

PORTUGUESES EM TIMOR: DE INTÉRPRETES ÉTNICOS A INTÉRPRETES NAS GLOBALIZAÇÕES

Paulo Castro Seixas

Professor Associado

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas | Universidade Fernando Pessoa

pseixas@ufp.pt

Resumo

O texto apresenta como hipótese o papel dos portugueses em Timor como intérpretes ou mediadores culturais, primeiro entre etnias e, após 1999, entre globalizações. No primeiro caso, os argumentos são a representação acerca da chegada dos portugueses, a inscrição dos mesmos nos rituais diárquicos, a constituição de um espaço-tampão/espaço-ponte e o estatuto social das línguas usadas (Tétum e Português). No segundo caso, os argumentos referem-se ao tipo de missão portuguesa pós-colonial, à desterritorialização de Portugal como estado-tampão/Estado-ponte e à relação entre o Português e o Tétum como línguas solidárias. No final, apresenta-se uma narrativa de tipo nacionalista, criada pós- (restauração da) independência (2002) que reflecte todos estes aspectos num fabuloso sincretismo pós-colonial.

Abstract

The article sustains the hypothesis that Portuguese in East Timor played a role of interpreters or cultural mediators between ethnicities and, after 1999, between globalizations. In the first case, the arguments are the representation of the arrival of Portuguese people, the latter inscription in diarquic rituals, the constitution of a buffer-space/bridge-space and the social status of the used languages (Portuguese and Tetum). In the second case, the arguments are the type of Portuguese post-colonial mission, the de-territorialization of Portugal as a buffer-State/bridge-State and the relationship between Portuguese and Tétum as solidarity-languages. The paper closes with the presentation of a nationalist narrative, imagined in a post-independence (2002) period which reflects all this aspects in a fabulous post-colonial syncretism.

Introdução

No ano 2000 e 2001, face aos timorenses, os portugueses e os australianos eram provavelmente as duas nacionalidades mais evidentes de entre as mais de 50 que se podiam encontrar em Timor neste período de transição. Ora, logo no ano 2000 contava-se uma anedota sobre australianos, a qual pode ser entendida como uma alegoria das relações entre estas três nacionalidades.

- Sabes como se chama uma pessoa que fala duas línguas?
- Bilingue
- E que fala 3 línguas?
- Multilingue.
- E que fala uma língua?
- ...?
- Australiano.

É claro que não podemos saber se foi um português, um timorense ou até qualquer outro de outra nacionalidade o autor desta anedota mas no contexto do ano 2000 e 2001 especificamente esta anedota apresenta-se como uma alegoria das diferenças, quer entre australianos e portugueses, quer entre australianos e timorenses.

Poder-se-á, talvez, dizer que a anedota, enquanto “arma dos fracos”¹, é, tanto para portugueses como para timorenses, uma compensação que relativiza o poder australiano, poder esse que era muito evidente nestes anos, com muitos australianos como “contractors” da UN e com a indústria de hotelaria e restauração completamente dominada por eles, circulando em 2000 e 2001 o dólar australiano como moeda forte em concorrência com o dólar americano. No entanto, a anedota teria leituras em parte diferentes para uns e para outros.

Para os timorenses, a anedota podia ser entendida como uma *história moral* com um sentido político muito forte, como quem diz: “nós sabemos bem traduzir o que eles dizem” ou, dito de outra forma, “o que

¹ Conceito usado por James Scott (1985) para caracterizar uma série de comportamentos (abrandamento do ritmo de trabalho, ironia e sátira, etc) de resistência quotidiana ao poder.

eles querem sabemos nós muito bem”. É que os timorenses tinham plena consciência que apesar da INTERFET ter sido liderada pela Austrália, este país aceitou *de jure* Timor como 27ª província indonésia ao negociar com a Indonésia o petróleo do intervalo de fronteira do Mar de Timor ou “Timor Gap”.² Quanto aos portugueses, a forma como entendiam a anedota implicava uma certa ambiguidade, pois não podendo/não querendo competir com a política realista ou de interesses da “capitalização” que Timor representava para a Austrália, sentiam o seu poder face a uma política portuguesa mais de paixão do que de interesses representada pela “simbolização” e centrada especificamente na Língua portuguesa.

Mas podemos ir mais longe e dizer que a anedota evidencia que os timorenses – os quais têm a maior parte das vezes uma performance linguística em pelo menos três línguas (tétum, bahasa Indonésio e uma língua local) – jogavam o destino da sua nacionalidade de pequeno país numa arena de influência de três línguas internacionais, o inglês, o bahasa indonésio e o português e em que a pressão para a utilização do inglês (muito pela via da ONU e da economia de transição) era a mais forte. Assim, neste contexto, a anedota é uma alegoria que parodia uma globalização hegemónica central tornada fraca e pobre face a uma diversidade periférica que se elogia como rica e forte.

Em suma, um território que, de repente, se vê não só na eminência de ser país mas também a ser influenciado nas suas escolhas por países do Centro e da Semi-Periferia do sistema mundo. A opção pela língua do país de colonização face à língua dos países da globalização evidencia a complexa gestão política necessária para articular economia e cultura num pequeníssimo país da periferia no século XXI. Num

² Escrevo este texto no momento preciso em que se procedia ao acordo para estabelecimento das fronteiras marítimas entre Austrália e Timor (Timor Gap), tendo a negociação sido inicialmente a favor da Austrália, ou seja, não se estabelecendo a meio do Mar de Timor entre Austrália e Timor mas seguindo a Plataforma Continental Australiana, critério que levou a que grande parte das explorações petrolíferas ficassem do lado australiano (Jornal Público, 27 de Abril de 2005) e depois acabando por se adiar para 2050 o estabelecimento definitivo do acordo (Jornal de Notícias, 30 de Abril de 2005). No entanto, a notícia de tal acordo com prejuízos para Timor e, depois, do seu adiamento foi obscurecido por manifestações acerca da mudança da obrigatoriedade para opcional da disciplina de Religião e Moral, manifestações em que os carros da embaixada americana e o próprio embaixador participaram!

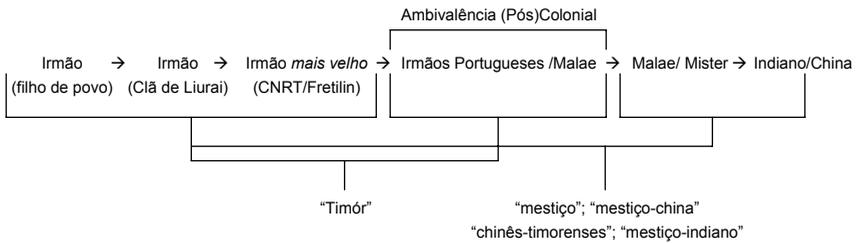
comício da ASDT,³ em 2001, o orador resumia essa gestão complexa na seguinte frase, defendendo “o tétum como língua de comunicação, o português como língua oficial, o bahasa indonésio como língua comercial e o inglês como língua internacional”. Com a Constituição de 2002, de facto, o tétum-praça e o português ficaram instituídos como línguas oficiais e o bahasa indonésio e o inglês como línguas de trabalho implicando, assim, um lugar para a língua portuguesa – e, de certo modo, para Portugal e os portugueses – que, porventura, podemos considerar como de intérprete nas globalizações. Ou seja, entre o Estado Nação constituído e a influência da Austrália e a Indonésia, colocou-se uma língua e, portanto, uma cultura do outro lado do mundo, ou seja uma nacionalidade deslocalizada.⁴ Assim, estranhamente para muitos, Portugal, sendo o país responsável pela colonização, torna-se o país defensor da cultura timorense como intérprete na arena das globalizações.

No entanto, talvez tal situação só tenha sido possível porque, mesmo no processo de colonização, os portugueses já tinham esse papel de intérpretes, embora na altura fosse o papel de intérpretes étnicos. Tal situação ainda podia ser inferida em função da ambivalência relacional que os timorenses demonstravam em relação aos portugueses neste período pós-colonial (2000/2001), sendo estes tratados como “malae” umas vezes e como “irmãos portugueses” outras. O quadro abaixo evidencia, a partir de trabalho de campo, a tipologia usada pelos timorenses para classificar os indivíduos dependendo das suas origens étnicas. Os timorenses tratam-se como “irmão” ou “mana” (mais para uma rapariga nova ou solteira) numa qualquer conversa quotidiana e mesmo não se conhecendo entre si, enquanto em relação aos estrangeiros tratam por “malae” (estrangeiro branco) ou “mister”(anglófono, australiano), “indiano” ou “china”.

³ Foi a ASDT que deu origem à FRETILIN e Xavier do Amaral – presidente da ASDT – foi o primeiro presidente Timorense em 1975.

⁴ Geoffrey Hull no seu discurso ao CNRT (2000b) refere uma série de argumentos que colocam o Português como língua de intermediação entre o passado e o futuro e entre o local e o global em Timor.

PORTUGUESES EM TIMOR: DE INTÉRPRETES ÉTNICOS A INTÉRPRETES NAS GLOBALIZAÇÕES



A designação “Malae” – a mais comum para classificar qualquer “estrangeiro branco” –, ao contrário da de irmão, é utilizada mais de forma indirecta, como forma de tratamento de um terceira pessoa da qual se está a falar (ainda que esteja presente) quando dois ou mais timorenses falam entre si. Só as crianças é que utilizam frases apelativas directas “Malae, malae, malae!” ou “Mister, mister, mister!”. No entanto, em relação aos portugueses, é interessante analisar uma certa ambiguidade pós-colonial nas designações usadas. Por um lado, se, para um português referido numa conversa, os timorenses utilizam normalmente o termo “malae”, nunca tendo ouvido a designação “irmão português”, quando a conversa é sobre Portugal pode surgir a referência a “irmãos portugueses”. Por outro lado, a relação de aliança entre timorenses e portugueses (tipicamente entre mulheres timorenses e homens portugueses com excepções muito pontuais em período pós-colonial)⁵ não dá origem nem a “mestiços” nem a portugueses mas sim a “Timor”, ou seja, a timorenses.

O que se propõe, assim, nos dois pontos seguintes, é que o papel de Portugal e dos portugueses em Timor pós-colonial é o de uma intermediação na globalização e que tal papel é uma derivação/translação da intermediação étnica que Portugal e os portugueses tiveram em Timor na época colonial.

⁵ De facto, ainda que possa haver mais algum, neste período de transição só tive conhecimento de um caso de uma mulher portuguesa que em 2003 se casou com um timorense.

1. Os portugueses como intérpretes étnicos

1.1. A chegada predestinada dos portugueses

Como já se afirmou num texto anterior (Seixas, 2002), para os timorenses a chegada dos portugueses, vindos do outro lado do mundo, é um enigma que, a ter solução, é a do fatalismo. O encontro entre estes dois povos dos antípodas estaria predestinado, tal qual podemos vislumbrar nas palavras que aqui repetimos, do Chefe de suco de Bulavai:

Porque é que os Portugueses chegaram a Timor? Se já tinham a Madeira, os Açores, depois Cabo-Verde, Guiné, Angola... Depois passaram o cabo da Boa Esperança e chegaram à Índia. Porque é que ainda queriam chegar a Timor? Não era para explorar, era para nos coordenar e juntar os reinos numa nação. Era para entre o Reino de Portugal e o Reino dos Belos, coordenar Timor. Os “irmãos portugueses” sempre respeitaram...

(entrevista de terreno – Diário de Campo)

Poder-se-ia pensar que esta visão é fruto de uma certa nostalgia colonial reproduzida pelo “terreno” de um antropólogo português. No entanto, Elizabeth Traube conta a narrativa mitológica Mambai,⁶ em que se reproduz esta ideia de chegada anunciada:

A história, conhecida para os Mambai como “o caminho da bandeira”, começa na montanha cósmica, no próprio começo da história humana, quando os primeiros filhos do Céu e da Terra ainda viviam juntos numa só casa. Depois de lavado em água branca, o seu filho mais novo afastou-se para longe atravessando a água e o mar, levando consigo todas as insígnias das funções políticas, os símbolos de soberania que ‘causam tremor nas mulheres e medo nos homens’. Deixado para trás em Timor, o seu negro irmão mais velho conservou ‘apenas a pedra e a árvore’ e ficou incapaz de se fazer respeitar no seu domínio. Assim, o irmão mais velho partiu numa épica viagem através dos mares até Portugal. Ali, o seu irmão

⁶ Mambai é a língua com maior número de falantes (cerca de 80.000) a seguir ao Tétum (cerca de 190.000) (Costa, 2001:59).

mais novo devolveu-lhe suficientes símbolos de poder para fundar um reino e prometeu-lhe que os seus descendentes iriam um dia voltar para a terra natal e reassumir o seu lugar de defensores da ordem. Passaram gerações mas finalmente navios portugueses navegaram orgulhosos em direcção ao porto de Dili, onde foram recebidos pelos seus antigos parentes e incorporados nas trocas que ligavam a costa ao litoral.

(Traube, 1997: 49 – tradução minha).

Assim, quer em terra Macassai quer em terra Mambai, a vinda dos portugueses parece não só ser predestinada como a relação entre Timorenses e Portugueses, ou seja entre autóctones e estrangeiros, pode mesmo ser entendida como uma relação entre “irmãos mais velhos” e “irmãos mais novos”, uma relação entre os do interior (da montanha) e os do litoral (do mar), entre os que têm poderes especiais sobre a natureza e aqueles que se dedicam a assuntos mundanos, de tipo material (Traube, 1997: 44). Os portugueses não só se inseriram nesta relação diárquica de tipo ritualístico como o colonialismo português criou mesmo um maior sentido de unidade e de consciência das relações mútuas entre timorenses (Traube, 1997: 45). Ou seja, os portugueses foram de facto intérpretes das relações étnicas ao inscreverem-se no seio das mesmas e pelo facto até de as potenciarem, ainda que apenas no intuito de sobreviverem. No entanto, quando falamos de portugueses, damos uma ideia de unidade destes face à pluralidade étnica dos timorenses. Ora tal unidade não seria assim tão clara como veremos de seguida.

1.2. Frades, Topázios e Portugueses brancos

Apesar de se referir os portugueses em Timor por vezes como se se tratasse de uma unidade, a verdade é que co-existiam em Timor três grupos identificados com os portugueses, os frades dominicanos, os topázios ou portugueses pretos e os portugueses brancos. E estes três grupos, pelo menos ao longo de cerca de um século (de 1642 a 1749 – Batalha de Penfui), disputaram, de forma aguerrida, o domínio do território, umas vezes entre si e com o apoio de alguns grupos timorenses, outras vezes agregando-se contra a pressão holandesa.

Os frades dominicanos foram os primeiros a chegar vindos de Solor e instalando várias igrejas. Depois da pregação sem continuidade de Fr. António Taveira (1556), foi a partir de 1562 que a evangelização de Timor se iniciou, tendo-se construído a primeira igreja de que há notícia em Mena (perto de Oekussi) em 1690 (Thomaz, 1994: 598). Depois de Malaca ter sido tomada pelos Holandeses em 1641, os Bispos desta cidade (cuja diocese incluía toda a Insulíndia) passaram a ter residência em Timor (id: 644). No entanto, na bibliografia não é claro onde essa residência se estabeleceu e se era permanente ou não.

Os topázios, cujo nome, segundo, Boxer foi atribuído pelos holandeses e deriva ou do seu papel de intérpretes (do Dravidiano ‘Tupasse’ ou seja ‘intérprete’) ou do seu modo de vestir (do indiano ‘Topee Walas’ ou ‘Homem de chapéu’) (Cf. Taylor, 1997: 23), eram já o resultado de uma mistura entre soldados portugueses, marinheiros e comerciantes de Malaca e Macau e mulheres de Solor. Esta ideia do “intérprete” que se impõe pela negociação e pela mesclagem sexual remete-nos, de forma quase imediata, para a imaginação Luso-Tropicalista de Gilberto Freire.

Quanto aos portugueses brancos sustentados pela coroa, só em 1701 é que é provido no cargo o primeiro governador de Timor e Solor, o general António Coelho Guerreiro (Oliveira, 2004: 127).

Aquando da mudança da Praça de Lifau (Oekussi) para a Praça de Dili (1769) os “portugueses pretos”, “pretos” ou “Topázios” estavam confinados a domínios do âmbito de Liurai ou Régulo (pequeno rei local) segundo Taylor (1997: 25), ficando o poder em Timor remetido para a disputa entre os frades dominicanos e os mercadores portugueses apoiados pela Coroa. Segundo Thomaz, esta disputa veio até meados do século XVIII,⁷ com Dili como Praça onde os “portugueses brancos” se instalaram e com Manatuto provavelmente como principal missão, onde o “Padre Governador do Bispado” pelo menos várias vezes se instalava. No entanto, a questão entre os portugueses “pretos”, “brancos”

⁷ Thomaz refere que “Pelo meado do século XVIII as missões dominicanas entram em decadência” e “Com a extinção das ordens religiosas em 1834, as missões de Solor e Timor foram confiadas a sacerdotes seculares de Goa...”, permanecendo (desde 1764) “o Bispado de Malaca entregue a governadores nomeados pelos arcebispos de Goa, residentes em Dili até cerca de 1840 e desde então em Malaca. A partir de 1868 deixaram mesmo de ser nomeados governadores para o bispado, que veio a ser extinto pela Concordata de 1886. Solor e Timor haviam, porém, passado em 1875 para a jurisdição do Bispado de Macau” (Thomaz, 1994: 599)

e “dominicanos” nota-se ainda aquando dos dois anos de governação de Feliciano Nogueira Lisboa (1788-1790) mesmo que a disputa seja mais forte entre os últimos. As situações que caracterizaram tal disputa, e que de seguida se referem certamente apenas algumas, são evidentes, ainda que pouco explicitadas nas suas razões contextuais, ou seja nas relações de poder entre os reinos, os frades e a administração. Em 1789 o Governador Feliciano Nogueira pretende prender o Governador do Bispado que, protegido em Manatuto pelos “pretos”, não só não deixou entrar o Governador como acabou mesmo por o excomungar (Oliveira, 2004: 212-215); em 1812 toma posse o governador Cunha Gusmão e o governo está dividido, uns a favor do rei de Motael e outros a favor do Padre Governador (id: 246-247), este a residir em Manatuto e o primeiro em Motael, na altura a sul de Dili (hoje parte da cidade); em 1815, quando toma posse o novo Governador, José Pinto de Alcoforado, logo recebeu queixas do Governador do Bispado, acusando o Governador Cunha Gusmão de ter vendido os seus bens em hasta pública (id: 252). Entretanto, como já se referiu, o poder dos dominicanos diminui consideravelmente: Thomaz (1994: 599) refere que em 1804 contavam-se 8 sacerdotes e em 1811 apenas 1 e Oliveira (2004: 251)⁸ diz que em 1815, das 32 igrejas dos reinos das ilhas, só duas estariam abertas, a do Governador do Bispado (presumivelmente em Manatuto) e a do vigário de Dili. Estas disputas representaram, provavelmente, o extremar de situações num contexto de luta política sobre o território entre frades, sustentados pelo Bispado, e portugueses brancos, sustentados pela Coroa. Com a perda de poder dos Dominicanos (resultado da extinção das ordens religiosas em 1834....), os “portugueses brancos” ficaram, aparentemente, como os únicos e últimos representantes de Portugal. O poder simbólico que Manatuto tinha, pela presença dos Dominicanos, e mesmo o poder armado, pela importante companhia de moradores, passou a estar completamente sob a alçada dos portugueses brancos.

No entanto, apesar de se afirmar que a presença dos dominicanos na região terá sido o elemento fundamental para a sobrevivência do governo em Dili (Gunn, 1999: 130), o papel de Manatuto e de Dili no

⁸ O texto de Luna de Oliveira é, por vezes, muito pouco claro mas depreende-se que o Governador do Bispado, como em datas anteriores, tinha a sede de sua paróquia em Manatuto.

contexto étnico local e no território não está analisado. O que se propõe de seguida, tendo como base argumentos já expostos (Seixas, 2005) é que Manatuto e Dili constituíam como que uma plataforma correctora cultural que funcionava como um espaço-tampão e um espaço-ponte entre os três grandes grupos étnicos em Timor, o Macassai, a Leste, os Mambai a Oeste e os Tétum a Sul ou, dito de uma outra forma (o que não deixa de ser pertinente), na província dos Belos (Tétum) Manatuto e Dili funcionavam como uma plataforma correctora cultural entre os Firaku e os Kaladi.

1.3. Manatuto e Dili: espaço-tampão; espaço-ponte

Há duas questões em relação às quais a pesquisa histórica parece ainda reduzida e que surgem como verdadeiramente importantes. Uma primeira questão pertinente é a razão ou razões pelas quais Manatuto se tornou tão importante. Desde 1606 havia um seminário em Solor e, posteriormente, surgiram dois em Timor, um em Oekussi e outro em Manatuto. Fontoura (1934: 60) refere que o de Oekussi surgiu em 1734 e o de Manatuto em 1747 e Thomaz (1994: 599 e 644) não indica a data de criação do primeiro, remetendo para 1738 a data de fundação do de Manatuto. Já se afirmou mesmo que o Galoli (língua de Manatuto) esteve para ser a língua franca em Timor pelo facto dos Dominicanos se terem instalado lá e, no entanto, pouco se escreveu sobre as razões que levaram os Dominicanos a darem mais importância a Manatuto do que às demais localidades onde instalaram igrejas. Uma segunda questão é relativa às razões pelas quais os portugueses expulsos de Lifau, resolveram, depois de mais de dois meses a percorrer a costa, assentar Praça em Dili.

Manatuto é considerado na representação social timorense actual⁹ como rai-klaran que pode ter como significado “terra do meio” face a uma distinção étnica que se estabelece em Timor e que divide o país entre os Kaladi a oeste e os Firaku a leste. No entanto, “rai-klaran”

⁹ O termo “actual” é muito pouco preciso em situação de transição pós-colonial. O que se pode dizer – com algum grau de certeza – é que a noção “rai-klaran” é reconhecida pelos timorenses e parece ter alguma espessura histórica. No entanto, a expressão composta não existe no dicionário de Luís Costa.

significa também “mundo”, certamente porque a fronteira tanto separa como une. As versões dessa representação social remetem tal divisão para um momento anterior ou contemporâneo à chegada dos portugueses (cf. Seixas, 2005). Não temos conhecimento de fontes que nos confirmem, de facto, desde quando é que Manatuto é considerado rai-klaran mas é possível que a importância dada pelos Dominicanos a Manatuto tivesse, desde o início, em consideração tal representação timorense ou, por outro lado, que a instalação em Manatuto dos Dominicanos fosse ela própria a origem dessa ideia de fronteira ou rai-klaran entre as duas formações étnicas.

De uma ou de outra das formas, é bastante provável que a instalação em Dili da Praça Portuguesa tenha sido influenciada pela presença dominicana forte em Manatuto (com o seminário desde 1738 ou 1747) e, porventura, já na sabedoria desta centralidade de Manatuto face aos três maiores grupos sócio-linguísticos, os Macassai a Leste e os Mambai a Oeste e os Tétum a Sul, ou mesmo, num sentido mais vasto de formações étnicas, a centralidade face aos Firaku a Leste e aos Kaladi a Oeste.¹⁰ Assim, Manatuto e Dili constituiriam um espaço-tampão entre os três grandes grupos sócio-linguísticos ou as duas formações étnicas, o qual não deixava de ser um espaço-ponte, ou seja, um espaço de interpretação e que terá funcionado pela via da inserção dos portugueses nas relações diárquicas, as quais seriam homólogas às diversas etnias.

Se se torna difícil saber (tendo em conta as obras históricas até agora publicadas sobre Timor) se tal hipótese histórica¹¹ – proposta em função do meu trabalho de campo antropológico – pode ser sustentável para compreender as razões da instalação em Dili dos Portugueses e mesmo para o sucesso da sua permanência, a verdade é que o Colégio de Soibada, criado em 1898 pelos Jesuítas, fez com que Manatuto e Dili fossem de facto um “espaço-ponte”, uma “zona de contacto” ou uma

¹⁰ Numa conferência recente do Bispo resignatário de Dili, D. Ximenes Belo (IV Encontro de Lusofonia em Outubro de 2005), sobre a história do Português em Timor, D. Ximenes referiu que “a gente de Manatuto falava muito bem o Português” devido à importância da comunidade Dominicana nesta cidade desde o século XVIII, indicando ainda que em 1778 havia uma comunidade de 6 frades Dominicanos em Manatuto.

¹¹ De facto, os historiadores consideram a instalação em Dili mal explicada... (Gunn, 1999: 117)

plataforma “correctora cultural”¹² das diásporas internas ao longo do século XX, pois os timorenses seleccionados no interior (normalmente filhos de liurais) para serem instruídos vinham para Manatuto para o Colégio de Soibada, onde era obrigatório falar em Português, e, quando havia concursos para a Administração em Dili, eram exactamente estes que eram seleccionados.¹³

1.4. O português como língua solidária

A inscrição dos portugueses como “intérpretes” luso-tropicais em relações diárquicas rituais talvez desde o século XVII/XVIII; a construção de um espaço-tampão/espço-ponte geo-político desde, pelo menos, 1769 e a constituição de uma “zona de contacto”, correctora cultural das diásporas internas pela educação, mais forte desde o início do século XX, foram momentos fulcrais para a construção dos portugueses, primeiro, e da língua portuguesa, depois, como interpretadores das culturas timorenses. No entanto, a língua portuguesa só terá atingido um momento áureo como elemento interpretativo generalizado no período da ocupação indonésia, pois só nesta altura a língua portuguesa se tornou uma língua que possibilitava a imaginação solidária nacio-

¹² “Espaço-ponte” é um termo usado por Teresa Del Valle (1997: 164-165). Para a autora, os “os espaços-ponte configuram-se inicialmente em função das delimitações estabelecidas entre o doméstico e o exterior e o interior e o público. Ajudam a manter uma maior fluidez entre os espaços e levam a uma fragilização dos limites estabelecidos. São espaços com características físicas ainda que se definam simbolicamente”, são “espaços circunstanciais” “espaços de mudança”. Quanto à “Zona de contacto” é um termo usado por Mary Louise Pratt que invoca a “co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunções geográficas e históricas (...) cujas trajectórias agora se cruzam” (Pratt, 1992:6-7). “cultural Brokerage” é uma expressão aplicada por Ulf Hannerz (1996: 138) para caracterizar um dos papéis culturais das cidades mundiais. Aqui aplicamos a expressão de Hannerz para referir as relações de periferia-centro-periferia na relação entre a “diversidade cultural” da periferia colonizada e a “reação à diversidade” por parte do centro colonizador português. Todos estes conceitos remetem para outros como os de “terceiros espaços” de Soja, “terceiras culturas” de Featherstone, etc.

¹³ Pode-se mesmo dizer que a geração política actualmente no poder é a geração de Soibada. Podia-se pensar que Soibada, por ter sido um espaço de educação colonial, tivesse sido rejeitada enquanto memória num período pós-colonial mas tal, pelos vistos, não aconteceu. Ricardo Antunes, um professor português que esteve em Timor leccionando português aos parlamentares, contou-me que, numa sessão de cinema em que Soibada aparecia, viu vários chorar, identificando o período que passaram em Soibada como “a melhor época da minha vida”.

nal. Esta imaginação parece ter sido produzida em dois grandes palcos simultaneamente, nas igrejas e nas montanhas.

Em relação às igrejas, quando a oração em português foi proibida e houve a solicitação (concedida) ao Vaticano para que a oração fosse feita em tétum e não em bahasa indonésio, os cânticos continuaram a ser em português. Assim, como referiu o Bispo Ximenes Belo, “mesmo quando se rezava em vários dialectos, os cânticos eram em português.” (Belo, 2005). Por outro lado, em relação ao uso da língua portuguesa nas montanhas pela resistência, Amílcar Dias¹⁴ refere que “a escolha do português como língua da resistência fez-se para não escolher nenhuma das línguas étnicas, para escolher uma língua neutra”, ou seja, uma língua de interpretação.

O facto do português ser usado pelos guerrilheiros como língua de comunicação entre eles e como forma de comunicação com o exterior para possibilitar uma solidariedade étnica e de o português ser usado nos cânticos da Igreja, independentemente do dialecto em que se fizesse a oração, parece evidenciar que a “zona de contacto” portuguesa escolar com continuidade na administração não só se tinha multiplicado (criando zonas de contacto em cada igreja e em cada grupo de guerrilheiros) como se tinha tornado muito mais democrática. Extravasando os palcos formais da escola e da administração, a língua portuguesa adquiriu um estatuto social de imaginabilidade nacional a partir de um sentido de “communitas”, ou seja, de produção de uma imaginação de margem solidária que possibilitou um forte sentido anti-estrutura face à colonização indonésia da altura.¹⁵ E é mesmo provável que algum

¹⁴ Amílcar Dias é marido da Dr^a Pascoela Barreto, Embaixadora de Timor Leste em Portugal. Sendo português, o facto de ser casado com a Dr^a Pascoela, deu-lhe toda uma vivência da resistência timorense na diáspora, ao mesmo tempo que se dedica, também, a leituras e estudos sobre Timor. Esta intervenção dele (cuja referência foi por mim solicitada para que constasse neste texto) no IV Encontro de Lusofonia em Bragança (Outubro de 2006) tem a grande vantagem de dizer o não-dito timorense, quer pelo facto de ser demasiado evidente quer, também, por poder ser fonte de melindres.

¹⁵ Victor Turner refere que com o conceito de “communitas” “procura explicar os atributos de fenómenos aparentemente diversos, tais como os neófitos na fase liminar do ritual, os autóctones subjugados, as nações pequenas...” mas que “No entanto, todos têm a seguinte característica comum: são pessoas ou princípios que (1) se situam nos interstícios da estrutura social, (2) estão à margem dela, ou (3) ocupam os degraus mais baixos.” (1974: 152-153). Diz ainda Turner que existem 3 modalidades de “communitas”, a saber, a) a “communitas” existencial ou espontânea, basicamente um happening; b) a “communitas” normativa em que a “communitas existencial passa a organizar-se num

revisão da imaginação face ao colonialismo português – no sentido de o eufemizar – tenha ocorrido em função do carácter solidário de “*communitas*” propiciado pelo estatuto social do português com o seu uso na Guerrilha e na Igreja.

2. Os portugueses como intérpretes nas globalizações

2.1. As três missões

No ponto anterior evidenciámos como os portugueses afinal se distinguiram entre si como Dominicanos, portugueses brancos ou mercados e como portugueses pretos ou topásios. Podemos também dizer que os portugueses da intervenção pós-colonial em Timor se podem dividir, basicamente em três grupos, os militares, os professores e os profissionais das ONG's. E nos três casos temos, outra vez, a noção de missão: a missão de paz com os militares, a missão cultural com os professores e a missão humanitária e de reabilitação com as ONGs. O carácter de missão que a ida para Timor teve relaciona-se com o epílogo do império colonial português, podendo ser mesmo interpretado como uma espécie de re-escrita possível da descolonização (Vale de Almeida, 2000).

Em relação às ONGs, as quais chegaram antes dos próprios militares portugueses e que chegaram ao interior (Aileu, Same...) antes dos próprios militares australianos da INTERFET, é evidente que a motivação que levou a Timor todas estas pessoas – e por maioria de razão as primeiras – foi um certo carácter de “missão”. A médica Conceição Pereira (Micó), chegou a Aileu e a Same em Outubro de 1999 em representação da OIKOS, antes de quaisquer militares. O carácter de

sistema social duradouro” e a *communitas* ideológica, “rótulo que se pode aplicar a uma multiplicidade de modelos utópicos de sociedades, baseados na “*communitas*” existencial” (id, 1974: 161). É provável que no período de resistência se tenha passado de uma *communitas* existencial para uma *communitas* normativa (com a liderança de Xanana Gusmão?) e talvez não seja desprovido de sentido considerar que a narrativa nacionalista (ou uma delas) emergente e descrita no último ponto deste artigo configura uma “*communitas*” ideológica que pretende por em prática alguns ideais da “*communitas*” existencial vivida pela resistência.

missão e a relação com os timorenses está bem patente no diário escrito ao longo da missão desta médica:

A vida é dura. Tudo é provisório, vive-se em acampamento móvel por todo o lado. Trabalha-se e vive-se no mesmo local onde ainda se tem armazenadas as provisões. A falta de comunicações é total. Aparecem às vezes uns telefones satélite, o que não é o caso da OIKOS. (.../...) Nestas viagens conhecemos gente do povo que pede a Portugal que envie os seus soldados, os seus médicos, os seus professores, a sua comida. (.../...) O clima em Dili é penosamente quente e húmido mas Aileu, montanhoso, é mais fresco e Same fica entre os dois. Os Timorenses são indescritivelmente dóceis e amigos e deixam-nos envergonhados quando nos queixamos. Partilhamos tudo com eles. As portas das casas de Same, Aileu e Dili não têm fechaduras. Estão sempre a chegar artigos de 1ª necessidade às nossas casas, que ficam abertas quando nos ausentamos dias e dias e nada desaparece. Trabalhamos sem horários, sem condições. A minha secretária é a cama.

(Diário de Missão de Conceição Pereira)¹⁶

Quanto aos militares portugueses chegaram já para além do tempo de espera dos timorenses e não tenho nenhum relato de terreno que possibilite afirmar que tivessem uma caracterização específica como grupo por parte dos timorenses. Já a GNR pode-se dizer que foi muito bem aceite pelos timorenses, impondo uma imagem de si muito forte face aos timorenses. A missão de autoridade e disciplina da GNR foi entendida como adequada quer pelos seus membros, quer pelos timorenses.¹⁷

¹⁶ Agradeço a Conceição Pereira ter-me possibilitado uma cópia do seu diário de missão.

¹⁷ Lembro-me de falar quer com os timorenses, quer com a CIVPOL (Civil Police) sobre isso e a resposta não foi muito diferente. Pelos vistos, a GNR exercia a sua autoridade, recorrendo mesmo à força, para a resolução rápida dos problemas enquanto a CIVPOL recorria mais ao diálogo, o que ativava a vertente de negociação típica do timorense levando não só a uma muito mais demorada resolução das situações. Esta situação era tanto mais demorada porque o CIVPOL era de uma qualquer nacionalidade (Bangladesh, Paquistão...) e necessitava de um tradutor de Tétum (ou ainda de outra língua local para Tétum) para inglês, inglês que era para ele ainda uma língua de tradução... O GNR falava português (que, mesmo que fosse uma língua não falada por muitos timorenses, era compreendida por muitos outros)

Em relação aos professores, tive o privilégio de estar na sessão de apresentação do primeiro grupo que chegou a Timor e fui testemunha do carácter de missão com que era vista a vinda dos professores.

Na mesa estavam o embaixador, Pedro Moitinho, o Ministro dos Assuntos Sociais, Pdre Filomeno Jacob, e o responsável para a educação do CNRT, Domingos Sousa. A apresentar a sessão estava a responsável para a educação da Missão Portuguesa, Maria José Carrilho e na primeira fila estavam mais alguns VIPS, especificamente o Pdre Felgueiras e o Comandante da GNR em Dili. Depois das palavras iniciais, quase de circunstância, do embaixador, o Pdre Filomeno deu o tom de “missão” que a sessão teve a partir de então. O tom foi emocional para caracterizar a relação histórica dos “irmãos” portugueses e timorenses que os Australianos não compreendem: “provavelmente diriam: o que é que esses macacos estão cá a fazer?”. E serviu tal intróito para agradecer o “sacrifício” dos familiares que se deixam para vir para Timor ensinar o Português, língua que o CNRT escolheu para ser a língua oficial de Timor, e para agradecer os serviços da Igreja e da GNR, policia muito querida para os Timorenses. (.../...)

(Diário de Campo, 2000)

Frades, mercadores e colonizadores de outrora, todos guerreiros, eram agora substituídos por médicos, militares e professores e as suas missões humanitárias, de paz e de cultura. Missões com mais mulheres do que homens, com mais (com)paixão do que interesses e tanto ou mais de carácter emocional-pessoal e de apoio social que de intervenção em termos de paz, saúde, educação. O equilíbrio entre convivência na reconstrução social e eficácia na realização dos objectivos não é fácil e no caso da intervenção portuguesa, mesmo quando a eficácia na realização dos objectivos propostos não tenha sido tão evidente, a convivência na reconstrução social foi um facto, tendo havido uma verdadeira relação entre portugueses e timorenses que, em vários casos institucionais e pessoais, começou em 1999 ou 2000 e vem até ao presente. O papel histórico na construção da Nação e do Estado em Timor que estas missões portuguesas pós-coloniais tiveram e ainda têm só vai sendo interpretável com o passar do tempo, podendo-se, no entanto, avançar algumas tentativas como se faz nos pontos seguintes.

2.2. A deslocalização de Portugal: Estado-tampão; Estado-ponte

Num mundo pós-moderno dá-se uma desterritorialização das nacionalidades, as quais se deslocalizam e se tornam portáteis. Tal desterritorialização é facilmente constatável em função de dois processos: por um lado, os países que se tornam cada vez mais multiculturais pela presença de cidadãos de várias origens, por outro lado os cidadãos e as instituições (empresas e ONGs) que se inscrevem cada vez mais num processo de peregrinação nacional, acumulando vínculos sócio-culturais múltiplos. Este processo de peregrinação de cidadãos e de instituições faz-se em função do “valor” a que se associa cada nacionalidade, o qual, aliás, parece ter sentido inverso para indivíduos e instituições pois, enquanto estas se vão deslocando para as regiões em que predomina o trabalho intensivo, aqueles procuram deslocar-se para as regiões em que predomina o capital intensivo e o conhecimento.

Os contextos culturais pós-coloniais têm que ser compreendidos, muitas vezes, entre as diásporas modernas das colonizações e as diásporas pós-modernas que se referiram acima. Assim, glosando o que Hall refere para o Caribe, as relações entre as culturas timorenses “tem de ser compreendida como uma relação entre uma diáspora e outra” (Hall, 2003: 35). É, provavelmente, nesse espaço “entre”, espaço de tradução vivida por todos os timorenses em diáspora em Macau, Portugal, Moçambique, Austrália... – em que se procurou fazer sentido na tradução em diferentes tempos (presente, passado, futuro...) e modos (indicativo, conjuntivo, imperativo, condicional) – que se efectuaram as várias “transculturações” no sentido que Pratt dá ao termo.¹⁸ O momento pós-colonial, contra-diaspórico é, evidentemente, um momento de tradução de todas essas “transculturações” ou, como diz Hall (2003:35):

Os momentos de independência e pós-colonial, nos quais essas histórias imperiais continuam a ser vivamente retrabalhadas, são necessariamente, portanto, momentos de luta cultural, de revisão e de reapropriação. Contudo, essa reconfiguração não pode ser representada como uma “volta ao lugar onde estávamos antes”, já que, como nos lembra Chambers, “sempre existe algo no meio”.

¹⁸ “grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante” (Pratt, 1992).

Ora, também num contexto pós-colonial, a cada nacionalidade que se apresenta naquela arena específica é atribuído um determinado “valor”: entre a Austrália e o seu neo-colonialismo económico-linguístico e a Indonésia e o seu neo-colonialismo étnico-político-religioso, os timorenses colocaram Portugal numa portabilização histórico-linguística-religiosa construída para interesse próprio.¹⁹ Portugal constrói-se, assim, como uma espécie de Centro do Mundo simbólico, lugar distante e até em parte abstracto mas que está, ao mesmo tempo e paradoxalmente, dentro de cada um dos timorenses e que, para além disso, serve à Nação para se construir (como indicamos mais em pormenor no ponto seguinte) e ao Estado para se autonomizar face aos gigantes regionais, a Austrália e a Indonésia.

Este lugar construído de Portugal torna mais compreensível a complexidade paradoxal e ambígua na utilização de símbolos referentes a Portugal nas eleições de 2001, entre a contestação pelo luto (negro) na Fretilin ou na Parentil; a identificação (o escudo de cinco quinas/cesto tradicional no PPT);²⁰ a emulação político-partidária (o PSD), etc. (Seixas, 2002). Vale a pena, nesta análise, reproduzir o discurso do presidente do partido PPT (Partido do Povo de Timor), como exemplo de um mito pós-colonial em que o Estado-Nação colonizador é, exactamente, colocado nessa situação de Centro do Mundo:

Eu tracei um esquema |distinguindo| dois universos, um aberto que se prolonga indefinidamente e outro fechado, que é o termo científico, fechado mas não é como nós fechamos as portas (.../...). Deus criou este universo fechado para eles poderem brincar e o universo aberto, onde estava o sétimo céu e Deus mora acima deste sétimo céu. Segundo as minhas investigações científicas, Deus mora acima do sétimo céu, o seu anjo, chefe de [...], desta imensidão |e| não há instrumento nenhum que possa chegar até lá. Todos os nossos trabalhos, os astronautas que sobem para

¹⁹ O Reitor da Universidade nacional de Timor-Leste, Benjamim Corte-Real, referiu mesmo que a escolha da língua foi uma “estratégia de nos diferenciarmos dos nossos vizinhos e de criar um espaço próprio na região” (2005).

²⁰ A utilização de uma completa sobreposição (tal como o próprio presidente do partido explicou) entre dois signos máximos de Timor e de Portugal – o cesto tradicional onde se coloca o betel e a areca e o escudo de cinco quinas, no centro da bandeira do PPT – é, talvez, o exemplo mais evidente que se pode dar de uma identificação entre Portugal e Timor em termos simbólicos.

lá não saem deste círculo porque está fechado. Isto é imenso, portanto não saem deste círculo. (.../...). Portanto, todo este universo fechado será destruído – a destruição da Terra, que a bíblia [diz], a destruição da Terra – e o Jardim que a Bíblia diz que Deus criou na Terra o Éden, é Portugal. Esse bocadinho, Portugal. Portanto, tudo será destruído menos o Jardim de Éden que é Portugal que é levado até às portas... ao frontispício do sétimo céu. (Entrevista de terreno – Agosto de 2001)

Jacob Xavier, presidente do PPT e deputado, é um místico, o que torna a interpretação de uma entrevista sua relativamente arriscada. No entanto, o PPT conseguiu eleger dois deputados à Assembleia Constituinte pelo que se pode dizer que as ideias do PPT encontram eco em alguns timorenses.

A desterritorialização de Portugal, tornado símbolo (entre a referência obscurantista e a mística do éden) corrector de interpretações entre as diferentes globalizações históricas e as diferentes globalizações presentes, pode rever-se também no estatuto social que à língua portuguesa foi atribuído e a sua relação com o tétum. A desterritorialização/deshistorização da língua portuguesa, tornada língua solidária durante a resistência, junta-se à desterritorialização/deshistorização étnica do tétum (datando desde a primeira metade do século XIX segundo Thomas (1994: 614)) para que, juntas como línguas oficiais, ganhem o estatuto de línguas solidárias de interpretação nacional e internacional, como procuraremos demonstrar de seguida.

2.3. O Português e o Tétum: línguas solidárias de interpretação

Vimos já como o português se tornou uma língua solidária entre etnias porque era entendida como uma “língua neutra” face a essas mesmas etnias. Ora, o tétum e o português foram, provavelmente, escolhidos como línguas oficiais e inscritos como tal na Constituição de 2002 – para além de todas as razões invocadas de herança histórica, de língua da resistência... – exactamente porque ambas são neutras a um nível nacional e internacional e solidárias a um nível formal e identitário. São línguas neutras porque possibilitam a interpretação ao nível nacional, entre etnias, e a um nível internacional, enquanto terceiro

excluído entre o bahasa indonésio e o inglês australiano. São línguas solidárias porque o português serve no presente à construção formal (vocabular e sintagmática) do tétum, o que leva a que o tétum venha – nas gerações seguintes – a ser uma base para a compreensão e a performance do português, sendo esta relação solidária formal, um processo pós-colonial de sincretismo ou hibridação cultural constituinte da identidade timorense.

A junção do tétum e do português num argumento que as torna ambas línguas neutras, solidárias e de interpretação nacional e internacional pode parecer estranho mas, de facto, é explicável. O elemento fundamental em toda esta questão é que o Tétum que se tornou língua oficial não é o “tétum-téric” mas sim o “tétum-praça”, ou seja, não é o tétum mais perfeito que é língua da etnia tétum mas sim o tétum que era usado em Dili (que, como diz Thomaz (1994: 614) era normalmente designada por “Praça”, no sentido de “fortaleza, praça de armas”), decorrente da sua mescla com o português.²¹ Assim, e ao contrário do que alguns desconhecedores da cultura timorense possam afirmar, às vezes até em nome de instituições como a UNICEF ou o Banco Mundial, o tétum-praça não é língua materna de ninguém, ou quase ninguém, em Timor. Línguas maternas são o tocodede, o galoli, o fataluco, o mambai, o macassai, o tétum-téric...²² face às quais, o tétum-praça – apesar de derivar do tétum-téric – funciona como uma espécie de crioulo timorense, uma língua de mediação cultural, resultado das diásporas internas e do seu encontro com o português, assim como o português é – simbolicamente – uma espécie de crioulo nas globalizações, resultado da diáspora colonizadora portuguesa e da diáspora timorense em situa-

²¹ Apesar de algum conhecimento sobre Timor nos poder levar a esta conclusão, é de referir que esta afirmação sobre a identificação do tétum-praça e não do tétum-téric como língua oficial foi feita, de forma enfática, pelo Bispo Belo na comunicação que proferiu no IV de lusofonia.

²² A política da língua é central em Timor-Leste. Por um lado, a defesa das línguas maternas, complexificada pelo entendimento, por vezes, do tétum como língua materna; por outro, a defesa do tétum e do português como línguas oficiais e, por outro ainda, a defesa da necessidade da inserção do inglês... acaba por se traduzir/reflectir processos sociais complexos. Corte-Real (2005) referiu mesmo que há “contra-correntes”, face à língua portuguesa como língua oficial, que afirmam que se trata de uma “língua de mestiços”, trazendo ao de cima novas clivagens (para além das étnicas) pós-coloniais que remetem, exactamente para o que está “entre” as duas globalizações históricas e como diversos elementos das mesmas são chamados à colação numa arena de sincretismos complexa.

ção neo-colonial (Macau, Portugal, Moçambique...) e de todo um mundo simbólico complexo do que está “entre” – porque atravessa e torna dialógicas – essas diásporas.²³ Todo este percurso narrativo que se fez, interpretando a presença portuguesa em Timor como numa genealogia da mediação cultural, primeiro étnica e, depois, na globalização, possibilita a compreensão da possível narrativa nacionalista que de seguida se apresenta e que remete, exactamente, para uma complexidade de mediações culturais, quer a nível étnico, quer a nível da relação histórica entre Timor e Portugal, quer face às relações entre Timor e as potências vizinhas. Trata-se de uma narrativa tipicamente pós-colonial no sentido da construção sincrética de uma narrativa em que passado e futuro, aqui e além, são interpretados segundo interesses e eficácias presentes.

2.4. Manatuto, rai-klaran e Kafir: uma genealogia do nacionalismo?

Após a “restauração da independência” a 20 de Maio de 2002, construiu-se uma nova representação sócio-cultural em Timor, em princípio pela via da auto-classificação de indivíduos oriundos de Manatuto: Kafir. O termo Kafir (também usado em algumas Línguas como “Cafre” ou “Caffer”) é complexo nos seus sentidos múltiplos, uma vez que se trata de uma palavra de origem árabe mas usada em, pelo menos, 6 línguas (Árabe, Português, Africanos, Malaio, Inglês, Tétum...). No entanto, na representação local “Kafir”, curiosamente, não é remetido para qualquer dos sentidos que o termos têm nessas Línguas, alguns deles inerentes a Línguas bem conhecidas e utilizadas em Timor (pelo menos o Malaio ou Bahasa Indonésio e o Tétum), sendo outrossim dito que

²³ As evidências do que estou aqui a referir são muitas e podem-se dar exemplos muito práticos. Numa conversa com o Reitor da Universidade Nacional de Timor Leste, Benjamim Corte-Real, um homem com todo o seu percurso académico pós-graduado feito na Austrália, diz-me que está interessado em que alguns professores venham fazer estudos pós-graduados na Europa e que venham primeiro para Portugal para que possam falar o português no dia-a-dia, ainda que a leccionação seja em inglês, de forma a poderem, depois, ir para outras universidades da Europa. É evidente, neste como noutros exemplos, o lugar de Portugal e do português como lugares de interpretação na globalização actual, e que implica também reflexividades re-interpretativas face à globalização histórica que levou os portugueses a Timor.

Kafir deriva da junção entre as denominações **Kaladi** e **Firaku**, significando, de facto, que os Kafir não são nem Kaladi nem Firaku pois estão no “centro”, no “meio”, porque são “rai-klaran” como dizem os informantes de terreno, ou, para além daquelas duas definições, “no ponto que divide duas metades” como define Luís Costa a palavra klaran (Costa, 2000: 198), não incluindo a expressão “rai-klaran” no seu Dicionário. No entanto, como já se disse, no Tétum Language Manual de Geoffrey Hull (2000: 86) “rai-klaran” significa “Mundo”, o que não me parece entrar em contradição com a definição de Luís Costa mas antes complementá-la, fazendo luz sobre a possível ambição do termo Kafir.²⁴ Em entrevistas de terreno, quando alguém se define como Kafir, diz também que é “timor òan” (filho de Timor), dando a entender que Kafir é sinónimo de Timor òan. De facto, um ponto de disjunção pode ser também um ponto de conjunção, ou seja, o ponto que divide duas metades é exactamente aquele que as pode unir e quando se afirma que o termo Kafir, uma conjunção, significa “nem Kaladi nem Firaku”, ou seja uma disjunção, está-se a jogar com o princípio da identidade, pois a classificação diferencial Kaladi **ou** Firaku, mutuamente exclusivos, pode ser convertível numa sobreposição Kaladi **e** Firaku.

Quase que podemos dizer que é demasiada coincidência a centralidade colonial de Manatuto, primeiro dominicana, depois, para os portugueses brancos de Dili e, finalmente, na relação entre a Administração colonial e a formação dada pelos Jesuítas no Colégio de Soibada no tempo colonial, e a emergência desta denominação pós-colonial, Kafir.

Parece haver aqui uma utilização de uma semiótica sócio-espacial do passado colonial renomeando-a através de uma expressão com sonoridade indígena e que, de facto, curiosamente ou propositadamente, quer dizer exactamente isso noutras línguas mais internacionais: gentio, indígena, pagão, sem religião. Kafir surge, assim, como uma expressão tipicamente pós-colonial, um duplo híbrido, entre passado colonial e futuro de construção nacional; entre diversidade étnica e unidade nacional.

²⁴ A relação entre o ponto central como ponto que divide e junta ao mesmo tempo foi já muito caracterizada por Mircea Eliade (s/d). O “umbigo do mundo” ou o “eixo do mundo” é o lugar onde se estabelecem as divisões do mundo e as ligações do mundo, o lugar onde tempo e espaço se identificam para marcar o “real” na sua origem, fim e eterno retorno.

Mas kafir possibilita um jogo de ambiguidade e paradoxos que, curiosamente ou talvez não, tem sentido num quadro colonial português mas até num quadro colonial mais geral, anglófono, holandês e malaio. Ao significar “pagão”(politeísta), “sem-religião” quer para o lugar onde os Dominicanos instalaram em Timor Leste o primeiro Seminário quer como pretensão epíteto unificador para um país que é maioritariamente católico...; ao significar “selvagem”, “ignorante” em inglês; ao significar mesmo “preto” no seu sentido pejorativo em Africanos ou ao significar “sem-religião” em malaio mas poder ser identificado mesmo a excomunhão pelos muçulmanos (como aconteceu com o escritor Salman Rushdie que foi denominado kafir pela Al-Fatwa).

A auto-denominação dos Timorenses como Kafir denota, assim, um jogo de ironia pós-colonial fantástico pois se Kafir for de facto adoptado como um epíteto nacional, o termo assume tal carácter negativo quer em malaio (e especialmente para um certo islamismo defensor da Jihad), quer em inglês, ao menos simbolicamente, que funciona como um factor preventivo face a uma possível “imaginação” de Timor como parte dos Estados-Nação próximos por quem quer que seja.

Conclusão

Os portugueses, pela força de Deus e do Rei-Estrangeiro²⁵ colocaram-se (foram colocados) como isolados tradutores entre etnias desde o século XVII e assim sobreviveram em Timor através, essencialmente, da inserção no sistema de rituais diárquicos. No século XVIII, para além da inscrição nesses rituais diárquicos, os portugueses constituíram um espaço-tampão/espaco-ponte entre as três grandes etnias (Tétum, Mambai e Macassai) ou, porventura, entre as duas grandes formações étnicas (Kaladi e Firaku), tendo-se essa “zona de contactos” ou plata-

²⁵ Faço aqui uma evidente referência a Marshall Sahlins (1990) e à sua aplicação das teorias de Georges Dumézil entre os Fiji. Estou em crer que também entre os timorenses existe aí um filão a explorar. Desde a ideia do primeiro habitante de Timor que vem de fora (a célebre lenda do crocodilo e da criança) até às relações diárquicas de poder entre os “de fora” ou “do mar” e os “de dentro” ou “da terra”, com repercussões evidentes entre etnias e formações étnicas e, depois, entre etnias/formações étnicas e os portugueses, tudo indica que a ideia da soberania como vinda do exterior da sociedade é, em Timor, também um mito em acção.

forma “correctora cultural” tornado mais evidente quando o tétum-praça se tornou língua franca no século XIX e, já no século XX, quando a educação formal em português no Colégio de Soibada (a partir de 1898) possibilitou a formação da Geração de Soibada, mediadores culturais provenientes das diásporas internas e que são, ainda hoje, os políticos no activo em Timor. Finalmente, um último momento importante, neste processo de mediações culturais múltiplas, foi o que se deu com a resistência à ocupação indonésia em que a língua portuguesa se tornou língua “neutra” face às etnias e solidária no sentido de uma “comunidade” nacional, pela sua utilização, quer nas igrejas, quer nas montanhas. Estes foram os passos que levaram a que os portugueses frades, “pretos” ou brancos – pela mediação de Deus e do Rei-estrangeiro; do território fronteira de Manatuto e Dili; do tétum-praça e do português como língua solidária – a terem um estatuto social de intérpretes ou mediadores culturais.

No século XXI, Portugal, país-irmão e antípoda, colonizador e solidário militante,²⁶ e os portugueses – principalmente representados por aqueles que se assumiram como “cidadãos peregrinos” no processo pós-colonial – parecem continuar a ter esse estatuto de mediação cultural múltipla pela força das “missões” pós-coloniais, do valor desterritorializado da *marca* que Portugal é enquanto país e da importância da língua portuguesa associada ao tétum enquanto línguas oficiais e solidárias de interpretação nacional e internacional. Os portugueses, Portugal e a língua portuguesa são colocados, pelos timorenses (ainda que não por todos e que seja evidente uma arena de interpretações), entre países, tornando Timor próximo de um país-antípoda-irmão para mais longe estar, pelo menos simbolicamente, dos seus países próximos.

Finalmente, procurámos evidenciar como as mediações culturais coloniais e pós-coloniais (cronologicamente) podem servir como substractos interpretativos de uma narrativa pós-colonial (de sincretismo temporal) de tipo nacionalista emergente no período pós-independência.

²⁶ Evocamos aqui a ideia desenvolvida por José Manuel Pureza (2004) ao analisar a relação Portugal-Timor na luta pela autodeterminação como um exemplo possível de um novo paradigma nas relações internacionais, especificamente Pós-Vestefália, ou seja, em que a um modelo das relações internacionais assente nos Estados-Nação e na política realística ou de interesses se substitui um modelo assente numa política solidária de emancipação pelos patrimónios comuns da humanidade e defendida pelas figuras emergentes dos Cidadãos Peregrinos e dos Estados Militantes.

Fontes Primárias:

Diário de Campo publicado no ano 2000 em www.medicosdomundo.pt

Entrevista de terreno a Jacob Xavier em 2001

Diário de Missão de Conceição Pereira, inédito

Bibliografia

ALMEIDA, Miguel Vale de. (2000). *Um Mar da Cor da Terra. Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras. Celta

BELO, Ximenes. (2005). *Discurso de encerramento do IV Encontro da Lusofonia*, Bragança, Outubro (inédito)

CORTE-REAL, Benjamim. (2005). Comunicação proferida no IV Encontro da Lusofonia, Bragança, Outubro (inédito)

COSTA, Luís. (2000.) *Dicionário de Tétum-Português*, Lisboa, Edições Colibri, Faculdade de Letras Univ. de Lisboa

COSTA, Luís (2001). O Tétum, Factor de Unidade Nacional. In: Camões, *Revista de Letras e Literaturas Lusófonas*, Julho-Setembro, nº 14, pags 59-64

DEL VALLE, Teresa. (1997). *Andamios para una Nueva Ciudad. Lecturas desde la Antropología*. Madrid. Ed. Catedra

ELIADE, Mircea. (s/d). *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*, Lisboa. Livros do Brasil

FONTOURA, Álvaro de. (1934). *Missões Religiosas Nacionais e Estrangeiras. Influências Desnacionalizadoras nas Colónias Portuguesas*. Lisboa. Agência Geral das Colónias

GUNN, Geoffrey. (1999). *Timor Loro Sae 500 Anos*. Macau. Livros Oriente

HALL, Stuart. (2003). *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*, organização de Liv Sovik, Belo Horizonte. Ed UFMG. Brasília. Representação da UNESCO no Brasil

HANNERZ, Ulf. (1996). *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London and New York. Routledge

HULL, Geoffrey. (2000a). *Tetum Language Manual for East Timor*, Academy of East Timor Studies, Faculty of Education and Languages, University of Western Sydney.

Paulo Castro Seixas

(2000b). *Timor Leste: Identidade, Língua e Política Educacional*. Discurso proferido no CNRT

OLIVEIRA, Luna de. (2004). *Timor na História de Portugal*, I Vol, Lisboa: Instituto do Oriente/ Fundação Oriente/IPAD

PRATT, Mary Louise. (1992). *Imperial Eyes: Travel, Writing and Transculturation*. London. Routledge

PUREZA, José Manuel. (2004). Quem Salvou Timor-Leste? Novas Referências para o Internacionalismo Solidário. In Boaventura de Sousa Santos. (Org.) *Reconhecer para Libertar. Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*, Porto. Edições Afrontamento, pp397-426

SAHLINS, Marshall. (1990). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor

SCOTT, J. C. (1985). *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Conn. Yale University Press

SEIXAS, Paulo Castro. (2002). Portugueses na Transição. In Gomes, Ana; Seixas, Paulo Castro e Garcia, José Manuel. *O Futuro do Passado – Timor Lorosae*, Lisboa, Centro Nacional de Cultura/APAD, 103 pgs, (edição em inglês e edição em português)

(2003). A Transnacionalização da Modernidade como Ritual. Notas a partir do caso de Timor. In Branco, Jorge de Freitas e Afonso, Ana Isabel. (orgs.). *Retóricas sem Fronteiras 2/violências*, Oeiras. Celta Editora

(2005). Firaku e Kaladi: Etnicidades Prevalentes nas Imaginações Unitárias em Timor Leste. In *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 45 (1-2). Porto, SPAE. pp149-188

TAYLOR, John. (1997). The Emergence of a Nationalist Movement in East Timor. In: Carey, Peter and Bentley, G. Carter. (1997). *East Timor at the Crossroads: the Forging of a Nation*, New York. Social Science Research Council and London. Cassel Wellington House ©1995

THOMAZ, Luis Filipe. (1994). De Ceuta a Timor, Algés. Difel

TRAUBE, Elizabeth G. (1997). Mambai Perspectives on Colonialism and Decolonization. In: Carey, Peter and Bentley, G. Carter. *East Timor at the Crossroads: the Forging of a Nation*, New York. Social Science Research Council and London. Cassel Wellington House ©1995

TURNER, Victor W. (©1969, 1974). *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-Estrutura*. Petrópolis. Editora Vozes Ltda