

MISSÕES DE OUTRA NATUREZA: ETNOGRAFIAS CATÓLICAS EM TIMOR, 1917-1931

FREDERICO DELGADO ROSA

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade Nova de Lisboa

CRIA

fdelgadorosa@fcsh.unl.pt

PRÓLOGO: “UMA SELVÁTICA BRINCADEIRA”

Em 1920, um jovem sacerdote de vinte e quatro anos, Padre João José de Andrade, escreveu oito pequenos artigos para o *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*. Estes foram os primeiros textos produzidos por um missionário português em Timor com uma índole especificamente etnográfica, conforme atesta o seu título geral comum, “Em Timor. Usos e costumes”. Cada artigo tinha além disso um subtítulo mais sugestivo, nomeadamente: “O major”, “O funeral”, “Homenagem ao batuque de Poetete”, “A colheita do milho”, “A adúltera”, “Um caso de justiça”, “O jogo do pé” e “O jogo do galo”.

“Os jogos ou divertimentos podem dizer-se o termómetro da psicologia dum povo”, diz o missionário em jeito de abertura. Após uns quantos exemplos europeus, os jogos do pé e do galo são introduzidos como reflexo da condição bárbara ou selvagem dos timorenses. É então encetada uma descrição etnográfica em primeira mão do que acontece no jogo do pé, frequentemente entre povos de diferentes sucos, ou mesmo de diferentes reinos para tornar a rivalidade mais pronunciada. No início do texto, o sacerdote emerge como uma figura exterior à cena, um observador não participante, distante, que dessa forma melhor pode observar as reações de todos os envolvidos na luta. É sublinhada a fisicalidade da expressão das emoções, “esgares, momices, trejeitos dos pés, da cabeça, dos olhos, da boca e língua, do corpo todo enfim”, numa correspondência perfeita entre os combatentes e o público, reforçada pelo som dos tambores. “Excitação” e “efervescência” são as palavras escolhidas para descrever o estado de espírito de todos os que assistem à luta. “Estes são a repercussão fiel, o espelho nítido dos jogadores. Seguem todos os seus movimentos com os olhos, com a boca, com os pés, com o corpo todo. São verdadeiros hipnotizados dos jogadores.” (Andrade, 1920g: 187, 189)

Há todavia uma frase incompleta neste instantâneo de quatro páginas. Em jeito de conclusão, o Padre João José de Andrade ia a dizer: “É portanto um jogo estúpido e...”. Pára. Interrompe a escrita. Não pode seguir esse caminho. Um novo parágrafo é iniciado em substituição com as seguintes palavras de *mea culpa* por ter pensado em denegrir o jogo do pé: “Perdão, povos de Timor. Ofendivos sem razão.” Como podia ele arrogantemente pretender que a sua própria sociedade não tinha jogos tão ou mais rudes? “Pois então, um filho da vetusta Europa, que se preza de ser o berço e

arauto da moderna civilização, acima de bárbaros e estúpidos os vossos divertimentos! Lá, que se está mostrando predileção delirante por jogos não aquém dos vossos em barbaridade...! Os toiros... o boxe... o galo...” (Andrade, 1920g: 188) Como português, estava deveras numa situação delicada e não podia limitar-se a condenar essas distrações europeias como se fossem absolutamente alheias ao universo católico. Ainda tentara sugerir desde início que o povo espanhol, em contraste com o português, era dado a “assomos de barbaridade” que justificavam a sua “verdadeira paixão e entusiasmo” por *los toros*. Mas sabia perfeitamente que a realidade ibérica das touradas permeava as festas católicas em ambos os países com o consentimento da Igreja.

Na verdade, não estamos perante um caso de aceitação através da autocrítica, mas de aceitação através da participação numa experiência partilhada. A questão que se coloca é esta: terá o missionário permanecido intocado pelo jogo do pé timorense? Intocado pela excitação e efervescência dos nativos? Pela forma como descreve a euforia do partido vencedor, poderíamos pensar que sim. “Após a vitória dum dos contendores, o respetivo reino chega a ser caricato na sua alegria. Berram, gritam, pulam, espojam-se no solo, atiram com os lenços ou panos ao ar, correm para um e outro lado como doidos. Mas tudo isto é feito duma forma tão bárbara, que é indescritível, só vendo-se.” Surpreendentemente, porém, o jovem missionário português terminava o seu texto com uma confissão. Apesar da “natural aversão que nos incute tão selvática brincadeira”, escreve, o espetáculo no seu todo “impressiona sobremaneira e *chega a entusiasmar-nos de tal forma que faz de nós um verdadeiro jogador [...]*”. (Andrade, 1920g: 189; o itálico é nosso)

LUTA DE GALOS MISSIONÁRIA

Apercebemo-nos que esta confissão não é um mero recurso literário, ao debruçarmo-nos no instantâneo etnográfico d’“O Jogo do galo”. Este divertimento, diz o Padre, é ainda mais comum em Timor do que o jogo do pé, com um sistema de apostas comparável às corridas de cavalos na Europa. A descrição do combate é assaz minuciosa, desde a colocação das lâminas nos animais até à narrativa de um galo quase moribundo que luta consigo próprio para lançar um ataque desesperado. “Um deles parece já exausto, vencido. Porém, num último arranco lança-se ainda ao adversário e combate até quase cair exânime. Esperneja esterterosamente enquanto o adversário, escorrendo sangue também, solta o canto do triunfo. Os do seu partido elevam-no sobre as mãos com grande vozeria de regozijo e lá no alto sobrepujando a todos a briososa ave, como que cônica da sua valentia, solta novamente o hino da vitória.” (Andrade, 1920h: 257) O padre acentua o laço íntimo entre o galo e o seu dono, como se se compreendessem um ao outro, ou melhor ainda como se o galo compreendesse a felicidade do homem através das suas vitórias. A importância histórica de tal descrição etnográfica só depende, obviamente, da raridade ou abundância de registos congêneres, mas do nosso ponto de vista reside também na relação do próprio missionário com essa experiência

nativa. Diz que é um jogo “grandemente bárbaro, [...] muito mais do que o dos touros”; mas ao mesmo tempo volta a fazer uma confissão de modo escorreito. “É extraordinário”, diz, referindo-se ao modo como viveu a vitória do animal, “confesso que (...) um frémito de entusiasmo, de admiração, de culto quase, me percorreu as veias. Briosa ave! [...] Cocorococó...!” (Andrade, 1920h: 257)

O valor dessa participação emocional no jogo do galo timorense pode ser melhor atestado por contraste com a estrita posição na matéria por parte de outros missionários portugueses vivendo em Timor no mesmo período. O Padre Abílio José Fernandes, então superior das Missões de Timor, relata em modo laudatório a seguinte história. O chefe da localidade de Sabago queria ser batizado mas fôra já duas vezes rejeitado pelo missionário de Suro, pela simples razão de que o homem era um apostador inveterado no jogo do galo. “Um cristão não pode, evidentemente, assistir voluntariamente a tais espectáculos”, escreve o Padre Abílio. O jogo do galo “é ocasião de distúrbios e em volta dos jogadores só se ouvem palavras indecentíssimas [...]”. Foi tal a inflexibilidade do missionário de Suro que o candidato a católico decidiu matar todos os galos de Sabago. E mesmo “sem aprovar tão rigorosa sentença”, o sacerdote retirava da história a seguinte conclusão: “Mau Lou era homem de boa vontade, merecia o batismo e foi-lhe administrado - porque não dizê-lo? - em galardão pela *morte dos inocentes... galos*, que ficará a atestar aos seus chefiados e vizinhos a força da sua *boa vontade*, em que muita gente teria necessidade de aprender, mesmo entre os cristãos da velha Europa. [...] Mau Lou chama-se hoje João e mal imagina ele que os galos mortos andam agora cantando a sua Fé nas páginas do *Boletim Eclesiástico* e percorrendo as cinco partes do mundo...” (Fernandes, 1937: 122)

Se Clifford Geertz sublimou os galos como símbolos, bem podemos dizer que as culturas timorenses estão aqui *em jogo para além dos jogos*. Os escritos do Padre João José de Andrade podem ser pouco importantes etnograficamente, mas o seu confesso envolvimento emocional no jogo do pé e na luta de galos traduz, na cena missionária, uma política de conversão comparativamente menos agressiva em relação às tradições locais.

CATECISMO DE SOBREVIVÊNCIA NA PRIMEIRA REPÚBLICA

Foi em tempos de desolação do ponto de vista católico que o Padre João José de Andrade entrou na cena timorense, com a incumbência de reabrir a escola de Ermera, fechada desde há vários anos. Tinha vinte e quatro anos quando em 1917 chegou à colónia pela primeira vez. Fora ordenado presbítero pouco tempo antes e destacado como missionário expressamente para acudir à penúria de pessoal. (BEDM 1931: 441-442). Sem contar com a expulsão das ordens religiosas, decretada três dias após o 5 de Outubro, o clima anticlerical associado ao advento da República traduziu-se, em Timor, pela fragilização do clero secular, com um rebaixamento da sua condição. Tendo em conta

que chegou a haver igrejas transformadas em casernas, como a de Motael, nos arredores de Díli, não é de admirar que vários sacerdotes se queixassem da falta de apoio, quando não do boicote à sua atividade por parte das autoridades. Houve comandantes militares republicanos que, logo numa primeira fase, simplesmente interromperam as habituais manobras de recrutamento de filhos de aristocratas indígenas para as escolas das missões. De resto, os missionários eram os primeiros a afirmar que essa mudança de estatuto político era bem compreendida pelos timorenses. Ao constatarem a flagrante perda de prestígio e de autoridade das missões, muitos cristãos agiam em conformidade, ou seja, deixavam de praticar a religião católica nas muitas oportunidades de exteriorização que a mesma facultava. Segundo a perspetiva lúcida de vários missionários em Timor, tal acontecia porque uma grande parte ou porventura a maior parte dos cristãos nativos manobrava por interesse, e não por genuína fé, a sua identidade religiosa estrangeira.

A escassez de missionários em Timor foi-se tornando dramática ao longo dos anos 1910, à medida que se sentiam as consequências do encerramento do seminário de Sernache do Bonjardim. Pela falta de substituição dos que partiam temporária ou definitivamente, com frequência por motivo de doença, o cenário era cada vez mais desolador para os poucos que ficavam. Chegavam por vezes a ser patéticas as tentativas de manter viva a memória da catequese e dos sacramentos em comunidades cristãs do tempo da monarquia, comunidades que tinham ficado sem missionário de proximidade ou ainda mais afastadas geograficamente das missões, quando não literalmente tresmalhadas do ponto de vista da Igreja. As visitas a essas alegadas *crisandades*, incluindo missões abandonadas por falta de pessoal, tornavam-se cada vez mais espaçadas, pois tinha cada sacerdote de cumprir um périplo incomparavelmente mais vasto e somente na medida das possibilidades. “Estes cristãos naturalmente bons estão bem esquecidos nas práticas religiosas e sobretudo da doutrina”, eis o lamento paradigmático de um missionário de visita a uma missão há oito anos encerrada. É natural que, neste contexto, houvesse por parte dos sacerdotes um incremento dos apelos à ajuda divina e das referências nostálgicas ao “antigo esplendor” das missões. (Camilo, 1918: 154)

A ausência das Madres Canossianas, expulsas de Timor em 1910, agudizava sobremaneira o problema, sendo frequentes e enfáticas as referências ao papel das mesmas como genuínas *missionárias* e não apenas como auxiliares religiosas. Com efeito, a sua influência extravasava o quotidiano dos colégios, não só pelos laços diretos de proselitismo que estabeleciam com as mães ou outras familiares das alunas, mas também porque seguiam comprovadamente uma estratégia de envolvimento de todas essas mulheres cristianizadas na propagação ou na confirmação da fé, transformando-as numa espécie de catequistas ou zeladoras improvisadas. Esses universos católicos essencialmente femininos não desapareceram com a República, mas tornaram-se bem mais nativos e isolados das missões. A visita de um padre, de tempos a tempos, para administrar sacramentos ou

por ocasião de uma celebração litúrgica especial, contribuía é certo para lhes emprestar dignidade e um relativo sentimento de pertença, mas pode afirmar-se com segurança que um número significativo de pequenas comunidades cristãs teriam desaparecido do mapa de Timor se não fosse a iniciativa feminina nativa.

Vejamos o exemplo de Vé-mácín, onde duas ex-alunas do colégio das Madres Canossianas de Manatuto tinham atingido um estatuto social (e religioso) inovador, promovendo todos os domingos ladainhas a Nossa Senhora e outras orações coletivas. “Creio que elas sós mantêm a piedade e a religião no meio daqueles rudes”, escrevia ao seu bispo o padre Manuel Patrício. Na verdade, essas jovens forçosamente desempenhavam funções de catequistas sem o serem a título oficial, já que numa das raras visitas o sacerdote examinou várias crianças e adultos para batismos e até para primeiras comunhões, ficando “deveras admirado” com os resultados: “Sobretudo as meninas sabiam não só as fórmulas do catecismo mas ainda a sua significação e tinham-lhes feito compreender, quanto possível para inteligências infantis, a sublimidade do ato que iam realizar recebendo pela primeira vez o Santíssimo Corpo de Jesus Cristo.” (Patrício, 1918: 153) Fosse como fosse, os missionários tinham bem consciência de que estavam perante meros “vestígios”. As pseudo-catequeses de empresa indígena implicavam fortes riscos de envilecimento das fórmulas. Era aliás patente que algumas dessas comunidades cristãs experimentavam um sentimento de abandono a si mesmas, o que contrariava, de resto, o princípio eminentemente católico da superioridade e insubstituibilidade do clero. Numa palavra, não havia catequese “regularmente estabelecida” fora das missões principais. (Neves, 1923b: 42-43) A percepção de que em muitos locais o ensino da doutrina estava sobrevivendo graças ao empenho de certas famílias cristãs, com frequente predomínio do elemento feminino, era portanto, e ao mesmo tempo, uma vitória e uma derrota.

De resto, a falta de acompanhamento das mesmas por parte dos missionários traduzia-se na própria imperfeição das estatísticas anuais. Abstraindo dos aspetos qualitativos, os números relativos aos sacramentos eram por natureza rigorosos, uma vez que dependiam diretamente da presença de um sacerdote; mas a contabilização da própria ordem de grandeza das cristandades em número de fiéis foi-se tornando cada vez mais duvidosa. “Não é fácil dar um número exato dos cristãos que atualmente existem nas cristandades sujeitas à jurisdição de Lahane”, afirmava o superior dessa missão central, “porque, por falta de pessoal, não pode fazer-se uma estatística completa.” (Neves, 1923b: 42) A imperfeição dos números relativos às extrema-unções era porventura a mais pungente, até no simbolismo da morte das cristandades pela morte dos cristãos. A impotência física em que se encontravam os sacerdotes para administrar esse sacramento, de todos o que mais mobilidade lhes exigia, deixava ainda por cima pairando uma dúvida religiosa acerca da fé dos falecidos. As extrema-unções não só desvirtuavam os totais, como acentuavam a nostalgia dos trabalhos de conversão realizados no passado: “Muitos dos cristãos que fizeram parte das velhas cristandades vão

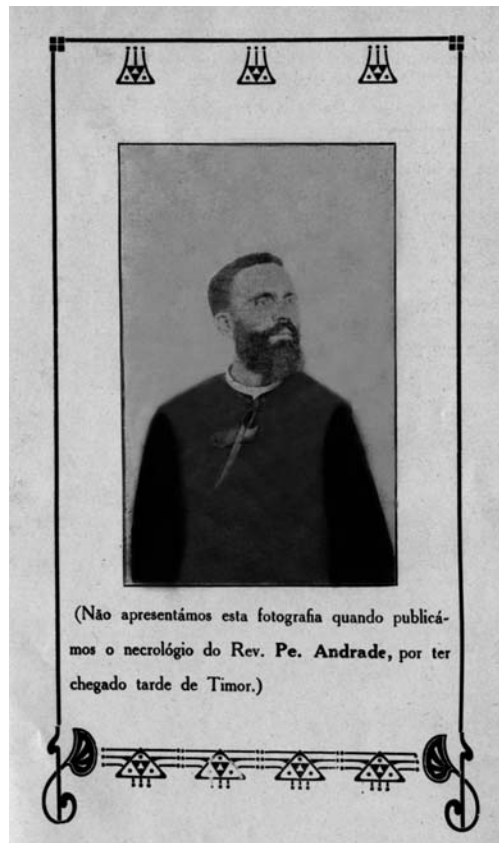
morrendo, sem se ter conhecimento disso a maior parte das vezes... É pena que tantos esforços se tenham perdido.” (Neves, 1923b: 42, 48)

Na mesma carta ao seu bispo, o padre de Lahane confrontava as estatísticas presentes com as de há três, cinco, dez e quinze anos, para constatar que havia “uma diferença verdadeiramente assombrosa”. O movimento religioso, em vez de ter aumentado, tinha vindo sempre a diminuir. Especial atenção era dada ao número de comunhões, associado ao das confissões, pois que se tratava afinal, segundo uma metáfora em voga no discurso católico da época, do “termómetro da vida religiosa”. Não estava apenas em causa uma manifestação exterior de fé por parte dos convertidos, mas a continuada redenção dos seus pecados. Ora, o decréscimo das comunhões era atribuível à precariedade conjuntural da Igreja portuguesa na metrópole e mais especificamente em Timor, que não tanto ao comportamento dos cristãos timorenses abandonados a si mesmos, sem sacerdotes para os comungarem mesmo que quisessem. Dito de outra forma, essa estatística também tinha implicações simbólicas ao nível do contraste nostálgico entre o presente e o passado das missões.

Em todo o caso, o número das conversões era o mais sensível, no sentido em que se reportava à própria essência da atividade missionária. “O missionário é antes de tudo um pregoeiro do Evangelho”, afirmava o bispo de Macau, ao constatar com tristeza, no início dos anos 20, que nos últimos anos as conversões eram “poucas ou nenhuma”. (Nunes, 1923: 705) A principal obrigação que devia pesar dia e noite sobre os seus homens em Timor era a de “atrair os gentios”, o que não estava acontecendo. Esse estado de coisas não era atribuível a falta de zelo, mas à equívoca situação legal dos missionários, dependentes como estavam da Inspeção das Escolas, que os obrigava segundo as leis da República a cumprir quatro a cinco horas diárias como professores primários sem nenhuma diferença em relação aos da metrópole. Queixando-se das “bizantinices” de um programa “excessivamente teórico” e pensado para crianças europeias, os missionários ficavam como que presos em constantes atividades letivas, quando por natureza deveriam levar uma vida errante, “tanto mais errante, quanto é certo que em Timor, ilha essencialmente montanhosa como a de Timor, os indígenas vivem, não em aglomerados populacionais, mas, geralmente, dispersos pelas montanhas, a grandes distâncias uns dos outros”. (Nunes, 1924: xx, xxi) As escolas, em suma, ao absorverem quase por completo os poucos missionários da colónia, tinham perdido a sua eficácia enquanto pólos de conversão de adultos. Os laços de parentesco dos alunos (exclusivamente do sexo masculino desde a partida das madres canossianas) já não podiam ser explorados da mesma maneira, inclusive nas relações de proximidade. “Em Timor, propriamente, não há missionários”, dizia D. José da Costa Nunes; “há professores, que por acaso são padres”. (Nunes, 1923: 705)

O PAGANISMO POLÍTICO DO "MAJOR" DE POETETE

O Padre João José de Andrade era professor em Ermera há três anos quando transformou em escrita etnográfica o seu gosto de observação da vida local. O primeiro dos seus artigos publicados no boletim da diocese reflete bem as dificuldades da atividade missionária devido à conjuntura republicana. Intitulado “O Major”, era dedicado a uma das personagens cuja conversão ao cristianismo era do maior interesse estratégico, mas ainda não fora conseguida. Tratava-se de ninguém menos do que o chefe do suco de Poitete, um dos principais do antigo reino de Ermera. Embora sensível à ideia de psicologia dum povo, o Padre João José não procurou, note-se bem, reconstituir uma realidade nativa intocada; pelo contrário, as suas vinhetas são evocativas do contexto colonial e missionário em que foram escritas. Começava por remeter para o passado, ainda que “bem próximo de nós”, a “grande autoridade” de que gozavam os reis ou régulos “e com eles os chefes de suco”. Referia-se a um período anterior à ocupação militar efetiva, em que os reinos aliados de Portugal (para não falar dos inimigos) gozavam de larga autonomia política. Ora, o livre exercício de poder interno por parte de régulos e chefes de suco também não era visto pelo missionário como uma realidade puramente nativa no passado. Assim, “uns e outros eram agraciados pelo nosso governo com títulos de graduações do nosso exército”. (Andrade, 1920a: 17) Traduzindo para uma linguagem mais atual, o poder colonial exprimia-se sobretudo nas esferas do cerimonial e do simbólico, seguindo a lógica dos preitos de vassalagem tipo *ancien régime*. Desde a extinção formal das monarquias indígenas pela potência colonizadora após a guerra do Manufai, evidentemente que as coisas se tinham alterado, no sentido em que os chefes de suco passaram a ser sancionados, quando não escolhidos diretamente pela administração colonial, entre os principais mais fiéis à mesma.



Pe. João José de Andrade, 1894-1931
Fonte: *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 1931.

O nosso autor tinha para contar justamente um desses casos, o do chefe do suco de Poetete. Mostrando-se sensível aos aspetos de continuidade na mudança, começava por historiar o seu título de “major”. O chefe desse suco teria desde há muito a graduação de coronel, de origem portuguesa, mas como era “o mais potente e o maior, quer em terrenos, quer em gente [...], começou a ser chamado pelo povo “o maior”, que com o tempo se corrompeu em “major”, que é como hoje se chama ao atual chefe do suco em questão”. (Andrade, 1920a: 17) Em nota de rodapé, e para reforço desta tese, acrescentava que os homens da comitiva mais próxima continuavam a chamá-lo “o maior”. De resto, a corruptela de “maior” em “major” teria na dificuldade de pronúncia um dos seus motivos principais. De seu nome Loi-Lelo, o atual chefe de suco tinha ascendido ao cargo seguindo um percurso bastante atribulado. De “génio belicoso e aventureiro”, tinha em tempos fomentado um conflito com o vizinho suco de Fatu-Bolo por uma questão de limites territoriais. Derrotado, procurara desferrar-se queimando uma casa dos inimigos, mas o caso foi levado ao conhecimento da administração colonial, que ordenou a sua prisão e o condenou a trabalhar numa propriedade agrícola. Aquando da guerra do Manufai, o “nosso herói” foi chamado a Díli pelas autoridades portuguesas e incumbido de demover os revoltosos do seu suco. “Estes serviços elevaram, ao que dizem, Loi-Lelo à suprema chefia do suco, cujo chefe morria na ocasião. Há, porém, quem diga que ao tempo da revolta já Loi-Lelo se encontrava em liberdade e que deve a sua elevação a chefe ao

facto de ser o primeiro dos principais do suco que se apresentou no Posto (militar de Ermera) guiando um grupo de populares para pacificamente ocuparem as suas terras e reconhecerem o domínio português.” (Andrade, 1920a: 18)

Loi-Lelo envergava os trajes tradicionais dos chefes da região, mas ocasionalmente complementava-os com um chapéu de coco, sendo seguido por um ajudante de cartola. “A primeira vez que vi o “major” com uma peça de vestuário tão *bizarra*, foi quando da espera de S. Excia. o governador, que vinha fazer a sua visita oficial.” (Andrade, 1920a: 20; *itálico meu*) Esta iconografia pela palavra reforça a ideia de que estamos perante algo mais do que uma etnografia de “usos e costumes”. Por muito que o missionário desdenhasse o misto de “imponente e ridículo” daquele chapéu de coco, é indubitável que se tratava de um símbolo em construção, destinado aos momentos de relação solene com o poder secular português, mas não com a autoridade eclesiástica. Num plano inconsciente, não era talvez por acaso que o Pe. João José de Andrade terminava o seu instantâneo com “duas palavras sobre o caráter do “major””. Caracterizava-o como um personagem “esperto-malicioso, desconfiado e interesseiro”, e era exatamente aí que se encontrava “o maior obstáculo à sua conversão”. (Andrade, 1920a: 21) Dito de outro modo, Loi-Lelo era bem representativo do fenómeno então corrente, de maior apego estratégico das chefias nativas em relação às autoridades civis e militares, em detrimento dos missionários caídos em desfavor no contexto republicano.

Também de modo significativo, o sacerdote tentava chegar a esse importante adulto através das crianças. “Quis *entrar-lhe em casa* com o batismo dum dos filhos - o que frequenta a escola.” Mas o rapaz, chamado La-Crisa, “faltava à doutrina nos dias em que o pai estava em casa”. As ausências deste eram então expressamente aproveitadas para exercer maior pressão no rapaz, que acabou se tornar assíduo e foi finalmente batizado com o nome de Manuel de Jesus. “E o pai? Indiferente... nada...” O missionário via-se já incapaz de vencer, sem ajuda divina, aquele velho de olhos “muitos pequenos de um brilho intenso”, pelo que terminava pedindo ajuda aos seus leitores para que rezassem pela alma do “major”. (Andrade, 1920a: 21)

O DEUS MAROMAK E A MORTE DO PADRE JOÃO JOSÉ DE ANDRADE

O Padre João José de Andrade permaneceu na ilha durante catorze anos, que foram os últimos da sua vida breve. Em 1931, morreu de tifo quando trabalhava na missão de Soibada. Retomemos o contraste entre a sua empatia emocional relativamente à luta de galos e o elogio do Padre Abílio Fernandes a um massacre de galos por um pretendente a cristão atormentado pela tentação do jogo. Escrevendo na qualidade de Superior das Missões de Timor, este sacerdote tinha um olhar muito negativo sobre a religião nativa. Mais exatamente, negava que os Timorenses tivessem uma religião “propriamente dita”. Do seu ponto de vista, o medo dos mortos era praticamente o que a definia, e

desse terror nascia, e passo a citar, “o respeito com que guardam e conservam qualquer objeto usado pelos antepassados, sobretudo a catana, a lança, o vaso onde moíam o bétel, o bambuzinho onde guardavam a areca e cal, a esteira onde repousavam, etc., etc.” (Fernandes, 1931: 22) Esta visão identificava uma emoção - o medo - para afirmar a existência de um fosso intransponível entre uma religião de fantasmas e a experiência de amor cristã - escamoteando que o medo também era uma componente fulcral do Catolicismo. Isso justificava o aniquilamento do universo sagrado timorense, nomeadamente nas suas expressões materiais, como uma aberração puramente nativa que nada tinha a ver com Deus, isto é, com o Deus cristão. Na ideologia missionária representada pelo Padre Abílio Fernandes havia uma dicotomia absoluta entre as duas esferas.

Consideremos agora o caso do Padre João José de Andrade. Vimos que de alguma forma construiu uma ponte emocional entre a sua pessoa e alguns costumes timorenses, nomeadamente o jogo do pé e o jogo do galo. O leitor dos seus instantâneos etnográficos é autorizado a imaginá-lo confundido na multidão aos gritos e participando da excitação coletiva ante a vitória dum animal. Na verdade, havia qualquer coisa nos jogos em geral que mexia com a psicologia deste padre. Ele gostava de jogar e recorria abundantemente a métodos lúdicos na escola da missão de Soibada. Ensinou às crianças timorenses muitos jogos diferentes, desde os mais físicos para o recreio no exterior até aos sedentários de tabuleiro, como o assalto ao castelo e as damas, muito úteis para as horas mais quentes ou em dias de chuva. Ele escreveu que “estes pretinhos jogam jogos como os ligeiros, o caçador, a bandeira, etc., com o entusiasmo de brancos! (Andrade, 1925: 215) E se esgravatarmos um pouco a superfície deste aparente racismo na linguagem, constatamos que o missionário estava novamente a explorar o poder transcultural das emoções e nomeadamente o entusiasmo de um jogo, fosse ele de criação portuguesa ou timorense.

Quando morreu aos trinta e quatro anos, talvez algo mais tenha morrido com ele. Comparativamente, era um homem com uma atitude mais aberta em relação à cultura timorense. Da mesma forma que a natureza humana podia ser encontrada através da inocente alegria de um jogo, considerava que os timorenses tinham sentimentos religiosos como qualquer outro povo. “O homem sempre e por toda a parte”, escreveu ele, “não pode e não sabe prescindir da ideia da sua pequenez e dependência de um ente superior [...]”. Enquanto fruto da mente humana, tal entidade podia revestir muitas formas diferentes, mais ou menos estranhas ou aberrantes. Mas também como fruto da mente humana e, mais do que isso, como necessidade ou tendência intrínseca da humanidade, era sempre um movimento em direção a Deus, mesmo quando as imagens resultantes estavam muito afastadas do Seu verdadeiro rosto. “O mais”, escreveu o missionário, “é anti-científico, anti-histórico e anti-humano.” (Andrade, 1920c: 346)

Ainda que fosse “semi-selvagem e ultra-bárbaro”, com um *modus vivendi* que “nos leva à compaixão”, o nativo timorense “não se esquece do Ente Supremo.” O missionário tinha em mente

Maromak, identificado por antropólogos profissionais mais tardios como “uma divindade masculina e passiva que mora no céu” e que “só numa ocasião interveio nos assuntos humanos”, nomeadamente ao engravidar a Terra Mãe, dando assim origem aos primeiros homens. “Desde esse momento primordial”, escreve David Hicks em *Tetum Ghosts and Kin*, “a divindade masculina mantém-se alheada da sua prole humana, que lhe retribui com o mesmo desinteresse.” (Hicks [1976] 2004: 33) Outros etnógrafos registaram um maior envolvimento com Maromak, mas não foi sequer o caso do Padre João José, que ao invés escreveu que os Timorenses de língua tétum eram de facto muito desligados do seu próprio Deus. Apesar desta indiferença, quase ao ponto de Maromak não ser muito mais do que uma palavra porventura para a maioria das pessoas, o missionário identificou-o como uma boa divindade e testemunhou que os nativos por vezes lhe chamavam *Na'in Maromak*, Senhor Maromak - ou “Senhor Deus” na sua tradução em letra maiúscula, note-se bem. (Andrade, 1920c: 346)

Tudo somado, ele não tinha dúvidas de que havia um desequilíbrio na religião timorense entre o estatuto distante de Maromak e as discussões mais obsessivas em torno de Buan. Identificava este termo como representando um espírito maligno, mas tinha consciência de que se aplicava sobretudo às pessoas acusadas de bruxaria pelo *maté dooc*, um especialista ritual que lia as vísceras de porcos e de outros animais. Podíamos ser levados a pensar que o Pe. João José olhava para Maromak como uma divindade decadente que, com o passar do tempo, tinha acabado por ser esquecida e abandonada pelos seus seguidores. Convém lembrar que havia degeneracionistas bíblicos, nomeadamente no século XIX, que olhavam para os povos “selvagens” como descendentes perdidos dos filhos do Noé, com religiões decaídas que mais não eram do que restos patéticos e adulterados das primeiras revelações de Deus ao homem. O ponto de partida de Maromak, desse ponto de vista, podia ter sido Jeová. Mas o clero português nunca fora muito propenso a participar nesses debates cosmopolitas de antropogénese. Pelo menos tacitamente, tudo indica que o Padre João José não pensava que o degeneracionismo bíblico era a explicação correta para o deus timorense que morava no céu. Para ele, os nativos tinham estado sempre num caminho religioso de sua lavra, que era uma espécie de curto circuito. “O homem é religioso por natureza”, escreveu. (Andrade, 1920c: 344) Isto significa que não considerava existir uma dicotomia absoluta entre as criações religiosas dos timorenses, como meramente humanas, e o Cristianismo como religião revelada, emanante da manifestação de Deus.

Também nada indica que o sacerdote estivesse ao corrente do turbilhão internacional, nas primeiras décadas do século XX, em torno do conceito de *high god*, ou ente supremo. Esta fórmula neo-degeneracionista, promovida por Andrew Lang a partir de 1898, era usada para identificar divindades “selvagens” que partilhavam algumas características dos deuses monoteístas, embora pudessem estar inseridos muitas vezes numa atmosfera animista que tendia a privilegiar espíritos

menores e "imorais". A humanidade primitiva, dizia o antropólogo escocês, tinha produzido *high gods* independentes uns dos outros em diferentes partes do mundo, mas na maior parte dos casos a sua importância decaía em favor de seres espirituais mais envolvidos na mesquinhez dos quotidianos humanos. O caso de Maromak encaixava como uma luva nesta perspectiva. Sob a influência do padre austríaco Wilhelm Schmidt, que adaptou e promoveu as ideias de Andrew Lang, havia efetivamente muitos missionários católicos por esse mundo fora influenciados pelo conceito de *high god*. Mas não era o caso do Padre João José de Andrade, cujas ideias eram mais heterodoxas do que o paradigma neo-degeneracionista, para não dizer perigosas. O que ele realmente queria dizer era que a religião timorense, como resultado natural da mente humana, era uma percepção de Deus, mesmo que fosse uma percepção defeituosa. Para falar de religião, era desnecessário por conseguinte imaginar um Maromak mais bem posicionado em eras remotas. O universo sagrado nativo simplesmente era o que era - e o Timorense "obedece e atua em conformidade com *uma* ideia religiosa, se bem que difícil de defini-la". (Andrade, 1920c: 346) Muito provavelmente, as implicações antropológicas e teológicas do seu fraseado não foram inteiramente apreendidas pelos leitores do boletim eclesiástico.

EPÍLOGO

Retratado no seu breve obituário como um "inteligência poderosa", o Padre João José de Andrade pode ser tomado como símbolo duma ordem das coisas alternativa. Os seus escritos etnográficos permitem-nos imaginar um mundo diferente, feito de pontes culturais e espirituais, e não de ruturas autoimpostas. Estamos perante um precursor *avant la lettre* do conceito missiológico de inculturação, que muito tardaria a chegar a Timor. Com o advento da ditadura em Portugal, e o reforço irreversível do estatuto político das missões, foi ao invés retomada uma estratégia de destruição de objetos sagrados timorenses. Nos anos 30, já uma nova geração de missionários estava em campo nesse sentido, tomando como seus inimigos principais os guardiães das casas sagradas, sacerdotes *dato lulik* ou *makair lulik*. "O único título de *macai-lúlic* deveria bastar para que as autoridades perseguissem e castigassem como salteadores estas criaturas perigosíssimas, que, certas de que os indígenas, receosos das vinganças aterradoras dos *lúlic*, não se atreverão a denunciá-los, cometem toda a espécie de crimes." Assim escrevia o Padre Abílio Fernandes em 1931, o ano da morte do Padre João José de Andrade. (Fernandes, 1931: 23) A memória deste missionário esvaneceu-se, os seus instantâneos etnográficos acumularam pó durante quase um século. Mas deixemos ecoar nos nossos ouvidos, por um breve instante, o som jovial do seu "cocorocóco".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, (Pe.) João José de (1920a), "Em Timor. Usos e costumes. "O Major"", *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 199: 16-21.



- ANDRADE, (Pe.) João José de (1920b), "Em Timor. Usos e costumes. O funeral", *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 200: 288-291.
- ANDRADE, (Pe.) João José de (1920c), "Em Timor. Usos e costumes. Homenagem ao batuque de Poetete", *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 201-202: 344-349.
- ANDRADE, (Pe.) João José de (1920d), "Em Timor. Usos e costumes. A colheita do milho", *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 205: 12-17.
- ANDRADE, (Pe.) João José de (1920e), "Em Timor. Usos e costumes. A adúltera", *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 206: 63-66.
- ANDRADE, (Pe.) João José de (1920f), "Em Timor. Usos e costumes. Um caso de justiça", *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 207: 128-130.
- ANDRADE, (Pe.) João José de (1920g), "Em Timor. Usos e costumes. O Jogo do pé", *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 208-209: 186-189.
- ANDRADE, (Pe.) João José de (1920h), "Em Timor. Usos e costumes. O jogo do galo", *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 211-212: 255-258.
- ANDRADE, (Pe.) João José de (1925), "Timor. Relatório 1924-1925", *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 268: 212-216.
- BOLETIM ECLESIASTICO DA DIOCESE DE MACAU (BEDM) (1931), "Necrológio. Pe. João José de Andrade", *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 325: 441-442.
- CAMILO, (Pe.) Benjamim (1918), "Correio das Missões". *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 183: 154.
- FERNANDES, (Pe.) Abílio José (1931), *Esboço histórico e do estado atual das Missões de Timor e refutação dalgumas falsidades contra elas caluniosamente afirmadas por um ex-governador de Timor*. Macau: Tip. Mercantil.
- FERNANDES, (Pe.) Abílio José (1937), "Por terras de Timor - Dois homens de "boa vontade"", *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 401: 118-123.
- GEERTZ, Clifford. (1973), "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfighting", in *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books, pp. 412-453.
- HICKS, David. ([1976] 2004), *Tetum Ghosts and Kin. Fertility and Gender in East Timor*. Long Grove: Waveland Press.
- LANG, Andrew (1898), *The Making of Religion*. London: Longmans, Green & Co.
- LOPES, (Pe.) João (1924), "Relatório do Mto. Revdo. Superior de Soibada", *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 250: 670-679.
- MENDES, (Pe.) Manuel Patrício (1924), "Timor. Relatórios", *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 247: 475-482.
- NEVES, (Pe.) José das (1923b), "Cartas de Timor", *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 241: 40-49.
- NUNES, (D.) José da Costa (1923), "Ofício-circular aos Mto. Rev.dos Superiores das Missões de Timor", *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 239: 704-709.



PATRÍCIO, (Pe.) Manuel (1918), "Correio das Missões". *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 183: 153-154.

SCHMIDT, (Pe.) Wilhelm (1910), *L'Origine de l'idée de Dieu. Étude historico-critique et positive*. Vienne: Imprimerie des Méchitharistas.