alvura se destacava, bem nítida, a Cruz de Cristo, dum rubro desbotado, não conseguia partir porque a rija amarra mantinha-se presa à âncora submersa, intencionalmente, no fundo lodoso do poço. Umas crianças que andavam a brincar na baía, correram a contar à população o que se estava passa.

Houve um alarme geral. Os régulos voltaram à praia seguidos de suas hostes guerreiras e de todo o povo. Tentaram cortar a amarra. No entanto, a amarra mantinha-se invulnerável como se fora do mais sólido aço. Lograram-se, também, todos os esforços para arrancar a âncora do poço. Então, os naturais perguntaram aos estrangeiros o que os induzira a procederem assim. Que sortilégio tinham feito para que o seu barco se conservasse misteriosamente preso à terra. Responderam-lhes: «Já que não quereis receber-nos para vos ensinarmos a nova doutrina, vamos levar a vossa terra para o Ocidente, para vos instruir lá na nossa Lei».

De terra gritaram: «Tentai, se podeis!»

Foi dada voz de partida e, após rápida manobra, enquanto rangia o cordoame das velas e possantes remadores fendiam com os remos as águas tranquilas da baía, a nau partiu e, com ela, a ilha como se estivesse sendo rebocada por uma força sobre-humana.

Um enorme clamor de aflição e de surpresa retumbou na praia. As mulheres irromperam num choro aflitivo estreitando, convulsas, os filhinhos ao peito. Centenas de homens gesticularam raivosos. Ouviu-se o tumulto estrondoso de milhares de imprecações. Os guerreiros apontavam já os arcos para a nau, quando um gesto brusco e violento do regulo supremo impôs silêncio e calma.

Sereno, num momento, a tempestade desses espíritos primitivos em ebulição. Em nome dos senhores da terra, vencidos por tal prodígio, um língua adiantou-se e disse que o personagem de hábito negro descesse com quantos precisasse para cooperarem na sua missão.

Depois de curto espaço, passava entre a multidão, que o recebeu com provas efusivas de temor reverencial o primeiro missionário de Timor que a tradição diz ter vindo de Malaca e que era um bispo.

A nau cortou a amarra e partiu. A âncora ficou presa nas entranhas desta terra e presa continua. Foi por Deus que a enterraram.

Jamais houve quem a pudesse arrancar.

Essa lenda, além de ser interessante por apresentar mais um caso de “deificação do Europeu” nas narrativas europeias sobre os encontros coloniais, também pode ser lida como um instrumento à serviço do projeto de evangelização da Igreja Católica.

Segundo Ezequiel Pascoal, as lendas, assim como a etnografia, eram um meio para perceber a “mentalidade dos timorenses”. Essa afirmação pode ser encontrada no seu livro “A Alma de Timor vista pela sua fantasia”, uma coletânea publicada em 1967, quando Ezequiel Pascoal voltou a morar em Portugal:

(...) a meu ver, o ficcionismo é uma das mais características manifestações da alma timorense. É, até certo ponto, mais do que a arte, a sua expressão documental. Surpreende, de perto, os meandros da sua psicologia. Talvez de nenhum outro ângulo se abarque melhor a sua mentalidade.¹⁴⁸

Assim, ao contar esta lenda, padre Ezequiel Pascoal buscou apresentar aos missionários leitores alguns aspectos da “mentalidade timorense”. A “Curiosa Lenda”, portanto, indicava como os timorenses pensavam o missionário: como estrangeiro (veio por naus), reverenciado por ser o *nai' lulic* (homem sagrado) dos europeus e cujo intuito era proliferar a sua doutrina.

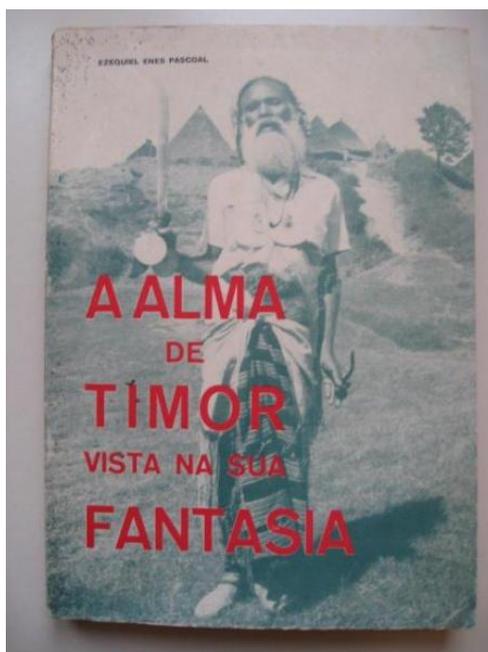


Figura 11 – Capa do livro “A Alma de Timor vista na sua fantasia”, obra publicada por Padre Ezequiel Enes Pascoal em 1968 quando esse regressara a Portugal. Diferentes lendas contidas no livro foram originalmente publicadas no periódico *Seara*, apesar de, comparativamente, ter algumas mudanças na redação em relação ao original.

Em certo sentido, é possível sugerir que, ao afirmar que a lenda “mimoseia-nos”, Ezequiel Pascoal expressou certo contentamento com a “mentalidade dos timorenses” expressa na lenda. Isto porque, para este Padre, a ação missionária, mesmo que entendida

¹⁴⁸Pascoal, Ezequiel. *A Alma de Timor vista na sua fantasia*. Braga: Barbosa e Xavier, 1967.

pelos timorenses de maneira “fantasiosa”, teria produzido efeitos nas mentalidades dos timorenses, tais como o “respeito” e “temor” às figuras dos missionários. Nesse sentido, é interessante observar que as lendas eram uma forma dos missionários alcançarem percepções sobre a eficácia de suas obras na transformação das mentalidades timorenses.

No entanto, além de espelhar as ações missionárias, tal como percebidas pelos próprios missionários, é interessante perceber que Padre Ezequiel Pascoal utilizou-se da produção de lendas para identificar, à semelhança da produção de etnografias, o que se deveria mudar na “mentalidade dos timorenses”. Exemplar, neste sentido, é uma lenda apresentada pelo Padre Ezequiel Pascoal a respeito da “gênese” local, de autoria deste mesmo padre.

O primeiro habitante de Timor¹⁴⁹,

Um crocodilo, certa vez, saiu da beira do coilão e foi passear pela terra. No entanto, este se distanciara bastante das margens e, cansado, não conseguiu voltar para água por estar com muita fome, com calor e cansado. Quando julgava que iria morrer, um jovem rapaz lhe carregou até as margens do coilão. Grato, o crocodilo ofereceu-se ao jovem para levá-lo no dorso sempre que quisesse se banhar no coilão ou no mar.

Porém, certa vez, o crocodilo entrou em um dilema moral: ao mesmo tempo em que julgava que deveria ser grato, ficou com vontade de comer o rapaz. Após consultar outros animais em busca de que alguém concordasse com sua vontade, como a baleia e os peixes e até mesmo o macaco, o crocodilo percebeu que, se comesse, seria reprovado.

Já não restavam dúvidas ao crocodilo de que teria contra si toda a opinião pública, caso perpetrasse a negra ingratidão de comer o seu benfeitor. Preferiu não ser réu de tal perfídia. Pelo contrário, iria até onde pudesse, pelos mares além, em busca de qualquer estranha aventura para o dedicado rapaz. E foi. Recebeu-o sobre o dorso a primeira vez que ele apareceu na praia e fez-se de longada, sobre as ondas, a caminho das terras onde nasce o Sol. Convencido de que por lá haveria tão lindas como esse disco de outro. O aventureiro rapaz deixou-se ir. Ardia-lhe no peito a ânsia do desconhecido.

Com isto, o crocodilo parou e virou terra. O rapaz foi o seu primeiro habitante e passou a chamar o crocodilo de “Timor”.

Em certo sentido, é interessante perceber a preocupação de Padre Ezequiel Pascoal em entender a “origem do mundo” desde a perspectiva dos timorenses, tomando tal narrativa como uma variação da “gênese”.

¹⁴⁹PASCOAL, Ezequiel. “O primeiro habitante de Timor”. *Seara*, nº 1 e 2, ano 2, janeiro e fevereiro de 1950.

Como havia uma intensa busca pela transformação dos timorenses em cristãos, é possível supor que Ezequiel Pascoal buscou, entre outras razões, que esta lenda deixasse de ser a compreensão da “origem do mundo” dos timorenses. Isso fica melhor expresso em outra lenda apresentada por Padre Ezequiel Pascoal. Esta lenda, que lhe foi contada por um “velho montanhês gentil”, narra uma história bastante semelhante ao dilúvio da Arca de Noé:

O resto da Terra¹⁵⁰

Em noites como esta, quando éramos crianças, os velhos diziam-nos que, em tempos idos, choveu tanto, tanto, que as terras ficaram imersas sob imenso lençol de água. Era tudo um mar sem paias.

Sobreviventes de tamanha tragédia, metidos num barco, trazido ao deus-dará, impelido por violentas e opostas correntes, chegaram a Timor. Notaram que a água não tinha a mesma cor que noutros sítios. O arrais, chefe dos infelizes náufragos, mandou lançar as redes a toda a volta. Se apanhassem peixes, era sinal certo de que estavam num mar anterior ao dilúvio, o que lhes dava, talvez, as míseras provisões que lhes restavam. As redes nada trouxeram. Chegaram, deste modo, à conclusão de que não era o mar, mas de que estavam, sim, sobre uma terra mergulhada nas águas da chuva. Maior certeza deduziram dumas manchas escuras, aqui e além, que seriam os píncaros dos montes mais altos. Levados ao sabor da corrente, tiveram a dita de irem dar ao Ramelas que ficava apenas uns palmos abaixo da quilha do barco. Indescritível foi o seu júbilo quando viram uma palmeira que não ficou submergida. Um vespão fizera nela o seu ninho com terra. O arrais mandou que o deslizessem e, esfarelado, o lançassem sobre as águas. À medida que o pó do ninho às tocava, iam baixando lentamente, graças a inexplicável prodígio. O cimo das mais altas montanhas começou a aflorar do prolongado banho. O escoar das águas não era tão rápido como desejavam. Os novos argonautas resolveram acelerá-lo. Dois homens lançaram-se a nado, um para o Sol, outro para o Norte, na direção de montes já enxutos, levando cada qual uma mulher com uma tábuca do barco. Com elas foram empurrando as águas até que, em dado momento, as duas Medeas viram, com gáudio, as tábuas transformarem-se nas praias de Timor.

Os homens que lançaram o pó no ninho sobre as águas foram habitar num dos primeiros píncaros que emergiu e chamaram-lhe Rai Réci – o resto da terra.

Pertence ao reino de Caimauc esse lendário pedaço de terra que ainda mantém o mesmo nome para que continue a atesta, de era em era, a origem deste povo, vindo, não se sabe donde, no remoinhar de calamitosas torrentes.

Após apresentar esta narrativa, Padre Ezequiel Pascoal afirmou que a montanha *Rai Recin* era para os pagãos o que o monte Ararat, onde a Arca de Noé se fixou, significava para o cristianismo:

¹⁵⁰ PASCOAL, Ezequiel. “O Resto da Terra”. *Seara*, Díli, Ano III, nº 1, janeiro e fevereiro de 1951.

Será que remotíssimo e deformado elo da cadeia que une a lembrança de muitos povos à ideia dum dilúvio primitivo? (...) A resposta não é fácil, mas, seja qual for, Rai Récin continuará a ser, para esta gente, o resto da terra – o novo Ararat – onde aportaram, um dia, os seus progenitores¹⁵¹

Assim, pode-se observar que Padre Ezequiel Pascoal, ao criar estas lendas, compreendeu que os timorenses das mediações do reino de Caumac tinham uma falsa percepção sobre o dilúvio que aconteceu quando Noé, por meio das revelações divinas, construiu sua Arca. Desse modo, Padre Ezequiel afirmou que esta mentalidade deveria ser transformada, para que os timorenses daquele reino adquirissem uma correta percepção sobre fenômenos passados, antes que acontecesse o Apocalipse e que estas almas não tivessem salvação:

(...) A lenda de Rai-Recim, contada pelos velhos, ao clarão de fogueiras, será o eco dum mundo doutras eras, convulsionado pela explosão de forças gigantescas que dormem, agora, sob este imenso manto verde mas cujo hálito se sente nas fontes de água sulfurosas que jorram fumegantes entre rochedos deste reino tão próximo de Díli e tão afastado ainda da civilização. Se um dia despertarem essas energias latentes (...) estarão estes povos num estado quase tão primitivo como os náufragos do dilúvio cujas águas trouxeram seus avós?
Deus queira que não. As chamas do Pentecostes, que não destroem e redimem, começam a brilhar sobre estes montes.
De nós depende intensificar o seu clarão salvador.

Nota-se, pelos discursos de Padre Ezequiel Pascoal sobre a lenda do dilúvio, que a divulgação destas lendas servia para apresentar aos missionários quais eram as falsas percepções da “mentalidade timorense” que contrariassem o modo de compreender cristão e que, postas como diferentes, deveriam ser transformadas para se adequar a uma “mentalidade cristã”.

Assim, pode-se perceber que a Diocese de Díli esteve, entre outras ações, divulgando uma produção de missiologia etnográfica local. Tais reflexões, que surgiam diante da sistematização de percepções sobre os espaços físicos e as populações de Timor Português¹⁵², eram fontes para realizar a bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 2009 [1962]) com as instruções da Igreja Católica, na medida em que objetivavam as populações com as quais tinham contato e indicavam o que deveria ser transformado.

4. Narração de contos

Além de uma produção etnográfica, Padre Ezequiel Pascoal também produziu diversos contos e histórias. Um dos seus contos se chama “Uma vítima do Barlaque”, que foi publicado originalmente em *Seara* nos anos de 1952 e 1953:

¹⁵¹ PASCOAL, Ezequiel. “O Resto da Terra”. *Seara*, Díli, Ano III, nº 1, janeiro e fevereiro de 1951, p. 20.

¹⁵² Além de textos etnográficos, é possível também ver um trabalho “folclorista” e “literário” dos missionários de Timor.

Uma vítima do Barlaque¹⁵³

Era uma vez um príncipe chamado Júlio, uma criança que nasceu num reino muito distante localizado numa ilha chamada Timor. Ele era filho de um liurai chamado Rube-Leque. Quando tinha seis anos, seu pai lhe enviou para estudar numa escola de missionários, onde ele se apaixonou pelo cristianismo e por Portugal.

Apesar da insistência do seu tutor na escola, Padre Alfredo, Júlio não quis seguir a carreira do sacerdócio, o que Alfredo prontamente compreendeu, sabendo que as vocações para ser parte da Igreja Católica não atingiam a todos.

A escola missionária tinha sido de grande valia para Júlio, que até lhe proporcionou uma viagem para a Europa. Porém, quando regressou da encantadora Lisboa, onde aprendeu diferentes técnicas agrícolas, seu pai lhe informou que ele tinha um dever: casar com Silvia. Tal dever devia-se ao “barlaque”, pois, por negociação quando Julio era criança, Rube-Leque fez o acordo com o tio de Silvia, Coli-Mau.

Julio não gostou da ideia. Além de ser apaixonado por outra mulher, Inês, sentia-se bastante desconfortável com o “barlaque”, as negociações nupciais em que ele não teria possibilidade de escolha.

Assim, Julio foi conversar com seu pai, chefe do suco, para dizer que não queria se casar com Silvia. Enquanto lhe repetia que não queria o «barlaque», Rubi-Leque fechou-se num mutismo intraduzível. Depois duma pausa, Júlio mudou de assunto para o distrair um tanto, voltando a retomá-lo, de novo. Pediu-lhe que falasse. Que mudaria de resolução quanto a Inês, por mais que lhe custasse, se a sua escolha o fosse desgostar.

Pausadamente, como se estivesse arrancado as palavras da própria alma, oprimida por um dilema – o passado de profundas raízes e o amor do filho – Rubi-Leque declarou-lhe que se arreceava do que iriam dizer os parentes, o «suco» inteiro; custava-lhe que fosse o próprio filho o primeiro da família a calcar aos pés de tradições milenárias; lamentava que a riqueza representada pelos búfalos, cavalos, joias, espadas e cordas de «multissaia», que dariam pela esposa, e os «tais» e porcos que receberiam em troca, passassem para mãos alheias, numa terra distante, que mal conhecia, quando ele, se obedecesse, como todos os seus antepassados, às leis do «barlaque», casando-se com uma mulher de famílias unidas, pelo mesmo, entre si, havia tanto tempo, conservaria dentro do mesmo círculo a riqueza comum que apenas iria passando, de mão em mão, indefinidamente, em futuros consórcios.

Júlio respondeu respeitosamente que não desconhecia nada do que o pai lhe dissera e não negava a pequena vantagem do «barlaque» que ele apontara. Que não via razão para ele se afligir quanto à passagem dos bens para outras mãos, pois nada daria pela esposa que escolhera. Acrescentou com certo calor:

- Não quero nenhuma das duas espécies de «barlaque», nem por haféen, nem por hafoli. Bem sei que sendo por haféen nada daremos em

¹⁵³ PASCOAL, Ezequiel Enes. 1951-53. “Uma vítima do Barlaque”. *Seara*, Díli, Ano 3, nº 2 – 1951; ano 4, nº 4, 5, 6 – 1952; ano 5, nº 1, 2, 3 -1953.

troca da minha futura esposa, mas eu e meus filhos se vier a tê-los, ficaremos pertencendo à família dos meus sogros, o que constitui uma espécie de escravatura que eu detesto. Se fôr por hafoli, a minha futura esposa será minha e membro, para sempre, de toda a nossa família, mas teremos de dar por ela o que está estabelecido por velhas normas, acrescido da ambição do meu futuro sogro. Como somos chefes, pesará sobre todo o reino o encargo do «barlaque». Bem sei que receberemos, em troca, «tais» e porcos, mas, na sua distribuição pelos nossos súbditos, dificilmente se evitarão injustiças, preferências odiosas e censuras de que resultam inimizades e discórdias. O «barlaque» é, praticamente, um contrato de compra e venda indecoroso à dignidade humana porque nele se regateia o preço duma mulher como se fosse uma simples mercadoria. Em virtude de semelhante contrato, o pai não é livre para dispôr dos seus filhos. Responda-me, meu pai, dum modo satisfatório, a estas perguntas. Acha bem que muitas jovens sejam obrigadas, pelos pais, a ligar-se àquele dos pretendentes que dá mais por elas? Que muitos rapazes não se casem porque não dispõem de meios para pagar o «barlaque», o que fomenta a imoralidade e diminui o aumento da população? Que em certas regiões, raparigas novas sejam forçadas, pelos pais, a casar com velhos, porque só eles estão em condições de pagar o «barlaque»? Que haja pais que prefiram dar as filhas a um homem «barlaqueado» com uma ou mais mulheres, porque pode pagar o que lhe exigem, a dá-las a um solteiro que não pode? Que passem a filhos e netos, como pesada herança, dívidas de «barlaques», originadas em falsas promessas, de pessoas impossibilitadas de satisfazer as suas exigências, dívidas que dão origem a discórdias e até crimes? Não sabe que o conhecimento que duas crianças têm de que estão destinadas para se unirem, mais tarde, pelo «barlaque», constitui um perigo moral na sua mocidade, um incentivo a um amor prematuro, que tráz sérios inconvenientes à sua futura-vida conjugal?»

A partir desta fala, Julio convenceu seu pai. Então, estes se esforçam, com sucesso, para convencer todo o reino de que não era necessário que Julio se casasse com Silvia, assim como o casamento com Inês não teria “barlaque”. No entanto, Silvia e Coli-Mau, que era tio de Silvia, não gostaram do descumprimento do acordo.

Júlio e Inês se casam sobre a benção do Padre Alfredo, o mesmo missionário que o levou para a escola. Julio prospera porque conhece as técnicas agrárias aprendidas em Lisboa, mas Coli-Mau continua odiando o fato de Julio não ter se casado com sua sobrinha. Do mesmo modo, Silvia até pensa em se vingar de Julio lançando sobre ele feitiços do “buán”, mas se convence de que não deve fazer isso, já que é católica.

Com essa raiva, Coli-Mau busca comparsas para desfazer o casamento, mas tudo isso em vão, pois o reino estava convencido das razões de Julio. Diziam os seus amigos – autoridades e outros: « Não há algum motivo que justifique uma campanha contra o Júlio. E acrescentavam, com um tanto de hipérbole e retórica: - «O Júlio é um iniciador ideal, um revolucionário, na melhor acepção do termo, e sobretudo – a isto não havia hipérbole – um português que ama devotadamente Portugal porque aprecia a sua obra, reconhece as suas

qualidades, deseja vê-la continuada sempre com mais brilho. O Júlio trabalha e trabalhando civiliza. Não podemos ser solidários com os dois ou três que o hostilizam. Homens como Júlio, amparam-se. Protegem-se. Acarinham-se mesmo. Proclamam bem alto, com factos, quanto pode o sistema de colonização portuguesa».

Coli-Mau, após diferentes tentativas de desfazer o casamento e vingar a ausência do barlaque, realizou diversos feitiços, mas sem sucesso. Com isto, Coli-Mau vai a fazenda próspera de Júlio realizar uma tocaia. Quando Júlio estava a dirigir o seu carro para buscar seu pai para o baptismo do filho, Coli-Mau jogou uma grande pedra no carro que Júlio dirigia. Julio perdeu o controle do carro e bateu numa árvore. Padre Alfredo, Inês e Rube-Leque ficaram todos desalentados.

A ambição cega, o apego estúpido a uma tradição incongruente tinham manchado de sangue impoluto, num intuito aberrante e depravado de revindicta, aquela terra remoçada por um surto quase milagroso de progresso graças ao Júlio, só ao Júlio. Não era o primeiro crime devido ao «barlaque». A história de Timor, de todos os tempos, estava cheia de semelhantes crimes. Urgia eliminá-lo pela raiz para não continuar a produzir tão amargosos fruto.

No fim, Padre Alfredo falou durante o enterro de Júlio: «Nunca estivera tão seguro, como agora, de que ele ia desaparecer da região confiada aos seus cuidados. Nessa manhã, procurara-o grande parte dos que estavam presentes a protestar-lhe solenemente, com os olhos arrasados de lágrimas e amaldiçoando Coli-Mau, que não queriam mais «barlaques». «Se a justiça divina ou a humana deixarem vivo Coli-Mau – disse tetualmente o Pe. Alfredo – ele verá, com seus olhos, quanto foi contraproducente o inqualificável crime. O nosso pranto há-de acompanhar até à tumba o Júlio de todos nós. A sua obra há-de perdurar, porque lhe daremos todo o nosso apoio. O seu nome há-de ficar eterno entre nós. Mas não podemos deixar de reconhecer que Deus escreve direito por linhas tortas. Se permite o mal, a desgraça, o luto, a dor, é para tirar deles maiores bens»”.

Em certo sentido, a narrativa apresentada em “Uma vítima do Barlaque” se assemelha bastante ao Evangelho Cristão, podendo ser uma metáfora da história de Jesus Cristo. Como se sabe, Jesus Cristo foi um menino virtuoso e espirituoso. Após ser batizado, este começou a professar a palavra de Deus e a “revolucionar” as almas dos judeus, ao apresentar diversos sermões, ensinamentos e revelações divinas. Por fim, ao trazer a revolução para os corações das pessoas que lhe acompanhavam, Jesus Cristo morreu para salvá-los do pecado.

De modo similar, é possível supor que Júlio, no conto, ocupava um lugar semelhante ao de Jesus Cristo, diante de sua comunidade de origem no que diz respeito às relações das mesmas com seus usos e costumes. Na infância, foi um garoto virtuoso. Como Jesus, depois de batizado, Júlio colocou em xeque os preceitos e valores de sociabilidade de seu mundo de origem por meio do seu exemplo.

Pode-se perceber que, à semelhança de todas as outras produções missiológicas locais, Padre Ezequiel Pascoal fez “indexações” (MONTERO, 2013) entre as suas categorias de compreensão e as categorias sociais locais. Os paralelos entre a história de Jesus Cristo e o conto “Uma Vítima do Barlaque” pode ser sucedido de inúmeras referências como a constatação de que a “morte” do messias, Júlio ou Jesus, era um bem maior do que a vida deles, na medida em que livrava as populações dos seus “pecados”, no caso de Timor, das “tradições milenares”.

Tal técnica de cristianização, no entanto, não era novidade dentro das ações missionárias da Igreja Católica. Conforme afirma Celso Nascimento (1999), Padre José de Anchieta, missionário jesuíta que atuou no Brasil no século XVI, teve uma grande produção de poemas e contos para fins da cristianização, em que este procurava homologias entre algumas figuras cristãs com categorias linguísticas locais: “Para melhor efetuar a conversão, Anchieta aprende tupi e usa-o para transpor conceitos católicos para o conhecimento do nativo” (NASCIMENTO, 1999, p. 506).

Além de contar histórias estruturadas por meio de metáforas bíblicas, encontrei, na leitura de *Seara*, contos que não me remetiam a histórias bíblicas, mas que, à semelhança do conto “Uma vítima do barlaque”, promovem uma associação entre as “crenças timorenses tradicionais”, “religião pagã” e valores negativos. Um exemplo é o seguinte conto, escrito por Padre Manuel Ferreira:

“Conto de Natal”¹⁵⁴

O Joanico, pequenito timorense, de família assimilada, com os seus dez anos em flôr, já andava na quarta classe da escola missionária. Ouvia, com a maior atenção, as lições dos senhores padres. E, a pouco e pouco, tornou-se não só aluno exemplar como até zeloso apóstolo.

Perto do Joanico, vivia um pequeno da sua idade, o Mau-Bere, pastor de cabas, cuja alma se encontrava ainda mergulhada na maior escuridão. Não fora baptizado; desconhecia as palavras cheias de Fé, dos sacerdotes, essas palavras que prometiam, na outra vida, a felicidade inefável da presença de Deus.

Como era digno de dó o pobre Mau-Bere!

Mas o Joanico prometeu a si mesmo levar aquela alma ao bom caminho. E, assim, sempre que podia, o pequenino cristão aconselhava-o a abandonar o grosseiro feiticismo. Faria-lhe ver, com palavras convincentes, como se tornavam ridículos os estilos, como era impróprio de gente prestar culto ao crocodilo, a que o Mau-bere, continuando as tradições dos seus antepassados, chamava avô. Explicava-lhe que o lafoic não é mais do que um réptil asqueroso, animalejo vil e covarde que pela sua ferocidade tantas vítimas tem feito entre os pobres timorenses que o adoram. E, ao mesmo tempo que

¹⁵⁴ FERREIRA, Manuel. “Conto de Natal”. *Seara*, Díli, Ano IV, nº 6, novembro e dezembro de 1952.

ridicularizava as superstições absurdas de Mau-bere, Joanico, qual novo Apóstolo sobre que tivesse descido o Espírito Santo, repetia ao pequenito gentio o que os senhores padres lhe iam ensinando ao catecismo. Falava-lhe desse amorável Jesus, que embora Deus, se fizera Homem para reunir com a sua morte na Cruz os pecados da humanidade.

Continuamente, pois, o Joanico procurava conquistar para Deus aquela alma embrutecida por um passado de trevas. Mas, apesar dos seus zelos, eram muito lentos os progressos verificados na alma do Mau-bere.

O tempo passou.

A chuva veio cobrir Timor de um manto de cor deslumbrante. Pelas encostas, cobriam-se de flor de acácias vermelhas. E, de noite, os espinheiros com pirilampos brilhando, semelhavam árvores do natal que Deus tivesse ofertado, com sua infinita graça, à gente de Timor.

Aproximando-se mais um aniversário do nascimento de Jesus, o Joanico, a propósito da data que estava prestes, continuava catequizando o pequenino gentio.

Véspera de Natal. No céu, muito azul e translúcido, não se vislumbrava a mais pequena nuvem. Das montanhas aos vales, alastravam-se todos os tons do verde. Ao longe, estendia-se o azul do mar, a confundir-se com o do infinito.

Nesse dia, o Joanico pedira, durante a Missa, que o seu Jesus fizesse o milagre de converter o pequenino Mau-Bere. Implorou muito, com viva Fé, desfiando as contas do seu terço, branco como a sua alma.

À saída, encontrou o Mau Bere.

Com o seu zelo de sempre, Joanico explicou-lhe que, no dia seguinte, era Natal. Fazia anos que, num local longínquo da Palestina, chamado Belém, avia nascido, num abrigo humilde de gado, esse Jesus que viera ao mundo para nos salvar.

- E, - continuava o Jonico – Jesus gosta muito dos pequeninos, como nós. O senhor padre Abel disse-nos hoje, no catecismo, que quem tivesse sapatos os colocassem na lareira, pois Jesus viria de noite pôr-lhes as prendas que mais ambicionassem.

Mau-Bere arregalou os olhos. Joanico perguntou-lhes:

-Do que gostarias tu que o Menino Jesus te trouxesse?

O gentil, tristemente, percorreu com a vista a lipa esfarrapada e a camisola rotinha. A custo, de seus lábios saiu a resposta:

- Se o teu Jesus me desse uma camisola nova e uma lipa bonita aos quadradinhos vermelhos... mas eu não tenho sapatos...

Joanico comoveu-se e, com ar de profunda certeza, replicou-lhe:

- Pois podes ficar certo, mau Bere, de que Jesus há-de atender o teu desejo.

Mal amanheceu o dia seguinte, Mau-Bere levantou-se a fim de acompanhar as cabras à montanha. Não mais se tinha lembrado da sua ingênua súplica. Mas o Joanico é que não afrouxava o seu zelo de apóstolo. À tarde, tivera artes de ir à choupana do pequeno entio e pôr um sapato dos seus na lareira. E, agora, num deslumbramento, Mau-Bere via na lareira, uma camisola azul, novinha, que tanto havia cobiçado na cantina, e uma lipa de quadradinhos vermelhos...

Ficou –se a cismar o Mau-Bere.

Jesus atendera o seu pedido. Jesus, portanto, era bom. E o Joanico mostrava-se tão seu amigo que lhe emprestara um sapato para que Jesus o presentasse nessa noite divina.

O pequeno gentio, acompanhando as cabras, dirigiu-se à montanha.

Era uma esplendorosa manhã, cheia de luz.

Mau-Bere passou perto da Missão. De dentro, vinham os acordes dos cânticos do Natal.

Vozes infantis, cristalinas e harmoniosas, elevavam-se em prece, na igrejinha modesta.

O pequenito pagão, com a sua camisola azul e a sua lipa vermelha, entrou, quase a medo. E a cena deslumbrou-o. No altar, cheio de velas, uma Senhora sorria-lhe, vestida do azul do céu. Um raio de sol, entrando pela janela, coroava-a de ouro. A seus pés, espalhavam-se flores lindas, algumas de perfumes suaves. Ao lado, no presépio, ante os olhares amorosos da Virgem e de S. José, o Menino Jesus, que nesse dia fazia anos, sorria, deitado nas palhinhas.

Os acordes do órgão, as vozes das crianças e o perfume do incenso elevavam-se para Deus.

Lá estava o Joanico, de joelhos, rezando, fervorosamente, o seu terço, a pedir, decerto, a conversão do pequenino gentio.

Insensivelmente, Mau-Bere ajoelhou e, pela primeira vez, tentou fazer o sinal da cruz...

Do mesmo modo que o Conto “Uma vítima do Barlaque”, esse conto também mobiliza categorias e instituições locais como âncora para introduzir valores cristãos. A “lipa”, uma vestimenta utilizada pelas populações no Timor Português, é incorporada pelos missionários em suas histórias de modo a fazer com que as mesmas dialogassem de algum modo com o repertório simbólico e material das populações locais e assim nelas ecoassem.

Assim, é interessante perceber que os contos eram técnicas de missionaço. Escritos para serem lidos e contados por missionários, esses textos poderiam ser potencialmente utilizados para transformação das representações coletivas de missionados. Do mesmo modo, ainda que possa não ser a intenção inicial, estes gêneros textuais atualizavam, para os missionários, modos de como perceber as populações e de como compreender a sua própria atuação, o que reafirma que *Seara* foi um instrumento que potencialmente harmonizava as ações institucionais das missões religiosas no Timor Português.

5. A mediação pela produção e reprodução de conhecimentos

As abordagens sobre dinâmicas de mediação tem uma longa trajetória dentro da antropologia, sendo uma questão clássica do subcampo da antropologia da globalização a

busca pela compreensão sobre como diversos contextos sociais se interligam, assim como entender os efeitos culturais que tais relações produzem. Neste sentido, antropólogos como Eric Wolf (2003 [1956]) e Clifford Geertz (1960) foram pioneiros ao destacarem a importância dos mediadores na articulação de diferentes contextos sociais e ordens morais. Wolf, em sua análise sobre os funcionários enviados pela Coroa Espanhola ao México, sugere que estes foram atores permitiram o surgimento de alianças entre as comunidades locais no território mexicano e outras localizadas em contextos europeus. Já Geertz entende que os mediadores são importantes para compreender as transformações sociais pelas quais uma determinada população passa, na medida em que são esses atores que as conectam a contextos sociais mais amplos. Geertz, em seu estudo sobre os “kijajis”, uma figura tradicional na Ilha de Java,¹⁵⁵ sugere que estes foram agentes essenciais para a formação do estado nacional indonésio, pois foram “personas” que mediarão as relações entre comunidades camponesas da ilha de Java com as elites da capital indonésia, Jacarta.¹⁵⁶

Os investimentos etnográficos destes antropólogos, no entanto, estão mais voltados para a compreensão sobre o papel de subversão destes mediadores em relação aqueles que os alçam à condição de mediação. Wolf sugere que, por serem atribuídos poderes políticos aos funcionários da coroa, estes mediadores acabaram por adquirir, paulatinamente, um papel essencial nas organizações locais, tornando-se detentores do poder político local e entrando em conflito com a Coroa Espanhola. Já Geertz, em sua análise sobre os *kijajis* na Ilha de Java, destaca como o fato das elites javanesas terem utilizado destes agentes islâmicos fez com que esses tenham se empoderados a tal ponto que o estado indonésio começou a ser menos “secular” e mais “islâmico”. Assim, em certo sentido, o fenômeno de mediação, conforme propõem esses antropólogos, releva como os sistemas globais são também afetados por dinâmicas locais.

Ainda que estas sejam questões importantes para o estudo da mediação, os investimentos deste antropólogo não permitem conceber como esses indivíduos transmitiam as ideologias apresentadas pelas elites de Jacarta. Nesse sentido, é interessante destacar que uma reflexão sobre a mediação também tem como potencial a

¹⁵⁵ Segundo Geertz, os *kijajis* eram lideranças que administravam os “*pesantren*”, instituições que se assemelhavam a um mosteiro cristão e uma irmandade. Na ilha de Java, grupos de peregrinos islâmicos se reuniam nestes mosteiros e, de certo modo, se subordinavam a estas lideranças.

¹⁵⁶ No entanto, pode-se observar diferenças entre os *kijajis* javaneses e o grupo da Diocese de Díli, na medida em que os missionários em Timor Português foram, em geral, europeus enviados pela Igreja Católica, enquanto os *kijajis* foram figuras presentes na ilha de Java anteriores à formação do Estado-nação. Deste modo, a mediação realizada pela Diocese de Díli não visava integração de um grupo originalmente separado a um sistema maior.

compreensão sobre as técnicas pelas quais os mediadores produziam a articulação dos diferentes grupos de pessoas, ou seja, quais eram as práticas sociais institucionalizadas que estes mediadores realizavam.

Assim, a observação etnográfica do periódico *Seara* permite sugerir que, para a produção da mediação, os órgãos centrais da Igreja Católica nas metrópoles tinham de realizar uma infinidade de atividades, como promover conferências, escrever e enviar textos por navios e aviões para as dioceses. A Diocese de Díli, por sua vez, tinha de receber essas instruções, selecioná-las, editá-las, produzir reflexões missiológicas sobre essas instruções e encaminhá-las aos diferentes missionários que atuavam nas estações missionárias.

Nesse sentido, as narrativas sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli permitem sugerir que, para que os mediadores atuassem como tais, eles necessitavam constituir comunicações para os missionários fossem estimulados a harmonizar suas formas de compreensão e ação. Do mesmo modo, esses textos, por buscarem transformar os modos dos missionários pensar e agir, eram constituídos a partir de ideais comuns aos missionários, visto que as mensagens da Diocese somente poderiam ter ressonância e poder de transformação nos missionários no Timor se fizessem conexões com as ideias-valores destes missionários.

Além da descrição sobre as práticas de mediação revelar como os mediadores agiam para serem mediadores, é interessante observar o poder simbólico que os textos de autoria metropolitana tinham dentro da produção missiológica expressa no periódico *Seara*. Na medida em que os textos de autoria dos missionários no Timor Português eram pensados como instrumentos de projetos gerais da Igreja Católica e do Estado Colonial Português, as dinâmicas de conhecimento missionário expressas no periódico *Seara* tinham um foco mais voltado para o que as instituições metropolitanas estavam a instruir do que necessariamente nas relações que os missionários tinham no contexto colonial com as populações timorenses.

Por fim, é interessante perceber que o periódico *Seara* também servia de instrumento para a divulgação de contos pedagógicos, que era uma forma mais específica de instrumentalizar os projetos de mudança social propostos pela Igreja católica.

III. Repensando o cristianizar civilizador (1956-1973)

Nos seis primeiros anos de *Seara* (1949-1955), percebe-se que os textos divulgados tinham, pelo menos, um duplo perfil. Por um lado, eram textos produzidos principalmente pelas agências metropolitanas. Por outro, consistiam em um registro da produção de conhecimentos locais, que se legitimavam nas instruções gerais da Igreja Católica e do Estado Português de que era necessário conhecer os territórios e populações sobre os quais os coletivos coloniais agiam para melhor administrá-los.

Os exemplos trazidos sobre o combate à “poligamia” e ao “animismo” demonstram que os missionários procuravam reconhecer práticas não-cristãs para extingui-las e, com isto, transformar tais populações em cristãos. Extinguir o “barlaque” e fazer com que os nativos se casassem aos moldes do “casamento europeu”, ou seja, numa aliança baseada no “amor romântico”, na “monogamia” e “sacramentada pela Igreja Católica”, foram intuitos transmitidos pelas agências metropolitanas para os missionários no Timor Português naquele período. Do mesmo modo, buscava-se que os timorenses deixassem de realizar culto aos “lúlics” para cultuar o Deus Trino.

No entanto, a veiculação de discursos que atribuíam às missões a função de civilizar os povos por meio da extinção de instituições nativas tomadas como avessas à civilização cristã foi própria de um período histórico. Até a Segunda Guerra Mundial, a Europa Ocidental ainda era o centro dos impérios que dominavam os territórios na Ásia e na África. Com um processo de reconfiguração da hegemonia global, quando Estados Unidos da América e União Soviética começaram a se tornar dois Estados-Nações fundamentais nas relações internacionais, o mandato da civilização foi posto em xeque. A este respeito, o historiador Valentim Alexandre (2005) sugere que a segunda guerra mundial foi um evento que desestabilizou a promoção do “colonialismo”, da “civilização” e da “assimilação” como ideais políticos e culturais:

Numa frase, pode dizer-se que o conflito fez perder à Europa a presunção de ser o “cérebro e o coração do mundo” (para usar a expressão de um discurso de Salazar de 1939), do mesmo passo que contribuiu decisivamente para a emergência de duas superpotências, os Estados Unidos da América e a União Soviética, ambas se prevalecendo de princípios anticolonialistas (ALEXANDRE, 2005)

A geopolítica global teve efeitos em todos os impérios europeus. Os discursos de autodeterminação existentes neste momento começaram a se combinar com outras demandas sociais existentes em vários pontos do mundo. Cooper (1997), por exemplo, compreende que o fenômeno de descolonização na África oriental francesa nos anos 1950 e 1960 foi produto de uma conjuntura de duas agendas: a de movimentos de

trabalhadores locais africanos nas companhias extrativistas de minérios, que buscavam melhores condições de trabalho, assim como dos movimentos nacionalistas e de autodeterminação que eram patrocinados pelos Estados Unidos e União Soviética. Segundo Cooper, os movimentos trabalhistas nesta região da África assumiram a pauta da autodeterminação, entre outras possíveis razões, como uma forma de conseguir melhores condições de trabalho, ao mesmo tempo em que os colonizadores locais começaram a ser partidários, a contragosto ou inconscientemente, das ideologias de autodeterminação.

Nesse contexto, as ações de instituições coloniais no Timor Português também passaram a ser colocadas em xeque, produzindo novas ansiedades e acomodações nos anos que se seguiram. A Diocese de Dili, tal como se manifesta no boletim *Seara*, reagiu a este novo contexto, em resposta a reacomodações dos discursos e ações das instituições que ela representava e mediava.

Nesse capítulo, ainda em continuidade à compreensão sobre as práticas de mediação, procuro, de modo mais atento, compreender as mudanças conceituais vivenciadas pelos projetos de cristianização expressos no periódico *Seara* no período de 1956 a 1973, na medida em que um dos efeitos da mediação é a reconfiguração sociocultural nos diferentes grupos envolvidos. Assim, sugiro que a Diocese de Díli buscou mediar novas formas de conceber como cristianizar o Timor Português diante das reformas pelas quais a Igreja Católica passou, cuja expressão máxima de reforma foi o Concílio Vaticano II (1961-1965).

1. Dissociar o cristianismo do colonialismo (1956-1960)

Em certo sentido, é possível observar que os textos missiológicos reproduzidos no periódico *Seara*, a partir de 1956, constituíram reflexões em torno de certa “crise moral” que dificultava projetos de cristianização. A afirmação em diferentes textos metropolitanos de que havia problemas morais fez com que surgissem reflexões em torno de modos novos de pensar e agir para expandir o cristianismo ou aumentar a eficácia das conversões já realizadas. No texto “Nova forma de Apostolado: A formação de comunidades”, originalmente publicado na *Revista Eclesiástica Brasileira*, foi feito um diagnóstico de que as transformações sociais pelas quais o mundo passava exigiam novas formas de apostolado:

Perante a crescente descristianização dos nossos tempos, procuram-se novos métodos, novas formas de apostolado para expandir o reino de Cristo e reconduzir os transviados ao seio da Igreja. Cala ainda profundamente no coração de todos o

programa de São Pio X: «*Instaurare omnia in Christo*», bem como os comoventes apelos de seus gloriosos sucessores.¹⁵⁷

As constatações de um mundo globalizado e de que havia transformações sociais muito próprias de um novo período histórico prenunciaram um processo de reforma social bastante forte dentro da Igreja, que se manifestou também na Diocese de Díli e em seu periódico. Um texto do Padre Jorge de Barros, missionário de origem timorense, exemplificou uma ânsia por transformações nos moldes de atuação da Igreja Católica. Constatando “uma inquietante convergência de forças anticristãs”, o Padre Barros afirmou:

Dirigindo a nossa atenção à geografia missionária do bloco «oriental», deparamos logo com chapadas de sangue de milhares de mártires, na China Comunista, enquanto da Índia e da Indonésia e da África negra nos surgem sinistras escurentações de ódio ou pelo menos de suspicácia agressiva em relação a tudo o que seja ou se pareça com «colonialismo» em que o Oriente não quer abertamente acoirar de «ocidentalismo».¹⁵⁸

Assim como fizeram os textos missiológicos metropolitanos, Padre Jorge Barros identificou duas categorias como inimigas do cristianismo nesta região do Globo, o “anticolonialismo” (nacionalismo) e o “comunismo ateu”:

«Naquilo em que a presente oposição à obra da evangelização pode tornar-se como um fenómeno novo, parece actuarem dois factores principais: primeiro, o anticolonialismo e nacionalismo dos países que até há pouco eram coloniais de Potências Ocidentais; depois, a acção universalmente espalhada do comunismo ateu que, onde pode, explora esses nacionalismos bisonhos, como fez na tragédia do Vietnam».¹⁵⁹

Após mostrar que houve diversas acusações de “racismo”, “colonialismo” e “opressão” contra a Igreja Católica, Padre Jorge Barros sugeriu uma série de reformas para a ação missionária. Num movimento do que foi entendido pelos próprios missionários como a “dissociação” da Igreja, este padre afirmou que “cristianizar” deveria ser entendido como algo distinto de “nacionalizar”:

Em primeiro lugar, urge no próprio meio missionário – instituições e indivíduos- e em todos os meios coloniais, dissociar o conceito universalista de - «Igreja Católica» e «Religião Católica» - do conceito limitado de - «Pátria», «Nação», «Raça». De tal forma que a pureza do Evangelho e a catolicidade estrutural da Igreja não venham a identificar-se com nenhuma finalidade puramente nacionalista, com nenhuma cultura

¹⁵⁷“Nova forma de Apostolado: A formação de comunidades”. *Seara* – janeiro a fevereiro de 1957 nº 1, p. 25

¹⁵⁸ BARROS, Jorge de. “O futuro do cristianismo no bloco Afro-Asiático”. *Seara*, Díli, ano VIII, nº 2, agosto a dezembro de 1956.

¹⁵⁹ BARROS, Jorge de. “O futuro do cristianismo no bloco Afro-Asiático”. *Seara*, Díli, ano VIII, nº 2, agosto a dezembro de 1956, p. 91.

própria de um povo ou grupo racial, nem promiscuir-se com propósitos e actividades de natureza exclusivamente política.¹⁶⁰

Essas afirmações mostram que a Diocese de Díli, seguindo um movimento geral da Igreja Católica, começou de modo ambíguo a tentar distinguir-se do Estado português e das ações coloniais deste. Concomitantemente, textos teológicos como esse começaram a procurar responder que as acusações de racismo atribuídas aos impérios coloniais não poderiam ser estendidas à Igreja Católica:

A verdade, porém, é que o anticolonialismo e nacionalismo das nações novas do «Oriente» operam à tona da água, mais como fórmulas oportunas e como camuflagem de momento do que outra coisa. O verdadeiro perigo é corrente de mais profundidade e reside porventura num conceito-símbolo de racismo, traduzido no agregado racial de tudo o que não seja a raça branca.¹⁶¹

Apesar disso, é interessante observar que houve uma defesa do Estado Português. Semelhantemente, a Diocese de Díli e a Igreja Católica de Portugal começaram a se utilizar de um discurso “lusu-tropicalista”, baseado na obra de Gilberto Freyre. Segundo Cláudia Castelo (1998), o sociólogo pernambucano foi contratado em 1949 pelo Estado Português para escrever obras sobre o “modo português de estar no mundo” para sugerir que “raça” não era uma variável importante nos modos como os portugueses administravam as populações em suas colônias. Gilberto Freyre, à semelhança dos seus estudos sobre o Brasil, sugeriu que a colonização portuguesa era baseada numa coexistência harmônica entre as diferentes raças. Não por acaso, *Seara* citou alguns dos seus trechos em uma de suas edições:

«Ninguém contribui mais do que o português para a fraternidade entre os povos, com a aptidão espantosa, em povo tão pequeno, de transplantador, para os trópicos, de valores essenciais da cultura europeia» **Gilberto Freyre**.¹⁶²

No entanto, sugestões de que o “nacionalismo não é universal, o cristianismo é” começavam a dar indícios de que “cristianizar” era diferente de “nacionalizar”.

A noção de “cultura”, por sua vez, emergia como uma categoria de reflexão importante sobre como “cristianizar”.

Figuremo-nos uma expedição de chineses que, na Idade Média, abruptamente surgisse em qualquer país católico da Europa, com fins de apostolado confucionista. Perante o exotismo das suas características raciais e dos seus trajes singularíssimos, diante do burlesco da sua etiqueta e da excentricidade dos seus costumes e tradições; e sobretudo, se, apoiados financeira e politicamente pelos seus governos, exercessem proselitismo, com a pregação sistemática de uma religião totalmente diferente da religião cristã, condenando categoricamente o que séculos de fé cristã haviam

¹⁶⁰ BARROS, Jorge de. “O futuro do cristianismo no bloco Afro-Asiático”. *Seara*, Díli, ano VIII, nº 2, agosto a dezembro de 1956, p. 100.

¹⁶¹ *Seara*, Díli, ano VIII, nº 2, agosto a dezembro de 1956, p. 91

¹⁶² BARROS, Jorge de. “O futuro do cristianismo no bloco Afro-Asiático”. *Seara*, Díli, ano VIII, nº 2, agosto a dezembro de 1956, p. 106.

consagrado: qual seria a impressão e a reacção desse povo católico?... À luz desta inversão de situações, facilmente se compreende a atitude agressiva com que foram recebidos os primeiros missionários europeus na Índia e na China. Daí o princípio da adaptabilidade do missionário ao meio que evangeliza: por isso S. Paulo, Apóstolo das gentes e modelo de todos os missionários, iniciou, logo nos primórdios da história missionária, esta tática de evangelização e lançou esta norma de adaptação ao condicionalismo humano de cada região e de cada cultura.¹⁶³

“Civilizar”, assim, começava a ter um poder de persuasão diminuído. Desse modo, a própria noção de “missão” foi renovada. As missões começaram a enfatizar, por sua vez, menos a função de “converter” e mais a função de implantar a Igreja Católica em locais que essa tenha dificuldade de se reproduzir autonomamente:

«O missionário, escrevia Liberman à Propaganda Fide em 1846, não consiste em andar ao acaso, com o pensamento de converter os infieis, mas em fixar sólidamente a Santa Religião».¹⁶⁴

Do mesmo modo que outras agências coloniais, o império colonial português entrou em um processo crescente de perda de legitimidade como projeto de estado, ainda que tenha sido um momento histórico de maior investimento na construção de aparelhos de estado e na mobilização de pessoal para fins da agenda ultramarina.

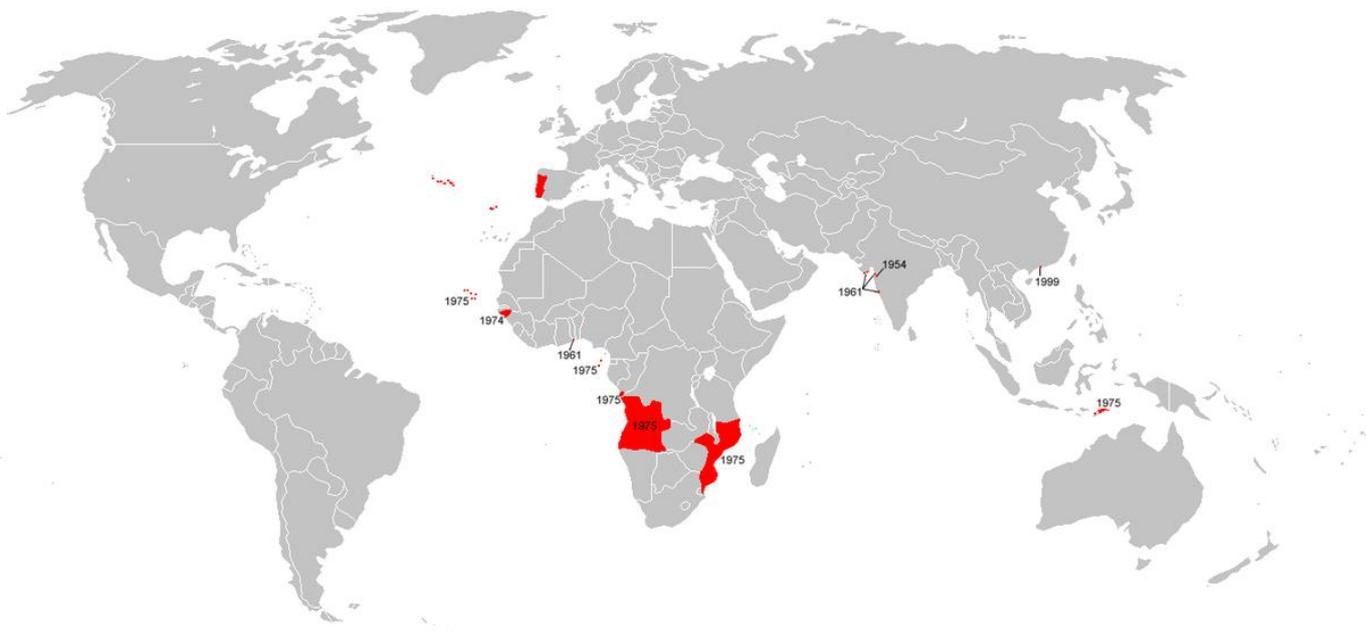


Figura 12 - Mapa-múndi com destaque (em vermelho) das colônias portuguesas no século XX. Ainda na década de 1960, Goa, na Índia, tornou-se primeira província ultramarina perdida pelo estado português diante do fenómeno da descolonização.

¹⁶³ BARROS, Jorge de. “O futuro do cristianismo no bloco Afro-Asiático”. *Seara*, Díli, ano VIII, nº 2, agosto a dezembro de 1956.

¹⁶⁴ “O Pensamento Missionário de Liberman O Salvador da Abandonada Raça Preta”. *Seara*, Ano XI - Janeiro e Fevereiro de 1959 - nº 1.

A partir de 1953, algumas revoltas pela “autodeterminação” começaram a ser apresentadas. Goa, um pequeno enclave português na costa oeste do sub-continento indiano, que era sede do arcebispado das colônias portuguesas do Oriente (Timor, Macau e Goa) e um dos espaços onde a Igreja Católica no Oriente teve uma grande quantidade de seminários e conventos, passou a ser objeto de disputa. Com a independência da Índia, alguns movimentos pan-indianos buscaram incorporar este território para o novo estado, realizando diversos atos para retirá-la da posse de Portugal.

A Diocese de Díli, assim, começou a reproduzir textos que relatavam a “questão de Goa”. Num primeiro momento, *Seara* reproduziu discursos muito próprios de um *ethos* português (TRAJANO FILHO, 2003), carregado de humildade, pessimismo e pequenez como valores, indicando que Goa era, muito provavelmente, uma colônia que deixaria de ser parte do mundo português católico:

Podem as vicissitudes da História levá-la, um dia, a outras mãos; pode não ficar pedra sobre pedras dos seus majestosos templos, venerandos testemunhos de prístimo fervor, nem assim Goa deixará de figurar, nos anais do Catolicismo, como base que foi, de transcendente importância, dos grandes empreendimentos apostólicos que deram, para sempre, Cristo ao vasto mundo a que as naus portuguesas, vindas do Ocidente, foram as primeiras a aportar. Está assegurada a sua eternidade porque é eterna a árvore da Fé, cada vez mais pujante, que ela ajudou a plantar, neste lado do mundo¹⁶⁵.

Missionários em Timor Português como Padre Ezequiel Pascoal, por sua vez, também pediram uma união de preces para que Goa se mantivesse parte do império português:

A civilização cristã na Índia deve-se à permanência dum impulso de cruzada tão velho como o próprio Portugal. Goa, tal e qual como é hoje, nasceu dum pensamento, genuinamente cristão, a que se tem mantido fiel, cabendo-lhe, por isso, com toda a justiça, o epíteto de baluarte do catolicismo na Índia e de Roma do Oriente. (...) Não deve ser apenas por patriotismo a defesa de Goa. É preciso que desperte também o espírito de cruzada cristã em todos aqueles que têm no devido apreço os interesses do Catolicismo para que, lutando pela continuação de Goa sob a bandeira de Portugal, impeçam que se apague, em mãos de pagãos e comunistas, o facho evangelizador que ele empunha há quatro séculos.¹⁶⁶

Nesse sentido, diante dos riscos e questionamentos que se impunham à manutenção da soberania portuguesa sobre suas “províncias ultramarinas”, a Diocese de Díli veiculou diversas intenções do Estado Português pela manutenção de suas colônias, bem como discursos que expressavam consciência do momento de crise em razão das transformações ocorridas no mundo, adensadas pelo contexto da guerra fria.

«Muito se fala, hoje em dia, e por toda a parte, na próxima, provável, ou possível Guerra Mundial. Todos se lhe referem, discutem as suas probabilidades e vaticinam os

¹⁶⁵ “Glórias de Goa”. *Seara*. Março e abril de 1953. Nº II, ano V, p. 63

¹⁶⁶ PASCOAL, Ezequiel. “A Índia Portuguesa, Portuguesa deve continuar a ser”. *Seara*, Ano VI, nº IV, julho e agosto de 1954.

seus possíveis resultados. E fala-se na «Guerra Fria» que se reconhece existir de facto e se julga preparação para a guerra quente... sem que se atente que a Guerra Mundial – e mesmo a mais acedo da sua luta – se está já, acirradamente, travando em todo o mundo.¹⁶⁷

Por esta percepção de uma crise global, a Diocese de Díli começou a divulgar textos da Santa Sé que sugeriam novos instrumentos para o apostolado, tanto no contexto europeu quanto no colonial.

1.1. Reformar a estrutura organizacional das missões

Diante dos questionamentos que as práticas missionárias começaram a receber, no contexto de crise do colonialismo, os discursos missiológicos começaram a tematizar novos métodos de apostolado os tipos de relações ideais que a Igreja deveria ter com os estados coloniais. Cada vez mais ciente das transformações que o mundo estava vivenciando, o Papa Pio XII normatizou novas formas de atuação nas missões. Esse papa formulou um novo modo de atuação dos padres “seculares” ou “diocesanos” em 1958. Com a figura do padre “Fidei Donum”,¹⁶⁸ o Papa Pio XII permitiu que padres de Dioceses na Europa e na América pudessem ser “emprestados” às Dioceses missionárias, principalmente às da África. Tal fato figurava como uma importante inovação, já que, anteriormente, os padres diocesanos se vinculavam a uma Diocese, tendo o âmbito de suas transferências de local de trabalho apenas na jurisdição dessa.

Outro ponto a se destacar refere-se à proposta, organizada pelo Vaticano, de reorganização da hierarquia eclesiástica, de modo a expandir aqueles que eram considerados parte da Igreja. Se Padre Ezequiel Pascoal chamou a atenção à importância dos leigos serem pessoas que também atuariam no papel de cristianização, para as missões desde 1949, neste momento, começa-se a, cada vez mais, proliferar ideais favoráveis aos catecúmenos como figuras essenciais para a cristianização.¹⁶⁹

Apesar disso, o laicato ainda não gozava de um status de “missionário”. Sobre esta demanda, um texto publicado numa revista missionária escreveu:

A actividade missionária do laicato tornou-se uma necessidade para a Igreja. No entanto, ainda precisamos de o elevar à categoria de instituição. Deve tomar muitas formas, desde as actividades missionárias de membros de várias organizações até à emigração para países de missões de simples leigos, ou sós ou constituídos em

¹⁶⁷“Está declarada a guerra mundial”. *Seara*, ano VI, nº 3, maio e junho de 1954, p. 139

¹⁶⁸ PIO XII. “Encíclica «Fidei Donum» - Sobre a actual situação das Missões, especialmente em África”. *Seara*, Díli, Ano XI, nº 3, maio-junho de 1957.

¹⁶⁹ Do mesmo modo, para todas as missões católicas do mundo,¹⁶⁹ o Bispo Woseka sugeriu que os padres missionários não deveriam apenas se centrar nas figuras masculinas da sociedade, mas também nas femininas, pois de nada adiantaria cristianizar um homem se este se casará com uma mulher gentil. (“Catecúmenos”. *Seara*, Díli, ano VIII, nº 1, janeiro a Julho de 1956).

famílias, que desejem tornar a sua vida cristã um testemunho vivo da sua fé em terras onde a Igreja se deve enraizar.¹⁷⁰

Nesse intuito, os textos publicados originalmente na *Seara* começaram a incentivar o laicato nas missões, visto que outras organizações de pessoas estruturadas em torno da noção de “sociedade civil” começavam a se proliferar no mundo:

O aparecimento destas instituições de natureza social (tais como seguros, associações de patrões e de operários, a crescente variedade de organizações até internacionais, em sectores como educação, saúde, comércio, etc.) requer novas formas de organização religiosa. *Todo este novo mundo tem de ser cristianizado*. Várias «obras» que pertencem a actividades caritativas da Igreja estão a secularizar-se mais e mais. Estão a passar para o domínio da autoridade legal e, conseqüentemente, da sociedade secular. *Só um laicato bem educado sob o ponto de vista cristão e técnico poderá realizar esta cristianização das bases da vida moderna.*¹⁷¹

O investimento na formação e prática do laicato passou a ser, assim, objeto de investimento da Diocese de Díli a fim de fomentar a missionação no Timor Português. No ano de 1958, congressos internacionais da Igreja Católica começavam a tratar o “apostolado do leigo” como uma questão. As intenções de orações propagadas pela Diocese de Díli, por sua vez, começaram a sugerir tais práticas:

Pela formação espiritual cada vez mais sólida dos leigos para o Apostolado - «Os obreiros são poucos», além disso há meios impenetráveis ao sacerdote. A Igreja mais do que nunca chama pelos leigos, que a sua colaboração, deseja que se associem ao apostolado hierárquico trabalhando disciplinadamente nas fileiras da Acção Católica. Enviados assim como portadores da boa nova a meios indiferentes ou adversos, estes apóstolos precisam de ir bem apetrechados para a luta, que será umas vezes franca, outras insidiosa. Não-de ser-lhes propostas sérias dificuldades e, se a sua formação religiosa não for realmente sólida, pode haver dois perigos graves. Um, para eles mesmos: serem abalados nas suas crenças ou chegarem mesmo a perder a fé. Outro, para aqueles a quem pretendem ensinar: menos segurança na doutrina ministrada, o que seria, evidentemente, grave responsabilidade, ou não possuírem formação à altura das pessoas que têm de catequizar, e isto seria pouco decoroso para a Igreja. Cada época têm os seus erros e os seus perigos. Em nossos dias é preciso cuidado com um grave desprezo que, alguns manifestam pela vida espiritual. É a hora da «técnica» que também neste campo quer dominar. Correm ideias ascéticas menos seguras focando-se algumas vezes só um aspecto, com detrimento de outros, e falseando assim as questões.

O espírito do A. da O.[apostolado da Oração] pode e deve contribuir eficazmente para a sólida formação espiritual; esta é a vontade do Sumo Pontífice.¹⁷²

A Diocese de Díli, inclusive, trouxe relatos na *Seara* que mostraram que a demanda pela institucionalização dos leigos como parte da Igreja ocorreram por parte das missões religiosas em territórios da África. Os prelados (bispos) da África Portuguesa

¹⁷⁰ “A estrutura da sociedade vai-se modificando”. *Seara*, Díli, Ano VIII, nº 1, janeiro a julho de 1956, p. 12.

¹⁷¹ “A estrutura da sociedade vai-se modificando”. *Seara*, Díli, Ano VIII, nº 1, janeiro a Julho de 1956.

¹⁷² “Apostolado da Oração - Intenção geral para Novembro de 1958”. *Seara*, Díli, Ano X, nº 5, Setembro-Outubro de 1958, p. 226.

(Angola e Moçambique, especificamente) reuniram-se para pedir por padres religiosos e padres diocesanos “*fidei donum*” e pelo apostolado dos leigos.¹⁷³

Apesar de que fosse sugerido que o laicato era mais uma opção alternativa às vocações, a busca por clero ainda era primordial. Assim, em abril de 1958, as intenções de oração foram “«para que mais rapazes, graças à educação eucarística, se sintam chamados ao sacerdócio»”.¹⁷⁴

1.2. Criar novas formas de apostolar

Os textos missiológicos produzidos na Europa começaram também a chamar a atenção para a necessidade de haver incentivos ao “desporto” [esporte] como uma forma de apostolado. Em *Seara*, foram republicados textos produzidos pela Igreja Católica de Portugal sobre o uso do esporte para fins missionários:

Com Tertaliano pensam que o «corpo recebeu uma verdadeira consagração do Cristianismo, por ser instrumento da perfeição da alma, destinado a santificar-se com ela e a ressuscitar» com os dotes gloriosos de agilidade e impassibilidade Como se tivessem lido S. Clemente de Alexandria, entusiasmam-se helênicamente com os «exercícios de ginástica, que fazem bem à saúde corporal dos rapazes e lhes dão alegria à alma» (...) Fala-se do escotismo como uma possibilidade encontrada nas colónias de Congo Belga e nas francesas e inglesas. O nosso indígena não são menos do que o doutras terras africanas! Só assim o arrancaremos ao seu batuque desenfreado e selvagem.¹⁷⁵

Nesse contexto, um dos novos projetos da Diocese de Díli passou a ser tomar o “desporto” como um meio de espiritualizar o corpo. Sobre isto, o Padre Jorge Barros Duarte afirmou que ensinar o corpo como agir é melhorar a alma:

(...) elasticidade de músculos, agilidade, firmeza e destreza físicas, bons pulmões, uma gargalhada sadia na garganta, o traço luminoso de um riso inocente nos lábios, não são mais do que forma, cor, movimento e música da alma que assim se reflecte no corpo que ela informa.¹⁷⁶

Tais concepções fizeram com que os missionários desenvolvessem práticas de incentivo ao esporte. Além de uma “educação física” nas escolas, a imprensa da Diocese de Díli esteve relativamente incentivando o desporto por meio da divulgação de relatos sobre competições que aconteciam na província e na metrópole, relatando, por exemplo, os campeonatos de futebol que aconteciam em Timor Português, como a disputa da “taça Acait”:

¹⁷³ “Conferência do Episcopado de Angola e Moçambique”. *Seara*, Díli, Ano X, nº 2, março e abril de 1959.

¹⁷⁴ “Apostolado da oração. Intenção geral para Abril de 1958”. *Seara*, Díli, Ano 10, nº 1, janeiro e fevereiro de 1958.

¹⁷⁵ “O desporto & as Missões”. *Seara*, Díli, ano VII, nº 6, novembro e dezembro de 1955, p. 172.

¹⁷⁶ DUARTE, Jorge Dias. “Moral e Ginástica”. *Seara*, ano 1 (3ª série), nº 42, 2-11-1966.

Com a realização de mais dois encontros de futebol, Benfica-União e Académica-Café continuou a disputa da 3ª edição da Taça Acait, cujos resultados se indicam: antes, porém, devemos salientar que não assistimos a qualquer destes encontros pelo que não podemos analisar o que se passou no Estádio Municipal, durante a realização do mesmo. (...) ¹⁷⁷

Além do desporto, a Diocese de Díli começou a chamar a atenção para novas formas de atuação dos padres missionários *strictu sensu*. A ideia de formar paróquias, comunidades de pessoas centradas na figura da Igreja, foi reforçada, seguindo a recomendação do Papa Pio XII de que a Igreja se organizasse em torno destas comunidades. Sobre isso, foi reproduzida, no periódico *Seara*, a seguinte instrução do Papa Pio XII:

«Aprovamos e vivamente recomendamos o que já estava nos votos da Igreja, isto é, que se introduza e alargue o costume da vida em comum para o clero duma mesma paróquia, ou paróquias vizinhas. Se esta prática da vida em comum ocasiona alguns incómodos, ninguém, contudo, duvida das grandes vantagens que proporciona». ¹⁷⁸

Deste modo, a paróquia comunitária pareceu emergir como uma forma mais importante de transformar as sociedades:

Procure o pároco nestes bairros, nestas ruas, nestes arranha-céus, uma pessoa que goze de certa estima no lugar e que seja católica exemplar. Por meio deste bom católico leigo comece a sua acção. Envie a todos os habitantes do bairro (nunca devem ser mais de 20 ou 50 famílias), ou rua, ou arranha-céu, um convite para se encontrarem tal dia e tal hora na casa do Sr. N., a fim de tratarem de assuntos de interesse. No convite diga-se também que estará presente um sacerdote. Na primeira reunião certamente haverá ainda certa frieza e depois alguns deixarão até de aparecer. A maioria virá, ao menos por curiosidade. Que a reunião tenha um ar familiar. O sacerdote em palavras simples exponha os motivos da reunião. Fique claro a todos a boa vontade do sacerdote em procurar entre eles livre troca de ideias com o fim de melhorar as suas condições de vida e tratar dos seus problemas religiosos. Cada um deve sentir-se de tal modo em casa, que chegue a expor com sinceridade e sem constrangimento o que pensa sobre a religião, sobre o modo de melhorar as condições de vida na rua em que mora, etc. Deve-se naturalmente fazer compreender o interesse que todos devem ter, a fim de conseguir fazer na rua, do seu bairro, um lugar verdadeiramente agradável, em que predominem compreensão e amor mútuos. O sacerdote por sua parte, procure retirar-se antes dos outros, para assim dar ainda maior liberdade a estes homens geralmente pouco afeitos à presença do padre. Basta que o sacerdote tenha estado presente e que ela tenha sido o iniciador do movimento. O resto virá espontaneamente. ¹⁷⁹

Nesse sentido, a Diocese de Díli buscou apresentar novos modos de apostolar, dando permissão aos missionários para que esses fizessem investimentos em novas formas de organizar as missões, assim como em criar novas formas de atuar junto às populações.

¹⁷⁷ “Desporto”. *Seara*, Díli, nº 205, ano VI, (4ª Série), 21-8-1971.

¹⁷⁸ “Uma recomendação de Sua Santidade Pio XII”. *Seara*, Díli, ano X, nº 3, maio e junho de 1958, p. 120.

¹⁷⁹ “Nova forma de Apostolado: A formação de comunidades”. *Seara*, Díli, nº 1, ano IX, janeiro a fevereiro de 1957.

A partir de 1961, por motivos que desconheço, *Seara* se tornou irregular, tendo a sua periodicidade diminuída. Além disso, o padre Ezequiel Pascoal, que foi um expoente na produção missiológica da Diocese de Díli, se afastou do comando editorial. Por tais razões, a produção local ficou mais restrita e a ênfase nos três anos consecutivos foi a apresentação de textos produzidos pelas cúpulas.

2. *Seara* durante o Concílio Vaticano II (1961-1964)

Em outubro de 1958, o Papa Pio XII faleceu. Em seu lugar, o então Arcebispo de Veneza, Cardeal Angello Roncalli, foi eleito, passando a se chamar Papa João XXIII. Vindo de uma ordem franciscana, Papa João XXIII deu continuidade às reformas que o Papa Pio XII iniciara. Porém, esse convocou uma reunião com os diferentes bispos, cardeais e arcebispos da Igreja, cujo intuito era marcar fortemente uma transformação na Igreja Católica. Por meio da divulgação da carta Encíclica “*ad petri Cathedram*”, *Seara* trouxe o anúncio dessa reunião, que passou a ser conhecida como Concílio Vaticano II, em que o Papa falou sobre um "sentimento geral" que justificava o evento:

O anúncio da celebração do Concílio Ecuménico, do Sínodo diocesano de Roma, da actualização do Código de Direito Canónico e da próxima promulgação do novo Código para a Igreja de rito oriental; referimo-nos também à esperança universal de que estes acontecimentos poderão levar todos a maior e mais profundo conhecimento da verdade, a salutar renovação dos costumes cristãos e à restauração da unidade, da concórdia e da paz.¹⁸⁰

Durante os anos conciliares, cujos marcos temporais foram a Bula Papal “*Humanae Salutis*”, publicada em 25 de dezembro de 1961 e a última reunião Conciliar em 8 de dezembro de 1965, em conjunto com diferentes agentes da Santa Sé, realizaram-se diversas transformações nos modos da Igreja Católica se apresentar e atuar. Em relação às formas de apostolar, houve transformações em como as missas deveriam ser realizadas.¹⁸¹ Por meio do periódico *Seara*, a Diocese de Díli informou as alterações que aconteceram nos tempos do Concílio. Um novo Código de rubricas e de breviários foi apresentado, de modo que as celebrações das missas durante a semana foram diminuídas, enquanto às do domingo mantiveram a sua extensão. As diferentes missas no Calendário anual foram modificadas, as festas foram reduzidas “a simples comemorações em virtude do seu carácter local ou outros elementos históricos menos certos”.¹⁸² Do mesmo modo,

¹⁸⁰ “Carta Encíclica ad «Petri Cathedram» de S. S. o Papa João XXIII”. *Seara*, Ano XI, nº5, setembro-dezembro de 1959, p. 185

¹⁸¹ “O novo código das rubricas e dos breviários”. *Seara*, Díli, Ano XII, nº 6, Novembro-Dezembro de 1960.

¹⁸² “O novo código das rubricas e dos breviários”. *Seara*, Díli, Ano XII, nº 6, Novembro-Dezembro de 1960, p. 202.

as missas que celebravam datas próprias da região, como os acontecimentos da cidade e dos jubileus das instituições locais, poderiam ser mais elaboradas sem ter de recorrer à Santa Sé.

As transformações tiveram certa reflexão na distribuição de poderes missionários. De certo modo, é perceptível que a Santa Sé começou a dar maiores competências aos bispos:

Não tem sòmente a possibilidade de impor uma oração imperada, de conceder ou ordenar uma missa *pro re gravi*, mas tem o encargo de aplicar as regras gerais no seu território com base num estudo concreto das suas condições particulares. Em virtude deste princípio, por exemplo, é concedida ao bispo a faculdade de fixar noutra data que melhor convenha, pelo clima e pelas tradições populares, a celebração das Rogações que ficam em princípio fixadas para os três dias que precedem a Ascensão.¹⁸³

Assim, observa-se que os textos metropolitanos divulgados pela Diocese mostraram aos missionários no Timor Português um movimento da Igreja Católica em repensar a sua ortodoxia. Uma maior abertura do cristianismo católico às contingências e visões de mundo locais começa a ser discutida, na medida em que foi se dando maior abertura às dioceses para controlarem as formas de apostolado.

Nesse sentido, o carácter elástico da ortodoxia nos ambientes de missão, se antes era visto como um “mal necessário”, passou a ser relativamente positivado como importante. A “adaptação” do cristianismo ao “particular” começou a ser uma característica recebida cada vez mais com menor resistência. Isso fica expresso, por exemplo, em sugestões metropolitanas para as missões religiosas católicas de Portugal, para não mais impor o “batizado” aos moldes ortodoxos. Em um texto, um padre interroga se a identificação dos rituais locais visava a supressão dos mesmos ou sua potenciação para fins de missionação:

As adaptações da Liturgia, agora em estudo para as Missões, não deveriam aproveitar mais o Ritual e desdobrar, por exemplo, aqueles repetidos exorcismo do Baptismo, não para os suprimir nem simplificar, claro, mas para ver substituídas por eles as cerimónias gentílicas de iniciação da juventude?¹⁸⁴

Enquanto a Igreja se abria para uma renovação ao propor uma maior “adaptabilidade” ao local em vez de tentar constituir os modos cristãos da Europa nos locais da missão, o mesmo movimento de desconstituição do “civilizar” europeu foi realizado pelo Estado Português. As categorias de cidadania ultramarinas de “assimilado” e “indígena” foram extintas das legislações locais, de modo que todas as populações

¹⁸³ “O novo código das rubricas e dos breviários”. *Seara*, Díli, Ano XII, nº 6, Novembro-Dezembro de 1960, p. 203

¹⁸⁴ A nova reforma litúrgica - *Seara*, Díli, Ano XII, nº 6, Novembro-Dezembro de 1960.

nativas dos territórios ultramarinos portugueses passaram a gozar, nominalmente, do mesmo status: cidadão.

Isso fez com que novas formas de lidar com a diferença fossem se constituindo. Não por acaso, no periódico *Seara*, emergiram novas formas de dar sentido às trocas matrimoniais realizadas pelas populações que habitavam o Timor Português. Se, no período do Indigenato, o “casamento gentílico” não tinha eficácia para produzir efeitos civis, os quais só eram reconhecidos pelo casamento canônico, a partir do Decreto 43.897, de 6 de setembro de 1961, o chamado casamento gentílico passa a produzir tais efeitos, independente do sacramento católico:

Os casamentos gentílicos referentes ao período iniciado pelo Decreto (...) gozam de plena eficácia jurídica, nos termos deste diploma especial, embora sejam casamentos de indivíduos em regime de cidadania.¹⁸⁵

Tais transformações nas formas de como lidar com as populações nas missões e nas colônias foram transmitidas aos missionários em Timor Português pela Diocese de Díli, de modo a mudar as perspectivas sobre como compreender outras representações coletivas. Assim, na pequena produção missiológica local, começou-se a não tentar mais extinguir práticas “gentis” e “pagãs”, mas em ver até que ponto essas práticas poderiam ser utilizadas para o fim da cristianização.

Exemplar, nesse sentido, é o novo tratamento dado ao “barlaque”. Em um texto etnográfico, o Padre J. Barros afirmou que o pagamento de prestações matrimoniais só é inadequado quando os valores são altos demais e fazem com que os casais se unam em relações de concubinato:

a)-FOLIN

Em certas dioceses da África negra, as exorbitâncias do alambamento (espécie de barlaque praticado em África) chegaram a tal ponto que a grande maioria dos rapazes e raparigas, em idade núbil, se viam na necessidade de desistirem do casamento legítimo para se refugiarem no concubinato. Tal situação obrigou o episcopado africano dessas mesmas dioceses a fulminar excumunhão contra os responsáveis desta espécie de tirania do alambamento, que é, por definição, preço da noiva.

Será o barlaki timorense o mesmo que o alambamento africano? Podemos já avançar que não (...)

Na prática, o comportamento mais indicado é o da tolerância, logo que não se trate claramente de alguma forma de tirania do «barlaqueamento», que tolha o direito natural.¹⁸⁶

Se a “etnografia” missionária e outras práticas missiológicas num período anterior ao Concílio mostraram que os missionários deveriam tentar transformar o casamento em algo “romântico” e “monogâmico”, a ideia de “tolerância” às trocas

¹⁸⁵Validade dos casamentos consuetudinários chinês e Timor”. *Seara*, Díli, ano II (nova série), janeiro a abril de 1964, p. 31.

¹⁸⁶ BARROS, J. “Barlaque”. *Seara*, Díli, Ano II (nova série), nº 3-4, maio a agosto de 1964.

matrimoniais “tradicionalis” começou a surgir no período entre a sessão de início e o encerramento do Concílio Vaticano II. Dentro deste intuito, para que houvesse uma maior maleabilidade da ortodoxia, em um texto chamado “Deus em Timor”,¹⁸⁷ apresentou-se uma tabela que identificou qual seria a categoria correspondente de Deus nas línguas de Timor:

Nome de Deus	Língua Timorese
1 – Marómac	<i>Tétum, tocodede, idaté, mambai, búnac, lacalei, habo</i>
2 – Uci-neno	<i>Baiqueno</i>
3 – Acaí	<i>Nogo-nogo</i>
4 – Dato Geme	<i>Lamaquito</i>
5 – Uro Uato	<i>Macassai</i>
6 - «Amo Deus»	<i>Galóli, midique, uai-ma'a</i>

Sobre a categoria de “Amo Deus”, o texto afirmou que havia um gasto demasiado de energia dos missionários para que os timorenses aprendessem esta categoria, quando poderiam estar atentando para outras coisas:

Amo Deus? Esta primeira exceção que aparece no ultramar português deverá atribuir-se a escrúpulos de missionário ainda influenciados pela querela dos termos, que tanta tinta fez correr inutilmente entre os antigos apóstolos da China, receosos de invocar o Deus dos cristãos com as mesmas palavras dos gentios. (Eclesiásticamente, Timor só em 1940 se desligou de Macau).¹⁸⁸

Assim, observa-se que houve um intuito maior em aproveitar as representações coletivas locais para a cristianização. Em vez de classificar essas categorias em outras línguas como “pagãs”, os textos registrados no periódico *Seara* começaram a incorporá-las para dar sentido ao cristianismo.

Desse modo, vê-se que o período de atuação do Papa João XXII foi um momento em que a Diocese de Díli trouxe novas discussões missiológicas, na medida em que se permitiu a criatividade nas formas de apostolar. Ao buscar pela maior “eficácia” da cristianização, a ortodoxia da Igreja esteve em um processo de “descentralização”, assim como a produção de conhecimentos dos missionários ficou menos centrada na figura das cúpulas.

As reformas promovidas pelo Papa João XXIII causavam certa ansiedade para as diferentes agências missionárias e, em certo sentido, era fonte de conflitos de interpretação. É possível observar que a recepção das instruções vindas da Europa pela Diocese de Díli não foi simplesmente uma dedução pacífica. Um exemplo de que a produção missiológica local gerava discordâncias foi as controvérsias que ocorreram no

¹⁸⁷ Deus em Timor. *Seara*, Díli, Ano XII, nº 3, maio a junho de 1960.

¹⁸⁸ Deus em Timor. *Seara*, Díli, Ano XII, nº 3, maio a junho de 1960.

período conciliar quanto à reforma da liturgia. No número referente a novembro e dezembro de 1960, o periódico *Seara* publicou uma série de textos referentes ao novo Código Litúrgico. Em um deles, encontrava-se o texto “A Nova Reforma Litúrgica”¹⁸⁹, texto originalmente publicado na revista missionária de Portugal metropolitano chamada *Lúmen*. Neste texto, o Reverendo António Gonçalves deu a sua interpretação sobre o moto-próprio *Rubricurum instructum*, escrito pelo papa João XXIII, em que informava sobre como deveriam ser as “rubricas gerais”, os “ofícios”, a “missa” e o “calendário”.

Apesar de ter sido publicada no periódico *Seara*, o Padre Jorge de Barros escreveu um texto na edição seguinte que apresentou discordâncias em relação às interpretações feitas pelo Reverendo António Gonçalves:

No último número da nossa revista, com a devida vênia, transcrevemos na íntegra da *Lúmen* (Setembro-Outubro de 1960) um oportuno comentário às rubricas da Nova Reforma Litúrgica, assinado por António Gonçalves. Conquanto não regateemos encómios a tão belo trabalho, julgamos no entanto dever dissentir de certas opiniões do douto liturgista, por se nos afigurarem contrárias ao sentido claro das rubricas do novo Código Litúrgico.¹⁹⁰

Nesse texto, Padre J. Barros discordou sobre três pontos. Em relação à “cor dos paramentos nas missas do SS. Sumos Pontífices”, o padre da Diocese de Díli afirmou que o Papa deveria usar branco ou vermelho conforme se tratar do confessor ou de mártir, não apenas de paramentos vermelhos, como interpretou Reverendo António Gonçalves. Nas missas *de requie*, Padre J. Barros afirmou que a reforma litúrgica fazia com que os padres devessem usar pavilhão do sacrário de cor roxa, diferentemente de Reverendo António Gonçalves, que afirmava que a cor deveria ser preta. Por fim, o Padre J. de Barros afirmou que a instrução do Reverendo António Gonçalves de “Completas ao deitar, mesmo depois da meia noite” significaria uma “inversão de finalidades”, na medida em que o “completório”, a última reza do dia litúrgico, tem de ser feito sempre antes da meia noite, já que serve para abençoar as últimas horas da noite.

Apesar dessa controvérsia, parece-me que o tom do periódico *Seara* foi, em termos gerais, de apresentar uma adequação contínua às instruções que recebiam da Igreja Católica nas metrópoles. Ainda que houvesse discordância, como era a própria Diocese de Díli que editava os boletins, a busca por apresentar os textos como coerentes entre si talvez tenha sido uma tônica, de modo que a percepção de discordâncias entre os diferentes agentes em relação só poderia ser mensurada e avaliada por meio de análise de

¹⁸⁹ GONÇALVES, António. “A nova Reforma Litúrgica”. *Seara*, Díli, ano XII, nº6, novembro e dezembro de 1950.

¹⁹⁰ BARROS, J. “A nova reforma litúrgica”. *Seara*, Díli, Ano XIII, nº 1, janeiro e fevereiro de 1961.

outros materiais. Assim, é interessante observar que o periódico *Seara* expressou, apesar de maneira muito sutil, que as práticas de transmissão de projetos das agências missionárias não foram necessariamente recebidas de modo pacífico e acrítico.

3. Cristianizar e civilizar por meio da Igreja Conciliar (1966-1973)

Com a morte de João XXIII em 1963, a Igreja Católica teve um novo Papa, Paulo VI. Esse deu continuidade às ações do Concílio Vaticano II, que chamou todos os integrantes da Igreja para terminar as reformas teológicas, organizacionais e apostólicas. Sobre o espírito de reforma, Papa Paulo VI afirmou:

A Igreja é mistério, quer dizer, realidade impregnada de presença divina, e por isso sempre capaz de novas e mais profundas investigações. Progressivo é o pensamento humano, que passa duma verdade conhecida empiricamente ao conhecimento científico mais racional, que duma verdade certa deduz logicamente outra; e que diante da realidade complexa e permanente se detém a considerar ora em aspecto ou nada regista. «Cremos ter chegado a hora em que a verdade acerca da Igreja de Cristo há-de ser aprofundada, ordenada e expressa, não talvez com aqueles enunciados solenes que se chamam definições dogmáticas, mas por meio de declarações do magistério ordinário, mais explícito e autorizado, que dizer à Igreja o que ela própria pensa de si mesma (...).¹⁹¹

A Diocese de Díli levou para os missionários as notícias do Concílio, que foram extremamente importantes para uma grande reforma pela qual passou a produção de conhecimentos em todos os espaços da Igreja Católica, inclusive na Diocese de Díli. No entanto, no ano de 1964, a Diocese interrompeu a produção do periódico e passou o ano de 1965 sem publicar qualquer número de *Seara*.

Concomitantemente, a atuação da Diocese de Díli passou a ser protagonizada por novos agentes. O Bispo Jaime Goulart, que desde o início da Diocese de Díli ocupou a posição de chefe da Diocese de Díli, a partir de 1967, foi substituído pelo então Bispo Coadjutor, José Joaquim Ribeiro.¹⁹² Do mesmo modo, os Padres José Carlos Vieira Simplício e, posteriormente a 1969, Manuel André Pinheiro assumiram a diretoria do periódico.

¹⁹¹ Paulo VI. Alocução de sua Santidade Paulo VI ao inaugurar a segunda sessão do Concílio Ecuménico Vaticano II (29 de setembro de 1963. *Seara*, Ano II (nova série), nº 1 e 2, janeiro a abril de 1964.

¹⁹² Em discurso publicado no *Seara* e originalmente emitido numa rádio local de Timor, o antigo Bispo despediu-se dos fiéis do Timor Português e partiu de volta para a metrópole. “Cessam as minhas funções de Pastor directamente responsável por esta porção dilecta da Grei Cristã. Não cessam, porém, as de Bispo da igreja Católica. De algum modo, portanto, continuo presente em Timor. Presente, por dever de membro do Colégio Episcopal; presente, por afecto e gratidão; presente nas minhas orações e nos meus sacrifícios; presente, na minha imorredoura saudade. Que DEUS abençoe esta querida terra de Timor: o seu Povo, as suas Autoridades – religiosas, civis, militares, tradicionais! E que sobre ela imperem sempre, na justiça, na caridade e união, na paz e prosperidade, a CRUZ redentora de CRISTO e a BANDEIRA bem-fazeja de PORTUGAL!” (“Palavras de Despedida proferidas pelo Sr. D. Jaime Garcia Goulart, em português e em tétum, na Emissora de Rádio Difusão de Timor, no dia 31 de janeiro”, *Seara*, ano II (3ª Série), nº 56, 8-2-1967).

Tanto o Bispo Jaime Goulart quanto seu sucessor, Bispo José Joaquim Ribeiro, estiveram no Vaticano durante as quatro sessões conciliares,¹⁹³ de modo que esses, em certo sentido, se mostraram dispostos a dar continuidade às renovações vindas pelo Concílio Vaticano II. Bispo José Ribeiro escreveu um longo texto em que indicou quais eram os impactos do evento Conciliar para as ações dos missionários a partir do ano de 1965:

Quando toda a Igreja, a Igreja de Cristo, se sente empenhada numa renovação interior e apostólica e num contributo de presença activa para um mundo novo e melhor, a Diocese de Díli tem o direito e o dever de se empenhar na mesma tarefa bendita, de sentir a mesma alma e de viver ao ritmo do mesmo coração, isto é, o Coração de Cristo movido pelo Espírito Santo. Providencialmente, neste momento histórico e maravilhoso, depois do Concílio Vaticano II, toda a Diocese deve ser posta também em estado de diálogo».¹⁹⁴

Neste sentido, a absorção do Concílio Vaticano II para a Diocese se refletia, sobretudo, na elaboração de novas diretivas para as missões.

Durante 1965, o primeiro ano após o fim do Concílio, *Seara* informou aos seus leitores as amplas discussões sobre os efeitos da reunião suprema da Igreja. Neste sentido, uma grande quantidade de textos produzidos na metrópole foram republicados pela Diocese de Díli, de modo a apresentar quais foram as reformas impostas pelo Concílio Vaticano II.

Num texto republicado pela *Seara*,¹⁹⁵ de autoria do Padre Yves Congar, um padre dominicano francês, resumiu-se quais seriam as reformas pelas quais a Igreja Católica tinha passado. Em referência à autoconcepção da Igreja Católica, Padre Yves Congar informou que esta não “se vê a si própria como um absoluto. É toda de Deus e toda para os homens”. Sobre a hierarquia, este padre afirmou: “A hierarquia é vista como uma estruturação da sociedade-Igreja e um serviço da vida cristã”. Do mesmo modo, a forma como a Igreja deveria lidar com as outras confissões cristãs protestantes foi reformulada. Sobre essas, o Padre Yves Congar afirmou que o ecumenismo da Igreja, agora, tem o “reconhecimento de um certo carácter de Igreja às outras confissões cristãs”. Do mesmo modo, a Igreja rompeu com a “universalidade da religião cristã” - “Sobre as religiões não-cristãs, a Igreja não pretende para si o monopólio da religião”, afirmou o padre.

Assim, houve um movimento de positivação das mudanças pelas quais a Igreja deveria passar. A ideia de uma “igreja renovada” perpetuou uma noção de que ela tinha

¹⁹³ Informações retiradas no sítio eletrônico <http://www.catholic-hierarchy.org/event/ecv2.html> (em 9 de março de 2014)

¹⁹⁴ RIBEIRO, Bispo José Joaquim. “Instrução Pastoral”. *Seara*, Díli, ano ?, nº ?, 19-10-1968.

¹⁹⁵ “Principais aquisições teológicas do Concílio – segundo o Padre Yves Congar”. *Seara*, Díli, ano?, nº?, 27-7-1966.

de “apurar” o seu sentido mais cristão. Em certo sentido, tais reformas já estavam sendo enunciadas nos dez anos de textos missiológicos que antecederam o fim do concílio. Agora que as discussões conciliares tinham terminado, a Diocese de Díli começou a mediar, de modo mais contundente, essas transformações e as dar sentido nas missões de Timor Português.

Os efeitos do Concílio ficaram expressos em *Seara*, não apenas pelos textos que eram presentes, mas pelo próprio formato. Em janeiro de 1966, a Diocese de Díli, ao retomar o periódico, passou a publicar *Seara* em tamanho de jornal e com uma periodicidade semanal (ver Anexo III, com um exemplar). Houve um aumento do tamanho das folhas, mas também uma redução do número de páginas. Mais importante, no entanto, foi que *Seara* mudou o seu público-alvo. Os leigos passaram a ser entendidos como potenciais leitores do periódico, na medida em que ela não era mais um periódico apenas para os missionários.

Sobre esta transformação, na primeira edição no novo formato, o editor de *Seara* lançou uma nota em que afirmou que, ao assumir as reformas propostas pelo Concílio Vaticano II, *Seara* abria-se para se comunicar com a população em geral de Timor Português:

Seara nasceu em Janeiro de 1949 como *Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli*, passando depois, em 1963, a suplemento do referido órgão oficial.¹⁹⁶

Não permitiram as circunstâncias mantê-la com a periodicidade de início – mensal – senão durante o primeiro ano. E mesmo aparecendo bimestralmente, conforme se adoptou a seguir, sacrifícios e irregularidades pautaram a sua existência até meados de 1964, altura em que se interrompeu a sua publicação. *Seara* surge desta vez na esteira do Concílio Vaticano II cujo Decreto sobre os meios de comunicação social nos impulsiona, anima e guia. Vale a pena transcrever aqui o seu parágrafo 14:

«Há que fomentar, antes de mais, as publicações honestas. Ora bem, para imbuir plenamente de espírito cristão os leitores, deve criar-se e difundir-se uma imprensa genuinamente católica – quer da parte da própria hierarquia católica, quer promovida por homens católicos e dependentes dele – edita com a intenção de formar, afirmar e promover uma opinião pública em consonância com o direito natural e com as doutrinas e preceitos católicos, ao mesmo tempo que divulga e desenvolve adequadamente os acontecimentos relacionados (sic) com a vida da Igreja. Devem advertir-se os fiéis da necessidade de ler e difundir a imprensa católica para conseguir um critério cristão sobre todos os acontecimentos».

*

(...) À luz e em sintonia com os princípios da Igreja Conciliar, que são os do nosso amantíssimo e venerando Prelado, partimos, com os olhos e o coração em Deus e na grei timorense, e prometemos a sua Ex^a Rev^{ma} adentro das nossas acentuadas limitações, toda a dedicação, fidelidade e obediência neste serviço apostólico de que nos incumbiu.¹⁹⁷

¹⁹⁶ O fato de *Seara* ter se tornado um “Suplemento do Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli” me faz pensar que o órgão da Diocese de Díli começou a editar dois periódicos: além de “*Seara*”, ela continuou a escrever um “Boletim Eclesiástico” aos moldes antigos do Periódico *Seara*. Esta hipótese é reforçada pela afirmação de Bispo

¹⁹⁷ “*Seara*”. *Seara*, Díli, nº 1, ano I, 18-I-1966.

Assim, a Diocese reformulou as funções institucionais do periódico “*Seara*”. Se antes a Diocese buscava a articulação das missões religiosas no Timor Português às agências metropolitanas por meio do periódico, trazendo os projetos destas e as traduzindo por meio da produção missiológica local, *Seara* passou a ser uma técnica que comunicava os projetos das agências metropolitanas diretamente às populações leigas no Timor Português.

Seções do jornal *Seara* como “O Evangelho do Domingo... na vida da Semana”¹⁹⁸ tentaram mostrar como as lições do Evangelho, ensinadas nas missas do domingo, deveriam ser atualizadas no cotidiano dos fiéis. De modo similar, uma série de outros temas passou a ser objeto de discussão, como, por exemplo, as formas pelas quais os leigos deveriam se portar dentro da igreja:

Assim deves estar na Igreja:

- 1- Deves estar na igreja uns momentos antes de começar qualquer acto litúrgico. Nunca chegues tarde, principalmente à Missa Dominical.
- 2- Não saias da igreja senão depois do Sacerdote ter retirado toda a sacristia.
- 3- Ao fazeres a genuflexão toma cuidado em que o teu joelho direito assente no chão paralelo ao teu calcanhar esquerdo (Serão assim muito mais respeitosos e elegantes os teus movimentos).
- 4- Não te deixes ficar de pé defronte das pessoas ajoelhadas.
- 5- Se houver muita gente para receber a Sagrada Comunhão, não empurres os outros. Toma a tua vez tranquilamente.¹⁹⁹

Nesse sentido, o formato de jornal ocasionou muitas mudanças. Na medida em que buscava a comunicação com pessoas para além da hierarquia eclesiástica, os textos eram produzidos sabendo que o público leitor não seria apenas o missionário, o que implicava silêncios sobre determinados projetos e a apresentação de textos menos oficiais.

3.1. Reestruturar os poderes da Diocese

Apesar da mudança, *Seara* continuou como um meio de mediação da Diocese de Díli com os diferentes missionários em Timor, ainda que com um conteúdo aberto para os leigos. Nesse sentido, o periódico *Seara*, no período pós-Concílio, expôs, em parte, como a Diocese de Díli recepcionou os projetos institucionais de Portugal e da Igreja Católica e, a partir deles, tentou dar novos sentidos e diretivas para a atuação dos missionários (e agora também aos leigos) da Igreja Católica.

Um dos efeitos do Concílio Vaticano II foi permitir uma maior atuação das Dioceses na produção de novos conhecimentos sobre como apostolar, na medida em que

¹⁹⁸ “O Evangelho do Domingo... na vida da Semana”. *Seara*, Díli, ano ?, nº ?, 3-5-1966.

¹⁹⁹ “Assim deves estar na Igreja...”. *Seara*, Díli, ano 1, nº?, 3-5-1996.

não se deveria apenas seguir as instruções vindas do Vaticano. A ideia de “monarquia absoluta” da Igreja, vinda com o Concílio Vaticano I, foi atenuada. Num texto que dava uma “Visão Geral do Concílio...”, indicou-se o aumento da capacidade criativa das Dioceses:

Os problemas relativos à doutrina da Igreja e à sua vida interna, haviam de igual modo acumulado uma sequela de complexos que se tornava necessário eliminar.

Havia, em primeiro lugar, a questão dos poderes dos Bispos relativamente ao Papa, que o primeiro Concílio do Vaticano, há cem anos, não pôde solucionar, obrigado como foi a dar os trabalhos por findos, com a tomada de Roma. O «Vaticano I», ao proclamar a infalibilidade do Papa, podia levar a crer que os Bispos haviam deixado de usufruir dos mesmos poderes que os Apóstolos, que receberam de Cristo o mandato, com Pedro, de apascentar o rebanho e ensinar as nações (*só quem não soubesse Teologia poderia cair nesse erro, evidentemente*).

O «Vaticano II», depois de debates que terão podido levar a supor que poriam em causa o poder supremo do Papa, encontrou a fórmula necessária; os Bispos governam a Igreja com o Papa, sob a sua autoridade e nunca sem ele.²⁰⁰

Nesse sentido, Diocese de Díli começou a ter uma maior possibilidade de produção sobre como missionar. A produção missiológica passou, então, a ser menos centrada na Europa e, por tal razão, a Diocese passou a apresentar um conteúdo mais original.

3.2. Tolerar as outras religiões e o comunismo

Uma das reformas que foram produzidas pelo Concílio Vaticano II foi uma nova forma de como lidar com os fenômenos do protestantismo. Se antes eram categorias para nomear coletividades consideradas competidoras, o Concílio Vaticano II impôs novas diretivas sobre como a Igreja deveria se relacionar com estes fenômenos.

Nesse sentido, em *Seara*, foram reproduzidos alguns pronunciamentos que pregavam o “respeito às igrejas protestantes”.

(...) Será pelo mútuo conhecimento das respectivas Igrejas e pelo diálogo aberto entre todos os filhos do mesmo Pai e irmãos em Cristo, que se irá expando com maior precisão a fé de cada um dos membros interessados nessa procura da verdade, que a todos levará finalmente a unidade da verdade total.

Diálogo, que não é traição aos princípios e dogmas existentes numa parte, nem tão pouco compromisso de aceitação de erros ou verdades desvirtuadas existentes na outra parte, mais completa e profunda dessa verdade e sobretudo meio de expressar essa mesma verdade em termos de correspondência à mentalidade dos nossos irmãos não católicos para que assim possam compreender e aceitar plenamente.²⁰¹

No entanto, ainda que a Igreja Católica tenha se proposto a cultivar maior tolerância aos fenômenos e instituições derivadas da reforma protestante, há diversos textos que mostram permanências e continuidades de uma concepção que apresentava o

²⁰⁰ “Visão Geral do Concílio – Os grandes problemas do nosso tempo foram debatidos com a maior seriedade no «Vaticano II»”. *Seara*, Díli, ano I, (3ª série), nº 30, 10-8-1966.

²⁰¹ “Reflexões sobre temas conciliares 6) ecumenismo”. *Seara*, Díli, nº 109, 16-2-1968.

catolicismo como o verdadeiro cristianismo. Em um texto publicado originalmente na revista *Magnificat*, há questionamentos se o protestantismo é “a verdadeira igreja de Cristo”:

Tendo o protestantismo começado apenas no século XVI, na Inglaterra, com a rebelião de Henrique VIII, pelo facto de o Papa não o ter autorizado a desfazer o seu legítimo matrimónio (como se o Papa pudesse abrogar uma lei divina!) para poder casar com Ana Bolena, e tendo o luteranismo começado, na Alemanha, quase pela mesma altura, por um frade ordenado sem vocação, despeitado pelo facto de a pregação das indulgências não ter sido entregue ao seu instituto, pergunta-se: qual a religião existente nos primeiros 15 séculos? (...) Como é que se explica os sequazes de semelhantes Igrejas se atrevam a atacar como fala a Igreja Católica, a única fundada pelo próprio Jesus Cristo?²⁰²

Assim, pode-se mostrar que o Concílio Vaticano II, ainda que tenha trazido a ideia de “ecumenismo”, a busca pela fraternidade da Igreja foi transmitida pela Diocese de Díli de maneira dúbia, na medida em que o ecumenismo, movimento que prega uma maior tolerância e respeito às diferentes igrejas, era um ponto controvertido.

Esses debates, no entanto, pouco se refletiram na divulgação de textos missiológicos locais. A Diocese de Díli não esteve se debruçando sobre a questão no periódico *Seara*, na medida em que havia um monopólio da missão da Igreja Católica sobre o território de Timor Português, decorrente do Acordo Missionário de 1940.

Em relação ao comunismo, a Diocese de Díli informou, por meio de *Seara*, que a Igreja Católica “evitaria sentenças de condenação ao comunismo”. Assim, as encíclicas em que o Papa Pio XII condenava o comunismo foram revogadas e o Comunismo passou a ser visto, ambigualmente, como uma questão tolerada. Sobre isto, um texto metropolitano copiado em *Seara* informou que ainda era reprovável o “comunismo ateu”:

Ao recusar-se a condenar uma vez mais o comunismo ateu, o Concílio Ecuménico não quis fazer crer que a Igreja não reprova as ideologias que se insiram na negação de Deus. A Igreja quis manter-se fiel à palavra do Papa João XXIII que, no discurso de abertura do «Vaticano II», declarou, solenemente em 11 de Outubro de 1962: «Nunca deixou a Igreja de se opor aos erros. Condenou-os mesmo, e muito severamente. Mas, hoje, a Esposa de Cristo prefere recorrer ao remédio da misericórdia, a empunhar as armas da severidade.»²⁰³

Por vezes, os textos também continuaram a relatar os problemas que o comunismo provocara para o funcionamento da Igreja. Uma pequena nota mostrou que a Igreja sofreu problemas na Tchecoslováquia, Polónia e Hungria²⁰⁴, como a redução e expulsão de padres, mas também relatando fatos esperançosos de que, apesar dos

²⁰² “Será o protestantismo a verdadeira Igreja de Cristo?”. *Seara*, Díli, Ano V, nº 164, 1970.

²⁰³ “Visão Geral do Concílio – Os grandes problemas do nosso tempo foram debatidos com a maior seriedade no «Vaticano II»”. *Seara*, Díli, ano I, (3ª série), nº 30, 10-8-1966.

²⁰⁴ “A Situação da Igreja”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 29, 3-8-1966.

conflitos, “a Cruz de Cristo do Cardeal Wyszynski é – pelo menos espiritualmente – mais forte do que a foice e o martelo do «Premier» Gomulka...”²⁰⁵.

3.3. Nacionalizar os timorenses

Ainda que começasse a ter movimentos que mostrassem um afastamento da Igreja do ideal de ajudar a colonizar com Portugal, a Diocese de Díli manteve-se contínua na defesa do império português, contrapondo-se às afirmações de racismo e exploração a ele atribuídas. Sobre isso, a Diocese de Díli divulgou alguns textos em que se afirmava que Portugal jamais fora racista em suas formas de colonizar e que tal acusação vinha com interesses “subversivos” de alguns outros países:

Estamos assistindo, hoje, a um adventício e louco interesse em prol do negro de África. É o histerismo dos povos nórdicos em defesa de gentes que nunca lhes interessaram. É a dupla e contraditória atitude dos E.U.A., da Inglaterra e do Canadá que não toleram a vida totalmente livre dos negros nos seus países, onde impera a mais deshumana discriminação e há o mais duro racismo, e que por outro lado – fora do seu país – cnicamente se mostram compadecidos e preocupados com o que diz respeito aos negros de África. (...) Portugal nunca afinou por semelhantes diapasões: teve sempre e tem ainda padrões mais nobres. Está em África, há quatro séculos. As primeiras instruções de D. João II, no século XV, sobre as relações com os povos africanos, lembram a ideia de igualdade de raças e de homens perante Deus e aconselham a manter as melhores relações com os reis do Congo, nobres e dirigentes. Que pena que estas nações, hoje, não conheçam a História de Portugal! E a quem interessa a verdade? Esta, hoje, como Cristo ontem, não é ouvida e é condenada...²⁰⁶

Do mesmo modo, houve a manutenção de textos que acompanhavam textos sobre “a doença de Salazar”, o chefe de governo de Portugal. Neste sentido, é interessante observar que, ainda que o Concílio Vaticano II tenha efetivado um distanciamento da Igreja das práticas de governo estatais, essa busca pela purificação do cristianismo fica pouco expressa no periódico *Seara*. Entretanto, comparativamente, houve uma redução das reflexões sobre os diplomas legais de Portugal e os projetos dessa para o Ultramar. Tais dados nos permitem aventar que, como impacto do Concílio do Vaticano II, a Diocese de Díli passou a assumir um papel de mediadora entre, prioritariamente, as instruções vindas da Santa Sé e da Igreja Católica portuguesa e a comunidade católica em Timor.

3.4. Formar integrantes da Igreja

Em cumprimento às instruções vindas do Concílio, a Diocese de Díli começou a chamar, cada vez mais, os leigos para a Igreja Católica. Se, em certo sentido, a ênfase

²⁰⁵ “A Situação da Igreja”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 29, 3-8-1966,

²⁰⁶ “Portugal tem razão”. *Seara*, Díli, ano 2, nº ?, 22-4-1967.

anterior foi procurar por sacerdotes indígenas, a concepção de que os “leigos” são apóstolos da Igreja se tornou extremamente importante.

Naquele momento, diversos integrantes da Igreja Católica entenderam que, cada vez mais, era mais difícil a constituição de “clérigos”. Isto foi afirmado pelo texto, reproduzido no *Seara*, de autoria do Cardeal D. José da Costa Nunes, falando sobre a falta de “vocações”:

PORTUGAL ou é cristão ou desaparece

Hoje, infelizmente, as classes sociais mais elevadas poucos filhos dão à Igreja. (...) Se as famílias abastadas não encaminham os filhos para o sacerdócio e a vida religiosa, podem ajudar a formar o pessoal eclesiástico e religioso. Ainda há dias encontrei na Itália um ancião de 94 anos, de condição humilde, que passou grande parte da vida a trabalhar arduamente, no intuito de angariar meios para formar sacerdotes. E conseguiu formar alguns.

Muitos dos nossos católicos podiam imitar o exemplo, fundando bolsas de estudo, pois assim serviam a Igreja e serviam também o País.

Portugal ou é cristão ou desaparece.²⁰⁷

Neste sentido, o entendimento de que havia problemas para angariar padres fez com que a cúpula instrísse as Dioceses a procurar por novos “apóstolos”. Sobre o apostolado do leigo, o Bispo José Joaquim Ribeiro indicou que este era um instrumento importante da Igreja:

O apostolado dos leigos não é um luxo nem uma inovação na Igreja, é uma necessidade vital e uma expressão normal duma comunidade cristã. E as associações ou obras organizadas de apostolado são os órgãos pelos quais se manifesta e torna frutuosa a vida comunitária. Inserir, pois, os nossos cristãos em organizações de piedade e de apostolado e levá-los a trabalharem dentro desses quadros, é um dos problemas mais urgentes e mais importantes para as missões, de hoje, na nossa Diocese. É a hora dos leigos; certamente, esta hora traz a marca do Espírito Santo.²⁰⁸

Por tal razão, a Diocese de Díli passou a noticiar iniciativas da Igreja Católica, até então inéditas. Uma delas foi a instituição da Comissão para o Apostolado dos Leigos no Vaticano pelo Papa Paulo VI, que buscou estabelecer “um centro especial para fornecer informações sobre várias iniciativas do apostolado dos leigos, proceder a pesquisas sobre problemas nesse campo e aconselhar as Hierarquias da Igreja”²⁰⁹.

Esse movimento de incorporação dos leigos foi de ordem global, de modo tal que, no Portugal metropolitano, começaram movimentos de formação de leigos para a vida religiosa. Em um texto vindo de Portugal, afirmou-se que os leigos deveriam, mais do que nunca, se tornar parte da Igreja:

Um dos factos de maior importância na vida da Igreja, nestes últimos tempos, é a incontestável promoção do laicado. Após um longo período de decadência em que os leigos supunham não poder exercer uma função activa na Igreja, competindo-

²⁰⁷ “PORTUGAL ou é cristão ou desaparece”. *Seara*, Díli, ano 1, nº 4, 9-11-1966.

²⁰⁸ RIBEIRO, Bispo José Joaquim. “Instrução Pastoral”. *Seara*, Díli, ano 3, nº?, 19-10-1968, p. 7.

²⁰⁹ “Instituída a comissão para o Apostolado dos Leigos”. *Seara*, nº 29, ano 1 (3ª série), 3-8-1966.

Ihe apenas assistir aos actos litúrgicos, ouvir a pregação e contribuir para as despesas do culto e para a sustentação dos ministros no altar, surgiu uma nova época em que os fiéis vão tomando consciência das suas responsabilidades apostólicas e do papel activo que lhe cabe, quer na celebração dos sagrados mistérios, que na expansão do Reinado de Cristo.²¹⁰

Os leigos, portanto, começaram a ter um pouco mais de importância dentro do movimento da Igreja Católica, inclusive com a possibilidade de realizar, em casos excepcionais, rituais como a confissão e o batizado.

Um dos textos republicados em *Seara* relatou a experiência de um leigo no novo estado independente da antiga colônia do Congo Belga. Nesta região, muitos padres foram assassinados e expulsos pelas populações locais, de modo que os europeus católicos que lá ficaram estavam sem sacerdotes. Com isso, um leigo perguntou se ele tinha agido errado por ter realizado o casamento da filha:

«Como a nossa região ficou sem padre durante mais de dois meses, alguns cristãos disseram-me que queriam confessar-se. Aconselhei-os a fazerem um acto de contrição perfeita, mas insistiram em confessar-se, tal como faziam ao sacerdote no confessional. (...) Outro problema. Vários simbas [revoltosos] queriam tomar como esposa a minha filha mais velha. Resolvi que melhor seria casá-lacom o seu noivo antes que fosse tarde (os simbas respeitam melhor as casadas). Conduzi minha filha e seu noivo ao altar e fiz as perguntas do Ritual, como faz o sacerdote. Depois, coloquei o meu anel no dedo do noivo e minha esposa pôs o dela no dedo de nossa filha. Em seguida, disse: «Deus e todos nós somos testemunhas do vosso casamento cristão. Amai-vos muito e que Deus vos proteja e abençoe». Lancei sobre eles água benta. Infelizmente, já não havia hóstias consagradas. Escrevi os nomes das testemunhas e redigi um documento para o novo casal. E disse-lhes: «Se me matarem, deveis comunicar isto ao sacerdote e ele rezará a missa nupcial para vós»²¹¹.

Após este relato, o texto questionou se o leigo poderia escutar as confissões e se poderia realizar o casamento:

PODIA O CATEQUISTA PROCEDER ASSIM?

Nas circunstâncias extraordinárias em que se encontrava aquele povo, sim, podia. Sem dúvida, ele não dispunha do poder de perdoar pecados; mas nada obstava a que ajudasse a fazer um acto de contrição perfeita (...) quanto ao casamento, foi válido, sim, senhores. Para todos os efeitos. O Direito Canónico prevê justamente o caso de uns noivos estarem privados, durante um mês, de realizarem o seu matrimónio, por falta de padre (o que sucede com certa frequência em zonas missionárias...)²¹²

Assim, observa-se que a Diocese de Díli esteve mediando inovações vindas de outras experiências coloniais que foram relatadas e aprovadas pela Santa Sé.

A produção missiológica local se preocupou em dar também a sua contribuição para essa discussão. Em um texto anônimo, assinado com um pseudônimo “Um missionário em Timor”, foi discutido o Apostolado dos Leigos, tentando compreender a teologia que justificou tal atuação:

²¹⁰ “A Hora dos Leigos”. *Seara*, Díli, ano I, nº ?, 16-III-1966.

²¹¹ “O que pode fazer em caso de emergência um leigo instruído”. *Seara*, Díli, nº ?, ano x, 3-8-1966.

²¹² “O que pode fazer em caso de emergência um leigo instruído”. *Seara*, Díli, nº ?, ano x, 3-8-1966.

(...) diremos que o fundamento autêntico da Teologia do Laicado reside precisamente nessa consagração dos leigos ao apostolado pela sua incorporação em Cristo, por meio dos sacramentos da iniciação cristã, das virtudes teologais e dos dons do Espírito Santo, ou seja, através de todo aquele organismo espiritual com que a graça santificante é adquirida, alimentada e fortificada.²¹³

As implicações dessa renovação foram, entre outras, de uma ênfase maior na formação de catequistas, de modo que os relatos de cursos de formação começam a emergir na *Seara*:

Com a participação de 67 catequistas teve lugar no Colégio Feminino de Balide, de 14 a 21 de Abril, um curso de formação catequística, o primeiro de uma série de três, a levar a efeito em toda a Diocese de Díli e para todos os nossos catequistas. (...) O curso constou de 12 lições – 8 dadas por um sacerdote diocesano e 4 por uma religiosa canossiana – repartidas por todos os dias ao longo da semana, com excepção de um dia que fora reservado ao retiro espiritual dos catequistas²¹⁴

Em um texto direcionado aos leigos, é feito um convite para que jovens, rapazes e raparigas, se tornassem professores catequistas:

Precisa-se de um jovem.

Menina ou rapaz, tanto vale.

Não interessa que seja extraordinário, desta ou daquela profissão, tenha cursos ou não tenha.

Precisa-se de um rapaz que seja bom e honesto, que saiba falar com os amigos, que respeite os maiores, seja bondoso para com os outros e saiba estender a mão aos que necessitam.

Precisa-se de uma rapariga que seja delicada e simples, que seja bela e cativante, mas sem modos escandalosos, que se disponha a ajudar os outros e saiba derramar esperança e calor onde for necessário.

Precisa-se de um jovem.

De um rapaz cuidadoso, de um rapaz que trabalha, que não vergue ao peso de nenhum empreendimento, que não tema o cansaço nem sucumba à tentação da preguiça.

De uma rapariga que saiba colocar amor nos mais humildes labores, que não ceda ao menor desânimo, que não se envergonhe de utilizar as mãos em qualquer coisa útil, embora mínima.

(...) Precisa-se de um jovem.

De um rapaz e de uma rapariga que vivam na graça de Deus, em primeiro lugar cumprindo todos os seus deveres, sem nada torturar-lhes o coração e a vida.

Precisa-se de um jovem, de muitíssimos jovens assim em qualquer parte do mundo.²¹⁵

Neste sentido, a Diocese de Díli mediu o projeto para que as missões religiosas começassem a buscar pela formação de leigos em maior grau do que a formação de padres e freiras.

3.5. Conhecer os timorenses para adaptar a liturgia à cultura

A maior possibilidade de criar novas formas de apostolar para as Dioceses e a busca por uma nova forma de pensar a ortodoxia fizeram com que o Concílio Vaticano II

²¹³ Um missionário de Timor. “Reflexões sobre temas conciliares. 4) O Apostolado dos Leigos”. *Seara*, Díli, 16-12-1967.

²¹⁴ “Curso de Iniciação Catequística”. *Seara*, Díli, ano 3, nº?, 4-5-1968.

²¹⁵ P 2

incluísse, dentro de um movimento global próprio dos anos 1960, o discurso de “respeito à cultura”. Nas reflexões sobre o Concílio, um texto metropolitano informou que a Igreja Católica teria de se tornar mais “local”:

A linguagem da Igreja tornou-se mais acessível aos homens da nossa época

(...) a Igreja foi censurada freqüentemente de ser demasiado ocidental, e esta censura partiu, não dos membros das Igrejas de países outrora de missão, mas até de pastores ocidentais. Quer, por isso, o «Vaticano II» que a Igreja, fiel, de resto, às suas tradições, se identificasse, em toda a medida do possível, com os seus fiéis, que seja africana em África, asiática em Ásia, como há tanto tempo é oriental em todos os países do Oriente. Fez-se obra fecunda nesta ordem de ideias, mediante a reforma litúrgica, que foi um dos primeiros objectivos alcançados pelo «Vaticano II». Os fiéis, na Liturgia, oram, doravante, na sua língua, em todas as latitudes; e certas práticas latinas, como o ósculo do altar ou do livro sagrado, para o Japão, foram postas de lado.²¹⁶

Assim, uma das instruções da Diocese de Díli, incorporando os discursos teológicos advindos do Concílio, foi o que se chamou de “tentativas de adaptação à cultura”. Neste sentido, a Igreja teria de agir levando em conta certas especificidades locais:

«É o justamento respeitoso, prudente, cientificamente e teològicamente válido da Igreja a uma cultura particular, em face da atitude, do comportamento exterior e da aproximação apostólica prática».

As razões da adaptação missionária

– *Justiça*

Um dos principais direitos naturais de sociedade é o direito à sua própria cultura, ao seu génio nacional, ao seu carácter.

Pio XII o diz claramente: o direito à existência, o direito ao respeito e ao bom nome, o direito a um carácter e a uma cultura próprias... são das exigências do direito das gentes, que dita a natureza».

A obra missionária é um paradoxo; por uma parte, a lei natural impõe ao missionário o dever de respeitar o direito de um povo na sua própria cultura e no seu carácter nacional; por outra parte o missionário recebeu o mandato de transformar o mundo. A única resposta a este paradoxo é a adaptação missionária.

O primeiro objectivo da adaptação é ser justo, e só mediante a justiça haverá verdadeira adaptação.²¹⁷

A Igreja Católica, assim, começava um esforço pela “culturalização” de suas atividades pastorais.

A primeira foi a exigência de traduções de diversos textos litúrgicos, orações e bíblias para línguas locais. Desse modo, é interessante observar que *Seara* começou a se tornar um periódico bilíngue, não apenas divulgando artigos em português, mas também na língua tétum. Um exemplo disto é a divulgação de traduções das narrativas bíblicas para língua tétum.

Começo da Ressurreição

Ressurreição nia hahú

²¹⁶ “Visão Geral do Concílio – Os grandes problemas do nosso tempo foram debatidos com a maior seriedade no «Vaticano II»”. *Seara*, Díli, ano I, (3ª série), nº 30, 10-8-1966.

²¹⁷ “A Igreja e as culturas”. *Seara*, Díli, 7-6-1969, nº 148.

I
A morte de Cristo seguida da sua ressurreição é um sacrifício voluntário e uma vitória. É o mistério de nossa salvação. Tem duas faces: a humilhante, dolorasora, purificadora da Paixão e da Morte e a triunfante, gloriosa e fecunda da Ressurreição e Ascensão. Cristo «morto e ressuscitado» é o objecto central da nossa fé e é o fundamento do mistério cristão. Repetindo-se a acção Pascal da última Ceia e consagrando-se separadamente o corpo e o sangue, este mesmo facto significa a morte e realiza incruentamente e substancialmente o Cristo ressuscitado e glorioso, como existe actualmente, como está no Céu. Desta maneira, a Eucaristia encerra actual e concretamente to o mistério da nossa salvação. É Cristo vivo e ressuscitado – posto todos os dias à nossa disposição.(...)

I
Buat rua iha Jesus nia mate ho Ressurreição: Sacrifício ho vitória. Atu hetan contente iha ressurreição, uluc Jesus sei harai an, terus to mate, Jesus terus to mate: ne'e sarani sira nia fe hun. Iha Missa consagra ketaketac hóstia ho tua atu hanoin Jesus nia mate iha Calvário tutun, hodi halo mos Jesus racic, moris nudar iha Lalehan, mai ita let. Ne'e catac ita nia salvação iha deit Eucaristia. Jesus iha Altar leten ba ita tomac. (...)²¹⁸.

Assim, a questão linguística das missões começou a deixar de ser tratada como objeto de transformação dos pagãos, ou seja, o ensino de português não era mais tão importante como projeto civilizatório. A Igreja, neste sentido, foi quem começou a tentar falar na própria língua dos “timorenses”.

Do mesmo modo, *Seara* informou aos missionários como deveria ser falado em tétum a oração Universal e a Bênção Nupcial do rito do matrimónio:

1. Em celebração do Matrimónio sem missa

Depois que a noiva colocou o dedo anular do noivo a aliança a ele destinada, o sacerdote, de pé e voltado para os esposos, dia, de mãos juntas:

Sac – *Feton-náan sai (sira)! Ita sei harohan ba na'i tan caben-na'in sia (sira) ne'e (sei simu Cristo Icin no Ran). Ita sei harohan hamutuc ho sia (sira) sia (sira) atu moris ramutuc nafatin rodi radomi malu, rodi racarac mac sai (sira) caben dei.*

E todos oram em silêncio, durante momentos. Ou reza-se em comum por algumas intenções propostas por um leitor.²¹⁹

Assim, é perceptível que a Diocese de Díli, num esforço de “culturalizar” a “religião cristã”, começou a realizar esforços de tradução linguística de maneira inédita. Ainda que os missionários católicos tenham feito, historicamente, traduções de livros de catequese, os atos litúrgicos da Igreja, como as missas, sempre tinham sido realizados em latim.

Além da língua, a Diocese de Díli começou a utilizar-se de reflexões sobre os timorenses para pensar como, através da “cultura” e dos “usos e costumes”, a religião católica poderia ser proliferada. As tentativas de conhecer e objetivar os usos e costumes não tinham mais como objetivo a supressão posterior dos mesmos, mas sua

²¹⁸ “Correio do interior”. *Seara*, Díli, ano 4, nº 154, 30-8-1969,.

²¹⁹ “Tentativa de adaptações – rito de matrimónio traduzido do Português para Tétum. B – Oração Universal e Bênção Nupcial”. *Seara*, Díli, ano VI, nº 204, 7-8-1971..

potencialização como instrumento de comunicação entre dois mundos. Na leitura do periódico *Seara*, é possível observar que a produção missiológica local buscou dar sentido à instrução das cúpulas para que fizessem com que a religião católica se “adaptasse à cultura local”. Três atos litúrgicos da Igreja receberam especial relevo: casamento, batismo e catequese.

Em relação à catequese, numa instrução pastoral, o novo Bispo José Joaquim Ribeiro afirmou que, em Timor, os padres e irmãos deveriam catequizar aos moldes timorenses:

6. – A instrução catéquética – diz o Concílio Vaticano II – é o primeiro de todos os meios aptos, sobretudo, dentre aqueles que são próprios para o cumprimento da missão da Igreja de Deus. (...) o meio mais eficaz para uma autêntica e integral promoção humana é, ainda e sempre, cristianizar os povos, «fazer catequese» oferecendo aos mesmos povos, de uma maneira adaptada e assimilável, a única Verdade que os liberta de toda a espécie de escravatura dos homens, das instituições e das próprias paixões e transmitindo-lhes, simultaneamente, de uma maneira viva e proporcionada, a única Vida que os eleva e faz entrar nas relações de filho para com Deus e de irmão para com o próximo. Jesus Cristo, o Homem-deus, é essa Verdade e essa Vida e é o objecto vital do ensino da catequese. (...) É a igreja em Timor tem a consciência que oferece, desta forma, aos povos e aos chefes, um sério e sadio contributo para a desejada renovação das estruturas humanas e sociais, dentro da paz, da liberdade e da justiça.

O futuro das cristandades em Timor será o que forem as novas gerações. E estas estão confiadas à geração presente e madura, e esperam que alguém, como o Precursor(sic) de Cristo, lhe indique em termos do Espírito da Verdade: «Eis o Cordeiro de Deus...».

Em relação ao *baptismo*, Padre Quintão buscou fazer traduções da celebração para tétum. Neste sentido, ele procurou palavras que corresponderiam às palavras em português (ou latim), assim como também instruía os missionários a como pronunciá-las:

Lia-Fôun-diac parece-me que corresponde à palavra grega Evanguéliòn (Ei-anguelòs, bom-núncio, boa nova).

A letra W é, na pronúncia tétum, um som intermediário entre u e v.

Por serem Aman, Oan sinónimos directos das palavras Pai e Filho, é assim que traduzo de português papa tétum.

A palavra Nawan, tal como é escrita, é usada pela igreja local do Timor indonésio, para significar a palavra «espírito»²²⁰.

Interessante observar que Padre Quintão foi um padre em Timor que buscou saber como “adaptar” o casamento cristão à cultura timorense. Esse padre afirmou, expressamente, que seu empreendimento missiológico decorria do Concílio Vaticano II:

A nota que melhor caracteriza o último Concílio Ecuménico, a nosso entender, é sem dúvida a tonalidade nativa que este deseja ver inculcada nas expressões litúrgicas da Igreja, consoante a diversidade de usos e costumes dos povos.

Isto veio a realçar a verdade eterna de que a Igreja é de facto universal, não conhece barreiras geográficas nem humana, que Ela está para além de todas as desconfianças,

²²⁰ QUINTÃO. “Celebração do Baptismo em Tétum”. *Seara*, Díli, ano VI, nº 207, 18-9-1971.

hostildades e preconceitos; que Ela é divina e verdadeiramente humana, sabendo adaptar-se a todos os homens, em todos os seus actos.²²¹

Assim, tentando dar sentido a estas instruções, Padre Quintão inicialmente produziu uma definição “católica” de casamento. Este padre definiu o casamento enquanto “o acto pela qual um homem e uma mulher aceitam livremente procriar filhos, mediante o acto conjugal, e velar pelos mesmos, o que exige mútua ajuda e comum vivência”²²².

Em certo sentido, é possível perceber quatro núcleos lógicos na definição de Padre Quintão: 1) casamento como a união entre homem e mulher, 2) prole (“procriar filhos e velar pelos mesmos”); 3) coabitação (“exigência mútua ajuda e comum vivência”) e 4) consentimento (“aceitam livremente procriar”).

A partir destes “denominadores comuns”, Padre Quintão afirmou que os timorenses tinham “usos e costumes” locais que expressavam o casamento católico. Tratava-se de relações em torno do “barlaque” e do “fetosá-umané”. Estes “usos e costumes” faziam com que um homem e uma mulher coabitassem e procriassem. Assim, Padre Quintão faz uma longa descrição do que entendia como barlaque ou fetosá-umané, apresentando para os padres o que cada uma destas categorias implicava na vida social dos timorenses.

Nas suas observações, Padre Quintão afirmou que o “barlaque” e o “fetosá-umané” envolviam uma série de “trocas comerciais”, na medida em que homens pagavam “cauções da noiva” para o pai, assim como havia a permuta de bens (búfalos, bécac, etc). Apesar disto, Padre Quintão argumentou que a mulher tem o consentimento, sendo equivocada a percepção dos missionários de que as mulheres não tinham escolha:

O barlaque é um desses comércios aviltantes e, moral-juridicamente, inadmissíveis? Vejamos.

O barlaque timorense, nas suas múltiplas versões ideológico-sinonímicas, refere-se a uma compra da noiva.

Mas, se a mulher, dalgum modo ou em pleno sentido, é vendida, e porque *ela aceita, não forçada mas livremente*, essa venda, diferenciando, desta sorte, a sua venda da venda de qualquer ser inanimado ou irracional o dum servo.

Essa liberdade da mulher, ao vender-se ou ao ser vendida, no e pelo seu casamento, *detectamo-la no consentimento da noiva, em se casar*, quando interrogada pelos pais ou quando é posta à prova esse seu consentimento.²²³

Neste sentido, Padre Quintão argumentou pela “tolerância à cultura timorense” afirmando que, ainda que haja permutas de bens, o “casamento nativo” tem de ser incorporado pela Igreja.

²²¹ “Tentativas de Adaptações - Rito de Casamento”. *Seara*, Díli, ano VI, nº 201, 26-6-1971.

²²² “O Casamento nativo”. *Seara*, Díli, ano VI, nº ?, 25-12-1971.

²²³ QUINTÃO. “Tentativas de adaptações. O Casamento Nativo”. *Seara*, Díli, ano VI, nº? 25-12-1971.

(...) não há nada de inverossímil ou pejorativo no comércio ou na compra-venda dos casamentos nativos timorenses só pelo facto de se pagar o barlaque ou pana gobol ou héil ou hine eli, etc.

Pode haver e há abusos na estipulação desses preços, mas estes são excepções à regra do barlaque, o qual, de si, tanto, pode supor preço justo, como preço exagerado e, portanto, de si, é moralmente admissível e praticável, desde que se evitem exageros sob quaisquer títulos, usando para isso o referido critério moral ponderado.²²⁴

Assim, é possível perceber que a Diocese de Díli buscou reconhecer parte da racionalidade do barlaque, procurando constituí-la como uma possibilidade de casamento. Por meio dos textos etnográficos, Padre Quintão sugeriu pela “tolerância” de costumes como o “barlaque” e o “fetosá-umané” e, por meio dessas instituições, fazer um casamento cristão aos moldes de uma “cultura timorense”. Se antes a etnografia foi utilizada pela Diocese de Díli para compreender quais as práticas de reprodução social eram passíveis de mudança para uma cristianização, a Diocese de Díli começou a divulgar a etnografia para perceber como se “adaptar” a essas práticas.

4. As transformações nas mediações

Nos capítulos II e III, por meio da leitura cronológica dos números deste periódico, observo que a Diocese de Díli continuou a apresentar aos missionários lotados no Timor Português projetos enunciados pelos órgãos centrais da Igreja Católica. Do mesmo modo, observo que a produção de discursos pela própria Diocese de Díli expressava também uma forma de dar sentido aos projetos metropolitanos, pois buscava *traduzir* algumas destas instruções para o contexto das missões religiosas no Timor Português. A observação etnográfica também permite relatar que, por vezes, a transmissão dos projetos das agências metropolitanas não acontecia apenas por instruções missiológicas, mas também pela divulgação de notícias.

Pelo uso de uma perspectiva diacrônica, compreendo que a Igreja Católica, diante de eventos como o Concílio Vaticano II e de processos sociais globais como a descolonização, a secularização e a expansão do protestantismo, reacomodou seus projetos e, portanto, teve de constituir, discursivamente, novas formas de conceber o cristianismo. Do mesmo modo, é interessante perceber que determinadas instruções e projetos vindos por meio dos textos da Igreja Católica e do Estado Português não tinham

²²⁴ QUINTÃO. “Tentativas de adaptações. O Casamento Nativo”. Seara, Díli, ano?, nº ?, 25-12-1971.

grande ressonância na produção missiológica local divulgada no periódico *Seara*. Um exemplo disto é a pouca reflexão sobre as Igrejas Protestantes.²²⁵

Além de perceber as práticas de mediação e como essas ocorriam, ao internalizar em minha análise o ponto de vista de agentes que promoveram conscientemente a globalização de determinados fluxos globais, é possível perceber que, em certo sentido, os missionários compreendiam que os princípios que estes tentavam pregar às populações indígenas eram ressignificados para suas lógicas classificatórias. Pode-se perceber que essa foi uma tensão constante dos missionários com os indígenas, na medida em que estes tinham certa reflexão sobre – para se utilizar de termos antropológicos – os processos de “indigenização” (SAHLINS, 1997) das ações da Igreja Católica.

Assim, é possível entender que o fato de haver uma “heterogeneização” das formas pelas quais a Igreja Católica se reproduzia nos contextos missionários locais não era um efeito imprevisto da expansão da Igreja, na medida em que essas reconheciam que a subversão do “cristianismo” para as lógicas classificatórias locais era um dos efeitos da recepção das populações autóctones destes fluxos globais.

A análise diacrônica permite, por sua vez, mostrar que a Igreja Católica teve diferentes formas de lidar com os processos de indigenização do “cristianismo”. Se, em certo sentido, é possível observar que os discursos expressos no periódico *Seara*, durante todo o período analisado, buscava homogeneizar representações coletivas, em instituir modos de percepção e ação padronizados para missionários e para os indígenas, noutro sentido, no período que se inicia com o Concílio Vaticano II, é perceptível que as cúpulas da Igreja Católica abriram uma margem para a formação de modos de ação e percepção diversos, ou seja, o fato de haver diferentes formas da Igreja atuar não era, necessariamente, um problema. Em vez de constituir isto como um risco para a unidade do catolicismo, as cúpulas da Igreja passaram a transmitir concepções à Diocese de Díli para que esta se antecipasse às possíveis disjunções decorrentes das subversões do cristianismo. Num exercício que se chamou de “adaptação à cultura”, as cúpulas entendiam que assemelhar as ações da Igreja em consonância com os modos de reprodução social local seria uma forma de expandir ainda mais o cristianismo.

²²⁵ Isto não quer dizer que a Diocese de Díli não tenha buscado impedir a entrada de outras denominações religiosas, mas que, visto que havia um Acordo entre a Igreja Católica e o Estado Português, aos missionários da Igreja Católica, a Diocese de Díli não apresentava grandes reflexões.

Considerações Finais

Nessa dissertação, a partir de uma reflexão sobre o processo de constituição da Diocese de Díli e de sua posição estrutural na Igreja Católica no período colonial pós-segunda guerra mundial (1940-1974), indiquei que este órgão foi criado para manter a unidade de atuação dos missionários no Timor Português, buscando fazer com que esses compartilhassem percepções sobre os fenômenos sociais com os quais lidavam em seu cotidiano, em consonância com os projetos das cúpulas metropolitanas (Igreja Católica e subsidiariamente o Estado Português). Neste sentido, sugeri que o periódico *Seara* era uma técnica pela qual a Diocese dava materialidade ao desejo de harmonizar as representações coletivas dos missionários no Timor Português aos projetos da Igreja e do Estado Português que estavam na Europa.

Ao procurar entender, no capítulo I, o que era compreendido pelos missionários como objeto de preocupação para a cristianização, sugeri que os textos do periódico *Seara* instruíam os missionários a pensar em diversos aspectos da vida missionária, não apenas sobre como lidar com as populações com as quais trabalhavam, mas também sobre como lidar com os diferentes coletivos que influenciavam em suas ações: agentes coloniais do estado, protestantes, comunistas, outros integrantes da Igreja Católica, o universo físico de Timor etc.

Baseado em tais fatos, argumento que, para a construção de um conhecimento etnográfico sobre missionários e sobre suas produções de conhecimento, é importante tomar uma perspectiva holística, não partindo apenas de um pressuposto de que a relação missionário-missionado seja o principal objeto de especulação desses agentes, mas tomar em conta também que esses compreendiam que sua ação exigia o manejo de muitas outras relações.

Sugeri, nos capítulos I, II e III, que a produção de textos realizada pela própria Diocese de Díli, que chamo de “produção missiológica local”, consistia em conjugar as percepções que os missionários católicos tinham das populações de Timor com os projetos de cristianização da Igreja Católica. Nesse sentido, sugeri que a interpretação deste material deve tomar em conta, necessariamente, o lugar a etnografia missionária dentro de um contexto disciplinar, no qual a etnografia era tomada mais como um meio de conhecimento para cristianizar do que necessariamente um fim em si mesmo.

Do mesmo modo, ao inserir os contos escritos pelos missionários dentro desta matriz disciplinar, é possível perceber que estas histórias, mais do que objetos lúdicos para entretenimento dos missionários, eram também técnicas de cristianização, na medida

em que buscavam transmitir maneiras de conceber ao atribuir valores negativos a determinadas práticas sociais reconhecidas por este como “não-cristã” e valores positivos às práticas compreendidas como “cristãs”.

Por meio do periódico *Seara*, tive a possibilidade de apresentar diversas dimensões sobre a atuação da Diocese de Díli durante o período colonial português. No entanto, é importante em conta que as práticas de mediação da Diocese de Díli não se restringiam ao periódico *Seara*. Caso tivesse sido possível ter acesso aos arquivos das múltiplas agências envolvidas, desde a Igreja Católica na Europa às crônicas das diferentes estações missionárias no Timor Português²²⁶ e, principalmente aos arquivos eclesiais da própria Diocese, uma descrição mais densa sobre estas atividades institucionais poderia ser efetivada. Do mesmo modo, possibilitaria compreender mais profundamente o processo de produção missiológica local.

Importante também relevar que a contextualização sobre a formação da Diocese de Díli, por ter sido imaginada a partir do Boletim Geral das Colônias, constituiu uma concepção de que a Diocese de Díli tinha diversos deveres de mediação para com os órgãos do Estado Português. No entanto, a descrição das atividades de mediação expressas pelo periódico *Seara* nessa dissertação permite sugerir que a Diocese de Díli dava um papel secundário às instruções do Império, demonstrando muito mais lealdade às instruções da própria Igreja Católica. Nesse sentido, ainda que a Diocese de Díli tenha sido concebida como mediadora do Estado Português por um Boletim feito por este, as instruções do governo português foram mediadas de modo secundário no próprio periódico.²²⁷

Além de responder as questões iniciais desta dissertação, é possível trazer considerações sobre algumas implicações das práticas de mediação. Uma perspectiva diacrônica da descrição dos textos *Seara* permite perceber que a ideia de cristianizar se transformou ao longo do tempo. Se o ideal cristianizador que fundamentou a criação da Diocese de Díli era de uma ordem semântica da civilização e nacionalização, este órgão, em conformidade com os projetos da cúpula da Igreja, começou a instruir os missionários subordinados a pensar o cristianismo como “espiritualidade” e “moralidade”, distinguindo-o das pautas da “civilização” e do “nacionalismo”, a partir das discussões que desencadearam o Concílio Vaticano II. Essas mudanças conceituais significaram uma

²²⁶ O trabalho de Bouza (2012) tem uma análise muito rica sobre as crônicas das missões salesianas na parte oeste de Timor Leste no mesmo período de análise.

²²⁷ Agradeço à Professora Carla Costa Teixeira por iluminar essas diferentes perspectivas de Estado Português e da própria Diocese de Díli sobre esta.

reestruturação de todas as instruções que eram passadas pela Diocese de Díli, que podem ser expressas por diversas tendências: o ecumenismo (maior reconhecimento e tolerância às Igrejas Protestantes), um menor combate às práticas tidas “comunistas”, um distanciamento da pauta compartilhada com o Estado Colonial Português, uma menor rigorosidade em relação à ortodoxia, uma descentralização das atividades da Igreja Católica, etc.

Do mesmo modo, essas mudanças também significaram instruções para uma nova forma de lidar com os timorenses: a busca por formar integrantes locais da Igreja, incorporados em sua hierarquia como leigos, um maior uso das línguas locais nas atividades litúrgicas, uma atuação pensada a partir do ideal de “cultura”, ou seja, menos combativa em relação às práticas locais de reprodução social local como o “barlaque” e o “culto aos lúlic”. As diferentes formas como foi descrito o “barlaque”, de uma “prática pagã” a um “elemento cultural” tolerado, expressam certa acomodação da agência missionária local às normas advindas do Concílio Vaticano II e, por consequência, aos preceitos de reprodução social locais.

Ainda que o cotidiano dos missionários não tenha sido objeto de análise, pode-se supor que os projetos expostos pelas cúpulas metropolitanas que foram mediados pela Diocese de Díli produziram inúmeros efeitos nas formas pelas quais os missionários imaginavam a sua atuação no Timor Português. É possível observar, em outros materiais (ver Anexo II) que não foram objetos primordiais de análise nesta dissertação, que os missionários no Timor Português tiveram suas formas de conceber sua atuação moldadas pelas reformas nas cúpulas da Igreja Católica. Conforme expus no capítulo II, em 1957, Padre Afonso Nácher, um padre espanhol que trabalhou na missão de Fuiloro, relatou para o *Boletim Salesiano* que tinha destruído “ídolos” das populações com as quais teve contato. Se antes este missionário tinha expresso suas ações de destruição, em 1967, neste mesmo boletim, padre Afonso Nácher enfatizou que jamais tinha destruído “lúlics” e que o artigo publicado anteriormente tinha sido uma tradução falha de um texto originalmente publicado o Boletim Salesiano da Itália:

NÃO SOU DESTRUIDOR DE ÍDOLOS

Explicou:

- Quando se fala de «ídolos», em Timor, é inexacto o que se diz. Não se trata de ídolos mas de «teis». Os timores chamam «teis» a todos as coisas ou objectos sagrados em que não se deve tocar.
- Como se divulgou, então, que V. Rev.cia foi o destruidor dos ídolos em Timor?
- Por excesso de imaginação. Nem eu nem ninguém tocou nas estátuas funerárias. Nunca estive de acordo com a atitude de um régulo, que pretendia destruir uma espécie de altar de um bruxo, que recebia dinheiro pelos sacrifícios. Eu não quis, de

maneira nenhuma, violentar os sentimentos religiosos dos indígenas. Isto mesmo antes do Concílio.²²⁸

Independente de se o Padre Afonso Nácher era ou não destruidor de ídolos, é possível observar que as cúpulas da Igreja Católica difundiram seus projetos conciliares, chegando a missionários que estavam numa colônia distante da Europa, como era o Timor Português. Assim, sendo possível imaginar que a Diocese de Díli foi um dos mediadores para a capilarização do Concílio Vaticano II, é possível supor que as práticas de mediação da Diocese de Díli, de certo modo, provocaram efeitos nas concepções e ações dos missionários no Timor Português.

Quanto às vocações secundárias que justificam esta dissertação, embora não seja a intenção primordial desta dissertação, acredito que ela é potencialmente útil para outros estudos antropológicos que busquem compreender os sentidos que o cristianismo em Timor Leste adquiriu para as populações locais. Um exemplo de artigo que carece de um aporte etnográfico sobre o ponto de vista dos missionários refere-se ao texto “Spiritual landscape of life and death in the Central Highlands of East Timor” (BOVENSIEPEN, 2009). Nesse artigo sobre os efeitos da ação missionária numa população leste-timorenses da região central, Judith Bovensiepen entende que, assim como os calvinistas holandeses estudados por Webb Keane (2007), os missionários da Igreja Católica em Timor-Leste buscaram a “purificação dos objetos”, na medida em que compartilhariam de uma ideologia semiótica²²⁹ que desenha uma linha clara entre humanos e não-humanos, entre o mundo da agência e o do determinismo natural. Assim, com esse pressuposto de que esta era uma ansiedade dos missionários em Timor Leste, ela lança a seguinte pergunta: a conversão ao catolicismo levou a purificação da terra (*landscape*) através de uma demarcação clara entre material objetivo e as subjetividades humanas que as habitam?

Ao observar os sentidos atribuídos às cruzes “plantadas” pelos missionários, essa antropóloga observa que a ação missionária não conseguiu delinear uma divisão entre humanos e não-humanos:

No sub-distrito de Laclubar, também, símbolos católicos [catholic symbols] tem sido “plantados” nas terras. Cruzes podem ser encontradas ao lado da estrada principal em Laclubar Town, essas peças formam as “estações da cruz” na 'procissão católica'. Hoje em dia, no entanto, essas cruzes não são interpretadas como atos hostis dirigidos

²²⁸ “Não há ídolos em Timor”. *Boletim Salesiano*, Lisboa, ano XXIV, nº 229, maio de 1967, p. 15.

²²⁹ “Ideologia semiótica” refere-se não apenas a um conjunto de crenças sobre a linguagem articulado pelos usuários como racionalização ou justificação da linguagem em uso, mas também o que conta ou não como linguagem em diferentes paisagens culturais e os efeitos significantes e agentivos atribuídos a suas diferentes configurações. Para maiores debates sobre esta categoria analítica, ver Keane (2007) e Silva (2014).

a práticas tradicionais (...). As cruzes não são pensadas para substituir lulik, mas sim, evidencia a força da terra lulik (2009, p. 325, tradução minha)

Mas a pergunta dela também parte de dois pressupostos equivocados: o primeiro é constituir dois níveis, o da ideologia semiótica e o da “pauta de mudança social”, como idênticos. Ainda que as diferentes agências missionárias, coloniais ou desenvolvimentistas estejam pautadas em buscar produzir mudanças sociais, elas não estão necessariamente pautadas na transformação completa das populações em seus modos de pensar e agir.²³⁰

A segunda é o próprio pressuposto de que a Igreja Católica e a Calvinista compartilham de uma mesma agenda de mudanças. Se é possível lançar como hipótese de que os efeitos do Concílio Vaticano II se perpetuaram na ação dos missionários em Timor Leste no período pós-colonial, então suponho que, muito provavelmente, os integrantes da Igreja Católica não estavam buscando “desespiritualizar” os espaços com a “plantação de cruzes”, mas, a partir da percepção de que as populações com as quais tinham contato adoravam determinados espaços, fazer com que os timorenses passassem a adorar as cruzes.

Bovensiepen pode até chegar a uma resposta correta, no sentido de que os missionários não conseguiram impor uma diferença do nível ontológico entre “espírito” e “matéria”, mas entendo que essa chega a esta conclusão por um caminho que julgo inadequado, na medida em que a desespiritualização não era necessariamente uma ansiedade dos missionários católicos.

Ainda que se trate de um contexto histórico e espacial diferente, chamo a atenção para que, num estudo sobre o catolicismo em Timor Leste, se levem em conta as diferenças entre as agências missionárias cristãs, seja pelas diferentes denominações (católicas e protestantes), seja pelas diferentes alianças envolvidas (relações com o estado), seja pela diferença temporal. Conforme afirma Beidelman (1982), entender as missões religiosas como uma organização permite ter um entendimento mais aprofundado dos efeitos da ação destas nas populações autóctones, visto que há uma pluralidade de organizações missionárias e, conseqüentemente, com diferentes projetos de mudança social. Dando cores etnográficas às suas afirmações teóricas, este antropólogo sugere que foram as ações institucionalizadas dos missionários da Church

²³⁰ Algumas agências missionárias buscavam, inclusive, manter a diferença entre as populações, sendo exemplo disso a própria ideia de “respeito à cultura”, que expressa a existência de determinadas práticas de reprodução social das populações que não são objeto de transformação. Nesse sentido, a Igreja Católica não esteve necessariamente buscando a transformação completa das populações em todos os aspectos.

Missionary Society (CMS) que converteram os *kaguru*, mas que a conformação histórica do cristianismo naquele local é singular tanto pela população “convertida” quanto pelos seus “convertores”. Neste sentido, é importante tomar em conta que, ainda que o cristianismo seja relativamente conhecido pelos diferentes antropólogos relativamente familiarizados com igrejas cristãs, suas manifestações são diversas, complexas e singulares para as múltiplas pessoas envolvidas (CANNELL, 2006).

Anexo I – Índices remissivos do periódico Seara (1949-1964)

1949

Ano I, nº1, janeiro de 1949.

Bulas de provisão da diocese de Dili

Seara: (texto de Ezequiel Pascoal)

O culto dos «Lulic»

Apostolado da oração – Intenções para Fevereiro

Missionária

Por nossa casa

Aviso

Ano I, nº 2, fevereiro de 1949.

Actos da Santa Sé

Muto Proprio

Responso ad proposita dubia

Provisões

Nova Etapa – Saudação

Dezoito anos de intensa actividade – 1924 a 1942

– De Mano Còco ao Génesis

Apostolado da Oração – Intenções para Março

Por Nossa Casa

Na Safra – Cartas das Missões

Ano I, nº 3, março de 1949.

Actos da Santa Sé

Governo Eclesiástico da Diocese – Provisão

Visita de Nossa Senhora de Fátima a Timor

Sua Ex^a Rev.n^a o Sr. D. José da Costa Nunes –
esboço do seu perfil

Os três beijos

A propósito de cinquenta anos de vida Religiosa
da M. t^o Rev.d^a S.r^a Madre Florência

Quando as ribeiras rugem

Apostolado da Oração – Intenções para o mês de
Abril

Por nossa casa

«Na Safra» - Missão em Laleia

Ano I, nº 4, abril de 1949.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili –
Provisões

Cristo Vence

A grandeza de Pio XII – o seu Jubileu Sacerdotal

A lenda de Muapitine

Olhos ao alto no meio da tragédia

Apostolado da Oração – Intenções para o mês de
Maio

Do mundo e das Missões

Por nossa casa

«Na safra» - Missão de Ainaro e Baucau

Ano I, nº 5, maio de 1949.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili –
Provisões

Hoje como ontem

É necessário

Inundação Misteriosa.

Do mundo e das missões

Por nossa casa

«Na safra» - Missão de Bobonaro e Missão de
Ainaro

Ano I, nº 6, junho de 1949.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili –
Provisões

Também Ampère

Reacção

«Amo-Deus Coronel Santo António»

Por nossa casa

Do mundo e das missões

«Na safra» - Missão de Ossu

Ano I, nº 7, julho de 1949.

Visita de Nossa Senhora de Fátima a Timor –
Um alvitre

Por terras de Mena

Consciência Missionária

«Amo-Deus Coronel Santo António»

Apostolado da oração – Intenções para o mês de
Outubro

Do Mundo e das Missões

Por nossa casa

«Na safra» - Missões em Manatuto e Baucau

Bibliografia

Ano I, nº 8, agosto de 1949.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili – Parte
Oficial

Pórtico das Nossas Glórias

Consciência Missionária

Assim foi recebida Nossa Senhora de Fátima – A
«Virgem Peregrina»

A lenda de «Bé Malai»

E nós?...

Apostolado da Oração – Intenções para o mês de
Novembro.

Do Mundo e das Missões.

Por nossa casa

Ano I, nº 9, setembro de 1949.

Pôr do Sol ou aurora?

Colaboração da Metrópole

Como em Belém

Ao cair da tarde nas ruas de Surry-Hills

«Amo-Deus Coronel Santo António»

Apostolado da Oração – Intenções para o mês de
Dezembro

Pelo Mundo Católico

Por nossa casa

«Na safra» - Paróquia de Dili, Missão de Baucau
e Trabalhos agrícolas

Ano I, nº 10, outubro de 1949.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili – Parte oficial e Provisão
Dónnus Conservet Eum!
Consciência Missionária
Colaboração da Metrópole – Ano Santo de 1950
Por nossa casa

Ano I, nº 11 e 12, novembro e dezembro de 1949.

Todos os caminhos vão dar a Roma
Colaboração da Metrópole
Consciência Missionária
O Natal em Timor – Festa de alegria e caridade – «Amo-Deus Coronel Santo António»
Apostolado da Oração – Intenções para o mês de Abril.
Como em Bélem
«Na safra» - Missão de Ainaro, Paróquia de Dili e Missão de Cova-Lima
Do Mundo e das Missões

1950

Ano II, nº 1 e 2, janeiro e fevereiro de 1950.

Parte oficial – Despachos
Mais um ano.
E Portugal é a Sua sombra...
Colaboração da Metrópole – Monumento Nacional a Cristo-Rei
O primeiro habitante de Timor
Secção de história local – Documentos relativos a Timor
Apostolado da Oração – Intenções para o mês de Maio.
Por nossa casa
«Na safra» - Missão de Ainaro e Missão de Cova-Lima

Ano II, nº 3 e 4, março e abril de 1950.

Pela caridade a Fé triunfará
Colaboração da Metrópole
Curiosa lenda
Cartas da Metrópole
Secção de História local – Documentos relativos a Timor
Apostolado da Oração – Intenções para o mês de Junho
«Na safra» - Missão de Barique e Lacluta, Missão de Ossu, Missão de Cova-Lima, Missão de Ainaro e Paróquia de Dili.

Ano II, nº 5 e 6, maio e junho de 1950.

Diocese de Dili - Estatísticas
Solemnia Verba
Novas estrelas

Triunfo da missiologia

Outra vez
«Amo-Deus Coronel Santo António»
Apostolado da oração
Do mundo e das Missões
Na safra

Ano II, nº 7 e 8, julho e agosto de 1950.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili – Parte oficial – Despachos e provisão
O Grande Regresso
S. Francisco Xavier, súbdito da Coroa portuguesa.
A obra da propagação da fé
Secção de História Local – Documentos relativos a Timor
A morte do «Búan» - Conto
Do Mundo e das Missões
Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Outubro e Novembro.
Por nossa casa.
«Na safra» - Missão de Cova-Lima, Paróquia de Dili, Missão de Bobonaro e Missão de Alas.

Ano II, nº 9 e 10, setembro e outubro de 1950.

Governo eclesiástico da Diocese de Dili – Parte oficial – Despachos
A confissão de Guerra Junqueiro
5 de setembro
Secção de História Local – Documentos relativos a Timor
A morte do «Búan» - Conto
Apostolado da Oração – Intenções para o mês de dezembro
Por nossa casa
«Na Safras» - Missão de Manatuto e Paróquia de Dili

Ano II, nº 11 e 12, novembro e dezembro de 1950.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili – Parte Oficial – Provisões e Despachos
Aniversário Natalício de Sua E^a R^{ema} o Senhor D. Jaime Garcia Goulart
Hora inolvidável
Noite sem par
Conto do Natal
Secção de História Local – Documentos relativos a Timor
Apostolado da Oração – Intenções para o mês de Janeiro
Do mundo e das missões
«Na Safra» - Missão de Cova-Lima e Paróquia de Dili

1951

Ano III, nº 1, janeiro e fevereiro de 1951

Mais um ano
 Bem-Vindo!
 Nossa Senhora de Fátima vem, enfim, visitar-nos!
 Colaboração da metrópole -1º Congresso dos Homens Católicos de Portugal
 O resto da Terra – Lenda
 Também tiveram um Natal risonho!
 A Árvore do Natal em Ainaro
 Aniversário natalício de Sua Ex^a Rev^a oSr. D. Jaime Garcia Goulart
 Secção de História local – Documentos relativos a Timor
 Apostolado da oração – Intenções para os meses de Abril e Maio
 Por nossa casa.
 «Na safra» Missão de Cova-Lima e Missão de Fui-Loro

Ano III, nº 2, março e abril de 1951

Portugal está de luto
 A maior embaixada
 Colaboração da metrópole
 Recordar é viver...
 Ecos da visita de Nossa Senhora de Fátima pelo extremo Oriente
 Uma vítima do «Barlaque» - Conto
 Crónica da Metrópole
 Secção de História Local – Documentos relativos a Timor.
 Fazendo contas...
 Apostolado da Oração – Intenções para o mês de junho
 Do mundo e das Missões
 Por nossa casa
 «Na safra» - Missão de Cova-Lima, Paróquia de Dili, Missão de Ainaro e Missão de Cova-Lima

Ano III, nº 3, maio e junho de 1951.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili – Parte oficial e estatística do ano de 1950 (mapas nº 1 a 12)
 Sêde bem-vinda, Senhora Nossa!
 Saudação à «Virgem peregrina»
 Poderá haver paz?
 O dia 13 de Maio em Dili
 Do Mundo e das Missões
 Ainaro prepara-se para receber a «Virgem Peregrina»
 No eterno descanso
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Agosto e Setembro
 Por nossa casa
 «Na safra» - Missão de Barique-Lacluta e Missão de Ainaro
 Bibliografia

Ano III, nº 4, julho e agosto de 1951.

O mesmo Rumo

In mundo universum
 As queimadas
 Cristo: - caminho, verdade e vida.
 Adeus, mãe!
 Súplica.
 Horas decisivas
 Apostolado da Oração – intenção para o mês de Outubro
 Do Mundo edas Missões
 Por nossa casa.
 «Na safra» - Missão de Ainaro e Missão de Cova-Lima

Ano III, nº 5, Setembro e outubro de 1951.

Não tive acesso ou não copieï.

Ano III, nº 6, novembro e dezembro de 1951.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili – Parte Oficial
 Comemorando
 «Evangelii praecones»
 Dia das Missões
 Cruzes
 Tutuala – (apontamentos etnográficos)
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Novembro e Dezembro
 Ecos da Missão de Bobonaro
 Por nossa casa

1952

Ano IV, nº 1, janeiro e fevereiro de 1952.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili – Parte Oficial – Estatística do ano de 1951
 «Evangelii praecones»
 As pétalas da vida
 O encerramento do Ano Santo em Fátima e o Congresso da Mensagem de Fátima, celebrado em Lisboa
 Colaboração da Metrópole
 Apostolado da Oração – Intenções para o mês de Março
 Por nossa casa
 «Na Safra» - Missão de Ainaro e Missão de Covalima

Ano IV, nº 2, março e abril de 1952.

Visita Ministerial
 Promessa divina
 Apostolado da Oração – Intenções para o mês de Abril
 Anjos da caridade
 O homem, esse desconhecido
 Por nossa casa
 «Na safra» - Paróquia de Dili e Missão de Ainaro
 «Combates de pena»

Ano IV, nº 3, maio e junho de 1952.

Governo Eclesiástico da Diocese de Dili – Parte Oficial – Provisões, despachos e notas oficiais
 Visita ministerial
 Meditação
 «Coração Doloroso e Imaculado de Maria»
 Homens de Boa Vontade
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Julho e Agosto
 Por nossa casa.
 «Na safra» - Missão em Ainaro
 Árvore do Natal – Balancete geral da receita e despesa do ano de 1951

Ano IV, nº 4, julho e agosto de 1952.

Aumentei a minha fé
 Aniversário da vinda Virgem Peregrina a Timor
 O homem, esse desconhecido.
 Estrela matutina
 Novo toque de chamada
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Outubro e Novembro.
 Uma vítima do «Barlaque» - Conto
 Do mundo e das missões
 «Na safra» - Missão de Ainaro

Ano IV, nº 5, setembro e Outubro de 1952.

Catacumbas
 O homem, esse desconhecido...
 Glória ao engenheiro Canto!
 Bodas de ouro de três religiosas Canossianas
 Coisas do Oriente
 Uma vítima do «Barlaque» - Conto.
 Do Mundo e das Missões
 Apostolado da Oração – Intenções para o mês de dezembro
 O nosso registo
 Viajando

Ano IV, nº 6, novembro e dezembro de 1952.

Ad multos annos!
 Boas festas!
 A grande mensagem
 O valor apologético do martírio cristão
 Glória a Deus nas alturas – Poesia
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de janeiro e fevereiro
 Conto de Natal
 O nosso registo
 Uma vítima do «Barlaque» - Conto
 Do Mundo e das Missões
 Paisagens e figuras timorenses
 Na «safra» - Missão em Ainaro e Paróquia de Dili

1953**Ano V, nº 1, janeiro e fevereiro de 1953.**

Mais um ano
 Deo gratias
 O valor apologético do martírio cristão
 As Missões de Timor
 Viajando – De Lisboa a Timor
 Uma vítima do «Barlaque» - Conto
 Homenagem a S. João Bosco – Poesia
 Apostolado da Oração – Intenções para o mês de Março
 Do Mundo e das Missões
 O Natal em Oecusse
 O nosso registo
 O Padre Abílio Caldas
 Natal em Dili
 Arvore do Natal – (Balancete)
 «Na safra» - Missão de Oecusse e Missão de Ainaro
 Semana Santa
 No Calvário – Poesia

Ano V, nº 2, março e abril de 1953.

Glórias de Goa
 O valor apologético do martírio cristão
 Viajando – De Lisboa a Timor
 «Sequere me»... – Poesia
 Uma visita
 Apostolado da oração – Intenções para os meses de Maio e Junho
 Uma vítima do Barlaque – Conto
 Do Mundo e das Missões
 D. José da Costa Nunes – A sua acção em Timor
 O nosso registo
 «Na safra» - Missão de Ainaro

Ano V, nº 3, maio e junho de 1953.

Homenagem a Salazar
 O valor apologético do martírio cristão
 Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
 O que diz de Timor em 1670, um missionário franciscano
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Julho e Agosto.
 Constituição apostólica «Christus Dominus»
 Do Mundo e das Missões
 Uma vítima do «Barlaque» - Conto
 O dia 13 de Maio em Díli
 O nosso registo
 «Na safra» - Missão em Ainaro

Ano V, nº 4, julho e agosto de 1953.

Um centenário
 Frederico Ozanam
 Alguns dos versos do Grande Poeta Correia de Oliveira vendidos a favor dos pobres das Conferências – Poesia

Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor

Dai – Poesia

A origem dos seres vivos e a geração espontânea
 Bodas de Oiro Sacerdotais de Sua ex^a Rev.m^a o
 Sr. D. José da Costa Nunes

Dili – apontamentos etnográficos

Os que eu amo... – Poesia

A Origem do «Bé-Dois»

Apostolado da Oração – Intenções para os meses
 de Setembro e Outubro

Do Mundo e das Missões

O nosso registo

Conferência de S. Vicente de Paulo

Ano V, nº 5, setembro e outubro de 1953.

Diocese de Díli – Estatística do ano de 1952

Maturávit Messis

Dili – Apontamentos etnográficos

A oitava espada – Conto

Deus – Poesia

Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor

Uma das soluções e o Natal

A origem dos seres vivos e a geração espontânea
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses
 de Novembro e Dezembro

«Carau Cohe Haat» - Conto Timorense

Do Mundo e das Missões

«Matebían»

Regresso de Sua Ex^a Rev^a o Senhor D. Jaime
 Garcia Goulart, verando Bispo desta Diocese

O nosso registo.

Na «safra» - Missão de Ainaro

Ano V, nº 6, novembro e dezembro de 1953.

Boas festas!

Aniversário natalício do (...) Bispo

Natal.

A paróquia – Célula social

Mais belo é o quadro pastoril – Poesia

Ao correr da pena

O meu presépio – Poesia

Nova visita

Caridoso encontro – Poesia

Presente de Natal

Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor

A lâmpada que não pode apagar-se – Conto do Natal

A origem dos seres vivos e a geração espontânea
 «Matebían»

Apostolado da Oração – Intenções para os meses
 de janeiro e fevereiro.

Do mundo e das missões

O nosso registo

Na «Safra» - Missão de Oe-Cusse

1954

Ano VI, nº 1, janeiro e fevereiro de 1954.

Vamos recomeçar.

O Ano Mariano

Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor

Chamá-lo-emos Maria

Imaculada Conceição – Poesia

«Decuit»! – Poesia

O prodígio de Siracusa

Apostolado da Oração – Intenções para os meses
 de Março e Abril

A Imaculada Conceição na história de Portugal

Oração composta por Sua Santidade o Papa Pio XII, para ser recitada durante o Ano Mariano de 1953-1954

Do Mundo e das Missões

«Matebían»

Conferência de S. Vicente de Paulo

Todos partilharam da alegria do Natal

Uma lenda e uma devoção

O nosso registo

Uma página de História

«Na safra» - Missão de Ainaro

Semana Santa

Ano VI, nº 2, março e abril de 1954.

Um dever da hora presente

Homenagem a Sua Santidade o Papa Pio XII

Pio XII – Poesia

Uma página de história

Pela paz do mundo sob o signo de Fátima

No 20º aniversário da Acção Católica Portuguesa
 Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor

«A tocha da Paz»

A morte de Jesus – Poesia

«Matebían»

Apostolado da Oração – Intenções para os meses
 de Maio e Junho

Bere-Mata-Rúac

Do Mundo e das Missões

O nosso registo.

«Na safra» - Missão de Soibada

Ano VI, nº 3, maio e junho de 1954.

Meditação do Momento

Diocese de Díli – Estatística de 1953

Um problema que também os novos se interessam

Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor

Está declarada a guerra mundial

Apostolado da Oração – Intenções para os meses
 de Julho e Agosto

A grandiosa Homenagem de Díli a Nossa
 Senhora de Fátima em 13 de maio

Do Mundo e das Missões
 Página Missiológica – A poligamia
 «Matebían»
 O rato e o macaco – Conto timorense
 O nosso registo
 «Na Safra» - Missão de Soibada

Ano VI, nº 4, julho e agosto de 1954.

Palavras de Felicitação
 A Índia Portuguesa, Portuguesa deve continuar ser
 Homenagem da Assembleia Nacional a Sua Santidade Pio XII
 A Índia, Terra Sagrada
 Festa de caridade em benefício da Árvore de Natal
 Comissão da Árvore de Natal – Balancete
 Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
 Memórias de Belchior – I
 Protestos e preces de Timor por causa de atentado contra a Índia Portuguesa
 «Matebían»
 Goa e Fátima
 Portugal vai na Vanguarda
 «Semana Vicentina»
 Chico Tó – Lenda temorense
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Setembro, Outubro e Novembro
 O nosso registo
 «Na safra» - Missão de Oecusse e Missão de Soibada

Ano VI, nº 5, setembro e outubro de 1954.

Diocese de Dili – Parte Oficial
 Obrigação comum
 Vultos de Timor – I
 Página Missiológica
 Evocando
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Dezembro e Janeiro
 Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
 O dilúvio na tradição de Lauém
 Do Mundo e das Missões
 «Matebían».
 O nosso registo
 Seminário Diocesano de Nossa Senhora de Fátima de Dare – Resultado dos Exames Finais do ano lectivo de 1953-1954
 Escola de S. Francisco Xavier, de Dare – Resultado dos Exames Finais do ano lectivo de 1953 -1954
 «Na Safra» - Missão de Soibada

Ano VI, nº 6, novembro e dezembro de 1954.

Boas festas!

Ad Multos Annos!
 Glória a Deus nas Alturas!
 Diocese de Dili – Parte oficial
 Vultos de Timor – II
 O primeiro sorriso – Poesia
 Página Missiológica
 Memórias de Belchior – II
 Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
 O ladrão do Menino Jesus – Conto do Natal
 Espectro? – Poesia
 Prêmio e castigo
 Do Mundo e das Missões
 «Matebían»
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Fevereiro e Março
 O nosso registo
 «Na Safra» - Missão de Soibada.

1955

Ano VII, nº1, janeiro a abril de 1955.

Contrastes
 Vultos de Timor – III
 Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
 Uma alma sã num corpo são
 O natal das crianças pobres de Dili
 Conferência de S. Vicente de Paulo
 Angústia Divina – Poesia
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Abril, Maio e Junho
 Página Missiológica
 «Matebían»
 Do Mundo e das Missões
 O silêncio do Príncipe – Conto
 O nosso registo
 «Na safra» - A Páscoa em Soibada e Barique

Ano VII, nº 2, maio a outubro de 1955.

O 36º Congresso Eucarístico Internacional
 Vultos de Timor – III
 A Igreja em Angola
 Um soldado português dominou o «Emden»
 O silêncio do príncipe.
 Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
 Troca de impressões – Salões Paroquiais
 Do Mundo e das Missões
 Diocese de Dili – Estatística do ano de 1954
 Apostolado da Oração – Intenções para os meses de Agosto e Setembro
 Romeiros da dor – Poesia
 Dois polos
 O nosso registo
 Poligamia
 Simplificação das rubricas do Missal e do Breviário
 Incêndio Criador – Poesia

Bodas de prata sacerdotais do M.to Reverendo Sr. P.e. Porfírio Campos
Bodas de prata – poesia
«Na Safra» - Missão de Fuloro e Missão de Soibada

Ano VII, nº 3, novembro e dezembro de 1955.

Boas Festas
Ad multos annos!
Natal
Vulto de Timor – IV
A mais linda história - poesia
O Desporto & as Missões
Surpresa do Natal – Conto
Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
Apostolado da oração – Intenções para o ano de 1956
Um chefe que soube morrer
Natal para todos
O Silêncio do príncipe – Conto
Do mundo e das Missões
Viajando – de Timor a Lisboa
Ao Herói do Chaimite – Poesia
Viajando de Piroga
O nosso registo
«Na Safra» - Missão de Soibada

1956

Ano VIII, nº 1, janeiro a julho de 1956.
Diocese de Dili
Personalidade impecavelmente vincada em 25 anos de operoso sacerdócio
A estrutura da sociedade vai-se modificando
Saudação
Bodas de Prata – Poesia
Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
Hino da «União» - Poesia
Democracia religiosa?
«União»
Catécumenos
Árvore do Natal de 1955
Árvore do Natal – Balancete geral da receita e da despesa do ano de 1955
Sociedade de S. Vicente de Paulo
O naufrágio do «Titanic» - Poesia
13 de Maio de 1956
Recordar – Poesia
«Na Safra» - Missão de Fui-Loro e Missão de Soibada
Bodas de Prata sacerdotais de Sua Ex. Rev. O Sr. D. Jaime Garcia Goulart
O silêncio do príncipe – Conto
Do mundo e das missões
O nosso registo

Ano VIII, nº 2, Agosto a dezembro de 1956

Diocese de Dili
Presença que é lição
Aniversário da Sagração episcopal do Sr. D. Jaime G Goulart
O futuro do cristianismo no bloco Afro-Asiático
Nota pastoral do Episcopado português sobre a modéstia cristã
Normas – Dadas ao clero para a execução da nota pastoral
Apostolado da Oração – Intenções gerais para o ano de 1957
Intenção geral do apostolado da oração para janeiro de 1957
Intenção missionária para Janeiro 1957
Subsídios para um dicionário corográfico de Timor
«Na Safra» - Missão de Alas e Missão de Soibada
Seara.
Comissão da Árvore do Natal de 1956.
Diocese de Dili – Estatística do ano de 1955
A «Jesus de Deus»
Do Mundo e das Missões

1957

Ano IX, nº 1, janeiro e fevereiro de 1957.

Diocese de Dili
A «Moral de Situação»
A Hungria Mártir (Da mensagem do Santo Padre Pio XII ao mundo, a 10/XI/1956)
O movimento do Papa por um mundo melhor
Lições de Sangue
O Padre Américo
Nova forma de Apostolado: a formação de comunidades
O IV Centenário da morte de S. Inácio de Loiola e a vitalidade da Companhia de Jesus
«A Aliança do Credo»
Palavras de Adenauer
Alerta
Apostolado da oração – Intenções
Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
Árvore do Natal
Nosso Registo
«Na Safra»
Do Mundo e das Missões

Ano IX, nº 2, março e abril de 1957.

Não tive acesso ou não existe.

Ano IX, nº 3, maio e junho de 1957.

Parte Oficial- Secretaria Episcopal
Liturgia da Semana Santa- Disposição e declarações da Sagrada Congregação dos Ritos

Encíclica «Fidei Donum» - Sobre a actual situação das Missões, especialmente em África
Um documento histórico
Frente ao Ocidente Cristão
Apostolado da oração – Intenções
Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
Viajando – De Lisboa a Timor
A procissão de 13 de maio
«Na Safra»
Estatística do ano de 1956-1957

Ano IX, nº 4, julho e agosto de 1957.

Parte Oficial – Secretaria Episcopal
Encíclica «Fidei Donum» - Sobre a actual situação das Missões, especialmente em África
Radiomensagem Pontifícia
Frente ao Ocidente Cristão
Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
Na África Portuguesa
III Congresso Nacional do Apostolado da Oração
Nosso Registo
«Na Safra»
Do Mundo e das Missões

Ano XI, nº 5, setembro e outubro de 1957.

Parte Oficial – Secretaria Episcopal
Sacra Congregatio Rituum
Comentário ao Motu Próprio – Sacram Communionem
Visão Clara e Corajosa Do Problema Da Educação Em Portugal
Apostolado da Oração – Intenção geral para o mês de Janeiro de 1958
Intenção missionária para o mês de Janeiro de 1958
Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
Vestígios da acção missionária dos Portugueses em Ghana
Nosso Registo
«Na Safra»
Do Mundo e das Missões

Ano IX, nº 6, novembro e dezembro de 1957.

Natal
Parte Oficial – Secretaria Episcopal
Visão Clara e Corajosa do Prblema da Educação EM Portugal
Apostolado da Oração – Intenção geral para Fevereiro de 1958
Intenção missionária para o mês de Fevereiro de 1958
Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor

Nosso Registo
«Na Safra»
Do mundo e das Missões

Ano X, nº 1, janeiro e fevereiro de 1958.

Parte Oficial - Secretaria Episcopal
Decretos das Sagradas Congregações Romanas
Mensagem de Lourdes
Um Centenário
Visão Clara e Corajosa do Problema da Educação em Portugal
Santa-Bernardete
A «Próxima» Reforma da Liturgia
Apostolado da Oração - Intenção geral para Março de 1958
Intenção geral para Abril de 1958
Intenção Missionária para Março de 1958
Intenção Missionária para Abril de 1958
Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
«Bela, Como outra nunca vi»
Zola e Carrel
Nosso Registo
«Na Safra»
Do Mundo e das Missões

Ano X, nº 2, março e abril de 1958.

Parte Oficial - Secretaria Episcopal
Apostolado dos leigos - Discurso do Santo Conferência do Episcopado de Angola e Moçambique
Dificuldades à acção missionária
Oração De S. S. Pio XII Pelas Vocações Sacerdotais
Oração Dum Leigo Pelos Sacerdotes
Apostolado da Oração - Intenção Geral para Maio de 1958
Intenção geral para junho de 1958
Intenção Missionária para Maio de 1958
Intenção missionária para Junho de 1958
Portugueses no Japão
Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor
«Berço da nossa história»
Condenação do Bispo de Prato
A alma timorense
Nosso Registo
«Na Safra»
Do mundo e das Missões

Ano X, nº 3, maio e junho de 1958.

Parte Oficial - Secretaria Episcopal
Sagrada Congregação do Santo Ofício
Unidade na Continuidade
Uma Recomendação de Sua Santidade Pio XII
Consulta
Um padre Uma Guitarra e o Almejado Messias
Subsídios para um Dicionário Corográfico de Timor

Ainda Mojica, O Frade Cantor
 Cruzada do Espírito
 Apostolado da Oração - Intenção geral para Agosto de 1958
 Intenção Missionária para Julho de 1958
 Intenção Missionária para Agosto de 1958
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 Árvore de Natal
 «Na Safra»
 Ainda o Caso de Prato

Ano X, nº 4, julho e agosto de 1958.

Parte Oficial - Secretaria Episcopal
 Apoteose
 Ordem Secreta
 Grande Indignação da «Igreja Patriótica» da China
 Apostolado da Oração - Intenção Geral para Setembro de 1958
 Intenção Geral para Outubro de 1958
 Intenção Missionária para Setembro de 1958
 Intenção Missionária para Outubro de 1958
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 Regulamento do Ensino Primário
 Consulta
 Por nossa casa
 «Na Safra»
 Do Mundo e das Missões

Ano X, nº 5, setembro e outubro de 1958.

Parte Oficial - Secretaria Episcopal
 In Memoriam
 Pio XII e Portugal
 Períodos Salientes do Pontificado de Pio XII
 O Testamento Edificante do Pastor Angelicus
 No Domingo das Missões
 Apostolado da Oração - Intenção geral para Novembro de 1958
 Intenção geral para Dezembro de 1958
 Intenção Missionária para Novembro de 1958
 Intenção Missionária para Dezembro de 1958
 Intenções do Apostolado da Oração para o ano de 1959
 Intenções Missionárias
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 Por Nossa Casa
 «Na Safra»
 Do Mundo e das Missões
 Necrológio

Ano X, nº 6, novembro e dezembro de 1958.

Parte-Oficial
 A mensagem de Cristo
 O papa João XXIII
 Relação dos Sumos Pontífices que Usaram o nome João

Razões da Escola do Nome João Apontadas pelo Próprio Papa João XXIII
 A Primeira Mensagem de Sua Santidade O Papa João XXIII ao Mundo Inteiro
 Apostolado da Oração - Intenção geral para Fevereiro de 1959
 Intenção geral para Março de 1959
 Intenções Missionárias
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 A messe é Grande E os Operários Poucos
 Por Nossa Casa
 «Na Safra»
 Do Mundo e das Missões

1959

Ano XI, nº 1, janeiro e fevereiro de 1959.

Parte Oficial - Secretaria Episcopal
 Estatística
 Esquema de Espiritualidade do Padre Diocesana Juventude de Contraplacado
 O Pensamento Missionário de Liberman O Salvador da Abandonada Raça Preta
 As Escolas E as Missões
 Apostolado da Oração - Intenção geral para Maio de 1959
 Intenção geral para Julho de 1959
 Intenções Missionárias
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 Do Mundo e das Missões

Ano XI, nº 2, março e abril de 1959.

Parte Oficial - Secretaria Episcopal
 Provisão nº 16/1959
 Provisão nº 39/1959
 A mais Santa depois de Maria
 O apostolado dum criança
 Como um missionário de Timor passou cinco semanas em Lantao, Hongkong
 A virtude da fortaleza
 Louvor de estrangeiros ao missionário português
 Apostolado da Oração - Intenção geral para Julho de 1959
 Intenção geral para Agosto de 1959
 Intenção Missionária para Julho de 1959
 Intenção Missionária para Agosto de 1959
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 Na Safra
 Do Mundo e das Missões

Ano XI, nº 3, maio e junho de 1959.

Parte Oficial - Secretaria Episcopal
 I. - Curia Romana - Sua Santidade João XXIII fala ao Episcopado italiano
 I. - Curia Romana - O Santo Padre fala à União Apostólica do Clero
 O Novo Governador de Timor
 Breves Comentários à «Fidei Donum»
 Religião por Correspondência

«A Mamona»
 Aceitação de Homens Casados na Ordens dos
 Diáconos
 Da Resistência Russa
 Nacionalismos Pagãos
 «Infiltração Deletéria»
 A Igreja Católica em África
 Apostolado da Oração - Intenção geral para o
 mês de Setembro
 Intenção geral para o mês de Outubro
 Intenções Missionárias
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 Por Nossa Casa
 Na Safra
 Do Mundo e das Missões

Ano XI, nº 4, julho e agosto de 1959.

CÚRIA ROMANA
 Sagrada Congregação do Santo Ofício
 Notificação
 Carta-mensagem de S.S. o Papa João XXIII
 Acção Católica Portuguesa
 Inauguração do Monumento Nacional a Cristo
 Rei (17-V-59)
 Novos Rumos [texto de J Barros]
 APOSTOLADO DA ORAÇÃO
 Intenções para o Ano de 1960
 Intenção geral para Novembro de 1959
 Intenção geral para de Dezembro de 1959
 Intenções Missionárias para Novembro e
 Dezembro de 1959
 Intenção geral para Fevereiro de 1960
 Intenção Missionária para Fevereiro de 1960
 Ascende Superius
 A Expansão da Igreja no Mundo Contemporâneo
 Et Unam
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 Na Safra
 Do Mundo e das Missões

Ano XI, nº 5, setembro a dezembro de
 1959.

Parte oficial - Secretaria Episcopal
 CÚRIA ROMANA
 Sagrada Congregação dos Ritos
 Carta Encíclica ad «Petri Cathedram» de S. S. o
 Papa João XXIII
 Sagrada Penitenciária Apostólica
 Novos Rumos
 A expansão da Igreja no Mundo contemporâneo
 APOSTOLADO DA ORAÇÃO
 Intenção geral para Março de 1960
 Intenção Missionária para Março de 1960
 Intenção geral para Abril de 1960
 Intenção Missionária para Abril de 1960
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 Na Safra

Ano XII, nº 1, janeiro e fevereiro de
 1960.

CÚRIA ROMANA:
 Carta Encíclica ad «Petri Cathedram» de S. S. o
 Papa João XXIII
 Sagrada Congregação dos Ritos
 CÚRIA DIOCESANA
 Secretaria e Chancelaria
 Procuradoria
 Secretariado Diocesano das Escolas Missionárias
 PARTE CULTURAL E INFORMATIVA
 Apostolado da Oração: Intenção geral para Maio
 de 1960
 Intenção Missionária para Maio de 1960
 Intenção geral para Junho de 1960
 Intenção Missionária para Junho de 1960
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 Aniversário Natalício de Sua. Ex. R. o Senhor
 Bispo
 Escola de S. Francisco Xavier
 Na Safra

Ano XII, nº 2, março e abril de 1960.

PARTE OFICIAL:
 CÚRIA ROMANA
 Encíclica «Sacerdotii Nostri Primordia» de S.S.
 João XXIII, no 1º Centenário da morte do Santo
 Cura D'Ars
 Sagrada Penitenciária
 CÚRIA DIOCESANA:
 Secretaria e Chancelaria
 PARTE CULTURAL E INFORMATIVA
 Apostolado da Oração: Intenção Geral para Julho
 de 1960
 Intenção Missionária para Julho de 1960
 Liga de Santidade Sacerdotal
 Intenção geral para Agosto de 1960
 Intenção Missionária para Agosto de 1960
 A Doença da Felicidade
 Subsídios para a Bibliografia de Timor
 Antigo Missionário de Timor
 Grande Bispo Missionário
 Na Safra

Ano XII, nº 3, maio a junho de 1960.

PARTE OFICIAL
 CÚRIA ROMANA
 Carta encíclica «Princeps Pastorum», de S.S.
 João XXIII sobre as Missões Católicas
 CÚRIA DIOCESANA
 Secretaria e Chancelaria
 PARTE CULTURAL E INFORMATIVA
 Apostolado da Oração
 Um grande Prelado e Um grande Português
 Modéstia Christã ou Pagã Desvergonha
 Subsídios para a bibliografia de Timor
 Deus em Timor
 A Paixão do Santo Padre
 Por Nossa Casa

Ano XII, nº 4, julho a agosto de 1960.

PARTE OFICIAL
CÚRIA ROMANA

Sagrada Penitenciaría Apostólica - Decreto concedendo indulgências ao ósculo do anel nupcial

Sagrada Congregação do Santo Ofício - Decreto sobre a distribuição da Sagrada Comunhão, à tarde, fora da missa

Discursos Do Papa Ao Sínodo Romano

CÚRIA DIOCESANA

Secretaria e Chancelaria

PARTE CULTURAL E INFORMATIVA

Apostolado da Oração - Intenção geral para Outubro de 1960

Intenção geral para Novembro de 1960

Intenção geral para Dezembro de 1960

Intenção Missionária para Outubro de 1960

Intenção Missionária para Novembro de 1960

Intenção Missionária para Dezembro de 1960

O Episcopado Português e o centenário condestabrianos

Bodas de Prata Sacerdotais

Subsídios para a bibliografia de Timor

Na Safra

Do Mundo e das Missões

Ano XII, nº 5, setembro e outubro de 1960.

PARTE OFICIAL

CÚRIA ROMANA

Sagrada Congregação dos Ritos

CÚRIA DIOCESANA

Secretaria e Chancelaria

PARTE CULTURAL E INFORMATIVA

Apostolado da Oração - Intenções gerais

Intenção Missionárias

Intenção Geral para Janeiro de 1961

Catecúmenos

O Pensamento Missionário do Infante D. Henrique

Subsídios para a bibliografia de Timor

Por nossa Casa

Na Safra

Ano XII, nº 6, novembro e dezembro de 1960.

PARTE OFICIAL:

CÚRIA ROMANA

O Novo Código Litúrgico

CÚRIA DIOCESANA:

Secretaria e Chancelaria

PARTE CULTURAL E INFORMATIVA

O Novo Código das Rubricas do Breviário e do Missal

A Nova Reforma Litúrgica

Apostolado da Oração - Intenção geral para Março de 1961

Intenção geral para Abril de 1961

Intenção geral para Maio de 1961

Intenção Missionária para Março de 1961

Intenção Missionária para Abril de 1961

Intenção Missionária para Maio de 1961

Adaptação

Línguas do Mundo

Subsídios para a bibliografia de Timor

Por nossa Casa

Na Safra

Do Mundo e das Missões

1961

Ano XIII, nº1, janeiro a fevereiro de 1961.

PARTE OFICIAL:

CÚRIA DIOCESANA

Secretaria e Chancelaria

PARTE CULTURAL E INFORMATIVA:

Apostolado da Oração - Intenção geral para Junho de 1961

Intenção geral para Julho de 1961

Intenção Missionária para Junho de 1961

Intenção Missionária para Julho de 1961

Reforma Sacerdotal

A Mensagem de Fátima no Mundo de Hoje

A Nova Reforma Litúrgica

Portugal Instrumento da Providência?

Subsídios para a bibliografia de Timor

Se não é profecia . . ., Parece

Alunos Aproveitados

Na Safra

Do Mundo e das Missões

Ano XIII, nº 2, março a abril de 1961.

PARTE OFICIAL:

CÚRIA ROMANA:

Sagrada Congregação dos Ritos

CÚRIA DIOCESANA:

Secretaria e Chancelaria

PARTE CULTURAL E INFORMATIVA

Apostolado da Oração - Intenções gerais para Agosto e Setembro de 1961

Intenções Missionárias para Agosto e Setembro de 1961

Exortação Pastoral do Episcopado de Angola

Condição Material do Clero À Luz das Exigências do Sacerdócio

Panorama Religioso do Ex-Congo Belga

Fulto Sheen e o «Milagre do So»

Portugal, Instrumento da Providência

Subsídios para a bibliografia de Timor

Na Safra

Ano XIII, nº 3 e 4, maio a agosto de 1961.

PARTE OFICIAL

CURIA DIOCESANA:

Secretaria e Chancelaria

PARTE CULTURAL E INFORMATIVA:

Apostolado da Oração -Intenção geral para Novembro de 1961

Intenção geral para Dezembro de 1961

Intenção Missionária para Outubro de 1961

Intenção Missionária para Novembro de 1961

Intenção Missionária para Dezembro de 1961

Intenções do Apostolado da Oração para o ano de 1962

Pastoral Colectiva

Que Falta para a Conversão da Rússia?

«Santa Filomena» Reitada dos Calendários Litúrgico

Portugal, Instrumento de Providência?

Subsídios para a bibliografia de Timor

Recortes da Vida Missionária

O Episcopado Norte-Americano e a responsabilidade individual

Grande Percentagem de Suicídios entre a Juventude Japonesa

A Voz dos que ouvem os Nossos Sermões

Por Nossa Casa

Na Safra

Ano XIII, nº 5 e 6, setembro a dezembro de 1961.

PARTE OFICIAL:

Carta Encíclica «Mater et Magistra»

Sagrada Congregação do S. Ofício

CÚRIA DIOCESANA

Secretaria e Chancelaria

PARTE CULTURAL E INFORMATIVA

Pelas blasfémias que se proferem contra Nossa Senhora

O Papa João XXIII

O Culto do Beato Nuno

II Concílio do Vaticano

Portugal, Instrumento da Providência?

Daqui, Negage, Quartel General

Subsídios para a bibliografia de Timor

Recortes da Vida Missionária

À sombra da cruz

Na Safra

Mapas Estatísticos

Ano XIX, nº 1, janeiro e fevereiro de 1962.

CÚRIA DIOCESANA

Secretaria e Chancelaria

PARTE CULTURAL E INFORMATIVA

Goa

Uma experiência

Um Centenário

Um crime de que não me arrependo

Gaiatos à vista

E dizerem tanto mal do Padroado Português!

Reunião Anual dos Assistentes Religiosos da M. P.

Subsídios para a bibliografia de Timor

Profanações e Sacrilégios em Cuba

Recortes da Vida Missionária

Por Nossa Casa

Na Safra

Faltam os possíveis boletins referentes a março a dezembro 1962

Nova Série

1963

Ano I, nº 1

Sua Santidade Paulo VI

Apelo aos Irmãos Ausentes

Consultas

1963, nº ?

Pequenas Alterações nas Rubricas da Missa

O Casamento Canónico e o Decreto Nº 45.063

Intenções do Apostolado da Oração para 1964

Testamento Espiritual de João XXIII

Salazar Acusa Perante o Tribunal da História

Subsídios para a bibliografia de Timor

O «Lorsán»

1964

Ano II, nºs 1 e 2, janeiro a abril de 1964.

Alocação de Sua Santidade Paulo VI ao

Inaugurar a segunda Sessão do Concílio Ecuménico Vaticano II

Visita de Sua Santidade Paulo VI à Igreja de S. António dos Portugueses em Roma

Validade dos Casamentos Consuetudinários Chinês e Timor

Eixo «Roma-Jerusalém»

Consultas

Subsídios para a bibliografia de Timor

Ano II, nºs 3 e 4, maio a agosto de 1964

Breve do S. Padre Pauço VI que declara São Paulo Patrono dos Cursos de Cristandade

Quirógrafo do Papa Paulo VI Instituinto a Associação Internacional de Musica Sacra

Motu Proprio «Studia Latinitatis» de S. S. o Papa Paulo VI «Sobre a Criação do Instituto Pontifício Superior de Latinidade

Motu Proprio «In Fructibus Multis»

O Regulamento de 9 de Setembro de 1863 e o Registro Paroquial no Ultramar

Cursos de Cristandade

Nova Fórmula de Distribuição da Comunhão

Unidade Cristã sob os olhares de Maria

Pacem in Terris

«Top of the Pop's»

Pregadores Leigos

Intenções do Apostolado da Oração para 1965

Subsídios para a bibliografia de Timor

Barlarque

Anexo II – Relatos de Padre Afonso Nácher no Boletim Salesiano

“Missão de Fuiloro – Destruição de Ídolos em três povoações”. Boletim Salesiano, ano XVI, nº 122, maio de 1957.

Boletim Salesiano - maio de 1957 - ano XVI, nº 122

Missão de Fuiloro

Destruição de ídolos em três povoações

No dia 23 de Novembro visitei Mua-Pitini (Terra brônca). O régulo dessa base missionária baptizou-se no dia de N.ª Senhora Auxiliadora do ano passado. Esperava-me a agradável surpresa dum acordo de todo o reino, em destruir os ídolos, salvas raras excepções. Foi no dia 24.

Em todas as casas do reino há, num canto ao sul, um lar, semelhante ao da família viva; destina-se aos defuntos. Estão ali um ou dois pratos, couves, garrafas, restos de lenha queimada, cinza e terra em que nunca se toca. Ali... cozinham e comem as almas dos finados da família.

O culto animista de toda a Indonésia leva-os a esta superstição, que se caracteriza por um respeito pavoroso. Apesar de estarei, de acordo, ninguém quis presenciar nem tocar nos seus ídolos. E quando os tinham em casa não se atreviam a ir à igreja ou à doutrina.

Se me tivesseis visto subir as escadas de todas as casas, arrastar-me pelo soalho das pequenas cabanas, aspergindo água benta, enquanto o catequista ou o régulo faziam a expolição! Não é rito que deva ser feito de joelhos; porém, em nenhuma casa se cabe de pé.

O interior, sem janelas, com um cômulo de panelas em todos os cantos, permanece sempre iluminado dia e noite. Um cheiro insuportável de carne corrompida em muitas caçarolas, que deve ter para eles um sabor exquisito, e o bolor que impregna tudo, parecia dar-me uma ideia, ao menos aproximada, do interior da alma, quando o ídolo e o pecado fazem dela a habitação do demónio.

Muito escondidas estavam umas forquilhas, com as duas pontas afiadas e o cabo, para... para que o demónio, desejando vir, não incomodasse as almas dos seres queridos quando ali estivessem a comer. O número de forquilhas — que são verdadeiros ídolos — são geralmente sete.

Contra elas se lançou o régulo à machadada, cortando-lhes as pontas, que segundo eles, é onde reside a força principal contra o espírito mau. Não sei porque contraste eu recordava a fúria com que os vermelhos esponhóis se lançavam contra as nossas imagens, e aquela acção parecia-me uma reparação, em virtude da Comunicação dos Santos, que une a todos os homens em

qualquer parte do mundo onde se encontram.

Destruímos também uns seis monumentos públicos de ídolos. Consistem estes em grandes pedras colocadas sobre túmulos rectangulares, com algum fantoche lavrado toscamente num tronco, e com canas de um metro rachadas em cima, abertas com simetria, e sustentando um pedaço redondo de cascas de coco. Sobre esses pratos, os devotos colocam ovos, que são comidos pelo seu «naar tel».

Enquanto estávamos destruindo o primeiro túmulo, veio o «naar tel» descomposto e trémulo, e disse-me: «Tenha cuidado; não toque que morre, morre certamente, morre!»

Passei quase um quarto de hora raciocinando com ele para o convencer do seu erro supersticioso daquele culto diabólico; e só se convenceu quando viu caírem os ídolos e eu ficar mais vivo do que nunca. Creio que o convenci, porque lhe falei do Espírito Santo e da Sua Graça.

Mais tarde o régulo explicou-me que era muito natural que o «naar tel» se opo-
sesse à destruição dos ídolos, porque per-
dia uma fonte de receitas, já que quando
alguém está doente pergunta-lhe o que deve
fazer, e ele impõe-lhe um sacrificio aos de-
uses, mandando-lhe uma cabra para o sacrifi-
cio e de 50 a 100 escudos em dinheiro, pro-
metendo-lhes que se não têm pecado curarão.
De modo que nesta ocasião o homem foi um
herói. Talvez a Graça divina começasse en-
tão a trabalhar naquela alma.

O ídolo-monumento junto dos arrozais, era formado por um pau pontegudo, a que os devotos atam caninhas com um pedaço de carne na ponta, recoberta com grãos de arroz, para que as almas comendo, culdem de que a colheita seja boa, e assim não lhes falte comida. Pobre gente! Quanta superstição! Porém, no fundo, quanta fé no sobrenatural!

Peço aos amigos das Missões que auxiliem eficazmente, de modo especial com fervorosas orações, a desligar este povo dos seus erros, a purificá-lo e a iluminá-lo e levá-lo ao culto do verdadeiro Deus Uno e Trino.

P. Afonso Nácher
Missionário Salesiano

“Não há ídolos em Timor – Entrevista concedida ao Boletim Salesiano pelo Rev. P. Afonso Nácher, missionário em Timor”. Boletim Salesiano, ano XXIV, nº 229, maio de 1967.

Ano XXIV - maio de 1967

nº 229

NÃO HÁ ÍDOLOS EM

UMA VISITA RÁPIDA

Como que de relâmpago, passou pelo Norte o Rev. P. Afonso Nácher, missionário salesiano há muitos anos em Timor. Veio com velocidade «foguetes», e para podermos beijar-lhe a mão, como a antigo mestre de noviços, e ouvir dele uma palavra, foi preciso roubar tempo que lhe devíamos deixar para o repouso, entrando pela noite dentro.

Uma das nossas primeiras palavras:

— Sr. P. Afonso, vamos publicar no Boletim uma reportagem sobre a sua missão, e que nós traduzimos do Boletim italiano.

E o sr. Pe. Afonso, sempre com o sorriso habitual, e cheio de energia:

— Não façam tal. O referido artigo saiu com referências inexatas. Eu não sou o destruidor dos ídolos de Timor.

Ao confessarmos isto não acusamos negligência histórica da nossa parte. A insistência do Sr. P. Afonso em cortar alguns parágrafos seria para não aparecer como protagonista de aventuras missionárias, como ali era apresentado, mais do que por descrições inexatas.

Deixaremos essas notas curiosas para mais tarde, já corrigidas, e vamos referir-nos hoje a algumas explicações interessantes acerca de Timor.

RESUMO DO REFERIDO ARTIGO

Na ilha de Timor, antes da evangelização missionária, muitos indígenas

Entrevista concedida ao Boletim Salesiano pelo Rev. P. Afonso Nácher, missionário em Timor.

julgariam viver sobre o dorso de um enorme crocodilo. Adorariam ídolos e dariam de comer aos mortos.

No dia 24 de Maio de 1966 o missionário, acompanhado pelo príncipe de um pequeno reino, teria convencido quase todos os chefes das aldeias do reino a destruírem os ídolos.

NÃO SOU DESTRUIDOR DE ÍDOLOS

Explicou:

— Quando se fala de «ídolos», em Timor, é inexacto o que se diz. Não se trata de ídolos mas de «teias». Os timores chamam «teia» a todos as coisas ou objectos sagrados em que não se deve tocar.

— Então isso não são ídolos?

— Pois não. Exemplos de «teias»: um prato com restos de comida ressequida dos antepassados; um objecto antigo, colocado numa espécie de altar, que fica sempre no lugar oposto ao da entrada.

— Mas ouvimos dizer que, sobre as sepulturas, colocam umas estátuas toscamente trabalhadas, e que as veneram como ídolos.

— Também não é exacto. O que nisso há de verdade é o seguinte: os parentes de um defunto, ao enterrá-lo, esboçam,

TIMOR



em madeira, as feições do morto. Não conseguem fazê-lo com perfeição: marcam apenas umas incisões, os braços e a cabeça. No lugar dos olhos põem dois caracóis. Aquele tronco, desde esse momento, fica a ser um «teia», para todos. Ninguém lhe poderá tocar, nem sequer o missionário.

— Então essas estátuas seriam como as fotografias que nós usamos colocar nas sepulturas, em algumas lápides?

— Exactamente. Além de que em cada sepultura põem dois: um do marido e outro da esposa, no caso de serem casados.

— Como se divulgou, então, que V. Rev.ª foi o destruidor dos ídolos em Timor?

— Por excesso de imaginação. Nem eu nem ninguém tocou nas estátuas funerárias. Nunca estive de acordo com a atitude de um régulo, que pretendia destruir uma espécie de altar de um bruxo, que recebia dinheiro pelos sacrifícios. Eu não quis, de maneira nenhuma, violentar os sentimentos religiosos dos indígenas. Isto mesmo antes do Concílio.

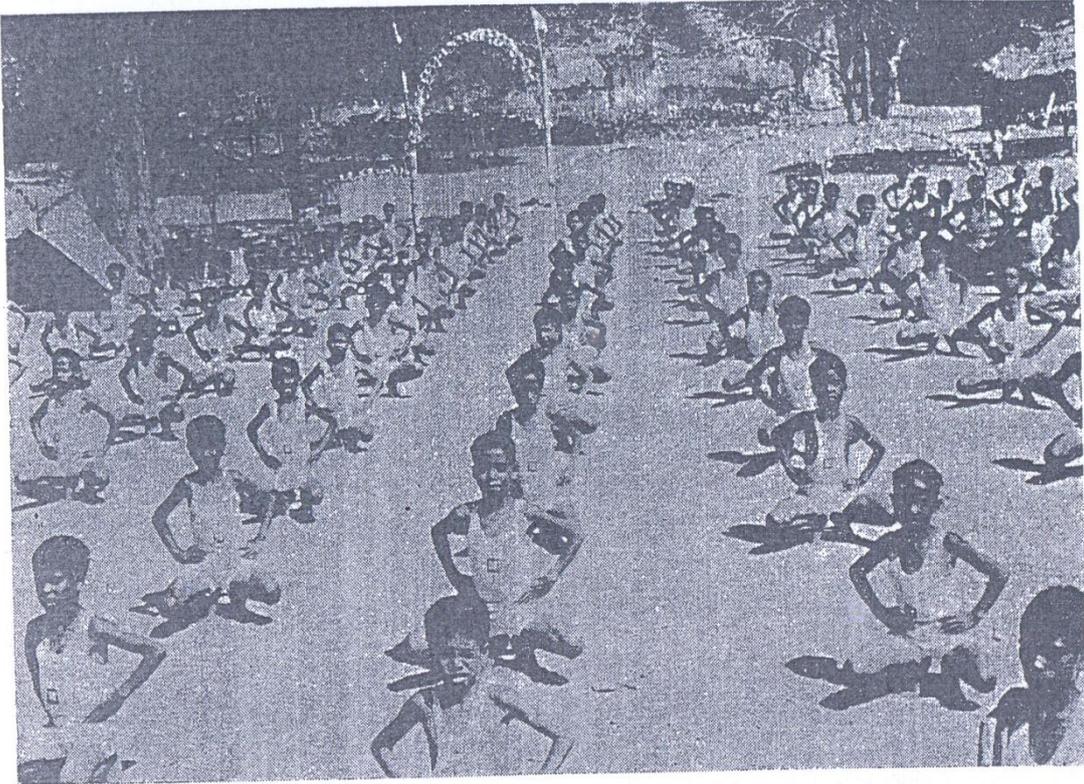
— Se então não destruiu nem ídolos, nem «teis», nem coisa parecida,

qual foi a sua acção nesse sentido?

— Volto a repetir que nunca toquei com as minhas mãos em nenhuma dessas coisas. Enquanto o catequista, de acordo com a família, retirava alguns desses objectos, deitando-os pela janela, eu ia dando catecismo aos moradores. Falava-lhes de Jesus, Filho de Deus, e de Nossa Senhora, Sua Mãe. Depois subia, com água benta, para benzer a casa, e colocava, em lugar dos «teis», uma linda imagem de Nossa Senhora Auxiliadora. Por isto é que chamámos grande aquele dia 24 de Maio de 1956.

— E acerca da veneração dos crocodilos, que há de certo?

— Quando os Salesianos entraram em Fulloro, em 1948, na região de Lautém, com 3.200 quilómetros quadrados e 33.000 habitantes, não havia sequer um cristão. Nenhum missionário tinha ainda chegado até Lautém. Não estavam instruídos, e os seus habitantes eram mesmo temíveis. Era régulo, em Fulloro, Macaru Sô. Tinha, perto de casa, um charco, no qual havia um crocodilo, e ao qual oferecia, de quando em quando, cabritos e outros animais. Esse crocodilo passava por ser o avô dos habitantes. Hoje os



crístãos são mais de 7.000, batizados pelos salesianos. Já ninguém liga importância à lenda do crocodilo. O próprio Macaru Só, pediu o batismo antes de morrer, recebendo o nome de José Sanches. Em Timor, quando alguém recebe o batismo, toma um nome e apelido português.

— Vamos agora a uma pergunta mais pessoal: qual será o motivo da sua viagem a Portugal e à Espanha?

— Estou a ficar velho, e venho, antes de mais nada, procurar alguém que me substitua...

— Isso não é fácil, e depende dos Superiores.

— Se não conseguir isso, pelo menos vou ver se encontro alguém que contribua para uma bolsa de seminarista. São apenas 10 dólares por mês. Um médico de Mataró e um dentista de Barcelona já me estão a ajudar. Tenho cinco seminaristas no seminário, e o que peço não é muito.

TIMOR — Fuloro: — *Jovens alegres por quanto recebem dos missionários: educação física, cultura e moral.*

— Quais são os planos mais imediatos para a sua missão?

— Quando voltei de Timor, em 1960, pedi ofertas para levantar um colégio e pôr em andamento a agricultura. O edifício está acabado, e as granjas estão a produzir. Até agora temos pensado nos rapazinhos. Já é tempo de pensarmos em Deus. Falta-nos uma igreja.

— Quer dizer uma capela?

— O que disse está certo, é uma igreja. Já tenho o altar, confessionários e alguns cálices. Falta-me tudo o resto: cimento, paredes, tecto, sinos, etc. Espero um tijolo dos que têm poucas posses, e uma coluna, dos que têm mais.

Aqui deixamos algumas das aspirações do grande missionário Sr. Pe. Afonso Nácher.

Auxiliar os missionários é pôr capitais a render para a vida eterna.

Anexo III – Um exemplar da Revista Seara (Edição de 30-10-1971)

ANO VI
4.ª SÉRIE
N.º 210

SEARA



DÍLI
30-10-1971
TIMOR
PORTUGUÊS

SUPLEMENTO QUINZENAL DO «BOLETIM ECLESIASTICO DA DIOCESE DE DÍLI»

Redação e Administração: Câmara Eclesiástica da Diocese de Díli

DIRECTOR
P.º Manuel André Pinheiro

Composição e Impressão: Oficinas Gráficas da Diocese de Díli

Crise de Autoridade ou Crise de Obediência?

A crise de relação entre a autoridade e os membros de um grupo ou de uma comunidade é hoje especialmente forte; manifesta-se numa série de tensões e até conflitos, em todos os níveis que, por vezes, parecem até impossíveis de conciliar. Daqui surge uma pergunta: há crise de obediência ou crise de autoridade?

A resposta — prevalentemente no que se refere ao campo eclesial, sem ampliar a problemática a todo o mundo civil em que, todavia, vivem os cristãos — é a de um novo modo de vida, fundamentado na descoberta mais profunda da verdadeira relação comunitária.

No fundo do problema está a dupla aspiração do homem de hoje, cada vez mais nítida, de que fala Paulo VI na Carta Apostólica de 15 de Maio passado: «aspiração à igualdade e aspiração à participação»; trata-se de dois aspectos da «dignidade do homem e da sua liberdade» (cfr. «Octagesima Adveniens», n.º 22).

Dentro do processo actual de mudança, a personalização — processo de maturação da pessoa e das suas relações autenticamente humanas (G. S. 6) — incide fortemente na relação homem-homem; daqui, por exemplo, o fenómeno colectivo de desmitificar, como «chefe», como «grandes», cujas repercussões ambivalentes não são fáceis de perceber. Funções como a do governante, juiz, mestre, sacerdote, pai, são contestadas enquanto exercidas com autoritarismo, com «superioridade», com desconhecimento da crescente importância dada à pessoa como tal. Por outra parte, afirmam-se, também fortemente, a igualdade radical de todos os homens e o seu direito à autodeeterminação e à participação; a resposta pessoal é sentida, cada vez mais, como um direito e um dever de cada um frente aos outros e frente à construção da história.

As incidências deste processo histórico no campo religioso e eclesial são múltiplas. Assim neste contexto, dá-se hoje uma certa desafeição e repugnância pela obediência, considerada por vezes até como um contra valor ou ameaça a valores pessoais e comunitários. Há sectores, neste campo, onde há grande desconfiança para com as linhas tradicionais, talvez porque nem sempre foi valorizada suficientemente a pessoa humana; igualmente o sentimento de oposição e de recusa à autoridade (não enquanto tal mas sobretudo enquanto às suas formas concretas de a exercer) e ao que é institucional, é crescente e por vezes sistemático. Nota-se, por outra parte, séria dificuldade, tanto na autoridade como na base, no que se refere à adaptação às exigências requeridas pelas novas condições psicológicas, culturais e sociológicas do nosso tempo, afirmadas pelo Concílio. Nota-se, também, em vários sectores uma certa insegurança prática e doutrinal em matéria de autoridade e obediência; ou então um apego defensivo e rígido a posições extremistas, tanto tradicionais como avançadas.

(Conclui na pág. 6)

ATENÇÃO

Iniciaremos neste número (pág. 3 e 4) de «Seara» a publicação em fascículos de uma pequena gramática de *tetum*, cuja iniciativa de compilação, ordenação e orientação se deve ao Sr. Armindo da Costa Tilman.

Nota: — Após a publicação total da obra, poderá esta ser encadernada pelo próprio, pois os fascículos serão paginados em ordem a esse fim.



Vindo da Metrópole
é esperado no próximo
dia 2

Sua Ex.^a Rev.^{ma} o
Prelado da Diocese
D. José Joaquim Ri-
beiro

Após cerca de seis meses de ausência na Metrópole, onde se deslocou em missão de serviço e em gozo de licença graciosa, regressa já à sua Diocese no próximo dia 2, por via aérea, o Venerando Prelado de Díli, D. José Joaquim Ribeiro.

Não duvidamos de que os seis meses de permanência de Sua Ex.^a Rev.^{ma} em terras da Metrópole tenham sido mais de trabalho do que de descanso, tantos eram os assuntos que o Prelado de Díli levava na agenda para aí serem tratados e resolvidos. Por isso toda a Diocese acalenta a mais bela esperança e formula desde já os mais ardentes votos pelos bons resultados e feliz sucesso de todos os esforços e cansaças de S. Ex.^a Rev.^{ma}.

Assim, como preito de homenagem e como testemunho de reconhecimento e gratidão, é de desejar que todos os cristãos e filhos desta Diocese, residentes em Díli, e que tenham oportunidade de o fazer, se desloquem no próximo dia 2 ao aeroporto local a fim de proporcionarem a Sua Ex.^a Rev.^{ma} uma vibrante e condigna recepção.

Sabemos quanto Sua Ex.^a Rev.^{ma} é pessoalmente avesso a estas manifestações e triunfalismos, mas como todos também sabemos não está em causa a homenagem a qualquer indivíduo ou mesmo a qualquer figura de relevo no nosso meio, mas sim ao mais alto e insigne representante da hierarquia eclesial na nossa Província. É o supremo Pastor da Igreja local que regressa ao seio da sua comunidade para a ela de novo continuar a dar-se de alma e coração no zelo de um apóstolo redentor e santificador. Por isso, é um acto de fé e uma atitude perfeitamente cristã que nos obriga a tomar tal iniciativa e a render tal homenagem.

Vamos, pois, todos ao aeroporto no dia 2, e que todos sejamos dignos de tão nobre e prestigiosa recepção!...

CAPÍTULO III

O Baptismo de muitas Crianças

(Continuação)

Unção do santo crisma

125. Depois, o celebrante principal pronuncia a fórmula da unção sobre todas as crianças:

Maromac bele tomac, Ita Na'in Jesus Cristu Aman, hassái imi nóci sala, nalo imi hetan tia fall diac nódi wé no Nawan Santu, cocé sói nia Mina-ccé ba imi; tama tia ba Nia reinu, atu sai Cristu amululic, profeta no liurái Nia can lima-ain ba beibéic nafatin.

Todos — Nanu'u.

... A unção do crisma poderá omitir-se a juízo do Ordinário do lugar; então, dis-se-d a fórmula seguinte:

Maromac bele tomac, Ita Na'in Cristu Aman, hassái imi nóci sala, nalo imi hetan tia fall diac nódi wé no Nawan Santu, nalo imi sai tian sarani nódi namutuc imi ba Nia reinu, sei naráic tulun ba imi, nalo imi sai Cristu amululic, profeta no liurái Nia can lima-ain, ba beibéic nafatin.

Todos — Nanu'u.

(Conclui na pág. 6)

«PARA SEGURANÇA E RENTABILIDADE... PNEUS CUIDADOS»



1.º Domingo do Advento

Evangelho de S. Lucas, c. XXI, vv. 25-33:

A profecia de Jesus relativa à destruição do Templo e da cidade de Jerusalém, e ao fim do mundo e à sua última vinda para julgar os homens (Luc. 21, 5-36), da qual faz parte o trecho do S. Evangelho que hoje lemos, foi por Ele pronunciada nos últimos dias antes da sua Paixão, durante os quais ensinava de dia no Templo e de noite se retirava ao monte das Oliveiras (21,37). Perguntaram-lhe os discípulos quando teria lugar a ruína do Templo, que Ele lhes anunciara, e quais seriam os sinais que precederiam esse acontecimento (21,5-7). Depois de lhes ter dito quais os sinais que precederiam a ruína de Jerusalém (1, 28-31) e recomendado o que deviam fazer na ocasião dessa horrorosa catástrofe (21,21-24), Jesus indica-lhes, em estilo profético, os sinais da sua vinda no fim dos séculos e da consumação de todas as coisas (21,25-27). Diz-lhes em seguida como poderão conhecer a aproximação do tempo da destruição de Jerusalém (1, 28-31). E enfim afirma-lhes categoricamente a plena realização de todas as suas palavras (21,32-33).

Na primeira parte do Evangelho deste dia fala Jesus dos fenómenos extraordinários que se produzirão na natureza, anunciando o fim do mundo, os quais lançarão na consternação e terror todos os que então viverem, porque será como um abalo e comoção de todo o Universo. Isto é descrito em termos apocalípticos, à maneira dos antigos profetas, que não é necessário tomar literalmente, sendo o modo da sua efectivação misterioso para nós. Depois desse cataclismo universal, aparecerá subitamente nos céus Jesus Cristo, o Filho do homem, com grande glória e majestade, para julgar o mundo inteiro.

Em seguida, volta Jesus a referir-se novamente à ruína de Jerusalém. Quando começarem a realizar-se os sinais que devem indicar a sua proximidade (21,20), devem os discípulos, não temer e desmaiar, mas cobrar ânimo e erguer as cabeças, em sinal de confiança, porque se aproxima a hora da sua libertação; isto é, em que serão livres dos obstáculos que os Judeus opunham ao desenvolvimento do Cristianismo com as suas perseguições. Reconhecerão os discípulos a aproximação dessa hora pelos sinais indicados, como se reconhece a aproximação do verão pelas árvores que começam a germinar. Saberão então que está próximo o reino de Deus, isto é, a livre expansão da Igreja, do Reino de Deus sobre a terra. Serão então "os tempos das nações", (21,24).

A solene afirmação de Jesus: "não passará esta geração até que tudo se realize...", deve referir-se à ruína de Jerusalém, da qual muitos dos que então viviam seriam ainda testemunhas (cerca de 40 anos depois). Mas a última parte tem um valor universal: Antes deixará de existir o céu e a terra do que passarão as suas palavras, o seu Evangelho, que é eterno.

Maior importância prática tem para nós a exortação de Jesus, que a seguir lemos no Evangelho de S. Lucas (21,34-36), e que se referem à sua vinda no fim do mundo, a qual será imprevista; pelo que devemos vigiar constantemente, para não sermos por ela surpreendidos: — "Acautelai-vos, para que os vossos ânimos não sejam embotados na crápula, embriaguez e solitudes (desregradas) da vida, e vos não surpreenda de improviso aquele dia, como um laço; porque atingirá todos os que estão sobre a face da terra inteira. Antes, vigiai, orando sempre, para poderdes escapar a tudo isto que deve suceder e estar firmes na presença do Filho do homem..."

Isto é, se queremos escapar à Justiça divina e não recear a vinda de Jesus e o Juízo final, fuja-mos dos prazeres carnis e mundanos, que embotam o espírito, e não nos deixemos absorver excessivamente pelos cuidados temporais; mas vigiemos e oremos constantemente, estejamos sempre preparados.

— Ao começar o ano litúrgico e o tempo do Advento, a Igreja recorda-nos, neste trecho do Evangelho, a última vinda de Jesus Cristo como Juiz do Universo. Com esta recordação quer ela excitar-nos a bem nos prepararmos para celebrar condignamente a comemoração da sua primeira vinda, como Salvador do mundo, na festa do Natal. E o melhor meio para isso é dispor-nos devidamente para a sua vinda às nossas almas para nos santificar. E desta sorte estaremos também preparados para a sua vinda, como nosso Juiz.

Há, com efeito, três Adventos ou vindas de Nosso Senhor: 1) ao mundo, pela Incarnação, na humildade e fraqueza da nossa carne mortal; 2) às nossas almas, pela sua Graça e pela S. Comunhão; 3) novamente ao

mundo, na majestade e glória de Juiz Supremo e Universal. Estas três vindas (uma comemorada, outra efectiva e outra esperada) serão para nós um motivo de alento e confiança, se para elas nos prepararmos convenientemente. A isso nos exorta a Igreja durante o Advento. A essa triplíce preparação converge toda a Liturgia deste período. Seguindo a sua invitation, preparemo-nos durante esse tempo para celebrar dignamente a festa do Natal, aniversário da primeira vinda de Jesus; para o receber devidamente nas nossas almas; e para o esperar confiadamente, quando Ele vier a julgar-nos.

Quais os meios para isso? Aquêles que nos recomendou Jesus, isto é: a abstenção do gozos ilícitos e das preocupações desregradas do mundo, a mortificação, a vigilância constante e a oração assídua. O tempo do Advento é, na mente da Igreja e à imitação da Quaresma, tempo de penitência e de oração...

2.º Domingo do Advento

Evangelho de S. Mateus, c. XI, vv. 2-10:

O facto narrado no Evangelho deste dia parece dever colocar-se no decurso do 2.º ano do ministério público de Nosso Senhor, pouco depois do Sermão da montanha. Corria a segunda missão de Jesus na Galileia. S. João Baptista tinha sido encarcerado alguns meses antes, pelo fim do 1.º ano do ministério de Nosso Senhor, na tortaleza de Macheronte, ao oriente do Mar Morto, por ordem de Herodes Antipas, Tetrarca da Galileia. Não tardaria a ser morto ali, antes da festa dos Tabernáculos desse mesmo 2.º ano (n. 28 da nossa era).

Da sua prisão seguia o Precursor atentamente os progressos da obra de Jesus, sendo informado pelos próprios discípulos da sua pregação e milagres. Entre estes, não deixariam de contar-lhe como Jesus tinha livrado varios possesões do demónio, curado um homem que tinha a mão atrofiada, o servo do centurião de Cafarnaüm, muitos paralíticos, leprosos e outros enfermos, ressuscitado o filho da viúva de Naím etc.. João Baptista alegrava-se com estas notícias. Pessoalmente, não duvidava de que a missão e a divindade de Jesus, a quem tinha indicado como o Messias, o Cordeiro de Deus etc..

Se ele agora manda os seus discípulos interrogar Jesus, não é para dissipar uma dúvida do próprio espírito, cuja firmeza Jesus vai elogiar, mas antes para fomentar a fé dos seus discípulos ou ainda oferecer a Jesus uma ocasião de se manifestar como o verdadeiro Messias, dentro da economia que Ele se tinha imposto. A pergunta, que ele manda fazer a Jesus, significa: Sois Vós verdadeiramente o Messias prometido e que nós esperamos?

Os enviados de João presenciaram muitos milagres obrados por Jesus (curas de enfermos, feridos, possesões do demónio, cegos — Luc. 7,21). Como resposta, Jesus manda-lhes contar a João o que viam e ouviam. Esses milagres, bem como a pregação do Evangelho aos pobres e humildes, eram precisamente o que o profeta Isaias anunciara como a obra do Messias. As obras mostravam pois quem Ele era. Esta resposta prudente e modesta, mas convincente, era a afirmação da sua missão e a sua prova manifesta.

Jesus acrescenta: "Feliz aquele que não se escandalizar por minha causa, isto é, o que, vendo as minhas obras, não achar na humildade e fraqueza da minha humanidade um obstáculo à fé que elas exigem, crendo na minha divindade e não resistindo à evidência dos testemunhos que a provam."

Jesus faz em seguida o elogio do seu Precursor: da firmeza do seu carácter (imagem da cana agitada pelo vento); da sua austeridade (os que vestem roupas delicadas não são os que se dedicam ao serviço de Deus, desprezando as vaidades do mundo, mas os que servem aos reis da terra e formam a sua corte); da sua alta missão e dignidade (maior do que a dos profetas que o precederam); acrescentando que entre os homens não houve ainda nenhum que lhe fosse superior (pela dignidade e excelência da sua missão de Precursor).

O elogio de Jesus dá um sumo valor ao testemunho de João Baptista.

Ele afirmara repetidas vezes e sob diversas formas que Jesus era o Messias. Jesus afirma que ele é o seu Precursor, anunciado pelos profetas. Assim, exaltando a missão do Baptista, Jesus afirma novamente a própria missão e dignidade. João gozava de grande crédito entre o povo, pela austeridade da sua vida e singularidade das suas virtudes. Confirmando este crédito com a sua autoridade, Jesus mostra-lhes que devem receber o seu testemunho em favor da sua pessoa e da sua missão messiânica.

Ao mesmo tempo, elogiando a pessoa e a dignidade do seu Precursor, Jesus apresenta nos seus ouvintes um modelo superior de virtudes, que deviam imitar. João Baptista, que tinha a missão de preparar a obra de Jesus, dava simultaneamente a todos o exemplo do modo como deviam dispôr-se para O receber. Para entrar no Reino de Deus, que Jesus vinha inaugurar, é necessária a firmeza e coragem, para vencer os obstáculos à prática das virtudes evangélicas. Há um flagrante contraste entre os que querem seguir o Rei dos céus e os que seguem ou querem agradar aos reis da terra. Quem vive nas delícias e delicadeza, esse serve ao mundo. Deus é servido na austeridade, abnegação e penitência. "Desde o tempo de João Baptista até ao presente, o Reino dos céus é forçado, e são os que fazem violência os que o conquistam.", (Mat. 11,12).

— Fazendo-nos ler hoje este trecho do Evangelho, a Igreja põe-nos diante dos olhos a missão e dignidade de Jesus, cuja vinda nos preparamos a celebrar. Ele foi verdadeiramente o Messias, que veio salvar o mundo e estabelecer nele o Reino de Deus, da Justiça, da Verdade e da Santidade... Ele só é o nosso Mestre, o nosso Salvador, o objecto das nossas esperanças e aspirações. Devemos-lhe a adesão completa e firme de toda a nossa alma, pela fé e pelo amor... Guardemo-nos bem de que Ele, que veio para nos salvar, se torne para nós uma ocasião de escândalo e ruína espiritual (Luc. 2,34)... Preparemo-nos devidamente para O receber na sua vinda às nossas almas. Como? Pela prática das sólidas virtudes cristãs. Imitemos as virtudes do Precursor. Sejam, como ele firmes, corajosos e mortificados. Renunciemos de vez às vaidades do mundo e às delicadezas de uma vida efeminada. O Reino dos céus é para os que conquistam pela violência...

TROFA

(Conclusão da pág. 5)

nhos, áreas cobertas, etc. Regados em parte pelo famoso e romântico Mondêgo, a quem os estudantes de Coimbra têm dedicado bellissimas canções que correm mundo, os terrenos da escola aludida, ao mesmo tempo que servem de base ao estudo dos alunos, proporcionam largas colheitas de uvas, peras, maçãs, pêssegos, laranjas, cereais, etc. Com a duração de 3 anos para os alunos que se inscrevem com 2.º ciclo liceal ou equivalente, ou de 5 anos para os que tenham apenas o 1.º ciclo, o curso de regente agrícola consta de imensas disciplinas. Hor-

icultura, Zootecnia, Arboricultura, Agrologia, Tecnologia, Topografia, Hidráulica, Administração de Construções, Mecânica e Máquinas Agrícolas, Economia, Patologia Vegetal, Viticultura, Silvicultura, Culturas Tropicais e Arventes, etc. Tendo formado já cerca de 1400 técnicos agrícolas outrora chamados Regentes Normalistas, Agricultores, Diplomados, Engenheiros Agrícolas e actualmente Regentes Agrícolas, a escola a que nos reportamos está devidamente preparada para a sua importante missão.

João Correia

Escolas de Regentes Agrícola de Coimbra

(Conclusão da pág. 5)

mudadas? Apenas aguardar que a Trofa seja elevada a sede de concelho, a fim de serem banidas as dificuldades aludidas e tantas outras, aliás visadas nas reportagens feitas e indicadas acima, designadamente as que concernam ao parque da Senhora das Dores, às instalações sanitárias, electricidade fornecida directamente, canalizações de água, ruas, es-

colas do ciclo Industrial, bombeiros, hospital, etc. Não é a depender-se de outra terra que tem naturalmente os seus interesses, e vezes antagonicos aos seus trofenses, que atinge o objectivo que a todos os habitantes destas paragens interessa. Há portanto que transformar a Trofa num concelho.

João Correia

O ADMINISTRADOR DO BANCO NACIONAL ULTRAMARINO VISITA TIMOR

Chega no próximo dia 2 a Timor acompanhado de sua Ex.ª Esposa o Senhor Doutor Pedro Galvão, Administrador do Banco Nacional Ultramarino.

Com o Senhor Dr. Pedro Galvão que se aloca a esta Província em visita de trabalho, já o Director de Serviços do mesmo Banco, Senhor Eurico Ribas.

Notícias de Casa

PARTIDAS:— De avião, partiu no dia 15, de Dili com destino a S. Tomé e Príncipe, para onde foi transferido, o Dr. José Duarte Correia Azevedo em Timor desempenhou as funções de Inspector dos Serviços de Economia.

CHEGADAS:— Provenientes de Lisboa, via éfres, regressaram no passado dia 14 à Província os três régulos timorenses que a convite do Governo Central visitaram a Mãe Pátria.

PARTIDAS:— No avião de carreira internacional, acompanhada de seus filhos, partiu no passado dia 19, de Dili com destino à Província de Moçambique, para onde foi transferida, a Senhora Dr.ª Milena dos Reis Noronha, que em Timor desempenhou durante largos anos as funções de Professora do Liceu Dr. Francisco Machado.

Muitos colegas, amigos e alunos da Sr.ª Dr.ª Milena dos Reis Noronha deslocaíram-se ao Aeroporto de Dili para lhe apresentarem cumprimentos de despedida.

REVISTA «FÍFIAS À NESSA NÉ»:— Numa feliz organização do Núcleo Auxiliar Feminino da Delegação de Timor da Cruz Vermelha Portuguesa, foi levada à cena, nas noites de 16 e 17 no palco do Ginásio Escolar de Dili, a engraçada revista «FífiAs à nessa né». As mais altas individualidades da Província e muita gente do povo assistiram aos dois espectáculos que foram bem autênticos festivais de cor, música, juventude, ritmo e alegria.

POSSE DE DOIS INTENDENTES ADMINISTRATIVOS:— Numa cerimónia efectuada cerca das 12 horas e 45 minutos de dia 26 no Salão Nobre do Palácio das Repartições à qual assistiram as autoridades mais representativas da vida da Província, Sua Excelência o Encarregado do Governo de Timor, Tenente-Coronel Fernando Alves Almeida, conferiu posse nos cargos de Intendentes Administrativos aos Srs. Drs. Francisco Xavier de Meneses e Licínio Pinto de Souto, o primeiro colocado em Timor como Director do Centro de Informação e Turismo e Presidente da Câmara Municipal de Dili e o segundo como Chefe dos Serviços de Administração Civil.

GENEROSA OFERTA A FAVOR DA CRUZ VERMELHA DE TIMOR:— A conceituada fábrica Japonesa de rádios da marca «NATIONAL» acaba de distinguir a Delegação de Timor da Cruz Vermelha Portuguesa com a generosa oferta de cinquenta aparelhos rádio-receptores que se destinam a ser distribuídos por hospitais, colégios e instituições de Caridade ou beneficência da Província. Na manhã de dia 26 o Presidente da Delegação de Timor da Cruz Vermelha Portuguesa acompanhado de algumas senhoras do Núcleo Auxiliar Feminino da mesma instituição, deslocaíram-se à Alfândega de Dili onde receberam a generosa oferta enviada pela «NATIONAL».

Notícias de Fora

SAIGÃO— Os dirigentes norte-vietnamitas estão cada vez mais preocupados com a vaga crescente de roubos e corrupção que dificultam o esforço de guerra e o desenvolvimento económico do país. — afirma o jornal de Hanoi «Nhan Dan», segundo uma emissão de rádio captada em Saigão.

NJVA IORQUE— O secretário-geral da O.N.U., Thant, confirmou que não permanecerá em funções para além do fim deste ano, sob quaisquer circunstâncias, ainda que seja por um prazo limitado. Thant exortou os países das Nações Unidas a iniciarem «consultas sérias» para lhe encontrar um sucessor logo que seja possível.

OTAVA— Um jovem manifestante anticomunista rompeu os cordões formados pela Polícia de Segurança e atacou o primeiro-ministro soviético, Alexei Kossyguine com tal ímpeto que o «leader» moscovita quase caiu. O assaltante foi imediatamente atirado ao chão e detido pelo pessoal de segurança. Após ter sido dominado, ainda gritava: «Liberdade para a Hungria» e «soviéticos «fose embora».

VIENA— As autoridades checas declararam «persona non grata» o primeiro secretário da Embaixada dos Estados Unidos, Samuel G. Wise, intimando-o a sair do país dentro de 48 horas. Na notícia da Ceteka diz-se que o Ministério dos Negócios Es-

trangeiros informou, em nota, o encarregado dos negócios dos Estados Unidos, que Wise era expulso da Checoslováquia «devido à sua actividade de espionagem que prejudicava os interesses checos».

NOVA DELY— O ministro de Defesa da União Indiana por si ou por indicação da Sra. Indira Gandhi, preveniu o mundo inteiro das intenções do seu Governo em relação à hipótese de reabrir uma guerra entre o seu país e o Paquistão.

Nessa eventualidade — explicou o Sr. Jacivam Ram — a União Indiana recusar-se-á a devolver qualquer parcela do território invadido que as «suas forças venham a ocupar, sejam quais forem as pressões mundiais que se exercem nesse sentido».

OSLO— O Prémio Nobel da Paz 1971, foi atribuído ao chanceler Willy Brandt da Alemanha Federal — anunciou a comissão norueguesa do Prémio Nobel.

BERLIM— Urrich Mueller, conselheiro do burgo mestre de Berlim Ocidental, afirmou, que ainda está distante um acordo com a Alemanha Oriental, sobre a abertura do muro aos berlinenses ocidentais.

NOVA IORQUE— A França anunciou, que a China Continental é indispensável as Nações Unidas devido ao seu «valor, necessidades, tamanho e futuro».

50 Anos de Vida Religiosa do Rev. Padre Bernardo Gouin S. J.

Comemorando 50 anos de vida religiosa na Companhia de Jesus, pois foi a 16 de Outubro de 1921 que fizera a sua profissão religiosa em Beaumont (França), o Reverendo P.º Bernardo Gouin S. J. foi alvo de uma simpática e carinhosa manifestação de apreço e estima por parte dos seus irmãos de Ordem Religiosa. Assim, no dia 17, além de uma concelebração presidida pelo Governador do Bispado, e de outros actos de confraternização e convívio íntimo, foi levada à cena uma interessante e bem representada peça, o «Prinzepezinho» de Saint-Exupérite que muito agradou a todos. Dignou-se estar presente a este acto o Encarregado do Governo, Tenente Coronel Fernando Alves Almeida e muitas outras altas individualidades da Província. O Reverendo Rector do Seminário dirigiu a todos os presentes palavras de reconhecimento pela sua vinda e disse da razão da festa que se estava realizando.

«Seara», embora com certo atraso, associa-se alegremente à efeméride e deseja ao Reverendo P.º Gouin muitas felicidades e faz votos por uma longa vida na Ordem Religiosa a que pertence.

Mata-dalan lia Tetum nian

MATA-DALAN LIA TETUM NIAN

(QU) nian iha (E) no (I) sira oin. Tau fali (K) ba (C) nian fatin usihira ita hesuk lia ida nobu ho (AC), (EC), (IC), (OC) no (UC).

de (QU) antes de (E) e (I). O (K) substitui o (C) nas terminações que soam em (AC), (EC), (IC), (OC) e (UC).

(Guia da língua Tetum)

INTRODUÇÃO

Tendo sido abordado por diversas pessoas amigas, vindas da Metrópole e de outros pontos do Ultramar, sobre o problema da linguagem no cumprimento dos seus deveres profissionais neste pequeno rincão da Terra Lusa e, no intuito de aprenderem facilmente o dialeto mais falado em Timor para poderem assim contactar directamente com as populações principalmente as do interior e, além do mais, como não voltarem a ser reeditados os compêndios feitos sobre o Tetum, assim e de uma maneira simples procurei tentar e com todo o gosto satisfazer os desejos destes amigos suprimindo-lhes esta necessidade.

Além da pretensão de dar facilidade aos novos funcionários recém chegados à Província, queria também tornar extensiva essa facilidade aos seus familiares visto muitos deles não conseguem arranjar um criado nativo que possa fazer as compras de géneros alimentícios do dia a dia. E para os menos afortunados o guia que tenciono fazer, irá ajudá-los muito, podendo eles até prescindir do concurso dos mesmo criados.

Nesta ordem de ideias, pensei então fazer um guia com regras elucidativas sobre o TETUM, e assim para torná-lo uma realidade, tive de recorrer a vários elementos de consulta, destacando neste aspecto a pessoa do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor D. José Joaquim Ribeiro, Bispo de Dili, que com a máxima boa vontade me cedeu os livros de TETUM do Rev. Pe. Manuel Sebastião Maria Aparício da Silva, antigo Superior da Missão de Soibada e Pe. Manuel Mendes Laranjeira, antigo missionário da Alas, além da boa colaboração do Sr. Paulo Quintão da Costa e de muitos conterrâneos amigos aos quais rende também aqui, o meu preto de gratidão.

Devo esclarecer porém, que o MATA-DALAN LIA TETUM NIAN não visa fazer qualquer concorrência às obras já editadas neste sentido, pois apenas se limita a facilitar o convívio entre as pessoas vindas dos diversos pontos de Portugal que consiste na troca de impressões com o nosso povo do interior, além de se tornar uma curiosidade para os estrangeiros, é um guia útil para os que se queiram fixar em Timor entre a população nativa.

Armindo da Costa Tilman

Ban : — Kahur
Kesi
Kiak
Kotuk
Kuran
Kabuték
Ki'ik

Ex : — Kahur/misturar
Kesi/atar
Kiak pobre
Kotuk costa
Kuran/necessitar
Kabuték/barrigudo
Ki'ik/pequeno

d) — H — Atu temi nia sei hasei is beibéik.

d) — H — Apira-se sempre ao pronunciá-lo.

Ban : — Ha'u
Fahi
Foho
Tohu

Ex : — Ha'u/eu
Fahi/porco
foho/monte
Tohu/cana de açúcar.

e) — C, Q, W — Hodi hakerek de'it naran malaé nian

e) — C, Q, W, — Utilizar apenas para nomes de origem estrangeira.

Ban : — Catilina; Cesar
Quintão; Quadros
Wilson; Wagner

Ex : — Catilina; Cesar
Quintão; Quadros
Wilson; Wagner

f) — S — Lian nian hanesan (SS) ha fatin tomak.

f) — S — Tem o som de (SS) em qualquer posição.

Ban : — Sosa
Masin
Ilas

Ex : — Sosa/comprar
Masin/sal
Ilas,imagem

g) — X — Lian beibéik hanesan (CH) iha Portugés no Fransés

g) — X — tem sempre o som de (CH) do Português e Francês.

Ban : — Xavi
Xavier

Ex : — Xavi/chave
Xavier/Xavier

h) — Z — Lian beibéik iha fatin tomak hanesan (Z) nebé ita hodi huhú ija.

h) — Z — tem sempre o som de (Z) inicial em qualquer posição.



Crónica de
Reis Santos

DA METRÓPOLE:

Futebol da 1.ª Divisão

FIRME NO COMANDO, O SPORTING SOMA E SEGUE... INCOMPREENSIVELMENTE, O BELENENSES ENCONTRA-SE EM ÚLTIMO LUGAR DA TABELA.

Tal como já prevíamos o Sporting teve muitas dificuldades nas duas jornadas anteriores contra a Académica e V. de Guimarães. No entanto, os Leões cientes da responsabilidade perante os seus adeptos, conseguiram rodear esses obstáculos e continuar firmes no comando da classificação geral a um ponto do Benfica, segundo classificado. Mais algumas surpresas surgiram nas 5.ª e 6.ª jornadas: Foi o caso do Atlético ir derrotar o Porto, na Anta, a Cuf ir a Lisboa derrotar o Atlético e o Farense ter imposto um empate em Coimbra na sua deslocação para derrotar a Académica. Por sua vez, o Setúbal que já havia perdido com o Benfica consentiu um empate frente ao Barreirense no campo deste pelo que se deve acerrar como muito bom. Não sabemos e que se passará com o Belenenses, um das chamadas quatro grandes. O que é certo, os azuis encontram-se em último lugar da classificação e pelos vistos continuará pois não cremos que o Sporting, seu próximo adversário, se deixe surpreender. Como nota curiosa, salientamos o facto do Belenenses ter apenas marcado três golos, no campo do adversário, quando da sua vitória frente ao Beira Mar. Todos os restantes encontros e já são cinco, perdeu pela mesma marca de 1-0.

Para os encontros a realizar amanhã dois se salientam: Porto-Académica e Belenenses-Sporting. Apenas estes jogos se encontram de resultados incertos onde a vitória pendeará para os clubes que marcaram primeiro, isto claro está, na nossa modesta previsão. Quanto a todos os outros, mais golo menos golo, a vitória não deve fugir aos que jogam em casa.

Apresentamos a seguir, a classificação geral actual, os jogos referentes às 5.ª e 7.ª jornadas bem como os resultados verificados na primeira:

Boavista — B. Mar	0-0	B. Mar — Barreirense	1-1
Barreirense — Setúbal	1-1	Setúbal — Atlético	0-1
Atlético — Cuf	0-1	Cuf — Leixões	0-1
Leixões — Porto	0-1	Farense — Guimarães	0-0
Académica — Farense	0-0	Belenenses — Sporting	1-2
Guimarães — Sporting	1-2	Porto — Académica	

NOTA: Encontram-se em atraso os encontros V. Tomar-Porto e Leixões-Académica.
O Belenenses, encontra-se em último lugar porquanto embora com a mesma pontuação que o Leixões e V. Tomar, tem um jogo a mais.

CLASSIFICAÇÃO ACTUAL

	J	V	E	D	G	Pontos
Sporting	6	6	—	—	14-4	12
Benfica	6	5	1	—	13-4	11
Setúbal	6	4	1	1	15-9	9
Cuf	6	3	2	1	9-6	8
Guimarães	6	3	1	2	10-10	7
Atlético	6	3	1	2	10-8	7
Farense	6	3	1	2	8-7	7
Académica	5	2	1	2	5-4	5
Porto	5	2	1	2	10-7	5
Beira Mar	6	1	2	3	4-10	4
Tirsense	6	1	1	4	1-10	3
Boavista	6	1	1	4	4-16	3
Barreirense	6	—	3	3	4-8	3
Leixões	5	1	—	4	7-11	2
União Tomar	5	1	—	4	4-8	2
Belenenses	6	1	—	5	2-6	2

FUTEBOL INTERNACIONAL

Conforme é já do conhecimento geral, as turmas portuguesas foram chamadas para disputar os encontros a contar para os diversos torneios internacionais tendo-se registado os seguintes resultados:

TAÇA DOS CAMPEÕES EUROPEUS — Benfica — C. S. K. A. (Sófia) — 2-1
TAÇA DOS VENCEDORES DAS TAÇAS — Rangers (Escócia) — Sporting — 3-2

Pelos resultados conseguidos, nota-se que o Sporting embora perdendo conseguiu melhor resultado porquanto marcou 2 golos no campo do adversário o que lhe dá mais possibilidades quanto ao encontro da 2.ª mão a disputar em Lisboa.
O Benfica ao lograr a vantagem de 1 bola, terá muitas dificuldades no 2.º encontro a realizar na Bulgária, no entanto acreditamos na força do «glorioso» para passar este obstáculo.

DA PROVÍNCIA:

Por não possuímos elementos informativos, só no próximo número faremos uma reportagem dos acontecimentos desportivos ultimamente verificados na Província.

Reis Santos

COMUNICADO DO CONSELHO DE DESPORTOS: — O CONSELHO DE DESPORTO DE TIMOR, comunica para conhecimento dos Clubes filiados e demais interessados que, foram tomadas entre outras, as seguintes deliberações:

FUTEBOL — Taça Timor

Considerando ter a época desportiva do corrente ano começado muito tarde e, em facto disso, não haver possibilidades de se realizar O CAMPEONATO DE TIMOR, foi deliberado fazer disputar a «TAÇA TIMOR» em moldes diferentes, tendo em vista a conveniência de se manter em actividade os atletas desta modalidade até ao fim da época. Assim de acordo com os delegados de todos os Clubes presentes, foi resolvido que a «TAÇA TIMOR» será disputada numa volta e nos mesmos moldes da «Taça Preparação».

Feito o sorteio na presença dos delegados dos Clubes interessados, apurou-se o seguinte calendário:

Dia 24 de Outubro — Benfica X Café
" 1 de Novembro — Académica X Sporting
" 6 de Novembro — Café X Académica
" 7 de Novembro — Sporting X União
" 13 de Novembro — União X Café
" 14 de Novembro — Académica X Benfica
" 20 de Novembro — Café X Sporting
" 21 de Novembro — Benfica X União
" 27 de Novembro — Sporting X Benfica
" 28 de Novembro — União X Académica

FUTEBOL — Taça Acaite

Resultados da 6.ª Jornada Jogos para amanhã (7.ª Jornada)

Benfica — Belenenses	1-0	Benfica — U. Tomar
V. Tomar — Tirsense	2-0	Tirsense — Boavista

Mata-dalan lia Tetum nian

KLAKEN I

Atu bele hatene hatenan mos no hakerek los Tetum, hanesan lia seluk ita sei haré no hodi rai iha ulun, lia sira nebé mata-dalan lia Tetum nian nanorin.

Mata-dalan lia Tetum nian iha klakem tolu:

- a) — Tetu-lian — klakem mata-dalan nian nebé nanorin ita kona ba lian.
- b) — Tetu-lis — klakem mata-dalan nian nebé nanorin ita kona ba lias.
- c) — Tetu-holalia — klakem mata-dalan nian nebé nanorin ita kona ba lia dehan.

TETU-LIAN

Lian sira nebé sai nosi ita ibun sei habadak ba rua:

Kmesak sira e vogal sira
Fukun sira e konsoante sira
Kmesak—lian sira nebé, ita hesuk, sai kuer los hosi ita ibun. Ami tudo iha kraik sira naran:

a, e, i, o, u, y.

Fukun—Lian sira nebé, ita hesuk, lasai kuer los hosi ita ibun baá sira rusu nafatin tatokan. Ami tau tur sira naran iha kraik ba makle-na'in sira bele ratene:

b, c, d, f, g, h, j, l, m, n, p, q, r, s, t, v, w, z.

Kmesak no fukun sira ramutuk, sei bolu fali ho naran SORU-TURIK e ALFABETO.

Atu bele hakerek Tetum ho soru-lurik, sei haré knaken no banati nebé, ami tau iha kraik:

I PARTE

Para podermos falar e escrever correctamente o Tetum, como qualquer língua estrangeira, devemos estudar e conservar na memória as regras que o guia do Tetum nos ensina:

O guia do Tetum divide-se em três partes:

- a) — Fonética — parte de guia que trata dos sons.
- b) — Morfologia — parte do guia que trata das palavras.
- c) — Sintaxe — parte do guia que trata das frases.

FONÉTICA

Os sons que pronunciamos, podem resumir-se no seguinte:

Vogais
Consoantes
Vogais — São sons que saem livremente da boca e indicados como se segue:

a, e, i, o, u, y.

Consoantes — São sons que não saem livremente ao pronunciá-los e precisam sempre de apoio. Em seguida indicamos os seus nomes, para conhecimento dos leitores:

b, c, d, f, g, h, j, l, m, n, p, q, r, s, t, v, w, z.

Atribuímos o nome de ALFABETO ao conjunto de vogais e consoantes.

Para se poder escrever o Tetum com o alfabeto é necessário ver as regras e exemplos que indicamos em baixo:

Mata-dalan lia Tetum nian

I — Kmesak sira tuir knaken sira ne'e:

a) — Kmesak lima uluk sei hodi hakerek Tetum hanesan ita hesuk sira.

Banati. — Maran
ne'e
sira
Moras
Monu

b) — Kmesak (Y) sei hodi hakerek de'it naran malae nian.

'Ban: — York
Yemen

II — Fukun sira tuir knaken sira ne'e:

a) — B, D, F, J, L, M, N, P, R, T, V, knar sira nian iha 'Tetum' hanesan iha lia rai seluk nian.

Ban: — Badak
Jentiu
Mane
Fulan
pari
rai
Venilale

b) — G — Lian kakorok nian beir-beik, iha kmesak tomak sira oin. La lian hanesan (J) iha (E) no (I) sira oin, hanesan iha Portugés.

Ban: — Bangasal
Geba
Gargó
Malangús

c) — K — Nia nala knar (C) nian iha (A), (O) sira oin, nala mos knar

I — As vogais seguem as seguintes regras:

a) — Utilizar as cinco primeiras vogais em Tetum como elas são pronunciadas.

Exemplo: — Maran/seco
Ne'e/aqui
Sira/sles
Moras/doente
Monu/cair

b) — A vogal (Y) é utilizada apenas para escrever nomes de origem estrangeira.

Ex: — York
Yemen

II — As consoantes seguem as seguintes regras:

a) — B, D, F, J, L, M, N, P, R, T, V, desempenham em Tetum as mesmas funções que em outras línguas.

Ex — Badak/curto
Jentiu/gentio
Mane/homem
Fulan/lua
pari/peixe
rai/terra
Venilale

b) — G — Tem sempre o som gutural antes de todas as vogais. Não tem o som (J) antes de (E) e (I) como em Portugés.

Ex: — Bangasal/barraca
Geba/arremessar
Gargó/chaleiro

Malangús/mole, sem força
c) — K — Desempenha as funções de (C) antes de (A), (O) e U faz as

Baptismo de muitas crianças

(Conclusão da pág. 1)

Imposição da veste branca

126. *O celebrante principal diz:*
Oan sira. Oras ne'e, imi ema foun, imi simu Cristu nu'udar hatáis. Hatáis mutin ida ne'e sei natudu Maromac tulun ba imi. Hodi ema sarani tomac lia-fuan no liçau-diac tulun imi, imi sei halo hatáis ne'e mutin bá beibéic nafatin.
Todos — Nanu'u.
E impõe-se a cada criança uma veste branca; não se admite outra cor. É para desejar que sejam as próprias famílias a preparar a veste.

Entrega da vela acesa

127. *Depois, o celebrante principal toma o cirio pascal e diz:*
Imi simu Cristu naroman ba! Aman-inan no amasarani-inasarani sira, imi simu cnáar atu hare tuir ahi-óan ida ne'e, lawáric-oan sira ne'e, Cristu naroman tian, atu moris beibéic raneçan naroman oan, atu fiar métin nafatin; no, uainhirac Na'i mai, sira atu bele ba saca, ramutuc ro çantu sira tomac iha reinu Lalehan.
As famílias distribuem-se as velas, que se acendem no cirio pascal: a luz é tomada deste cirio por um dos pais, o qual, depois, a passa aos restantes. Entretanto, a comunidade executa cânticos baptismais, por exemplo:
Vós que fostes baptizados em Cristo, estais revestidos de Cristo. Aleluia, Aleluia.
Outros cânticos à escolha: nn. 226-246
Se o Baptismo não se realizou no próprio presbitério, organiza-se uma procissão até junto do altar, na qual são levadas acesas as velas das crianças baptizadas.

CONCLUSÃO DO RITO

Recitação da oração dominical

128. *O celebrante de pé diante do altar, dirige-se aos pais e padrinhos e a todos os presentes com estas palavras ou outras semelhantes:*
Feton-náan siré! Lawáric sira ne'e, simu tian sacramentu Fáci, sei simu tan Nawan Santu can cbiti tomac nóuci sacramentu Mina-cocê.
Sarani tian, nu'udar mós ita sarani seluc tomac, sai Maromac oan. Sira no ita bele ona bolu Maromac nu'udar Aman.
Ne'e duni, hodi sira ho ita naran, ita sei hatudu ita fiar ho hadomi ba Maromac, hodi hamaluc, nu'udar Na'i Jesus nanourin ita:
AMI AMAN IHA LALEHAN,
HALO EMA HANA'I ITA NARAN;
HATÓO MAI AMI ITA UCUN;
HALO TUIR ITA HACARAC,
IHA RAI NU'UDAR IHA LALEHAN.
AI-HAN LOROLORON NIAN HARÁIC, OHIN,
MAI AMI;
HARÁIC PERDUA MAI AMI SALA,
NU'UDAR AMI FÓ PERDUA
BA EMA NALO AT AMI;
SEI LA HÚCIC AMI HETAN BABÈUR,
MAIBÈ SEI HASSAI AMI HOUCI BUAT-AT.

Bênção

130. *Em seguida, o celebrante despede os presentes, abençoando-os:*
Feton-náan siré! Ami hameno imi ba Maromac, ita Na'i laran lúac no tulun-Na'in. Nia sei bali imi, sei héci imi tuir fiar can naroman; imi, ami ho mós imi, atu hetan diac Maromac hacotu tian mai. Imi ba hacmatec. Bença nóuci Maromac bele tomac, Aman Oan + no Nawan Santu'
Todos — Nanu'u.
131. ...
P. José Quintão dos Reis

Dou, a seguir, um elenco de expressões e termos a serem usados pelo celebrante, conforme as localidades onde se fala o Tetum. É julgo conveniente que esse elenco seja integrado no final do Ritual de Baptismo, em Tetum, ou que o seu conteúdo vá sendo escrito, entre parênteses, à frente de cada palavra a ser modificada, segundo as conveniências, o que deixei de fazer, nesta versão, mais por uma questão de clareza, além de que o celebrante, com uma preparação antecipada e co-

nhecedor desse elenco (e isto pode ser muito proveitoso aos novatos nessa língua), pode bem fazer as substituições de conveniência.

SINÓNIMOS ÚTEIS

Can ;	nía (ou) nian
Foiwái ;	fetorá (ou) cloçan
Foiwái Maria ;	Fetorá Maria
Ha'u ca ;	Ha'u há
Ó má ;	ó há
Nia ná ;	nia há
Ami há ;	ami há
Imi há ;	imi há
Sira (sia) ;	sira há
Kela ;	ha'u hela
Laéc ;	la iha
Lawáric ;	labáric, úit
Namôçu ;	hamôçu
Narác ;	harác
Nawan ;	naban, cnúbar
Nawan Santu --	Naban Santu
Nawén ;	nabén
Natudo ;	hatudo
Nia can ;	niaia
Nôuci ;	hóuci
Ramutuc ;	hamutuc
Retan ;	hetan
Sira ;	sia
Téni ;	fáli, hías, hícas, hícar
Téric ;	dehan, catac, hateten, ha'ac (na'ac ...)
Tian ;	tia ona
Tomac, tomtomac ;	hotu
Ua'in ;	bárac
Wé ;	bé

Educação e Ensino

Escola de Regentes Agrícolas de Coimbra

Curso de grande utilidade para o desenvolvimento do país num dos mais importantes sectores — o agro-pecuário, proporciona os necessários servidores às entidades públicas e privadas, umas e outras conscientes do que têm a fazer pelo incremento da actividade a que nos reportamos. Referimo-nos aos regentes agrícolas, outrora classificados no grau de ensino elementar, mais tarde no secundário, actualmente no médio e brevemente no superior. E para falarmos nos regentes agrícolas, que tão bons serviços têm prestado à Comunidade, temos de falar, aliás com todo o interesse, na principal escola onde estes se formam — a de Coimbra. Fundada em 1862, embora com outro nome e situada em outra terra, a Escola de Regentes Agrícolas de Coimbra é também a mais antiga escola do género do país, tendo apenas um outra, igualmente dedicado ao Ensino agrícola, embora a nível universitário — o

Instituto Superior de agronomia — com maior número de anos dedicados à nobre missão das actividades campestres. Com o nome de «Quinta Regional de Sintra» e estabelecida na vila que lhe deu o nome inicial, passou a designar-se em 1866 pelo nome de Escola Central de Agricultura. Já na cidade dos doutores, como vulgarmente é conhecida a terra onde está instalada a escola que nos referimos, passou a chamar-se Escola Central de Agricultura de Coimbra e mais tarde obteve finalmente o nome que ainda mantém e que segue indicado em em epigrafe. Situada na Benfante, ou seja a 3 Km do centro da cidade, a Escola dos Regentes Agrícolas de Coimbra tem uma área de 137 hectares dos 77 dedicados ao núcleo escolar — terrenos de regadio, pomares, matas de carvalho e pinheiros, choupal, olivais, vinhas, campos de jogos, estradas e cami-

(Conclui na pág. 2)

Andanças por terras da Pátria

Trofa

A pouco mais de 20 Km. da cidade do Porto, terra mundialmente conhecida e reconhecida como a capital do trabalho e da filantropia, alias com inteira razão, porquanto aqui têm nascido e crescido as maiores indústrias do País e outrossim as obras de caridade e de ajuda aos necessitados de pão e amor que deram os melhores frutos e incentivaram homens de outras paragens a trabalharem em prol do seu semelhante, única razão válida para não se passar em vão por este «vale de lágrimas» que só deixará de ser quando o egoísmo e a vaidade forem banidos, encontra o viajante, um pouco antes da sede do concelho a que pertence e do qual se quer devorciar para, muito justamente, com vista ao incremento das suas actividades económicas, sociais, culturais e até políticas, se transformar, o que sucederá por certo muito brevemente, num novo concelho, a freguesia de S. Martinho de Bougado, nome que nada diz a quem a conhece, o que não sucede com o nome que usa de há tempos a esta parte e que, com toda a razão, dado que caia fundo na sensibilidade dos naturais destas paragens, pretende oficializar perante as autoridades competentes, se possível já como sede de concelho. Trata-se da Trofa, nome internacionalmente conhecido, pois daqui partem para muitas dezenas de países e para as províncias ultramarinas e ilhas adjacentes centenas de milhares de contos de artigos e produtos dos mais variados, os quais vão desde o simples lenço de bolço à máquina mais potente para trabalhar madeira ou para outros fins. Ultimamente a Trofa, de certo devido à sua importância, tem estado na ordem do dia. Vários jornais se têm debruçado sobre esta terra de gente activa e hospitaleira, regra geral para falar no que não há, o que é fácil, pois falar no que há, além de não ser assunto que interesse a toda a gente, designadamente ao português corrente que tem na massa de sangue o gosto pela crítica pura e simples, dá mais trabalho e obriga a contrair responsabilidades a que muitos fogem desta feita. Ultimamente falou-se da falta de um edifício para a junta da freguesia capaz, que tem de ter, atendendo ao valor da terra em causa, características especiais: Ora falando-se na Junta, fala-se automaticamente no Presidente, que no caso presente, é um trofense amante da sua terra, diremos mesmo, baseados no conhecimento da personalidade do referido indivíduo, um eterno enamorado da Trofa que vibra extraordinariamente com tudo o que diz respeito a esta portentosa terra, que há escassos anos era pouco mais do que insignificante e que agora, mercê da colaboração que os seus filhos mais dedicados e inteligentes lhe têm facultado, é uma autêntica cidade em embrião, com cerca de 12 mil almas e dezenas de fábricas e oficinas, armazéns de comércio por grosso e estabelecimentos de retalho dos mais variados ramos, todos trabalhando no presente com olhos no futuro. E por que tornam, naturalmente sem razão plausível, o referido Presidente responsável pelo que não existe na Trofa, aludem a faltas desta e daquele género, inclusive a falta de um edifício para a Junta de Freguesia. Simplesmente, como é óbvio, o Presidente da Junta, que, depois de cerca de 4 anos de serviço vai deixar o lugar, não é o dono da Trofa e portanto não pode, sózinho, dar à terra em causa tal edifício e muitos outros serviços que aqui fazem falta. Essa tarefa cabe em primeiro lugar às autoridades do concelho, já porque são elas quem mandam, já porque também é para a sede do concelho que são encaminhados os impostos — e que devem ser muito razoáveis — do comércio e da indústria da Trofa. Ademais, o Presidente da Junta, José Serra, amigo de infância e do seu amigo, tudo fez, mais do que uma vez, para transformar a modestíssima casa onde está instalada a citada Junta, numa casa maior, mais opulenta e sobretudo mais concomitante com as suas nobres e delicadas funções. Sucede porém que o Bispado, entidade a que pertence a casa em causa e o terreno onde está aquela instalada, não concordou com as obras propostas e muito menos com a cedência. Que fazer, mesmo para um amigo incondicional da Trofa, especialmente sem as autoridades concelhias, que entretanto, sem motivo aparente, foram

(Conclui na pág. 2)

Crise de Autoridade OU Crise de Obediência?

(Conclusão da pág. 1)

Encontramo-nos perante uma crise de crescimento e "como em toda a crise de crescimento, esta transformação trás consigo sérias dificuldades" (G. S. 4).

Sabermos captar neste processo histórico, a presença do Espírito do Senhor que tudo renova e que nos interpela a exprimir estes valores permanentes em formas estruturais coerentes e adaptadas ao momento histórico actual, integrando os numa nova mentalidade? A história mostra como tem evoluído, ao longo dos tempos, o modo concreto do exercício da autoridade na Igreja, em todos os níveis; pois se a estrutura da Igreja é jerárquica por vontade do seu Fundador, as modalidades do exercício desta autoridade variam no decurso dos séculos.

É indubitável que a Igreja do Vaticano II caminha para uma nova imagem. Nela, a autoridade é concebida, exercida e vivida como serviço, e não só em função da decisão, mas também da participação e coordenação, numa obediência activa e responsável, subordinada à autoridade como colaboração correspondente, com relações autênticas de comunhão no amor. A Igreja é uma comunidade de servidores, uns na qualidade de chefes e outros na qualidade de membros fraternos.

Sendo a autoridade um serviço, para ela deveriam ser eleitas as pessoas na medida da capacidade de serviço e colocadas onde melhor o possam realizar, permanecendo no cargo só na medida da eficácia do referido serviço.

Assim a autoridade fica mais revivida e é, logicamente, mais autêntica e eficaz porque leva a uma relação harmoniosa entre ela e os membros fraternos do grupo ou comunidade. O clima desta relação será a paz na ordem. A eficiência deste novo modo de vida há de manifestar-se num trabalho fecundo para o bem da Igreja e do mundo. O fruto será a alegria do Espírito que provém da realização pessoal e comunitária.

Contudo, a autoridade no cristianismo é e permanece um mistério de fé, fundado na obediência ao Cristo ao Pai. Cristo salvou o mundo não com a «maioria de idade» do filho que parte com um programa e sabe o que deve fazer, mas com a força da sua obediência. Este facto fica inscrito na estrutura da Igreja de Cristo» (Urs V. Balthasar). Cristo fez-se escravo e, pela submissão ao Pai, reniu a humanidade (cf. L. G. 3).

A obediência é, em definitivo, um acto de fé e de amor: uma oferenda de si e a entrega plena, lúcida e consciente da vontade para uma maior liberdade. Viver a fé da obediência é saber escutar a voz do Espírito que orienta para o bem da Igreja, descobrindo e propondo confiadamente a quem de competência, o que pareça oportuno para o bem comum, aceitando também com alegria a determinação da autoridade, comprometendo-se com todo o ser na realização do que é mandado.

Esta é a obediência activa e responsável — de que fala o Concílio, que implica e leva à liberdade evangélica dos filhos de Deus, que sabe expor as opiniões próprias mas na disposição de renunciar a elas e que, portanto, não impõe as suas ideias com um falso conceito de diálogo ou com factos consumados, nem tão pouco espera tudo da autoridade como processo de encobrir a própria irresponsabilidade. O Concílio vê, assim, no acto de obediência uma forma suprema de liberdade, uma grande valorização da pessoa adulta que, a seu modo, participou na elaboração das decisões e, depois, aceita com plena consciência e espontaneidade de coração e que a autoridade dispuser.

Corresponsabilidade de base e decisão como função da autoridade são, portanto, dois aspectos a harmonizar no diálogo.

«Historicamente, na Igreja, tinha-se pecado de arbitrio — muitas vezes sem culpa subjectiva — por parte de muitos superiores fechados num monólogo que os tornava extremamente pobres diante de inferiores, educados a obedecer passivamente, segundo uma ascética muitas vezes perniciosa ao bem comum, todavia com heróismos dos particulares. Agora, o Concílio convida todos os superiores a fazerem-se auxiliar, num clima novo; a abrirem as janelas, a operarem em si a grande conversão do monólogo ao diálogo (...) Mas cuidado! A viragem não elimina o papel de alguém que, no final, sintetize o diálogo, interprete o bem comum que daí tenha saído esclarecido, o enuncie com carácter de decisão nas soluções a tomar» (Padre Lombardi, «Terramoto na Igreja», pág. 88-89).

A síntese conciliar típica da tensão que aqui analisada deverá ser a vida dos novos órgãos pósconciliares (Sínodo dos Bispos, Conferência Episcopal, Conselho Presbiteral, Conselho de Pastoral); analogamente, outros órgãos de consulta e diálogo para a corresponsabilidade de outras categorias.

«Ao mesmo tempo que se criam os canais da corres-

Indolência ou Incapacidade Física?

Não sei se merecerá a pena discordar das afirmações de alguns dos nossos autores e articulistas, quando teimam em fazer doutrina sobre questões de ordem sócio-cultural ou etnológica para as quais não estão preparados.

Na verdade, por aquilo que ouvimos e lemos, sabemos que é dogma para alguns que o Timorense é indolente por natureza, porquanto, por mais que se diga em contrário, não há maneira de extirpar a asserção que já atingiu foros de verdade indiscutível, do «magister dixit» medieval, sem o mínimo recurso ao exame e à reflexão, nem ao estudo e à observação dos factos sobre que pretendem lançar opiniões ou emitir juízos valorativos.

Ainda há bem pouco tempo, li algures que o Timorense é indolente e fechado às inovações. Que diga cada qual o que lhe der na «ganã» ou lhe vier à cabeça, não é minha intenção reprovar ou aprovar, mas dizer categórica e peremptoriamente à «priori» que o povo de Timor é indolente sem o mínimo de conhecimento do povo timorense, creio que é uma afirmação ingénua, falsa e desleal. Não se põe em questão o subdesenvolvimento de Timor por todos soberaneamente conhecido, mas sim esta afirmação tão gratuita como ilegítima contra toda a verdade.

Não tenho a pretensão de levantar aqui uma polémica, mas protestar contra esse nade agradável «logon» e pedir aos nossos autores que abdicuem do direito de fazer doutrina em «terreno» ainda por desbravar, só pelo simples facto de saberem escrever umas «tretas» e do conhecimento de todos que o povo timorense é essencialmente guerreiro, como o provam essas fratricidas lutas sangrentas que assolavam antigamente o solo timorense e que acabaram ainda há bem pouco tempo. Quem diz e espírito bélico diz espírito activo, dinâmico e enérgico.

Como pode ser indolente quem está habituado a lutar contra inimigos de toda a ordem... intempéries, contrariedades, dificuldades, etc. etc.?... Como se pode conciliar o espírito guerreiro que presunje combati-

dade (por definição), acção e dinamismo com o espírito de indolência cujas premissas concluem «lassidão», insensibilidade, preguiça, apatia e falta de acção?

A meu ver, quando muito, poder-se-ia dizer que o Timorense por não ter um desenvolvimento físico harmonioso, saudável e suficiente por falta do «mínimo vital» (desculpem a expressão) é um incapaz físico para trabalhos pesados e um tanto ou quanto passivo. Isto é perfeitamente explicável, pois numa terra onde há falta de tudo e onde o primitivismo grassa por todo o lado, e onde a falta de cultura atinge o apogeu, o povo, por não sentir a falta de «nada de nada», por não criar necessidades, problemas e exigências novas, cai fatalmente numa certa passividade, que para um inconsciente ou leigo na matéria poderia parecer indolência.

Portanto, se se chamar ao povo timorense incapaz físico ou passivo e pouco dado às iniciativas, como afirmou alguém e muito bem, por falta de cultura, ainda pode passar, mas apodá-lo de nomes que gritam a consciência de quem conhece um pouco da psicologia do Timorense e que atropelam toda a verdade e a objectividade deve ser criticado e desmentido sem parcimónia alguma.

Norberto Amiral (3.º Ano de Filosofia)

Seminário Arquiepiscopal de Évora

Outubro de 1971

O Decálogo da Serenidade de João XXIII

- 1 — Procurarei viver, pensando apenas no dia de hoje exclusivamente este dia, sem querer resolver todos os problemas da minha vida duma só vez.
- 2 — Hoje, apenas hoje, procurarei o máximo cuidado na minha convivência: cortês nas minhas maneiras, a ninguém criticarei, nem pretenderei melhorar ou corrigir à força ninguém, sendo a mim mesmo.
- 3 — Hoje, apenas hoje, serei feliz na certeza que fui criado para a felicidade, não só no outro mundo, mas também já neste.
- 4 — Hoje, apenas hoje, adaptar-me-ei às circunstâncias, sem preender que sejam todas as circunstâncias a adaptarem-se aos meus desejos.
- 5 — Hoje, apenas hoje, dedicarei dez minutos do meu tempo a uma boa leitura; recordando que, assim como o alimento é necessário para a vida do corpo, assim a boa leitura é necessária para a vida da alma.
- 6 — Hoje, apenas hoje, farei uma boa acção e não o direi a ninguém.
- 7 — Hoje, apenas hoje, farei ao menos uma coisa que me custe fazer; e se me sentir ofendido nos meus sentimentos, procurarei que ninguém o saiba.
- 8 — Hoje, apenas hoje, executarei um programa pormenorizado. Talvez não o cumpra perfeitamente, mas ao menos escrevê-lo-ei. E fugirei de dois males: a pressa e a indecisão.
- 9 — Hoje, apenas hoje, acreditarei firmemente — embora as circunstâncias mostrem o contrário — que a Providência de Deus se ocupa de mim como se não existisse mais ninguém no mundo.
- 10 — Hoje, apenas hoje, não terei nenhum temor: De modo especial não terei medo de gozar o que é belo e de crer na bondade.

Posso praticar bem durante dese horas o que me desanimaria se pensasse que o deveria praticar durante a minha vida.

Serviços dos Correios, Telégrafos e Telefones AVISO

Verificando-se que grande parte de rádio-receptores devidamente legalizados, tem as taxas de licença em débito, são convidados os respectivos subscritores a procederem à liquidação das mesmas taxas com a maior urgência, nas estações dos CTT mais próximas.

Findo o prazo de 30 dias para a liquidação, proceder-se-á à cobrança coerciva das taxas em falta, por intermédio do Juízo das Execuções Fiscais.

Mais se esclarece, quanto aos rádio-receptores considerados total e inteiramente inutilizados, de que podem os seus proprietários ou possuidores solicitar, por escrito, aos CTT, o cancelamento das respectivas licenças, devolvendo, para o efeito, os competentes títulos. Neste caso, os aparelhos deverão ser sempre apresentados nos CTT para verificação e desmantelamento.

Comunica-se, ainda, que os pedidos de cancelamento de licença apenas produzem efeito a partir do semestre imediato àquele em que são formulados.

Repartição Provincial dos Serviços dos C. T. T., em Dili, 15 de Outubro de 1971.

O Chefe da Repartição,

Francisco Manuel Vaz de Araújo

Director de 3.ª classe.

ponsabilidade, deve inserir-se na tensão entre base e autoridade a ascética do diálogo, exigida plenamente dentro da Igreja, com as modalidades específicas desta sociedade estruturada de um modo irrepetível pelo próprio Deus, que a vivifica, move e guia em cada membro com o Seu Espírito. Não sem motivo, o Concílio da corresponsabilidade eclesial, torna tão frequentemente a esta expressão quase ignorada nos anteriores manuais de vida espiritual: o diálogo. Hoje, ele torna-se quase a condensação das principais virtudes.

(...) Quando for normal, entre nós, este tipo de paz dinâmica, a Igreja saída da nova era dará passos de gigante para um verão de colheitas que agora nem podemos imaginar». (Padre Lombardi; «Terramoto na Igreja», pág. 93-94).

«SENHOR AUTOMOBELISTA. ATENÇÃO: ESPERE... O INESPERADO»

Referências bibliográficas

ABRAMS, P. (1988). Notes on the difficulty of studying state (1977). *Journal of Historical Sociology*, 1 (1).

ABRANTES, C. (2012). "*Problemas*" e "*soluções*" para a gestão de Angola: Um estudo a partir do ensino superior de administração colonial em Lisboa, 1950-1960. Rio de Janeiro: Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ALEXANDRE, V. (2005). A descolonização portuguesa em perspectiva comparada. *II Conferência Internacional FLAD Portugal, the USA and Southern Africa*. Lisboa, Portugal: IPRI.

ALMEIDA, M. (2012). *A Missão do Remexio - Um caso de transição das religiões tradicionais para o cristianismo no contexto das missões católicas de Timor*. Lisboa: Mestrado em Estudos da Religião. Faculdade de Teologia - Universidade Católica Portuguesa.

ALTHUSSER, L. (1988). *Os aparelhos ideológicos do estado*. Rio de Janeiro: Graal.

ANDERSON, B. (2012). *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.

APPADURAI, A. (2004). Disjuntura e diferença na economia cultural global. In: _____. *Dimensões Culturais da Globalização - A modernidade sem peias* (pp. 43-70). Lisboa: Teorema.

ASAD, T. (2010). A Construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, 19, 263-284.

_____. (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca Press.

_____. (1997). Comments on conversion. In: P. VAN DER VEER (org.). *Conversion to modernities: the Globalization of Christianity*. New York: Routledge.

_____. (1993). *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

ATTWOOD, D. W. (1974). Patrons and Mobilizers: Political Entrepreneurs in an Agrarian State. *Journal of Anthropological Research (formerly Southwestern Journal of Anthropology)*, 225-241.

BALANDIER, G. (1993). A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo* (3).

BEIDELMAN, T. O. (1982). *Colonialism Evangelism: a socio-historical study of an east african mission at the grassroots*. Bloomington: Indiana University Press.

BERSSelaar, D. v. (2006). Missionary Knowledge and the State In Colonial Nigeria: On How G. T. Basden became an expert. *History of Africa*, 33, pp. 433-450.

- BOARCCAECHE, A. (2013). *A diferença entre iguais*. São Paulo: Porto de Ideias.
- BOURDIEU, P. (2007 [1989]). Introdução à uma sociologia Reflexiva. In: _____. *O Poder Simbólico* (pp. 7-16). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. (2007). Sistemas de Ensino e Sistemas de Pensamento; Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: _____. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BOUZA, E. L. (2012). Oleu Pitine. In: E. L. BOUZA, & A. FIDALGO (org.). *Léxico Fataluco-Português* (pp. 41-78). Díli: Grande Patria.
- BOVENSIEPEN, J. (2009). Spiritual landscape of life and death in the Central Highlands of East Timor. *Anthropological Forum*, 19 (3).
- BUREAU OF DEMOCRACY, HUMAN RIGHTS, AND LABOUR. (2007). *Timor-Leste. Internacional Religious Freedom Report*. Acesso em 6 de janeiro de 2014, disponível em U.S Department of State: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90135.htm>
- CANNELL, F. (2006). The Anthropology of Christianity. In: _____(org.). *The Anthropology of Christianity*. Duke: Duke University.
- _____. (2005). The Christianity of Anthropology. *Journal of Royal Anthropological Institute* (11), 335-356.
- CAPIBARIBE, A. (2006). Sob o manto do cristianismo: o processo de conversões palikur. In: P. MONTERO (org.). *Deus na aldeia - missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1976). *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- CASTELO, C. (1998). *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*. Porto: Afrontamento.
- CINNAMON, J. M. (2006). Missionary Expertise, Social Science, and the Uses of Ethnographic Knowledge in Colonial Gabon. 413-432.
- COHN, B. (1996). *Colonialism an its forms of knowledge - The British in India*. Princeton: Princeton Paperbacks.
- _____. (1987). History and Anthropology: The state of Play. In: B. COHN, *An anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi, Oxford, New York: Oxford University Press.
- COMAROFF, J., & COMAROFF, J. (1992). *Ethnography and historical imagination*. Boulder and Oxford: Westview Press.
- _____. (2010). Etnografia e imaginação histórica. *Proa*, 1 (2).
- _____. (1991). *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa* (Vol. 1). Chicago: University of Chicago Press.

COOPER, F. (2002). Decolonizing situations: the rise, fall and rise of colonial studies 1951-2001. *French Politics, Culture & Society*, 20 (2).

_____. (1997). The dialectics of Decolonization: Nationalism and Labor Movements in Postwar French Africa. In: F. COOPER, & A. L. STOLER (org.). *Tensions of Empire: colonial cultures in a Bourgeois World*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

COOPER, F., & STOLER, A. L. (1997). Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda. In: F. COOPER, & A. L. STOLER (org.). *Tensions of Empire: colonial cultures in a bourgeois world*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

COPLAND, I. (2006). Christianity as an arm of empire: the ambiguous case of India under the company c. 1813-1858. *The Historical Journal*, 49 (04), 1025-1054.

CRUZ, M. B. (1997). As negociações da Concordata e do Acordo Missionário de 1940. (I. C. Lisboa, Ed.) *Análise Social*, 32 (143/144), 815-845.

DIRKS, N. (1996). Foreword. In: B. S. COHN, *Colonialism and its forms of Knowledge*. Princeton: Princeton paperbacks.

DOUGLAS, M. (1998 [1986]). *Como as Instituições Pensam*. São Paulo: EDUsp.

DULLEY, I. (2010). *Deus é Feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola Colonial*. São Paulo: Anna Blume.

DUMONT, L. (2008 [1966]). *Homo Hierarchicus - O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP.

_____. (1984). *O Individualismo*. São Paulo: Rocco.

DURKHEIM, E. (1989). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.

EKECHI, F. K. (1983). T.O. Beidelman. Colonial Evangelism' [review]. *África*.

EVANS-PRITCHARD, E. (2005). *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar.

FIDALGO, A. (2012). A religião em Timor Leste a partir de uma perspectiva histórico-antropológica. In: A. Fidalgo, & E. L. Bouza, *Léxico fataluco-português*. Díli, Timor Leste: Gráfica Pátria.

FLECK, T. (2010). *Gênese e Desenvolvimento de um Fato Científico*. Belo Horizonte: Fabrefactum Editora.

FOUCAULT, M. (1998 [1979]). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.

GALVÃO, E. (1979). *Encontros de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GEERTZ, C. (1960). The Javanese Kijaji: the changing role of a cultural broker. *Comparative studies in Society and History* , 2 (2), 228-249.

GIUMBELLI, E. (2011). A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginário entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos* , 17 (35), 327-356.

GLUCKMAN, M. (1987). Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In: B. FELDMAN (Ed.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global.

HANNERZ, U. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* , 3 (1).

KEANE, W. (2007). *Christian moderns. Freedom & fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.

KENNEDY, R. (1945). The Colonial Crisis and the Future. In: R. LINTON(org.). *Science of Man in the World Crisis* (pp. 306-346). New York: Columbia University Press.

KNORR-CETINA, K. (1982). Scientific Communities or transepistemic arenas of research? A critique of quaise economic models of science. *Social Studies of Science* , 12.

KUHN, T. (2007). *A Estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.

KUPER, A. (1973). *Antropólogos e Antropologia*. São Paulo: Francisco Alves.

LÉVI-STRAUSS, C. (2009 [1962]). *O pensamento Selvagem*. São Paulo: Papirus.

MALINOWSKI, B. (1949). *The dynamics of Culture Change: an inquiry into race relations in Africa*. New Haven: Yale University Press.

MAUSS, M. (2008). Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

MONTERO, P. (2006). Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: _____(org.). *Deus na Aldeia* (pp. 31-66). São Paulo: Globo.

MONTERO, P. (2013). Saberes missionários: da autoria à tradução. *Revista de Campo*, 55 (2).

NASCIMENTO, C. G. (1999). Raízes distantes: José de Anchieta, o modelador de imagens. In: R. WRIGHT, *Transformando os Deus: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (pp. 479-542). Campinas: UNICAMP.

OLIVEIRA FILHO, J. P. (1988). Os obstáculos aos estudos do contato. In: _____. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar* (pp. 24-59). São Paulo: Marco Zero.

PARISSÉ, B. (2013). *Práxis epistemológicas e projetos de mudança social missionários no timor português: notas sobre a obra do padre Jorge Barros Duarte*. Brasília: Monografia de Graduação. Departamento de Antropologia - Universidade de Brasília.

PASCOAL, E. E. (1967). *A Alma de Timor vista na sua fantasia*. Braga: Barbosa e Xavier.

PAULINO, V. (2011). A Imprensa Católica Seara e a tradição Timorense - 1949-1970. IX Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador, Brasil: CONLAB.

PAULINO, V. (2013). *D. Jaime Garcia Goulart - o primeiro bispo da diocese de Díli*. Acesso em 26 de janeiro de 2014, disponível em History and Anthropology of Timor: <http://historyanthropologytimor.org/>

PAULINO, V. (2013). *History and anthropology of portuguese Timor. An online dictionary of biographies. Ezequiel Enes Pascoal*. (R. Roque, Ed.) Acesso em 26 de janeiro de 2014, disponível em History and Anthropology of Timor: <http://www.historyandanthropologytimor.org/>

PELS, P. (1997). The Anthropology of colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology* , 26.

PELS, P. (1996). The Pidginization of Luguru Politics: Administrative Ethnography and the Paradoxes of indirect Rule. *American Ethnologist* , 23 (4).

POMPA, C. (2006). Para uma antropologia histórica das missões. In: P. MONTERO (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural* (pp. 111-143). São Paulo: Globo.

PORTUGAL; VATICANO. (7 de maio de 1940). *Acordo Missionário*. Acesso em 04 de abril de 2014, disponível em Acordo Missionário entre a Santa Sé e a República Portuguesa:

http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19400507_missioni-santa-sede-portogallo_po.html

RAFAEL, V. L. (1993). *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durhan & London: Duke University Press.

REDFIELD, R., LINTON, R., & HERSKOVITZ, M. (1967). Memorandum for the study of acculturation. In: P. Bohannan, & F. Plog, *Beyond the frontier: social process and cultural change* (p. 181). New York: The Natural and History Press.

REGO, A. d. (1961). *Lições de Missionologia*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais.

RIBEIRO, D. (1996 [1970]). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno* (3ª Edição ed.). São Paulo: Companhia das Letras.

ROQUE, R. (2010). *Headhunting and Colonialism*. New York: Palgrave Macmillan.

ROSA, F. D. (2013). Uruvatju e Tjiapu: Genealogias Invisíveis da etnografia missionária no Timor Leste. In: A. Fidalgo, & E. L. Bouza (org.). *Léxico Fataluco-português*. Díli: Gráfica Pátria.

SAHLINS, M. (1997). O ‘pessimismo sentimental’ a experiência etnográfica. Por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I). *mana* , 3 (1).

- SILVA, K. (2007). A Bíblia como constituição ou a constituição como Bíblia? Projetos para a construção do Estado-Nação em Timor-Leste. *Horizontes Antropológicos* , 13 (27).
- SILVA, K. (2014). O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais* , no prelo.
- SIMONIAN, L. (1999). A missão numa perspectiva antropológica. *Novos Cadernos NAEA* , 2 (1), 129-148.
- SOUZA, J. B. (2008). Virgem Imperial: Nossa Senhora e Império marítimo português. *Luso-Brazilian Review* , 30-52.
- STOLER, A. L. (2009). *Along the Archival Grain - Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. New Jersey: Princeton University Press.
- TRAJANO FILHO, W. (2003). Pequenos mas honrados: um jeito português de ser na metrópole e nas colônias. *Serie Antropologia* , 339.
- TRAJANO FILHO, W. (2006). Por uma etnografia da resistência: o caso dos Tabancas. 408.
- VAN DER GEEST, S. (1990). Anthropologists and Missionaries: brothers under the Skin. *Man* , 25 (4), 588-601.
- WALLERSTEIN, I. (1974). *The modern World System I*. Berkeley: University of California Press.
- WEBB, K. (2007). *Christian moderns. Freedom & fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.
- WOLF, E. (2003 [1956]). Aspectos das relações de grupo em uma sociedade complexa: México. In: B. Bianco & G. L. Ribeiro. *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf*. Brasília: UnB.
- WRIGHT, R. (1999). Introdução. In: R. WRIGHT, *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. Campinas: Unicamp.