

## As etnografias e os saberes missionários sobre as alteridades timorenses: apostolado, padronização e hierarquia nas missões católicas do Timor Português<sup>1</sup>

Alexandre J. de M. Fernandes

Doutor em Antropologia Social – Professor Voluntário e Servidor Técnico-Administrativo  
Departamento de Saúde Coletiva/Universidade de Brasília

<https://orcid.org/0009-0009-6594-4647>

[alexandre.fernandes@unb.br](mailto:alexandre.fernandes@unb.br)

### Introdução

A existência de empreendimentos e textos etnográficos desenvolvidos por missionários sobre populações autóctones coloca desafios em termos metodológicos, descritivos, teóricos e epistemológicos. Isso acontece principalmente pelo curioso fato de que missionários – figuras aparentemente tão distantes do relativismo cultural – produziam textos que também intitulavam como “etnografias”.

Algumas pesquisas sobre as etnografias feitas pelas missões religiosas têm sido realizadas por pesquisadores contemporâneos. A partir da análise de textos, esses investimentos de pesquisa têm buscado identificar as categorias de entendimento empregadas por missionários para compreender as alteridades, assim como imaginar interações e mediações entre indígenas e missionários que foram fontes de informações para a escrita desses textos. Esse modo de enquadrar teoricamente e metodologicamente as etnografias missionárias é assim sintetizado por Paula Montero, antropóloga expoente que tem se dedicado a esse subcampo:

[...] o exame das práticas missionárias de tradução/indexação nos permite enfrentar, a partir de um exemplo histórico particular, um problema antropológico de peso e que permanece, a nosso ver, ainda em aberto: como, na relação entre universos culturais percebidos como heterônomos, se dá a produção material e simbólica da “alteridade cultural” (Montero 2012a: 851).

---

1 Agradeço a Professora Kelly Cristiane da Silva (PPGAS-UnB), a Francisco Paulo Vieira Miguel e aos pareceristas anônimos pela leitura das versões iniciais do presente artigo.

Um dos pressupostos dessas análises antropológicas são as razões pelas quais havia um investimento intelectual das missões cristãs na produção de etnografias. O papel da etnografia missionária seria “tornar comensuráveis sentidos percebidos como diferentes (ou moralmente inaceitáveis) e para tornar compatíveis na vida cotidiana modos de agir heterogêneos, pertencentes a estilos de vida muito distintos” (Montero 2012a: 851). Assim, em termos gerais, supõe-se que esses textos foram produzidos principalmente com a intenção de construir pontes de significados entre universos cristãos e pagãos: a etnografia estaria a serviço da tradução do cristianismo para indígenas. Essa consideração faz com que as questões sobre como se fazia a expansão do cristianismo e qual era o papel das etnografias sejam entendidas como triviais: a intenção de conhecimento sobre a alteridade estaria diretamente ligada a esforços de conversão, de torná-los cristãos.

Mas quais eram as intenções, isto é, os propósitos e os desejos que faziam com que os missionários dedicassem parte de seu tempo na produção dessas etnografias? Conforme argumentarei neste artigo, as pesquisas em antropologia acerca das etnografias missionárias têm focalizado bastante as experiências etnográficas (o *estar com* o indígena) e as abordagens teóricas (“grades de leitura” e “modalidades discursivas”) empregadas por esses missionários. Porém, considero que elas têm deixado de imaginar, de maneira mais sistemática, as vidas sociais dessas etnografias como mensagens institucionais das Igrejas. Como textos escritos que eram produzidos em larga escala por determinados missionários e lidos por sujeitos específicos, essas etnografias possuíam outros elementos que vão além do referente e do código, tais como emissores, receptores e canais de comunicação. Isso nos faz retornar às perguntas básicas de uma análise antropológica com base documental: quem eram os emissores e os públicos-alvo das etnografias missionárias? Quais eram os canais de comunicação dessas etnografias? Ao levar em consideração esses aspectos, conectando os textos etnográficos a um conjunto de textos que circulavam em conjunto, creio ser possível relacionar como a produção das etnografias missionárias produzia a expansão do cristianismo, de modo que a tematização da alteridade se torna uma questão residual nas etnografias missionárias.

Explico: em minha pesquisa sobre a cristianização do Timor-Leste durante o período colonial português pós-Segunda Guerra Mundial (1945-1975), tive acesso a um conjunto de registros etnográficos e folclóricos produzidos por missionários católicos no então Timor Português em um periódico intitulado *Seara*.<sup>2</sup> Ao procurar pensar sobre os diferentes

2 Os textos analisados no âmbito deste artigo deram origem, primeiramente, à minha dissertação de mestrado, intitulada “Em Searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli (1949-1973)”. A dissertação foi aprovada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília em junho de 2014, e orientada por Kelly Cristiane da Silva.

elementos de comunicação, alguns fatos me despertaram curiosidade. Por exemplo, descobri que esses saberes sobre as populações do Timor Português eram publicados principalmente pelo órgão eclesial central daquele contexto missionário, a Diocese de Díli. Além disso, esses saberes tinham como principal canal de comunicação o periódico impresso dessa Diocese, *Seara*, cujo público-alvo eram os missionários dispostos nas diferentes missões católicas subordinadas (Fernandes 2016). Nos diferentes exemplares da atividade de imprensa católica dessa Diocese, essas etnografias se apresentavam entre uma diversidade de textos dos mais diferentes gêneros. Do mesmo modo, as etnografias ocupavam em geral as seções finais de cada número do periódico *Seara*.

Esses diferentes elementos da comunicação presentes no periódico *Seara* abriram janelas cognitivas capazes de me fazer perceber algumas intenções sobre a expansão do cristianismo presentes nos textos dessas etnografias. Além de *traduzir* o cristianismo para os indígenas, as etnografias e os saberes missionários sobre as populações timorenses (lendas e gramáticas) também eram úteis para construir técnicas apostólicas para todas as missões do Timor Português, tais como contos e liturgias. Mas, principalmente, consegui perceber que as etnografias, em conjunto com essas outras técnicas apostólicas, estavam a serviço de uma padronização da ação missionária em termos globais e de acordo com as instruções hierárquicas dos órgãos superiores da Igreja Católica.

Neste artigo, a partir da análise dos textos presentes nos números do periódico *Seara* editados pela Diocese de Díli durante os anos de 1949 a 1973, busco especular sobre algumas intenções missionárias que motivavam a produção e circulação de saberes sobre a alteridade timorense. Procuo demonstrar que a expansão do cristianismo na atuação da Diocese de Díli convergia para três diferentes intenções: 1) o apostolado, isto é, a divulgação da mensagem cristã para os fiéis e as populações pagãs; 2) o catolicismo/universalismo, entendido como a produção de uma padronização da atuação e da compreensão sobre as questões da Igreja Católica tanto localmente (contexto missionário timorense) quanto globalmente; e 3) a hierarquia/romanismo da Igreja, ou seja, fazer com que todas as ações e compreensões dos missionários e fiéis estivessem mais ou menos formatadas em acordo com as instruções dos órgãos centrais do qual a Diocese de Díli se subordinava: a Província Eclesiástica de Portugal e, principalmente, a Santa Sé. Argumento, portanto, que os saberes sobre as alteridades timorenses produzidos pela Diocese de Díli se uniam a esses três esforços de expansão do cristianismo.

Advirto que se deve ter em conta que essas ações são muito próprias do período histórico analisado, havendo diferenças consideráveis nos usos desses saberes nos períodos posteriores e anteriores ao Concílio Vaticano II (Montero 2012a). Também

considero que as técnicas e os desafios missionários colocados no Periódico *Seara* e nos saberes missionários lá publicados possam ser muito próprios dos bispos e dos padres diocesanos, que atuam diversamente de outros missionários (irmãos, freiras e catequistas) e de padres vinculados à Congregações e Ordens. Isso faz com que os desafios colocados por esses atores possam ter diferentes ênfases e estratégias<sup>3</sup>.

### **A produção missionária da diferença como prática de expansão do cristianismo**

Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a toda a criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que porém não crer será condenado.

Marcos, XVI, 15-16.

Os investimentos mais frequentes das ciências sociais na compreensão das igrejas cristãs missionárias foram entender as experiências de populações indígenas com os fenômenos do cristianismo, procurando compreender os impactos e os efeitos das denominações religiosas nas vivências e práticas de reprodução social de populações autóctones (Beidelman 1980). Isso fez com que os missionários fossem estudados mais como um elemento catalisador de transformação e que as missões fossem pensadas principalmente num paradigma da situação colonial (Balandier 1993)<sup>4</sup>. A partir do momento em que a moderna antropologia passou a estudar não apenas os povos ditos primitivos e começou a pensar sobre alteridades mais familiares, surgiram algumas iniciativas que trataram os missionários como *nativos* (Pels 1997).

Nesse campo de investigação que dirige a atenção especificamente sobre os missionários, observa-se que uma parte das pesquisas focalizou a prática textual e a sistematização de saberes e conhecimentos que as denominações cristãs desenvolveram sobre as populações autóctones com as quais elas lidavam. No campo da antropologia acadêmica feita no Brasil, algumas pesquisadoras (Dulley 2010; Araújo 2009; Montero 2012b) têm se detido na compreensão sobre as produções desses saberes missionários. Inspiradas em reflexões sobre a prática etnográfica, essa proposta de uma antropologia das missões tenta compreender as percepções e práticas discursivas sobre as populações

---

3 Conforme argumentei em outra ocasião (Fernandes 2016), isso nos permite considerar que a relação missionário-indígena era apenas uma das engrenagens de um complexo de ações, em que os saberes sobre os timorenses atuavam em diferentes níveis e com diferentes intuitos. Assim, em termos descritivos, uma questão em aberto refere-se às dimensões que os saberes missionários sobre a alteridade tinham no cotidiano dos agentes diferenciadamente dispostos nas missões religiosas.

4 Os estudos de Comaroff e Comaroff (1991), que procuram compreender, a partir dos arquivos missionários, dinâmicas de inserção do capitalismo na África do Sul, e os de Wright (1999), que toma como universo as práticas de compreensão cosmológicas dos indígenas sobre suas interações com os missionários, seriam exemplares de uma antropologia que parte das missões religiosas em interação com populações autóctones.

autóctones. Considero que a coletânea de artigos “Deus na Aldeia” (Montero 2006) foi o marco inicial desses investimentos.

As pesquisas sobre as práticas de construção da alteridade em diferença focalizam a produção escrita das missões, especificamente as etnografias feitas por missionários. Nesse sentido, essas pesquisas têm sido realizadas como um constante exercício comparativo entre os saberes missionários sobre as populações indígenas e a antropologia social que se consolidou enquanto campo disciplinar no século XX. Isso tem sido feito, entre outras razões, pelas similitudes dos empreendimentos desenvolvidos por antropólogos e missionários: os ofícios de ambos envolvem uma grande especulação sobre o *outro*; de modo semelhante aos antropólogos, os missionários têm construído teorias sobre a humanidade e têm procurado remodelar suas compreensões sobre o humano diante das suas experiências de interação com essas populações.

Num empreendimento comparativo entre antropologia e saberes missionários, Paula Montero, no estudo monográfico “Selvagens, Civilizados, Autênticos” (2012b), realiza reflexões sobre os textos etnográficos publicados por padres salesianos. Montero centra-se na identificação das estratégias discursivas, como “polifonia” e “tom biográfico”, empregadas por esses missionários, assim como procura identificar os termos em que foram negociadas as condições de trabalho de campo entre padres-etnógrafos e as populações indígenas (Montero 2012b: 21). Isso lhe permite considerar que essas etnografias eram fruto de experiências que privilegiavam relações dos missionários com determinados atores, principalmente os grupos dominantes das aldeias indígenas.

Ainda, a autora focaliza as práticas de construção de códigos compartilhados entre missionários e indígenas, procurando compreender as categorias compreensivas com as quais missionários buscavam dar sentido às suas experiências, o que ela tem chamado de “indexação”. Para Montero, a indexação é uma ação do missionário para “produzir discursivamente pontes entre o universo nativo e o universo do tradutor” (Montero 2012a: 844), e servia como uma forma de produzir “convenções de sentido”. Ela retoma as reflexões de Roy Wagner (1981) sobre o choque cultural que marca a experiência etnográfica e que seria, nesse movimento, uma “invenção da cultura”, de simbolização sobre a experiência da alteridade (Montero 2012b: 181). Por exemplo, Montero propõe imaginar como os missionários buscaram identificar e construir discursivamente o que seria uma “religião” entre as populações Bororo.<sup>5</sup>

5 Montero traz como exemplo os sentidos dados ao “infanticídio bororo” por um missionário salesiano. Ela sugere que os missionários, ao saber que os Bororo justificavam o infanticídio porque as mães grávidas tinham sonhos que previam desgraças coletivas, entenderam isto como indício de uma “crença religiosa”. Daí a razão de o infanticídio ser compreendido como uma “obrigação coletiva” (Montero 2012b: 848).

Também inspirada nas reflexões de James Clifford (1992) sobre as pesquisas realizadas por Maurice Leenhardt – famoso antropólogo-missionário protestante –, a comparação entre as etnografias feitas por antropólogos e por missionários se mostra um investimento mais explícito no estudo de Iracema Dulley (2010). Em seu trabalho, a autora trata das etnografias realizadas por padres e irmãos católicos da congregação do Espírito Santo nos planaltos centrais de Angola durante o período colonial português. Dulley faz um exercício comparativo entre essas etnografias e as pesquisas realizadas por Lévy-Bruhl, uma vez que ambos utilizavam a noção de “mentalidade primitiva”. Dulley conclui que os missionários, diferentemente do famoso antropólogo francês, propunham a localização de diferenças a serem superadas (Dulley 2010: 81)<sup>6</sup>.

No contexto anglo-saxão da antropologia, principalmente nas produções relativas à antropologia do colonialismo (Dirks 1996; Pels 1997), uma bibliografia substancial também focaliza as percepções dos missionários sobre os indígenas expressas em textos etnográficos. Esses trabalhos têm reavaliado a narrativa ortodoxa da história da antropologia, que considerava a etnografia enquanto prática de conhecimento monopolizada por antropólogos sociais e culturais e cujas raízes advinham de relatos de viajantes (por exemplo, Laplantine 1994). Mostra-se que a etnografia, como uma espécie de gênero textual, parece ter nos missionários e noutros agentes coloniais (empreendedores e funcionários imperiais), senão suas origens, uma das razões de sua popularidade, visto que esses também realizaram exercícios sistemáticos de registros sobre características de certas populações (Geest & Kirby 1992). Alguns estudos têm posto em xeque as diferenças entre missionários e antropólogos demarcadas nos contextos acadêmicos. Conceber o missionário como alguém puramente implicado na produção de mudanças sociais e etnocêntricas, como fizeram alguns pesquisadores (por exemplo, Simonian 1999 e Lamba 1985), é deixar de levar em conta que grande parte dos antropólogos sempre estiveram e estão envolvidos em práticas de governo e de transformação de dinâmicas sociais (Pels 1997; Geest 1990).

Outro ponto discutido pela antropologia nas análises sobre as etnografias missionárias são as relações teóricas e metodológicas bastante profundas entre etnógrafos seculares e missionários cristãos, que trabalhavam em um diálogo conjunto e se envolveram

---

6 “[...] se no caso de Lévy-Bruhl o esforço é apreender o outro sem minimizar as diferenças, levando-se em conta a diferença qualitativa existente entre um pensamento e outro, no caso dos missionários a necessidade de compreensão do outro tem caráter eminentemente prático. Isso determina, por sua vez, os procedimentos realizados pelos missionários, que embora se proponham a olhar para a realidade “indígena” com o máximo de objetividade – e aqui mais uma vez convergem com Lévy-Bruhl –, escolhem os objetos a serem contemplados a partir de preocupações pragmáticas relacionadas ao cotidiano da missão e guiam-se, em última análise, pela lógica da prática no estabelecimento de equivalências entre o universo “cristão” e o universo “indígena” (Dulley 2010: 88).

em controvérsias etnológicas – mostrando o quanto antropólogos buscaram produzir uma desqualificação dos saberes feitos por missionários (Hawkins 1998; Maxwell 2008). Algumas análises de antropólogos têm feito com que se comece a dar maior valor heurístico a esses saberes missionários sobre as populações autóctones, uma vez que os trabalhos de campo, o aprendizado sobre os sentidos de algumas práticas culturais e sobre o vernáculo linguístico foram quase sempre produtos de trabalhos de campo de longa duração e, por muitas vezes, de melhor qualidade do que a dos antropólogos (Macagno 2009; Bersselaar 2006; Cinammon 2006).

Tais esforços da antropologia estão em consonância com uma busca cada vez maior de colocar seus instrumentos de análise em questão pela *mea culpa* decorrente do envolvimento com o empreendimento colonial (Asad 1973), pelo reconhecimento dos limites do conhecimento etnográfico sobre outras alteridades (Fabian 1983), pela consideração sobre as implicações epistemológico-teóricas da expressão textual da experiência etnográfica (George & Marcus 1984), e/ou pelos efeitos hierárquicos e secularizantes que antropólogos quiseram produzir no campo intelectual (Pompa 2006). Assim, em termos gerais, sugiro que as pesquisas antropológicas têm buscado compreender os saberes missionários sobre as populações “autóctones” como uma forma de pensar e refletir sobre a prática etnográfica feita por antropólogos e/ou para fazer uso dos dados coletados por essas agências.<sup>7</sup>

Em minha pesquisa sobre as etnografias publicadas no periódico *Seara*, existem possibilidades analíticas para interpretar os saberes missionários sobre as populações do Timor Português pela chave da comparação com a antropologia social e cultural. Nos diferentes números do periódico *Seara*, havia uma circulação constante de dois gêneros textuais que falavam sobre as populações timorenses: as etnografias e as lendas. Por exemplo, no ano de 1952, a Diocese publicou o texto “Tutuala – (apontamentos etnográficos)” (Ferreira 1951), o que seria um conhecimento específico das populações presentes em Tutuala, localizada na região do extremo leste da colônia. As análises se faziam em tópicos intitulados como *Alimentação, Actividades, Distrações, Crêndices, Lendas*,

7 Neste texto, não realizei um exercício metodológico explicitamente comparativo entre saberes missionários e antropológicos. Creio, contudo, que as intenções de padronização e hierarquia expostas poderiam ser perceptíveis se também tivesse realizado um exercício baseado em algumas reflexões da antropologia da antropologia, como alguns estudos que buscam compreender o conhecimento antropológico como um campo discursivo cujos interlocutores se dispõem com diferentes capacidades enunciativas e em relações globais e locais (ver, por exemplo, Ribeiro & Escobar 2013). Se a vocação comparativa na antropologia permite revelar o que a nossa ideologia oculta (Dumont 2008), um investimento de pesquisa comparativo para entender os missionários (e, por tabela, os antropólogos) também estaria atrelado a outras questões que já têm sido postas na antropologia/epistemologia/história da antropologia, tais como a hierarquia acadêmica, as globalizações institucionais e teóricas, e os desafios comunicativos dos antropólogos com a sociedade civil.

*Doenças, Morte*. Mas, mais do que esses aspectos, em *Seara* diversos textos voltavam-se à compreensão do *casamento* (tocarei nesse tema nos próximos tópicos) e da *religião* dos timorenses.

Quanto a religião, em uma das ocasiões, Padre Ezequiel Pascoal afirmou:

O pagão timorense é animista. De Deus tem apenas uma ideia muito vaga. Em quási todos os dialectos lhe chama *Maromac* que será, possivelmente, uma modificação da palavra *naroman* que significa luz, esplendor. [...] É fácil concluir daque que ele dê ao Ser Supremo o nome dos dois astros que, no seu modo de entender, são os ASTROS-REIS (Pascoal 1949b: 3).

Os esforços etnográficos permitiriam um melhor conhecimento para transmitir a mensagem cristã. Acerca das lendas publicadas em *Seara*, Padre Ezequiel Pascoal afirmou que o entendimento das *crenças, tradições, lendas e usos* lhe permitiria um acesso à *alma* dos timorenses:

Na mesma ordem de ideias, não podia deixar de lhe merecer especial interesse o vasto, pouco explorado e sempre interessante ao campo do folclore – crenças, tradição, lendas, usos – tão impregnante de estranha religiosidade que nos permite ver a alma destes povos tão simples e tão complexa, tão diferente da nossa, mas, em última análise, a braços com as mesmas eternas aspirações humanas, em presença das mesmas interrogações perturbadoras, em luta com os mesmos imponderáveis inimigos, perplexa arte o acervo de problemas que com maior ou menor acuidade, sempre preocupou a humanidade, onde quer que fosse, e a que só o Evangelho responde cabalmente (Pascoal 1949b: 12).

Nesses textos publicados no periódico *Seara*, pode-se concluir que a etnografia e o folclore escritos por missionários eram ferramentas para a produção de indexações, pois procuravam construir uma diferença – as *interrogações perturbadoras* – para apresentar as respostas que só o *Evangelho responde cabalmente* a esses questionamentos próprios das *almas dos timorenses*.

Essas práticas de registro da alteridade expostas em etnografias e folclore no periódico *Seara* – doravante saberes *sobre* os timorenses – são potenciais para as análises que têm rompido com algumas ideias comuns que a antropologia tem sobre sua própria prática de conhecimento. Havia a centralidade dos temas similares a questões fundantes da antropologia social, como parentesco e religião, o que nos dá pistas para pensar o cristianismo da antropologia (Cannell 2005). Do mesmo modo, esses conhecimentos sobre os timorenses podem ser potentes para compreender questões colocadas pela etnologia da Indonésia Oriental – região etnográfica da qual a ilha de Timor faz parte –, visto que tanto missionários e antropólogos têm atentado às trocas matrimoniais como fenômeno estruturante das vivências dessas populações (Wouden 1968).

Contudo, parece-me que pensar sobre as experiências de campo, as estratégias discursivas, as grades de leitura da alteridade e as qualidades dos saberes etnológicos dos missionários acerca das populações, conforme argumentarei no próximo tópico, são questões mais centrais aos antropólogos do que aos próprios missionários. Assim, em vez de seguir essa rota de análise, gostaria de sugerir que o empreendimento antropológico acerca dos saberes missionários sobre a alteridade passa pela internalização do que é nominalmente estruturante e do que é objeto de interesse dos agentes que produziam esses saberes. Se queremos apreender intelectualmente o que estava implicado nessas práticas etnográficas feitas por missionários, talvez tenhamos de partir das premissas ideológicas da prática missionária.

Isso nos leva ao ponto de partida que caracteriza os missionários no pensamento desses atores. Em termos ideais, os missionários estão preocupados com a produção da expansão e manutenção do cristianismo em territórios fronteiriços, onde essas instituições não gozam de grande capilaridade e onde boa parte das populações não se entendem como cristãs (Rego 1961). Nesse sentido, uma primeira questão a ser respondida, que leve em conta o ponto de vista dos missionários, é: quais são os desafios para a expansão do cristianismo? E, posteriormente: como a produção de saberes sobre as populações autóctones estava a serviço da expansão do cristianismo?

Para responder essas questões com base nos discursos de atores missionários, os próximos tópicos desse artigo procuram decompor, em meu contexto de análise, quais eram os desafios que a Diocese de Díli – difusora das etnografias missionárias no contexto timorense durante os anos coloniais – entendia que havia para “a expansão do cristianismo”. Sugiro que, conforme reconhecido por ampla literatura antropológica (Agnolin 2006; Monteiro 2001; Rafael 1993), fazia-se expandir mediante técnicas de conversão, e, por esta razão, as etnografias missionárias eram um saber para o aperfeiçoamento dessas técnicas. Além disso, do ponto de vista da Diocese de Díli, a produção da expansão do cristianismo pelas etnografias respondia a duas outras intenções para a expansão do catolicismo: a padronização da atuação missionária em termos locais e globais (intenção *católica*) e a busca por manter uma hierarquia eclesiástica (intenção *romana*).

### **Os saberes sobre os timorenses para o apostolado**

Fiz-me fraco com os fracos, a fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, a fim de salvar a todos. E tudo isso faço por causa do Evangelho, para dele me fazer participante.

I Coríntios, IX, 20-23

Conforme argumentei acima, os trabalhos dos antropólogos sobre as missões religiosas dão pistas iniciais para responder como os saberes sobre a alteridade estavam a serviço da expansão do cristianismo. Montero relaciona a compreensão da alteridade – a tradução cultural – às técnicas de tradução do catecismo para o vernáculo e à produção de gramáticas de línguas locais:

O trabalho missionário foi muitas vezes descrito como um trabalho de tradução cultural. Traduzir o catecismo para o vernáculo e produzir gramáticas foi o modo como, historicamente, os missionários cristãos entenderam sua própria ação evangelizadora (Montero 2012a: 836).

Assim, a antropóloga sugere que o catecismo e a gramática eram objetos-fins dos missionários nas intenções de conhecimento sobre a alteridade. Isso indica que os objetivos ideológicos da construção de etnografias não se encerravam num conhecimento da humanidade, como os antropólogos idealmente buscam; elas visavam a construção de técnicas de manuseio da relação missionário/missionário para a expansão do cristianismo. Apesar de reconhecerem que os saberes etnográficos tinham uma finalidade aplicada, a aplicação desses saberes etnográficos em técnicas de catequese, gramáticas e liturgias não têm sido objetos de análise<sup>8</sup>.

No periódico *Seara*, observei que a construção de saberes sobre os timorenses era fundamental para o apostolado, para saber como se relacionar com os fiéis. Isso é inicialmente perceptível quando se articula as etnografias ao seu campo de saber: a missiologia. No contexto missionário do Timor Português, a ciência das missões era um investimento intelectual que buscava a prática de conhecimentos sobre como expandir o cristianismo<sup>9</sup>. Em *Seara*, Padre Ezequiel Pascoal publicou, na “Página Missiológica”, as etnografias sobre os timorenses como parte desses esforços disciplinares. Ele afirmava aos missionários-leitores que o *amadurecimento* da expansão cristã se fazia mediante

8 Paula Montero reconhece que sua análise focaliza apenas uma etapa dos tipos de investimentos intelectuais a que os saberes sobre a alteridade eram implicados: “Estou me referindo, neste trabalho, unicamente às obras de cunho antropológico. A produção bibliográfica salesiana contempla uma lista significativa de títulos na área linguística (de 1908 em diante), didática (de 1958 em diante) e catequética e litúrgica (de 1908 em diante). Pode-se, aliás, já observar a conexão relativamente tardia entre a produção de obras sobre “o outro” (língua e cultura) e sua incorporação ao ensino do outro” (Montero 2012b: 264).

9 Em uma das ocasiões, Pascoal afirmou o caráter estruturante da produção de saberes sobre as populações pagãs para a ação missionária, indicando os potenciais de “êxito” proporcionados pela reflexão sobre a alteridade: “A missiologia não pode deixar de ser a conclusão amadurecida de tentativas, de reveses, de triunfos que vêm de há séculos. Nisso reside, em grande parte, o seu valor. Conduzido por ela, o missionário sabe, de antemão, para onde vai, por onde deve começar, quais os meios mais eficazes a que deve lançar mão. Assim, não só ganha tempo e poupa energias, mas até evita desaires, contratemplos, imprudências que retardam o desenvolvimento da obra a que se dedica e podem causar enfado e desânimo, sempre de lastimar porque cretam, à nascença, iniciativas a que estaria reservado um esplêndido futuro” (Pascoal 1950).

tentativas e que a missiologia servia como guia aos missionários em saber como agir, uma vez que essa permitiria agir no *atavismo* e na *psicologia* dos sujeitos com os quais os missionários lidavam:

[...] sua adoção, o seu ensino e a sua aplicação contribuem eficazmente para um êxito mais rápido e mais amplo do trabalho de expansão a que a Igreja se dedica em virtude do mandato de Jesus Cristo aos seus Apóstolos e, na pessoa deles, a quantos lhes sucederem no decorrer dos tempos: «ide e ensinai todos os povos, baptizando-se...». Sem a formação crítica que a missiologia proporciona não é fácil penetrar no atavismo dos povos a evangelizar, nem tão pouco na sua psicologia, dum modo que os leve a render-se a Jesus Cristo. Como esse atavismo e essa psicologia forem, assim deve ser o método a adoptar ou o caminho a abrir para os conduzir à Igreja [...] (Pascoal 1950).

A exigência pela “eficácia” – “para um êxito mais rápido e mais amplo do trabalho de expansão” – condizia com a ideia de que a produção de conhecimentos e saberes teria como consequência o progresso e o aperfeiçoamento da ação. A etnografia e o folclore eram dois dos meios para o alcance dessa eficácia, porque elas permitiriam identificar o que deveria ser modificado (os *males*, as *crendices*) e mantido (o *deus-uno*, as *virtudes*) nessas sociedades (Rego 1960).

Em *Seara*, um expressivo número de textos que tratavam sobre os “pagãos” se dispunham nas práticas de ação pastoral. Artigos sobre catequeses, batismos e casamentos falavam diretamente sobre os usos, os costumes, os vernáculos e qualquer categoria de compreensão da alteridade. Em um texto em que se dava orientações sobre como catequizar os timorenses, um padre apresentou como os conhecimentos sobre as práticas rituais e da língua timorense eram importantes para o aperfeiçoamento das liturgias católicas:

[...] a Liturgia em latim e em português, pouca ou nada compreendida, consequentemente quase nada vivida pela maioria dos timorenses, por estes ignorarem ou pouco entenderem dessas línguas. E daí, a reincidência dos cristãos nos costumes gentílicos bem expressos em sua língua natal: daí a grande ausência de lares verdadeiramente cristãos; daí a pouca profundização de quatrocentos anos em Timor (Quintão 1971: 4).

As construções de textos litúrgicos eram um dos empreendimentos intelectuais dos missionários, que se serviam desses saberes *sobre* os timorenses. Diante do escopo do Concílio Vaticano II (1961-1964), para que os ritos católicos deixassem de ser realizados em latim e passassem a ser realizados em línguas locais, o periódico *Seara* passou a divulgar inúmeras traduções para o tétum – a língua franca de Díli, capital do Timor Português. Os textos presentes em *Seara* procuravam identificar palavras no vernáculo

local que corresponderiam às palavras em português (ou latim), assim como instruir os missionários a como pronunciá-las. Um exemplo disso são as traduções de palavras como “espírito”, “evangelho” e “Pai e Filho”, que eram utilizadas nos rituais da Igreja.

Lia-Fôun-diac parece-me que corresponde à palavra grega Evanguéliòn (Eiu-anguelòs, bom-núncio, boa nova).

A letra W é, na pronúncia tétum, um som intermediário entre u e v.

Por serem Aman, Oan sinônimos directos das palavras Pai e Filho, é assim que traduzo de português para tétum.

A palavra Nawan, tal como é escrita, é usada pela igreja local do Timor indonésio, para significar a palavra «espírito» (Quintão 1971: 4).

Os saberes *sobre* os timorenses também eram fontes para a construção de contos e fábulas. Constantemente, a Diocese de Díli publicava textos literários para serem lidos pelos missionários aos fiéis que frequentavam as diferentes estações missionárias espalhadas pelo território da colônia do Timor Português. Neles, buscava-se utilizar cenários e práticas de reprodução social tidos como tipicamente timorenses.

A novela “Uma vítima do barlaque” (Pascoal 1952-1953) é um exemplo desses instrumentos de expansão do cristianismo que tomavam as práticas de conhecimento dos missionários *sobre* os timorenses. Publicado em sete números de *Seara*, a estória narra a vida e morte de Júlio, um timorense. Filho de Rubi-Leque, um *liurai* (autoridade tradicional timorense), Júlio foi pupilo de Padre Alfredo. Educado em seminários católicos no Timor, Júlio viaja para Portugal com o intuito de realizar seus estudos superiores. Contudo, Júlio não quer seguir a vida sacerdotal e prefere o aprendizado de técnicas agrícolas. Padre Alfredo disse-lhe que não via problemas – a mensagem de Deus poderia ser expressa por pessoas leigas – e Júlio, mesmo que não fosse um padre, é de grande ajuda para a transmissão do Evangelho, uma vez que é um timorense educado de maneira cristã.

Após o fim dos estudos, Padre Alfredo e Júlio retornam ao Timor Português e vão morar no *suco* (uma unidade sob a administração de um *liurai*) comandado pelo pai deste último. Júlio descobre que seu pai tinha acordado seu casamento com uma moça local, Sílvia. Em desacordo com o casamento arranjado e com práticas de trocas matrimoniais decorrentes desse arranjo, Júlio consegue convencer os envolvidos a romper o acordo. Colo-Mau, tio de Sílvia, fica furioso por não ter recebido o *barlaque* (a riqueza da noiva) e não se resigna pelos potenciais destrutivos na *tradição timorense* que Júlio tinha ao se negar a realizar as trocas matrimoniais exigidas.

Mesmo com a resistência de Colo-Mau, Júlio se casa com outra moça, Inês, e vive uma vida próspera. Seus conhecimentos agrários aprendidos em Portugal e sua posição

de filho de *liurai* o tornam um exemplo para os moradores do *suco*. No entanto, ao retornar da missa dominical da estação missionária, Colo-Mau aproveita a distração de Júlio e joga uma pedra em seu carro em movimento, provocando-lhe um acidente. Júlio vem à óbito. A população do *suco*, ao saber do acontecido, entra em comoção plena. Colo-Mau passa a ser visto pelos habitantes como um traidor.

O Padre Alfredo, durante as celebrações do enterro de Júlio, considera que sua morte foi um bem para a comunidade, uma vez que as pessoas pararão de realizar o *barlaque* por ver os efeitos perversos do *paganismo*:

Se a justiça divina ou a humana deixarem vivo Coli-Maus – disse tetualmente o Pe. Alfredo – ele verá, com seus olhos, quanto foi contraproducente o inqualificável crime. O nosso pranto há-de acompanhar até à tumba o Júlio de todos nós. A sua obra há-de perdurar, porque lhe daremos todo o nosso apoio. O seu nome há-de ficar eterno entre nós. Mas não podemos deixar de reconhecer que Deus escreve direito por linhas tortas. Se permite o mal, a desgraça, o luto, a dor, é para tirar deles maiores bens. (Pascoal 1953: 179).

Tal conto pode ser entendido, em termos estruturais, como uma versão local da história de Cristo. Assim como Jesus Cristo morreu para salvar os homens dos pecados, Júlio era um revolucionário por ter morrido pelo pecado dos timorenses, o *barlaque*. Nesse sentido, colocavam-se nomes locais (Coli-Mau, Rubi-Leque) e modos de organização política e figuras tidos como tipicamente timorenses (*suco*, *liurais*) como estratégias que pudessem motivar os timorenses a compreender as mensagens cristãs. É perceptível, portanto, que a produção da diferença na experiência com as alteridades timorenses tinha um potencial na construção dos contos, ações pastorais com finalidades lúdicas e moralizantes.

Assim, as etnografias e as lendas não se esgotavam como registros da diferença; elas eram meios a serviço da produção de “bricolagens” entre os universos timorenses com técnicas de ação pastoral. A aplicabilidade das etnografias missionárias demonstra que os modos como a alteridade era transformada em diferença, as estratégias discursivas aplicadas e as experiências de campo vivenciadas por esses sujeitos não estavam sendo questionadas; a etnografia era principalmente uma etapa de um processo de construção de técnicas apostolares. Nesse sentido, a expansão do cristianismo pela transmissão da mensagem cristã é o que pode ser entendido como ideologicamente estruturante; compreender o *outro* e descrevê-lo de modo fidedigno eram objetivos secundários.

### Os saberes sobre os timorenses para a centralidade de Roma

Sede submissos e obedecei aos que vos guiam (pois eles velam por vossas almas e delas devem dar conta). Assim, eles o farão com alegria, e não a gemer, que isto vos seria funesto.

Hebreus 13,17

Nos tópicos anteriores, sugeri que os *saberes sobre os timorenses* se constituíam em conhecimentos etnográficos e folclóricos, e que esses materiais eram utilizados como fontes para a produção de *saberes para os timorenses*: técnicas de ação pastorais para os contextos timorenses, principalmente as liturgias e os contos literários. Nesse sentido, eles eram úteis na expansão do cristianismo pela atividade apostólica da Igreja, na medida em que ela constrói convenções de sentido que tornam, no entendimento dos missionários, as técnicas de ação apostólica mais potentes na interação com essas populações. Como argumentei, isso tem sido pressuposto pelas análises antropológicas sobre as etnografias missionárias.

Aqui, gostaria de argumentar que os saberes *sobre/para* os timorenses estavam também a serviço de outras intenções vinculadas às necessidades institucionais da igreja igualmente importantes para a expansão do cristianismo. Além da comunicação com as populações timorenses no exercício pastoral (intenção apostólica), esses saberes eram mensagens produzidas pela Diocese de Díli para serem comunicadas aos missionários dispostos nas missões religiosas do Timor Português.<sup>10</sup> No periódico *Seara*, os saberes *sobre/para* os timorenses eram lidos por outros missionários e, com isso, buscava-se produzir a hierarquia, unidades de ação e valores fundamentais de uma Igreja que se imagina centralizada na Santa Sé (intenção *romana*) e universal (intenção *católica*).

Os esforços de construir uma Igreja que atua de maneira padronizada se faz, entre outras razões, pelas necessidades da Igreja se manter enquanto uma única instituição. Isso se mostra como um desafio eclesial fundamental numa instituição que se diz Católica (universal)<sup>11</sup>. Em *Seara*, um exemplo desse desejo pela ação padronizada e uma está expressa no texto etnográfico intitulado “Deus em Timor” (mai.-jun. 1960). Mais do que um relato das diferenças entre os ideais pagãos e as doutrinas cristãs, a Diocese de Díli

10 As missões religiosas são instituições que envolvem recursos humanos (padres, freiras, irmãos, catequistas, bispos, papa) e materiais (estações missionárias, dioceses, missais, cruzes). Uma de suas características é a existência de esforços para as padronizações de condutas e de modos de compreensão que buscam a manutenção das solidariedades entre os diferentes atores que constituem a organização (Douglas 1998).

11 Em diferentes ocasiões, textos da Diocese de Díli afirmavam que seus maiores traumas institucionais foram os surgimentos de denominações protestantes. Do mesmo modo, é também notório seu investimento no combate das *heresias*, dos potenciais desvios de sua ortodoxia e da fissão institucional.

buscava padronizar as traduções para o nome “Deus”, para que os diferentes missionários utilizassem os mesmos termos nas suas ações pastorais, a depender da língua da população com que eles atuassem.

Nome de Deus	Língua Timorense
1 - Marómac	<i>Tétum, tocodede, idaté, mambai, búnac, lacalei, habo</i>
2 - Uci-neno	<i>Baiqueno</i>
3 - Acaí	<i>Nogo-nogo</i>
4 - Dato Geme	<i>Lamaquito</i>
5 - Uro Uato	<i>Macassai</i>
6 - «Amo Deus»	<i>Galóli, midique, uai-ma'a</i>

Corroborar-se essa interpretação de que os saberes *para/sobre* os timorenses estavam a serviço da produção de padronizações institucionais quando se observa o entendimento que a Diocese de Díli expressa sobre o periódico *Seara*, meio de comunicação em que esses saberes eram publicados. O efeito de potencial harmonização dos missionários com os órgãos superiores e centrais da Igreja mediante o periódico era expressamente desejado pela Diocese de Díli. Em certa ocasião, o editor afirmou que *Seara* era um instrumento de produção de coordenações: “Creio que não há diocese alguma que não tenha o seu boletim. É um elemento necessário – orienta, coordena esforços, suscita energia, propõe alvites, estimula iniciativas” (Pascoal 1949a: 10). Assim, a intenção era que padres, irmãos coadjutores, freiras e catequistas lessem esse periódico e o tomassem como uma forma de imaginar e compreender suas práticas e vivências coordenadamente.

Essa busca por certa padronização da Igreja Católica também é perceptível quando se relacionam os saberes sobre/para os timorenses aos textos expressos em *Seara* que relatavam experiências de diferentes missões católicas em todos os continentes, para além de missionários autores do contexto colonial timorense. Um dos exemplos da diversidade de autoria e de contextos de análise são os relatos de um padre brasileiro, em que ele dava instruções sobre como facilitar o funcionamento de paróquias. Independentemente do lugar, esse padre considerava a importância de procurar lideranças como os primeiros sujeitos para que a ação missionária tivesse capilaridade:

Procure o pároco nestes bairros, nestas ruas, nestes arranha-céus, uma pessoa que goze de certa estima no lugar e que seja católica exemplar. Por meio deste bom católico leigo comece a sua acção. Envie a todos os habitantes do bairro (nunca devem ser mais de 20 ou 50 famílias), ou rua, ou arranha-céu, um convite para se encontrarem tal dia e tal hora na casa do Sr. N., a fim de tratarem de assuntos de interesse (NOVA forma... 1957).

O trecho sugere, por exemplo, a atuação paroquial nos arranhas-céus, tipo de construção inexistente dentro do cenário colonial do Timor Português. Nesses termos, os saberes aos quais os missionários-leitores do periódico *Seara* recepcionavam também eram pensados em alteridades abstratas – um fiel que poderia ser um timorense em áreas rurais, mas também um brasileiro urbano. Mas, independente dos modos de organização espacial de onde os missionários atuassem, era importante instruí-los a identificar quem seriam essas lideranças.

Também se observa esse anseio pela padronização quando se analisa a divulgação de textos que buscavam unificar modos de percepção da Igreja Católica sobre fenômenos diversos, para além da ação pastoral, ou seja, da relação dos clérigos com os fiéis. Havia diversas discussões sobre como os missionários deveriam conceber as relações da Igreja com outras instituições, tais como os estados nacionais e as denominações protestantes, assim como eles deveriam conceber a expansão de ideologias políticas, como o comunismo e os movimentos anticolonialistas. As notícias publicadas no periódico *Seara* cumpriam o papel de produzir universos de imaginação de uma única Igreja com propósitos compartilhados, à semelhança dos estados nacionais, que se utilizaram da imprensa para a construção de um sentimento de pertencimento e solidariedade entre inúmeros sujeitos que se desconheciam (Anderson 2012). Duas seções fixas de notícias em *Seara* estiveram especialmente preocupadas em realizar tais finalidades: “Na Safra”, em que havia os relatos dos missionários localizados nas diferentes missões religiosas dispersas estrategicamente no território da colônia do Timor Português; e “Do mundo e das missões”, em que se relatava experiências de missionários de diferentes cantos do globo terrestre (principalmente na África, Ásia e Leste Europeu).

Essas notícias de experiências missionárias em outras regiões do mundo, que por vezes não expressavam qualquer discussão específica sobre os fiéis, também cobriam grande parte dos números de *Seara*. Por exemplo, os textos dos órgãos centrais na Europa publicados em *Seara* durante o período anterior ao Concílio Vaticano II procuravam concorrer com as igrejas evangélicas em todos os espaços. Eles apresentavam percepções de que o “cristianismo católico”, exclusivamente, era o verdadeiro cristianismo, enquanto quaisquer outras denominações que pregassem Jesus Cristo eram tratadas como “seitas” e “pagãs”. Em um texto de autoria da Diocese de Díli, Padre Ezequiel Pascoal expressou que era dever da Igreja Católica reagir contra a expansão dessas igrejas:

O catolicismo é, na sua essência e origem, uma reacção - reacção contra a natureza humana propensa para o Mal e indisciplinada, devido aos germes de desordem que dela se apoderaram em consequência da queda original [...] É o paganismo que ele veio destronar mas que volta sempre que a

sua essência se dilui em palavras e sofismas que a procuram desvirtuar, dando-lhe um sentido que não é o próprio, e com que se pretende coadunar aquilo que ela condena (Pascoal 1949).

Essa amplitude de questões, gêneros textuais e práticas de conhecimento publicada em *Seara* nos dá pistas para pensar que os órgãos centrais da Igreja Católica – e especificamente a Diocese de Díli – compreendiam que a expansão do cristianismo estava não apenas no apostolado. Ao ler os saberes *sobre/para* timorenses em relação ao canal de comunicação, demonstra-se a importância da busca pela produção de unidades na ação da Igreja Católica como anseio fundamental. A expansão do cristianismo, portanto, também se fazia pela padronização das percepções dos missionários tanto sobre fenômenos mundiais (notícias sobre as missões nos cinco continentes, relatos sobre a descolonização, o comunismo e o protestantismo) quanto em um nível local (os saberes apostólicos para os timorenses).

Em relação à busca pela manutenção de uma relação hierárquica dentro da instituição através da produção de saberes *sobre/para* os timorenses, essa é inicialmente perceptível em alguns trechos presentes nesses textos publicados no periódico *Seara*. Para indicar que as liturgias direcionadas aos fiéis em Timor eram válidas, os autores da Diocese de Díli faziam uso contínuo de instruções superiores. Afirmava-se que os saberes *sobre/para* os timorenses eram deduções lógicas das orientações eclesiásticas produzidas pelos órgãos eclesiásticos da Igreja Católica na Europa.

Um exemplo disso foram as discussões sobre o “casamento” das populações colonizadas no Timor Português. Em *Seara*, divulgavam-se textos de órgãos superiores que apresentavam como os missionários deveriam compreender e gerir as alianças matrimoniais em todas as missões católicas. Durante os anos de 1940 e 1950, a Província Eclesiástica Portuguesa, em aliança com o estado português, esteve particularmente interessada em regular o casamento dos indígenas. Eles buscavam adequar as populações das colônias portuguesas a um modelo em que se abominava a poligamia e as trocas de objetos geradas pela aliança entre os noivos. Por tal razão, textos da Província Eclesiástica escritos principalmente para as colônias na África eram republicados em *Seara*. Esses textos concebiam a poligamia como contrária ao cristianismo e como um problema para o trabalho e para a reprodutividade biológica das populações das colônias.

[...] [poligamia] é a maneira egoísta, afinal, e mais barata de o indivíduo engordar à custa da espécie, pois «bem pode ser que a poligamia, por circunstâncias que dela derivam ou lhe são inerentes, seja a causa pelo menos seja uma das causas mínimas da fecundidade dos ventres» africanos (Poligamia 1954).

Diante desses projetos civilizatórios expostos pelos órgãos metropolitanos da Igreja, a Diocese de Díli produzia saberes que procuravam compreender o *casamento gentílico timorense*. Publicado na coluna “Página missiológica”, Padre Ezequiel Pascoal, o primeiro editor do periódico, escreveu como a poligamia era um fenômeno que acontecia no Timor Português: “(...) onde quer que o paganismo prevalece (...) encontram-se, com frequência, homens com duas, três e quatro mulheres. Foram-se-lhes juntando em sucessivos barlaques (tanto quantos forem as mulheres)” (Pascoal 1954). A Diocese sugeriu, com isso, que não acabassem com as famílias polígamas constituídas, mas que as ações missionárias de restrição à poligamia fossem apenas destinadas para novas famílias que viessem a ser constituídas.

Que fazer? Dissolver as famílias polígamas? Não, a não ser que elas próprias estejam de acordo. Melhor. A não ser que o homem concorde em separar-se da mulher ou mulheres ilegítimas, nem estas se oponham, ou fique só com a primeira, querendo converter-se ao catolicismo, excepto se usa do Privilégio (Paulino 1954).

Essa percepção das populações timorenses, em conjunto com determinações superiores dos órgãos centrais da Igreja, fazia com que a Diocese de Díli orientasse os missionários subordinados em como manejar o casamento dos timorenses. A obediência ao disposto pelos órgãos superiores era uma das razões principais pela qual a Diocese de Díli motivava os missionários a atuar de modo contrário à constituição de novas famílias polígamas:

Mas se não se podem dissolver as famílias polígamas, ou não convém, por motivos de ordem política ou outros, cremos que se devia contrariar a constituição de novas em idênticas condições, não só porque na qualidade de civilizadores cristãos conhecemos e detestamos as misérias da poligamia, mas também porque se antes de acabar o indigenato se devia contrariar [a poligamia], parece-nos que agora com mais razão (Poligamia 1954: 161).

Isso nos permite aventar que a circulação dos saberes *sobre/para* os timorenses, de autoria dos missionários vinculados à Diocese de Díli, se fazia, entre outros motivos, para que se seguissem as determinações de atores superiores da hierarquia da Igreja. Os tipos de questionamento da produção de saberes *sobre/para* os timorenses de autoria da Diocese de Díli eram ditados por meio dessas diretrizes.

A busca pela intenção *hierárquica* tinha a Santa Sé como fundamento último. Ela se explicita principalmente nos saberes *sobre/para* os timorenses publicados no período pós-Concílio Vaticano II, a partir de 1965, uma vez que esse momento foi o início de uma dissociação da relação da Igreja Católica com os impérios coloniais. Nesse momento de

reunião dos diferentes atores da Igreja Católica, houve uma alteração substantiva no modo do discurso oficial da Santa Sé sobre o cristianismo professado pela Igreja Católica. Nas reflexões sobre o Concílio presentes no periódico *Seara*, um texto da Santa Sé, traduzido em português pela Província Eclesiástica Portuguesa, informou que a atuação da Igreja teria de se tornar mais “local”:

**A linguagem da Igreja tornou-se mais acessível aos homens da nossa época**

[...] Quer, por isso, o «Vaticano II» que a Igreja, fiel, de resto, às suas tradições, se identificasse, em toda a medida do possível, com os seus fiéis, que seja africana em África, asiática em Ásia, como há tanto tempo é oriental em todos os países do Oriente. Fez-se obra fecunda nesta ordem de ideias, mediante a reforma litúrgica, que foi um dos primeiros objectivos alcançados pelo «Vaticano II». Os fiéis, na Liturgia, oram, d'òravante, na sua língua, em todas as latitudes; e certas práticas latinas, como o ósculo do altar ou do livro sagrado, para o Japão, foram postas de lado. (Visão geral... 1966.)

Diante dessa instrução de Roma, a Diocese de Díli começou a construir e publicar saberes *sobre/para* os timorenses que remodelaram os rituais da Igreja Católica no Timor Colonial. Essas passaram a ser “adaptadas à cultura”, fazendo com que houvesse um papel positivo na criação de *subversões* do catolicismo, ou seja, de uma criação de uma versão específica para o catolicismo para cada região do mundo.

Um exemplo de construção de um catolicismo para o Timor Português foram os esforços de “adaptação à cultura” do casamento, conforme propostos pelo Concílio Vaticano II. Em um texto publicado com o título “Tentativas de adaptações. O Casamento Nativo” (Quintão 1971), o padre procurava compreender quais eram os elementos da cultura timorense que poderiam ser mantidos para a constituição de um casamento cristão. Ele inicialmente produz uma definição “católica” de casamento, que se caracterizaria como “o acto pela qual um homem e uma mulher aceitam livremente procriar filhos, mediante o acto conjugal, e velar pelos mesmos, o que exige mútua ajuda e comum vivência”. Em certo sentido, é possível perceber quatro núcleos do que seria o casamento *cristão* na definição de Padre Quintão: 1) casamento como a união entre homem e mulher, 2) prole (“procriar filhos e velar pelos mesmos”); 3) coabitação (“exigência mútua ajuda e comum vivência”); e 4) consentimento (“aceitam livremente procriar”).

A partir destes “denominadores comuns”, Padre Quintão afirmou que os timorenses tinham “usos e costumes” locais que expressavam o casamento católico. Tratava-se de relações em torno do “barlaque” e do “fetosá-umané”. Estes “usos e costumes” faziam com que um homem e uma mulher coabitassem e procriassem. Assim, Padre Quintão fez

uma longa descrição do que entendia como *barlaque* ou *fetosá-umané*, apresentando o que cada uma destas categorias implicava. Padre Quintão afirmou que essas instituições timorenses envolviam uma série de *trocias comerciais*, na medida em que homens pagavam *cauções da noiva* para o pai dela, assim como havia a *permuta de bens* (búfalos, bélac etc.). Padre Quintão argumentou que, apesar do destaque às ações masculinas na constituição das alianças matrimoniais envolvidas no *barlaque*, a mulher tinha o consentimento:

O *barlaque* é um desses comércios aviltantes e, moral-juridicamente, inadmissíveis? Vejamos.

O *barlaque* timorense, nas suas múltiplas versões ideológico-sinonímicas, refere-se a uma compra da noiva.

Mas, se a mulher, dalgum modo ou em pleno sentido, é vendida, e porque *ela aceita, não forçada mas livremente*, essa venda, diferenciando, desta sorte, a sua venda da venda de qualquer ser inanimado ou irracional ou dum servo.

*Essa liberdade da mulher*, ao vender-se ou ao ser vendida, no e pelo seu casamento, *detectamo-la no consentimento da noiva, em se casar*, quando interrogada pelos pais ou quando é posta à prova esse seu consentimento (Quintão 1971).

Mediante esse texto, a Diocese de Díli instruiu os missionários a ter “tolerância à cultura timorense”, afirmando que o “casamento nativo” tem de ser incorporado pela Igreja porque não se mostrava algo contrário ao modelo de casamento proposto pela Santa Sé, ainda que houvesse permutas de bens e que aparentemente os noivos não pudessem decidir com quem gostariam de casar.

Chamo a atenção para o fato de que a chamada “tolerância à cultura” só foi permitida como prática legítima a ser desenvolvida pelos missionários no Timor Português após determinações da Santa Sé, expressas mediante inúmeros textos reflexivos sobre o Concílio Vaticano II. Pode-se observar que, anteriormente, novelas como “Uma vítima do *barlaque*” sugeriam que as alianças matrimoniais não levavam em conta a vontade dos jovens envolvidos no casamento. Porém, uma vez que a Diocese de Díli tinha de ser obediente às determinações da Santa Sé, ela começou a instruir, mediante os saberes missionários sobre a alteridade, como a atuar de acordo com as determinações superiores. Isso permite concluir que a produção dos saberes *sobre/para* os timorenses tinha uma finalidade hierarquizadora dos missionários aos modelos de atuação propostos pelos órgãos superiores.

Corroborar a intenção de reproduzir a hierarquia da Igreja na produção de saberes *sobre/para* os timorenses a observação, de uma maneira mais detida, de outros elementos

em *Seara*. Especificamente, considero importante considerar a posição que a Diocese de Díli – emissor desses saberes – ocupava na estrutura eclesiástica, os potenciais leitores dessas etnografias, a precedência de certos autores na disposição dos diferentes textos que se encontravam no periódico, e a existência de textos no periódico que versavam não sobre a ação apostólica da Igreja, mas tinham como referência as relações institucionais da Igreja com outros coletivos.

Faz-se necessário relembrar que esses saberes missionários *sobre/para* os timorenses eram divulgados pela Diocese de Díli. As dioceses são órgãos que ocupam posições intermediárias dentro da estrutura eclesiástica da Igreja Católica Apostólica Romana. Durante o século XX, comandados por bispos, tomavam uma dimensão fundamental na condução administrativa e comunicativa da Santa Sé. O Papa enviava discursos e orientações a esses órgãos, que reenviavam tais diretrizes às unidades periféricas e inferiores – paróquias e missões – da Igreja Católica. Assim, as Dioceses detinham uma dupla finalidade dentro da estrutura organizacional da Igreja: por um lado, elas eram pensadas para administrar as unidades inferiores que estavam sob a sua circunscrição; por outro, elas estavam a serviço de se subordinar e demonstrar obediência às orientações advindas diretamente dos órgãos centrais da Igreja, tais como a própria Santa Sé e as Províncias Eclesiásticas.

Especificamente sobre a Diocese de Díli, esse órgão eclesiástico desempenhou funções administrativas e mediadoras da Igreja Católica Apostólica Romana nos últimos trinta anos do Timor Português (Fernandes 2014). Sua criação para comandar as missões católicas na região foi fruto de um Tratado Internacional entre o Vaticano e o estado português salazarista em 1940, que fez com que as missões religiosas naquela colônia não mais se reportassem à longínqua Diocese de Macau, no sul da China (Cruz 1997). Do início do seu real funcionamento em 1945 até o ano da independência de Timor-Leste em 1975, a Diocese atuou como mediadora do estado colonial português e, dentro da estrutura da Igreja Católica, como intermediária da Província Eclesiástica de Portugal e da Santa Sé (Fernandes 2016). Esses eram órgãos centrais da Igreja Católica, localizados, respectivamente, em Lisboa e Roma, ambos na Europa.

Essas atuações dos órgãos eclesiásticos mais centrais da Igreja se faziam mediante técnicas comunicativas, fundamentais no exercício de poder eclesiástico desses órgãos centrais. Esses investimentos eram sobretudo concebidos para manter unidades conectadas diante de suas dimensões globais. Nesses termos, a imprensa católica era pensada tanto pela Santa Sé quanto pela Diocese de Díli como uma diretriz que deveria ser valorizada, entre outras razões, por potencializar a obediência aos ditames dos

superiores hierárquicos (Fernandes 2016). O periódico *Seara* seria, portanto, um exemplo dos inúmeros instrumentos técnicos-políticos da Igreja Católica para a sua produção hierárquica.

A intenção hierarquizante se torna ainda mais clara quando se observam os saberes *sobre/para* os timorenses em conjunto com outros textos que não são de autoria da Diocese de Díli, mas que, mesmo assim, eram reproduzidos em *Seara*. Os editores do periódico davam precedência a textos dos órgãos centrais da Igreja Católica que não faziam parte da Diocese de Díli. Tomemos como exemplo o índice do exemplar referente aos meses de maio-agosto de 1964:

- Breve do S. Padre Paulo VI que declara São Paulo Patrono dos Cursos de Cristandade
- Quirógrafo do Papa Paulo VI - Instituído a Associação Internacional de Musica Sacra
- Motu Proprio «*Studia Latinitatis*» de S. S. o Papa Paulo VI « Sobre a Criação do Instituto Pontifício Superior de Latinidade
- Motu Proprio «*In Fructibus Multis*»
- O Regulamento de 9 de Setembro de 1863 e o Registro Paroquial no Ultramar
- Cursos de Cristandade
- Nova Fórmula de Distribuição da Comunhão
- Unidade Cristã sob os olhares de Maria
- *Pacem in Terris*
- «Top of the Pop>s»
- Pregadores Leigos
- Intenções do Apostolado da Oração para 1965
- Subsídios para a bibliografia de Timor
- Barlaque

Nos boletins, as discussões do Papa, traduzidos em português pela Província Eclesiástica de Portugal, tomavam primazia: suas reflexões sobre “cursos de cristandade”, sobre uma associação de música e dois *motu propriu* – espécie normativa da Igreja que regula as relações internas da Igreja – eram os primeiros artigos. Os textos de autoria da Província Portuguesa vinham em seguida: normas referentes às paróquias ultramarinas,

ações específicas das missões portuguesas nos cursos de cristandade, orientações sobre modos de distribuir a comunhão, e o papel dos leigos diante do Concílio Vaticano II. Quanto aos textos de autoria da Diocese de Díli, esses ocupavam as últimas posições: eram textos prioritariamente referentes ao contexto timorense, como um índice bibliográfico e um texto etnográfico sobre o barlaque. Assim os textos escritos pelo Papa ou aqueles referentes às decisões da Cúria Romana destacavam-se, enquanto os textos referentes ao Timor Português, escritos por missionários em Timor, eram dispostos ao fim do volume.

A precedência do Papa como o “primeiro missionário” demonstra, assim, a importância de sua figura como alguém que atuava, de maneira indireta, nas missões (Rego 1961: 55). Nesse entendimento, os saberes *sobre/para* os timorenses estavam conectados à Santa Sé e à figura do Papa. As considerações superiores sobre os modos como a Igreja deveria agir, expressas por instruções normativas e reflexões teológicas, entre diversos outros tipos de texto, eram percebidas como atos que se relacionavam com as missões religiosas. Os saberes *sobre/para* as populações indígenas, por sua vez, eram formas de dar sentido a essas determinações superiores.

Assim, os projetos da Igreja Católica desenvolvidos pela Diocese de Díli no Timor Português também foram produtos de saberes justificados não apenas por uma intenção de tradução do cristianismo para as populações em territórios diversos, mas por um conjunto de procedimentos e saberes que buscasse a manutenção de uma instituição hierquizada e global. A produção, a circulação e a recepção de saberes, no contexto missionário comandado pela Diocese de Díli, se constituíam como plataformas para articulação, mediação e governo das ações de diferentes unidades políticas. As etnografias, as reflexões litúrgicas, os contos e as recolhidas de lendas adentravam nesses propósitos para a produção de uma atuação conjunta e hierarquizada pela Igreja Católica.

### **Considerações finais**

Neste artigo, argumentei que as pesquisas antropológicas que tomam as agências missionárias como suas principais interlocutoras ficaram relativamente adstritas a uma reflexão sobre as imagéticas que essas instituições realizaram sobre as populações missionarizadas. A percepção de que havia missionários-etnógrafos, pelas similitudes com os esforços antropológicos, fez com que se desse especial destaque a uma atividade comparativa entre os saberes missionários e os saberes antropológicos. Sugeri que essas abordagens pensaram questões mais caras para os próprios antropólogos, uma vez que se pressupunha que as etnografias estavam a serviço da produção da expansão do cristianismo pelos efeitos de comensurabilidade que elas provocavam.

A partir da análise dos usos que essas etnografias tinham em liturgias e contos expressos no periódico *Seara*, descrevi como as etnografias e demais saberes sobre os timorenses estavam a serviço do aperfeiçoamento de técnicas apostólicas. Assim, argumentei pela necessidade da descrição dos usos desses conhecimentos para a produção de técnicas de ação missionária. Também argumentei que, ao relacionar as etnografias e outros saberes para os timorenses aos propósitos do periódico *Seara* e ao contexto institucional da Igreja Católica em dimensões mundiais e locais, a produção e circulação desses saberes podem ser meios para comunicar aos missionários modos de agir padronizados e de acordo com as orientações dos órgãos centrais da Igreja Católica.

Quanto aos fenômenos relativos ao Timor-Leste, meu exercício descritivo foi o de entender como as etnografias missionárias (e demais saberes sobre e para o timorense), no ambiente institucional católico,<sup>12</sup> serviam para a expansão do cristianismo. Isso permitiu considerar que existem propósitos amplos dos produtores das etnografias missionárias que circulavam no Timor-Português mediante a Diocese de Díli, uma vez que é possível considerar que a compreensão da mensagem cristã pelos indígenas não se compõe como uma finalidade central na circulação das etnografias. Naquele contexto, os saberes sobre/para os timorenses eram também publicados para padronizar as diferentes unidades constituintes da Igreja Católica no Timor Português. Nesse sentido, podemos também considerar que uma etnografia com intenções de padronização e hierarquização se faz porque os desafios colocados para dioceses, enquanto mediadoras dos órgãos centrais da Igreja Católica, eram principalmente de padronização institucional em conformidade com a hierarquia eclesiástica<sup>13</sup>.

## Referências

AGNOLIN, Adone. 2006. "Catequese e tradução. Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII". In: Paula Montero (org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo.

---

12 Considero a circunstancialidade das proposições que estou aqui colocando sobre os missionários para agências católicas. Intuo que as intenções de centralização e de manutenção de unidades de atuação padronizadas presentes em missões religiosas do Timor Português se apresentem de maneira mais explícitas do que seria em diferentes missões protestantes, que se pensam enquanto células em vez de órgãos (Beidelman 1982). Do mesmo modo, a questão da conversão parece muito mais central para as igrejas evangélicas, diferentemente das igrejas católicas, que parecem atentar bastante para as dimensões de recursos materiais e de vocações clericais.

13 Intuo, inclusive, que grande parte dos trabalhos etnográficos eram publicados por dioceses, o que corroboraria esse argumento. As monografias analisadas por Paula Montero (2012) circulavam em um contexto institucional acadêmico para um público-alvo não-missionário. Se as lógicas institucionais expansionistas da Igreja Católica operavam nesses textos, parece-me que os investimentos expressos ali eram de indexação das práticas da Igreja não com os indígenas, mas com os acadêmicos.

- ANDERSON, Benedict. 2012. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARAÚJO, Melvina. 2009. "Between Mission, Myths and Tradition. The Production of Texts by and about the Macuxi in Contemporary Brazil". *Social Sciences and Missions*, 22: 89-111.
- ASAD, Talal. (org.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca Press.
- BALANDIER, Georges. 1993. "A noção de situação colonial". *Cadernos de Campo*, 3(3): 107-131.
- BEIDELMAN, Thomas. 1982. *Colonialism Evangelism: a socio-historical study of an east african mission at the grassroots*. Bloomington: Indiana University Press.
- BERSSELAAR, Dimitri. 2006. "Missionary Knowledge and the State In Colonial Nigeria: On How G. T. Basden became an expert". *History in Africa*, 33: 433-450.
- CANNELL, Fenella. 2005. "The Christianity of Anthropology". *Journal of Royal Anthropological Institute*, 11: 335-356.
- CINNAMON, John. 2006. "Missionary Expertise, Social Science, and the Uses of Ethnographic Knowledge in Colonial Gabon". *History in Africa*, 33: 413-432.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. (org). 1984. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- CLIFFORD, James. 1992. *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Durham e Londres: Duke University Press.
- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean 1991. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa* (Vol. 1). Chicago: University of Chicago Press.
- CRUZ, Manuel. 1997. As negociações da Concordata e do Acordo Missionário de 1940. (I. C. Lisboa, Ed.) *Análise Social*, 32(143/144): 815-845.
- DEUS em Timor. 1960. *Seara*, Díli, 12(3), maio-jun.
- DIRKS, Nicholas. 1996. Foreword. In. B. Cohn, *Colonialism and its forms of Knowledge*. Princeton: Princeton Paperbacks.
- DOUGLAS, Mary. 1998. *Como as Instituições Pensam*. São Paulo: EDUSP.
- DULLEY, Iracema. 2010. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola Colonial*. São Paulo: Anna Blume.
- DUMONT, Louis. 2008. *Homo Hierarchicus - O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nova Iorque: Columbia University Press.

FERNANDES, Alexandre. 2014. *Em searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli no período colonial (1949-1973)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília.

FERNANDES, Alexandre. 2016. "O periódico seara no timor português (1949-1973): práticas de mediação e integração institucional pela imprensa católica". *Sociedade e Cultura*, 19(1): 119-132.

FERREIRA, Manoel. 1951. "Tutuala – Apontamentos etnográficos". *Seara*, 3(5), set-out.

GEEST, Sjaak van der; KIRBY, Jon. 1992. "The Absence of the Missionary in African Ethnography, 1930-65". *African Studies Review*, 35(3): 59-103.

GEEST, Sjaak van der. 1990. "Anthropologists and Missionaries: brothers under the Skin". *Man*, 25(4): 588-601.

HAWKINS, Sean. 1998. "The interpretation of Naangmin: missionary ethnography, African theology, and history among the Lodagaa". *Journal of Religion in Africa*, 28(1): 32-61.

LAMBA, Isaac. 1985. "The Missionary and Ethnography in Malaŵi: A Study of the Maravi and the Yao to 1920". *The Society of Malawi Journal*, 38(1): 62-79.

LAPLANTINE, François. 1994. "A pré-história da Antropologia: a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XVI e a dupla resposta ideológica dada daquela época até nossos dias". In. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense.

MACAGNO, Lorenzo. 2009. "Missionaries and the Ethnographic Imagination. Reflections on the Legacy of Henri-Alexandre Junod (1863-1934)". *Social Sciences and Missions*, 22: 55-88.

MAXWELL, David. 2008. "The Soul of the Luba: W.F.P. Burton, Missionary Ethnography and Belgian Colonial Science". *History and Anthropology*, 19(4): 325-351.

MONTEIRO, John 2001. "A língua mais usada na costa do Brasil. Gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa". In. *Tupis, tapuias e historiadores*. Tese (Livre-docência em Antropologia), IFCH, Campinas.

MONTERO, Paula. 2006. "Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural". In. *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, pp. 31-66.

MONTERO, Paula. 2012a. "Saberes missionários: da autoria à tradução". *Revista de Antropologia*, 55(2): 835-855.

MONTERO, Paula. 2012b. *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: EDUSP.

NOVA forma de apostolado: a formação de comunidades. 1957. *Seara*, Díli, 9(1), jan.-fev.

PASCOAL, Ezequiel. 1949a. "Seara". *Seara*, Díli, 1(1), jan.

PASCOAL, Ezequiel. 1949b. "O Culto dos Lúlic". *Seara*, Díli, 1(1), jan.

- PASCOAL, Ezequiel. 1949. "Reacção". *Seara*, 1(6), jul.
- PASCOAL, Ezequiel. 1950. "Página missiológica". *Seara*, Díli, 2(3-4), mar-abr.
- PASCOAL, Ezequiel. 1950. "Triunfo da Missiologia". *Seara*, Díli, 2(5-6), mai-jun.
- PASCOAL, Ezequiel. 1953. "Uma vítima do Barlaque". *Seara*, Díli, 4(2), jul-ago. 1952, 5, set-out. 1952, 6, nov-dez 1952, 5, (1), jan-fev. 1953, 2, mar-abr. 1953, 3, mai-jun. 1953.
- PASCOAL, Ezequiel. 1954. "Página missiológica: a poligamia". *Seara*, Díli, vol. 6, n. 3, mai-jun.
- PASCOAL, Ezequiel. 1954. "Página missiológica: alguns dos principais obstáculos à acção missionária em Timor, desde o seu início". *Seara*, Díli, 6(5), set-out.
- PELS, Peter. The Anthropology of colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*, no. 26, 1997.
- POLIGAMIA. 1954. *Seara*, Díli, 6(3), maio-jun.
- POMPA, Cristina. 2006. Para uma antropologia histórica das missões. In: P. Montero (org.), *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo. p. 111-143.
- PRINCIPAIS aquisições teológicas do Concílio – segundo o Padre Yves Congar. 1966. *Seara*, Díli, 27 jul.
- SEARA. 1949. Díli, 1(1), jan.
- SEARA. 1966. [Nova Série]. Díli, 1(1), 18 jan.
- SEARA. 1964. Díli, 2(3-4), mai-ago.
- QUINTÃO, P. 1971. "Prospectos duma Catequese adaptada a Timor". *Seara*, 196, ano VI, 4ª série, Díli, 20 abr.
- QUINTÃO. 1971. "Celebração do baptismo em Tétum". *Seara*, Díli, 207, ano 6, 18 set.
- QUINTÃO. 1971. "Tentativas de adaptações: o casamento nativo". *Seara*, Díli, ano 6, 25 dez.
- RAFAEL, Vicent. 1993. *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Londres: Cornell University Press.
- REGO, António. 1960. *Alguns problemas sociológico-missionários da África negra*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 33. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- REGO, António. 1961. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- SIMONIAN, Lígia. 1999. "A missão numa perspectiva antropológica". *Novos Cadernos NAEA*, 2(1): 129-148, 1999.

TENTATIVA de adaptações: rito de matrimónio traduzido do Português para Tétum. B – Oração Universal e Bênção Nupcial. 1971. *Seara*, Díli, 204, ano 6, 7 ago.

WOUDEN, Franciscus. A.E. van. 1968. *Types of social Structure in Eastern Indonesia*. Haia: Martinus Nijhoff.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago, University of Chicago Press.

WRIGHT, Robin. (org.). 1999. *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. Campinas: Unicamp.

VISÃO geral do Concílio: os grandes problemas do nosso tempo foram debatidos com a maior seriedade no «Vaticano II». 1966. *Seara*, Díli, 30, ano 1, 3ª série, 10 ago.

Recebido em 24 de julho de 2017.

Aceito em 18 de abril de 2023.

## As etnografias e os saberes missionários sobre as alteridades timorenses: apostolado, padronização e hierarquia nas missões católicas do Timor Português

### Resumo

Esse artigo argumenta que as abordagens da antropologia acerca das etnografias missionárias partem do pressuposto de que os saberes missionários sobre as alteridades eram realizados para tornar a mensagem cristã compreensível para os não-cristãos e novos fiéis. A partir da análise dos textos presentes do periódico *Seara* (1949-1973) editados pela Diocese de Díli no Timor-Leste Colonial, argumenta-se que esses saberes estavam a serviço da construção de técnicas apostolares para mensagem cristã para os fiéis e as populações pagãs. Ainda que de acordo com esse modo de abordar, busca-se também especular outros interesses presentes nesses saberes missionários na expansão do cristianismo: a produção de uma padronização da atuação e da compreensão sobre as questões da Igreja Católica em níveis locais e globais e a subordinação das ações e compreensões dos missionários e fiéis em acordo com as instruções metropolitanas da Província Eclesiástica de Portugal e da Santa Sé. Assim, argumenta-se por uma compreensão dessas etnografias como mensagens institucionais da Igreja Católica que visavam não apenas converter os pagões, mas manter uma unidade hierarquizada de ação.

**Palavras-chave:** Etnografias missionárias; Antropologia das missões; Igreja Católica; Timor Português.

## Ethnographies and missionary knowledge about Timorese alterities: apostolate, standardization and authority in Catholic missions in Portuguese Timor

### Abstract

In this article, I suggest that the anthropological approaches to missionary ethnographies assume that the missionary knowledge about otherness was realized in order to make the Christian message understandable to the pagans. From the analysis of the texts of *Seara* (1949-1973), a journal published in Colonial Timor-Leste by the Diocese of Díli, I agree with these approaches suggesting that this knowledge is a step to construct apostolic techniques. I also speculate about other intentions present in these ethnographies to the expansion of Christianity: 1) the production of a standardization of action and understanding on the issues of the Catholic Church at local and global levels and 2) the subordination of the missionaries according to the instructions of the Catholic Church's superior ecclesiastical organs. Thus, I suggest an approach of these ethnographies as institutional messages of

the Catholic Church that also aimed to develop a hierachical unity of action.

**Keywords:** Missionary ethnographies; Anthropology of the missions; Catholic Church; Portuguese Timor.