

(DES)ENCONTRO DE MEMÓRIAS E ETNOGRAFIA EM TIMOR “PORTUGUÊS”¹

Lúcio Sousa²

Resumo: Este artigo analisa, a partir de um exemplo etnográfico em Timor Português, envolvendo um antropólogo e um grupo de timorenses, o (des)encontro entre as memórias escritas, do antropólogo, e as orais, recolhidas juntos dos conterrâneos dos interlocutores originais. A dissonância entre estas memórias expressa diferentes perspetivas do mesmo evento e as intencionalidades e valorização dadas ao que é expresso e o que é omissos pelos intervenientes.

Palavras-chave: encontro; memória; antropologia; etnografia; colonial.

(MIS)MEETING OF MEMORIES AND ETHNOGRAPHY IN “PORTUGUESE” TIMOR

Abstract: This article analyses, from an ethnographic example in Portuguese Timor, involving an anthropologist and a group of Timorese, the (dis)agreements between the anthropologist's written memories and the oral ones, collected together with the countrymen of the original interlocutors. The dissonance between these memories expresses different perspectives of the same event and the intentions and valuation given to what is expressed and what is omitted by the interveners.

Keywords: encounter; memory; anthropology; ethnography; colonial.

¹ Este texto parte da comunicação proferida a 4 de outubro de 2014, no âmbito de uma missão Erasmus, no Máster Universitario en Investigación Antropológica 2014-2015, na Universidade Nacional de Ensino a Distância (UNED), Madrid, com o título *Encuentros etnográficos en contexto colonial: devolver e indagar memorias en el terreno. Un ejemplo de Timor oriental*. O texto foi originariamente desenvolvido como um recurso eminentemente didático. A investigação apresentada foi realizada no âmbito do projeto *As ciências da classificação antropológica em Timor Português (c. 1894-1975)*. FCT HC/0089/2009, coordenado por Ricardo Roque. No âmbito deste projeto foram efetuadas duas missões a Timor-Leste, em 2012 e 2013. Agradeço a leitura e comentários de Ricardo Roque a uma versão prévia deste texto.

² Antropólogo, Professor Auxiliar do Departamento de Ciências Sociais e de Gestão da Universidade Aberta (UAb) e investigador do Instituto de Estudos de Literatura e Tradição (IELT-FCSH-UNL). <https://doi.org/10.53930/348524>

OS (DES)ENCONTROS ETNOGRÁFICOS E AS MEMÓRIAS

Este artigo analisa a articulação de dois tipos de memórias, as escritas e as orais, resultantes de um encontro de cariz etnográfico entre um antropólogo e um grupo de timorenses em contexto colonial do Timor “Português”. A análise das memórias implica o entendimento de que estas envolvem igualmente esquecimentos (Coleman, 2010, p. 215), passivos ou estratégicos. As memórias e esquecimentos do antropólogo são apreendidas de um artigo científico resultante de um singular encontro em Bagaia, Timor-Leste, em 1957, e no qual se examina a exposição das suas ideias e a sua interpretação das dos seus interlocutores timorenses. A estas memórias, juntam-se as orais, recolhidas junto dos conterrâneos dos seus interlocutores originais acerca do encontro em causa. As confluências das memórias em presença comportam dissonâncias, resultantes do contexto, dos objetivos das partes em presença, e a relação estabelecida por estas, e do meio através do qual se difundiram, mas também possuem convergências, intencionalidades, resultantes de estratégias narrativas, escritas ou orais, que destacam ou omitem aspetos do evento, isto é, são seletivas.

Por encontros etnográficos consideram-se os momentos em que o antropólogo se aproxima e familiariza com as pessoas com quem pretende interagir durante o trabalho de campo, e em particular os denominados, tradicionalmente, “informantes”, os seus interlocutores, que desempenham um papel fundamental na tradução cultural. Estes encontros podem ser extemporâneos ou a base de uma relação persistente ao longo do tempo. O que vamos analisar é do primeiro tipo. Os relatos destes encontros são apropriados de forma diversa pelo antropólogo e pelos seus interlocutores. A narrativa do antropólogo é, sobretudo, um dispositivo de comunicação com os seus parceiros académicos, uma forma de demonstrar a legitimidade dos seus argumentos, um mundo que, no período colonial, estava muito afastado dos dos seus interlocutores nativos. Por outro lado, a perspectiva dos colocutores nativos é uma faceta pouco conhecida ou explorada³.

³ O retorno a locais onde os antropólogos trabalharam antes tem exemplos interessantes, como a controvérsia de Derek Freeman (1983) sobre Margaret Mead e a de Antonieta Weiner (1992) e as propostas de Bronislaw Malinowski em relação às suas experiências nas ilhas Trobriand.

A maioria dos antropólogos de meados do século XIX permanecia nos centros metropolitanos coloniais, e articulava-se com os nativos à distância, são os denominados “antropólogos de sofá”, que obtinham informações e aplicavam questionários através de intermediários, como viajantes, missionários ou funcionários coloniais ou militares (alguns destes tornar-se-ão eles próprios etnógrafos)⁴. Contudo, na viragem do século XX, a maioria dos antropólogos começa a deslocar-se em direção ao Outro, com quem passa a ter uma relação direta. A natureza destes encontros era, contudo, geralmente, limitada no tempo e na proximidade social. O contato era marcado pela natureza assimétrica que permeava a relação entre o investigador e o investigado em contexto colonial. Estes “antropólogos de fronteira” ou “antropólogos de varanda”, permaneceram assim na proximidade espacial e social das pessoas que estudaram (Maanen, 1988, p. 16).

Na década de 1920 foi instituído o trabalho de campo etnográfico assente na observação participante, uma vivência com a comunidade em estudo, cruzando os dados das entrevistas com a experiência e a observação direta. Dois antropólogos são reconhecidos por este desenvolvimento: Bronislaw Malinowski (1884-1942) e Franz Boas (1858-1942). A estadia no campo durante muito tempo (Boas faz estadias curtas, mas repetidas ao longo de vários anos), a aprendizagem da língua local e a observação participante passam a ser o paradigma do trabalho de campo em antropologia cultural e social.

O encontro etnográfico que vamos analisar foi descrito em 1960 por António de Almeida (1900-1984), chefe da missão antropológica ao Timor Português, no seu artigo, *Contribuição para o estudo do Timor Neolítico Português* (1994 [1960], pp. 113-140). Num artigo cujo título nada deixa antever de etnográfico, o autor narra um encontro singular durante a missão de 1957 com um grupo de interlocutores timorenses em Baguia, na encosta sul da montanha de Matebian, que exibem ao antropólogo um conjunto de bens, entre as quais, pedras, espólio de uma casa sagrada.

Embora António de Almeida tenha ido a Timor em várias missões, ele não passou vários anos no local a trabalhar com um determinado povo ou comunidade a aprender a sua língua e a conviver diretamente no modelo prescrito

⁴ No caso de Timor ver, por exemplo: Sousa, 2014.

por Boas e Malinowski. Ele foi um antropólogo com muitos interesses, em vários assuntos, abordou muitas questões e adotou uma perspectiva comparativa, o que levou Schouten (2001, p. 163) a descrevê-lo como “extremamente produtivo e [universal] investigador... um antropólogo no sentido mais amplo, ou seja, no sentido antigo.”

O artigo de António de Almeida, como objeto, permite debater as memórias na (re)constituição de um discurso, de uma narrativa, e a forma como este pode ser percecionado através de olhares contemporâneos na convocação de memórias sobre o mesmo evento. O desejo de descobrir mais sobre este evento peculiar foi objeto de uma proposta de trabalho delineada em 2011 (Sousa, 2011) e teve dois momentos no terreno, em 2012 e em 2013, processo do qual resultou o texto publicado com Ricardo Roque (2019, 2020). Esta pesquisa baseia-se assim em revisão da obra do autor, em trabalho de arquivo no seu espólio⁵ e, em observação direta no terreno, através de pesquisa etnográfica junto dos conterrâneos dos interlocutores originais do antropólogo.⁶

ANTÓNIO DE ALMEIDA E A MISSÃO ANTROPOLÓGICA AO TIMOR PORTUGUÊS

António de Almeida foi o chefe da Missão Antropológica ao Timor Português, a mais distante das colónias lusas. Esta missão foi criada a 8 de Junho de 1953 e foi realizada com estadias curtas em três períodos: 1953-1954, 1957 e 1963 (Roque e Marques, 2010)⁷. António de Almeida era médico de

⁵ Agradeço a Rita Juliana Soares Poloni a partilha de dados referentes aos cadernos de António de Almeida e de António de Almeida Marques Júnior, membro da equipa da missão antropológica, recolhidos no Instituto de Investigação Científico Tropical (IICT).

⁶ A análise deste encontro foi objeto de um artigo prospetivo em ata de colóquio (Sousa, 2011), e um capítulo de livro, Roque e Sousa (2019), disponível também, em português, como artigo (Roque e Sousa, 2020).

⁷ António de Almeida era também o chefe da Missão Antropológica de Angola, que teve início nos anos 40, com missões ainda em 1952 e 1955. Nas décadas de 50 e 60 desenvolveu outras missões: à Guiné, a Cabo Verde, a S. Tomé e Príncipe, a Moçambique, à Índia portuguesa e a Macau (Antunes, 2010, pp. 79-80).

formação, interessado em etnografia, tendo integrado a Escola de Antropologia do Porto, liderada por Mendes Correa⁸. Tornou-se uma figura de proa na área, como professor na Escola Colonial Portuguesa, diretor do Centro de Estudos Etnológicos Ultramarinos, rebatizado em 1962, Centro de Investigação em Antropobiologia, e também secretário geral da Sociedade Geográfica de Lisboa. Mas ele era ainda mais. Entre 1938 e 1957, foi membro da Assembleia Nacional e, durante as V (1943-1953) e VI (1953-1957) legislaturas, foi o representante da colónia de Timor⁹.

Tendo presentes estes factos, não é surpreendente que a prática etnográfica de Almeida esteja enredada em objetivos simultaneamente científicos e políticos coloniais. Um exemplo desta interpenetração pode ser observado em alguns dos documentários produzidos durante a primeira missão, que retratam a recuperação da colónia após a Segunda Guerra Mundial e o esforço das autoridades portuguesas para retomar e promover melhorias económicas e sociais, no que se constitui como um género de propaganda (Piçarra, 2017). O documentário "A construção de Timor", em particular, é, como refere Paulino (2012, p. 148) "(...) um dos pontos mais altos da identidade lusitana imaginada em Timor (...)".

Outros filmes e fotografias testemunham a receção da equipa em algumas localidades, com grande concentração de pessoas, enquadradas por desfiles de habitantes, arraiais de moradores e cumprimentos às autoridades portuguesas e tradicionais. A descrição de Marques Júnior, um dos membros da equipa, da chegada a Lolotoi é ilustrativa:

O chefe do posto, um nativo chamado José Cardoso de Almeida, juntamente com os nossos assistentes, estava à nossa espera em frente do posto, mas antes de lá chegarmos, tivemos de passar pelas linhas dos nativos de ambos os sexos, a uma distância de talvez 500 m, que atiraram flores para o nosso carro. (Marques Júnior, 20 de setembro de 1953).

⁸ Mendes Correa irá deslocar-se a Timor no ano de 1953 para acompanhar António de Almeida numa curta visita.

⁹ António de Almeida visitou o território em várias outras ocasiões. Após deixar a Assembleia Nacional foi, durante algum tempo, o administrador de uma companhia petrolífera com interesses em Timor. Para saber mais sobre a sua atividade parlamentar ver Castilho (2009).

Sem dúvida, António de Almeida e a sua equipa não eram antropólogos comuns¹⁰. A sua presença demonstrava a afirmação, nacional e internacional (Roque e Sousa, 2019, p. 208), de uma certa política científica colonial, mas no terreno era, igualmente, pelo aparato técnico e processual implicado nas recolhas de cariz antropométricas, um dispositivo elucidativo do poder colonial português. O programa ambicioso da missão antropológica era o estabelecimento do mapa etnolinguístico do território. Incluiria etnolinguística, pré-história, linguística, toponímia, antroponomia, etnozoologia e etnobotânica, antropologia e antropologia biológica. Este trabalho nunca foi formalmente concluído. O principal problema teórico que se pretendia resolver era esclarecer a origem étnica da população timorense e as suas relações com a Melanésia, a famosa linha Wallace (Roque e Marques, 2010; Roque, 2008). Na essência, as principais orientações do programa antropológico seguem na sua maioria um protocolo do século XIX (Schouten, 2001, p. 160), longe das preocupações antropológicas sociais da época.

A produção científica da missão foi gerada nos anos seguintes, sobretudo por António de Almeida. Autor prolífico de múltiplos temas, publicou sobre Timor 35 estudos: de pré-história (arqueologia); de antropologia física (antropobiologia); e de antropologia cultural (Almeida, 1994)¹¹. Os artigos com os dados recolhidos no terreno pouco comentam sobre os contextos da sua produção e os aspetos metodológicos da investigação. No entanto, Almeida faz algumas observações sobre a sua interação com os interlocutores nativos. Num texto, enquanto descreve um mito, cuja trama não se desvenda, Almeida observa que “(...) nem tampouco os Timorenses inquiridos souberam ou desejaram satisfazer a minha curiosidade.” (1994 [1960], p. 433) ou, noutro artigo, “Foi pena que o meu venerado informador não tivesse podido concluir a narração lendária, que me contava com tão grande entusiasmo.” (1994 [1976], p. 581).

¹⁰ Contudo, pode haver outra razão para estas receções: alguns dos administradores e chefes de posto eram licenciados da Escola Colonial, ou aspirantes a ingressarem nesta, e conheciam bem António de Almeida, um homem poderoso no meio académico colonial.

¹¹ Iremos usar esta obra de 1994 como fonte primária de pesquisa dos artigos, indicando, em parenteses curvos, o ano original de publicação.

Almeida também expressa apreço por aqueles que o tinham ajudado na sua investigação com “informações valiosas”. A maioria dos seus interlocutores eram, como ele afirma, “informadores qualificados” (1994 [1976], p. 578), destacando entre estes: *liurais* ou régulos; autoridades tradicionais de grupos de aldeias de suco – os reinos; chefes de suco, muitos *katuas*¹² ou anciãos; vários *lia nai in*¹³, e outros nativos, na sua maioria sabendo a sua língua materna e o português; pessoal administrativo e missionários, e até outros portugueses, que vivem há algum tempo em Timor e que dominam as línguas locais (embora haja uma preocupação de Almeida por recolha de listas de palavras, não é claro que ele dominasse qualquer língua de Timor).

A rotina diária das missões no terreno consistia num itinerário com paragens programadas, aparentemente coincidindo com a sede administrativa, onde eram recebidos pelas autoridades locais (Roque e Marques (2010, pp. 76-77). A maior parte do dia era dedicado ao trabalho de recolha de dados antropométricos e fisiológicos dos vários “grupos” étnicos timorenses com cujos dados se pretendia elaborar a carta etnolinguística. A recolha de inquéritos linguísticos e o registo dos aspetos da cultura, tais como danças, cerimónias rituais e caçadas tradicionais, foram também objeto de recolha, mas não sabemos ao certo se estas atividades coincidiram com o tempo ritual das práticas ou foram encenadas para a visita da missão¹⁴.

Contudo, como foram recolhidos os dados etnolinguísticos e as lendas e mitos com os quais Almeida redigiu alguns artigos? Segundo o caderno de António de Almeida Marques Júnior, um dos membros das missões de 1953/1954 e 1963, António de Almeida fazia esta coleta quando terminava a recolha de dados antropométricos e, como parece mais recorrente, ficando horas a falar com os interlocutores locais: “Enquanto o Sr. Dr. Almeida esteve nos interrogatórios sobre linguística, eu, o Antunes e o Santa estivemos a fazer as pressões arteriais a todos os Marais, acabando-se assim hoje todas

¹² *Katuas* significa, em língua tétum, velho ou ancião, mas também chefe de casa sagrada.

¹³ *Lia na'in* significa, em língua tétum, o senhor da palavra, oradores especializados, que narram as histórias de origem da comunidade ou da Casa sagrada.

¹⁴ É necessário mais trabalho de arquivo para conhecer a forma como as visitas foram articuladas com as autoridades locais portuguesas.

as observações a este grupo.” (Marques Júnior, 27 de setembro 1953). Outras três referências mostram-nos este *modo operandis*:

Chegados a Same dirigimos logo à secretaria da administração onde o secretário Sr. João Maria Borges nos devia esperar com alguns chefes Mambai a fim do Sr. Dr. Almeida os interrogar. O secretário e os chefes não estavam, mas pouco demoraram. O interrogatório durou até às 13,15 h. (sic) hora a que fomos almoçar. (Júnior, Same, 29 de setembro de 1963).

Como em Baucau: “Enquanto fui ao quartel o Sr. Dr. Almeida esteve a interrogar os velhos Masassais e Uai-Miá, (sic) interrogatório que se prolongou até perto das 13 horas.” (Marques Júnior, Baucau, 2 de outubro de 1963). Ou em Iliomar:

Sáímos de Los Palos às 14,45 h. (sic) e chegamos a Iliomar cerca das 17 horas. Encontravam-se aqui nada menos de 11 pessoas a fim de responderem as perguntas que o Sr. Dr. Almeida lhes ia fazer sobre os Macaleres, grupo etno-linguístico a que eles pertenciam. O interrogatório durou até 19,30 h. (sic) (Marques Júnior, Iliomar, 11 de outubro de 1963).

O uso da palavra “interrogatórios” denota uma noção interessante sobre a natureza da interação em presença. Como foram os homens “interrogados” convocados a participar? Duas breves passagens do caderno de Marques Júnior lançam alguma luz sobre o papel atribuído aos administradores coloniais portugueses na convocação dos participantes para medições antropométricas (Júnior, 23 de novembro de 1953). Os chefes de aldeia e os anciãos eram convidados a assistir e a participar no evento e, tornavam-se assim os informantes privilegiados: “A interrogação aos chefes de suco e velhos feita pelo Sr. Dr. Almeida principiou as 17,30 h e durou até às 21 horas, hora a que fomos jantar. Eu cheguei a adormecer na cadeira.” (Marques Júnior, 25 de outubro de 1963). Se este trabalho não era agradável para alguns, aparentemente António de Almeida estava ansioso por o fazer: “Como de costume logo que chegamos o Sr. Dr. Almeida agarrou-se logo à interrogação dos nativos que já o esperavam para esse fim.” (Marques Júnior, 5 de outubro de 1963).

O ENCONTRO DE BAGUIA DE 1957 - PEDRAS NEOLÍTICAS EM CASAS SAGRADAS

Vamos agora concentrar-nos no encontro de Baguia, especificamente preparado para que Almeida conhecesse diretamente um determinado conjunto de bens relevantes para as suas inquirições sobre o neolítico em Timor.

A viagem de 1957 foi a segunda da missão antropológica a Timor. O encontro teve lugar, conforme artigo, em Outubro¹⁵, no Posto de Baguia, uma pequena vila situada na encosta sul da montanha Matebian, um lugar onde comunidades de línguas Nauweti e Macassar se encontram. O artigo não apresenta a razão ou circunstâncias em que o evento teve lugar. Uma hipótese é que este encontro teve lugar por causa de Victor de Santa, o chefe da administração do Posto em Baguia. De facto, este funcionário administrativo conhece Almeida da primeira missão antropológica, quando foi destacado como assistente da equipa. Trabalhando no Posto, conhecendo a existência destes bens, não é difícil imaginar que tenha proposto a visita a António de Almeida. Este papel de Victor Santa é reconhecido por Almeida que, noutro artigo, desvenda que aquele foi o autor das fotografias do encontro de 1957 (Almeida, 1994 [1976]).

Este facto é da maior relevância para compreender a natureza do encontro e o papel de intermediários entre o antropólogo e os seus interlocutores, pois decorre das circunstâncias expressas por Asad: “The colonial power structure made the object of anthropological study accessible and safe – because of it sustained physical proximity between the observing European and the living non-European became a practical possibility.” (1973, p. 17). Conforme analisámos detalhadamente noutro trabalho (Roque e Sousa, 2019, 2020) este foi um encontro marcado pela deferência colonial, no sentido em que todos os presentes desempenhavam papéis decorrentes de posições assimétricas existentes num contexto político de subordinação, por um lado a autoridade colonial, em parceria com a autoridade científica (que também era colonial), e do outro lado, representantes de autoridades submetidas, mas ao mesmo tempo, elas

¹⁵ Todavia, o seu caderno de notas regista 28 e 29 de setembro.

próprias, representativas de um poder local que permanecia vigorante. O local do encontro foi a sede do “Posto”, centro simbólico da autoridade colonial, um edifício localizado do pequeno forte acastelado no centro de Baguia.

O artigo de Almeida está dividido em três partes. Na primeira, apresenta brevemente a investigação pré-histórica em Timor até à data (alusão sobretudo ao seu papel, o de Mendes Corrêa, e uma alusão a Ruy Cinatti); na segunda parte expõe as principais descobertas feitas por ele e pela sua equipa desde o início das missões antropológicas, a que se segue a descrição dos objetos que lhe foram trazidos e a explicação da sua utilização no contexto ritual dada pelos informantes, que identifica no seu artigo como sendo Manuel da Costa Gusmão (Leki Dára) e Rúbi Bôro, o Makai Liliki, o “padre”, mas omitindo Loi Rubi. Embora referido, o “Asurante” de Rúbi Bôro, não é identificado pelo seu nome próprio. A terceira parte é uma descrição densa das características das pedras, os objetos que mais chamaram a sua atenção. O artigo termina com uma reflexão ao contributo desta descoberta para a compreensão do neolítico em Timor.

Para compreender a articulação dos argumentos aduzidos da memória do encontro iremos centrar-nos na segunda parte do texto, a descrição dos objetos em geral, da sua origem e do seu uso ritual, isto é, a parte em que Almeida expõe o que lhe terá sido comunicado. Para o efeito apresenta-se uma comparação de excertos do artigo de António de Almeida (coluna da direita) com as do seu caderno (à esquerda). Estas terão sido objeto de releitura e acrescentos pois sucedem diferentes tonalidades na cor da escrita. As páginas estão traçadas, o que significará que Almeida assinalou que as passou para outro documento ou usou o seu conteúdo no artigo.

De uma forma geral, como podemos observar, o artigo é mais desenvolvido do que as notas sinópticas (em certas ocasiões impercetíveis, facto assinalado com um “x”)¹⁶.

¹⁶ A sua apresentação integral pretende permitir acesso ao documento e o seu estudo independente, possibilitando novos trabalhos sobre o mesmo.

Afoloikai - 15 Km de Baguia, existe uma casa lúlic com várias coisas. Objectos de [xxxxxxxxx]

Zagaia, artefactos de madeira de mulher, espada, com várias estátuas pequenas (os filhos), mais xxx / xxx bandeira azul e branca, assistido por um padre, que fez rezas em certas ocasiões.

Objectos de pedra, escuros xx, o maior, lebo[?] cem juntos [?], + comprido, espécie de lâmina e chata[?], uma é achatada; uma bola (t[ama]nho de um punho) – pesada: pedra, metal?

Objectos : 2 machados [xxx] e [desenho] 2 pedras [desenho[2 apitos de madeira , 1 bola da [xxxxxxxxx], 2 bastões?, 1 espada antiga, espingarda de pederneira, 1 e pai criado cavalo [xxxx[e bandeira]xxx] mais esticada [xxx]: a bola (Lóro) não sabe a [...] na natureza, e bastões com ponta, melhor o de Malaca = para mandar o povo (bastão antigo sem marca alguma)
Bastão = regente; o + xxx= cabo [surge mais à frente].

Casa lúlic = Sokolai Mau Bési (seu/sem xx Sokolai = fêmea, mulher
Mau Bési= estátua [xxx xxx]
Sokolai = mãe, fotografada com um filho [xxxxxxxx] pelos olhos e pano inteiro para baixo. Velhos, a xxx os panos (xxxx a maior, mas sem xxx fica lá estátua pequena, rapaz.)

Casa coberta de gaimuti, sobre 4 prumos. No cimo uma tabuazinha com passaros (pombos) = enfeites somente. Terra montanha[?]; xx em água. Difícil ir lá, transporte a cavalo e a pé com bambus: a casa tem só porta, de madeira sobe por

(...) foi possível examinar e fotografar vários objetos usados em certas cerimónias rituais por Makai Liliki, na qualidade de sacerdote ou feiticeiro benfazejo (trajando calção, camisa europeia e pano timorense ao ombro e pelo *Cabo* ou ajudante (Asúrate – envergando pano na cintura, lenço e crescente de ouro na cabeça), que os dois trouxeram propositadamente de Afalikai (ou Afaloikai – *Afa* = pedra, *Loikai* = nome de homem que ali faleceu), povoação afastada de 15 km, aonde me foi absolutamente impossível ir.” (130 / 118).

Semelhante arsenal mágico-religioso compunha-se de: duas enxós de pedra polida, duas pedras polidas natural ou artificialmente, uma retilínea e outra angulosa; uma bola de rocha com superfície rugosa; uma bandeira portuguesa com o escudo real; duas esculturas de madeira, figurando mãe e filha de mama; uma velha espingarda de pederneira; dois bastões de madeira; uma espada; um pau munido de crinas de cavalo; e dois apitos de madeira. Todos estes materiais enegrecidos ou a desfazer-se - a bandeira e as vestes das esculturas são cuidadosamente tocadas, embrulhadas e conservadas, bem como os objectos de pedra – pelos sacerdotes e ajudante em vasta casa especial, *lúlik*, sagrada (conhecida como Sokolai Mau Bési, o nome da estátua feminina), assente em quatro pilares de madeira – à moda de Timor oriental - , provida de paredes de bambu fendido, porta de madeira e cobertura de gamúti solidamente fixada no cume por uma tábuia com pássaros pintados.

Os artefactos de pedra contêm-se em velho cesto poliédrico, habilmente confeccionado com folhas de *papala*, guardando-se a bandeira e os apitos em outro cesto, sendo ambos os recipientes introduzidos em saco bem atado, e com

escadinha, sem cart[?] [ðæsenho de martelo?] era alta nem entra sinais. Terra de Macassae.

Todos os povos podem ir lá, onde queiram mesmo sem padre

Padre = Makai Líki; ajudante = asurate [xxx] de madeira

Dentro da casa: uma cozinha e panela de barro, de vários tamanhos.

Cozinha arroz e carne.

Como 1º o padre e depois toda a gente. O sangue para deitar em cima dos objectos, pedras, etc. (so panos[?]= estilo.

Um bocadinho de carne e de arroz = após cozedura, cada das coisas; depois padre come e a seguir os outros.

A cerimónia só uma por uma, pela colheita de milho (Março+- [xxx] pela xxx

Na colheita de néli leva outro aos objectos --- e aos bonecos.

O resto come o padre (e antes)

Coloca os objectos no seu sítio; uma mesa (2 tábuas) com comizda num cesto

Todos os objectos comem...

Módòkai = nome de xx pa xxxxx

Espada _ sem nome, como os de chefe novos mas termina de suric.

Espingarda (era de Sána Bôro) = Ai Auku xx

Bandeira = bandera (Sáne Bôro ra) ha 5 gerações --- ele, pai, avô, bisavô, trisavô

tudo o mais colocado depois em cima de um estrado de madeira.

Na casa sagrada de Afaloikai – em que qualquer pessoa pode entrar por meio de escada, a vedar o acesso aos animais domésticos -, contam-se mais: uma pequena estátua de madeira representativa de um rapaz de tenra idade, a cozinha e panelas de barro de vários tamanhos. Segundo informações de Manuel da Costa Gusmão (Léki Dára, ex-chefe do suco de Afaloikai) e de Rúbi Bôro (o nome próprio do sacerdote), um dos passos mais importantes das cerimónias, celebradas por ocasião das colheitas do milho e do arroz, consiste em dar alimentos cárneos – bocadinhos de vianda cozida de frango ou de porco, abatidos ritualmente na ocasião – e arroz co ou sem ovo cozido aos instrumentos de pedra, aspergindo-os também com sangue das vítimas; as primeiras atenções vão para a bola (loro), a mais venerada – previne enfermidades, promove a abundância do arroz e do milho e multiplica e favorece o crescimento dos búfalos e cavalos -, seguindo-se imediatamente os restantes artefactos de pedra polidos natural ou artificialmente e depois as enxós, as esculturas e os demais objetos e, por fim, cabe vez ao sacerdote, ao cabo, a dois auxiliares (os tocadores dos apitos, durante a cerimónia) e aos assistentes compartilhar a comesaina.

Os encargos com os repastos e a manutenção do Makai Likiki e do Asúrate correm por conta das dádivas dos povos postas à disposição de quem se lhes apresentar munido do bastão mais modesto, chamado o do Cabo, para recolher o milho e os animais; o outro bastão (regente ou *rezente*), mais categorizado e constituído por uma cana de malaca com castão de prata, usa-se como insígnia de comando.

As duas enxós, os outros dois objectos líticos e a espada não têm os seguintes

(Informadores = Manuel (cristão) da Costa Gusmão = Léki Dára e Lôl Rúbi (ex-chefe de suco de Afolicai), I 1º ex-chefe de posto de Láku Hu (suco de Óssu Huna Baguia) e Rubi Bório (Maai Likiki) =

[xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx] aprendeu com o pai, e este com avô --- despode este, o filho! Seu filho escolhe parente + chegado, Sendo [xx] frangos e porcos leitões = come disso

Pau com cauda = cábora

Cábora = ?

Apito = solójo – antigo quem * Sau Boro Bandeira, régulos e pedras sem cestos

1 bola, 2 machados e 2 pedras em cesto especial

Cádi todos os objectos = pedra polida, de afiar face e para limar os dentes

O feiticeiro não sabe a origem dos objectos Mate Bian = ?

Objectos escassíssimos ; fumo? e sangue, pelos estilos

A bola o principal = NS sabe a razão

Matar o frango – aperta o pescoço ao frango, vai morrer; o sangue para dar alimento à bola e ao lulic = a bola nos ajuda a não ficar doentes, boa produção de arroz e milho, búfalos e cavalos...

Porco – espeta a faca e o mesmo ritual.

[duas páginas de notas e desenhos do material lítico]

Não entregam/encontram + destes objectos Pedras das ribeiras?

O padre falou da estátua- Joelhos >> Não

nomes: os primeiros designam-se *kádi* (pedra) e a espada – formada por copos modernos e lâmina de *súrik* ou espada tipicamente timorense – pertenceu a Modokai, indivíduo de grande prestígio há muitos anos falecido. *Ai auku* e a denominação de espingarda, bandera a da bandeira e solóko a dos apitos: foram herdados de Sânu-Bório, trisavô do sacerdote actual.

O pau com crina (*kabóra*), empunhado por um homem à frente dos combatentes, incute-lhes coragem, porventura por julgarem o objecto impregnado da virtude de espantar as balas, como se crê em muitas populações africanas.

Passa de pais a filhos varões a profissão sacerdotal; Makai Liliki aprendeu o mister com o pai e este com o avô, e, se aquele não tiver herdeiros masculinos, escolherá quem desejar para lhe suceder, instruindo-o nos segredos rituais próprios da ocupação.

Este sacerdote ignora as funções ergológicas dos seus materiais líticos que manuseia, bem como se análogos existem em qualquer região de Timor Português; esta última observação condiz com as informações que colhi entre todos os grupos étnicos do nosso território. Makai Liliki diz desconhecer, com verdade ou sem ela, a origem destes tão queridos artefactos de pedra – tanto que, havendo-lhe eu proposto a compra deles por muito apreciável quantia, recusou-se declarando que nenhum dinheiro pagaria o valor deles - , tão pouco sabendo se vieram ou não de fora de Timor Português ou do monte Mate Bia (expressão que significa embruxado) – aonde pode preparar-se, embora muito dificilmente pela vertente íngreme de Afaloikal (os dois citados locais afastam-se aproximadamente de 15 km em linha recta), ou por Osu Huna, bem mais acessível, e ao qual se ligam várias lendas que não vêm ao propósito contar agora. Manu Mate Bia é denominação de uma ave diurna, cinzenta, menos corpulenta do

sabe quem fez há quanto tempo
Sem sexo bem [xx]: nem clítoris[?] O
Ajudante com família [xxx]

Ignora se há mais objectos neolíticos e seu fim.

Excessivo cuidado ao pegarem nos objectos de pedra e a meterem-nos nos cestos e bolsas? (bolsas? Estes rudimentar)

Afaloicai

Afaloicai – região onde está a casa lúlic (local Bui Bela = vertente do monte Mate Bian a 1 km em linha.

É dificilmente acessível a Mate Bian por Afolicai nesta época. Vai-se a Mate Bian por Ossu Huna talvez.

Afaloicai – [xxxxx xxxxx]

Mate Bian – pouca [xxx]; ultimamente xxx xxx mais? batata europeia e feijão

.....

que o pombo bravo, que pia e ninguém maltratam por virtude de ser considerada animal de mau agouro.

Ao invés de Afaloikal, no monte Mate Bia não abunda a vegetação; contudo nas encostas menos escarpadas cultivam-se feijões e batata europeia. (120-121)

Os objetos mencionados mostram-se recobertos parcialmente de sujidade – fumo à mistura com terra, gordura animal e sangue seco -, sendo por isso impossível verificar a natureza e a verdadeira cor da matéria-prima; poderosos motivos de ordem mágico-religiosa não aconselham a retirar voluntariamente, para análise, pequenos fragmentos das peças – com receio de bem compreensível oposição dos guardiões destas alfaias sagradas e do povo em geral, pensado todos eles que de aí resultasse diminuição ou perda do respetivo poder sobrenatural. (122).

A descrição feita por António de Almeida segue, de forma relativamente próxima, as notas por este tomadas no seu caderno. A redação do artigo é pensada para um público académico, pelo que o emprego de conceitos técnicos. A descrição torna-se igualmente densa em certos pontos, sendo suscetível que Almeida se tenha socorrido das fotografias para reavivar a sua memória, uma prática sustentada por vários antropólogos (Gregório, 2020, p. 1). Sendo passível de leituras múltiplas, iremos centrar a atenção em três aspetos: descrição dos informantes, da casa sagrada e das práticas rituais associadas aos objetos.

No primeiro caso é interessante verificar que, nas suas notas, Almeida indica três informantes “Manuel (Cristão) da Costa Gomes”, Rúbi Bóri, o Makai Lilik, Loi Rubi, ex-chefe de suco. Todavia, este último é omitido no artigo. Aliás, é clara a preferência dada a Rúbi Bóri como informante, porquanto oficiante dos rituais. Epitetado de “feiticeiro” e “padre” nos apontamentos, no

artigo é igualmente apelidado de “sacerdote”. Embora assinale a sua presença, o “Asurante” de Rúbi Bóri, não é nomeado. Nada mais sabemos sobre a identidade e papel destes homens.

A descrição da casa, no singular, e dos rituais associados aos objetos é particularmente ampliada e é interessante notar como Almeida dá uma viva imagem da casa, na primeira pessoa, quando, de facto, não a observou diretamente. Não deixa de ser interessante ponderar o facto de que António de Almeida não se aperceber de que a casa, Sokolai Mau Bessi, de facto, não é uma casa, mas sim duas. Em relação às práticas rituais há detalhes no artigo que adensam a descrição, sem que tais elementos estejam anotados nos apontamentos disponíveis, como a dimensão sobrenatural associada a estas. Todavia, é sobre os objetos que se centra o artigo, e a sua atenção são, principalmente, as pedras, acerca das quais procura elementos relativos à sua origem e uso o que vai ao encontro dos seus interesses sobre o neolítico. As pedras são bens inalienáveis, pois, face à sua oferta de aquisição, encontra uma viva recusa. Este episódio não consta das suas notas, mas ficou registado na sua memória, e é usado como justificação para o facto de não ter trazido as pedras consigo. Todavia, não há qualquer explicação, nas notas ou no artigo, sobre as circunstâncias e razões que motivaram os dois homens a apresentarem os bens inalienáveis no “Posto”, sede do poder colonial português na zona, por oposição à centralidade da casa sagrada onde eram mantidos.

O encontro de Baguia será ainda mencionado por Almeida (1994 [1976]) noutra artigo, onde, na sequência de uma descrição sucinta das práticas “mágico-religiosas” a que os objetos sagrados eram sujeitos, indica que: “(...) Anos depois, informaram-me de que os instrumentos referidos se perderam num pavoroso incêndio que destruiu totalmente o mencionado templo gentílico, (sic)” (pp. 191-192). A frase termina com uma vírgula, não um ponto final. Não sabemos em que ano António de Almeida obteve a informação sobre o destino dos instrumentos líticos, mas como homem bem informado devido à sua posição académica e política, é duvidoso que não conheça a verdadeira razão da perda dos objetos. O terrível incêndio que comenta é uma forma muito suave de referir à revolta de Viqueque de 1959 e cujos efeitos se esten-

deram até Bagueia e à casa sagrada de Sokolai Mau Besi, ou deveríamos dizer as duas casas sagradas: Sokolai e Mau Besi, em Bui Bela, o nome da povoação que o autor não coloca no seu artigo, embora o registre nos seus apontamentos pessoais. O facto de não aludir a esta revolta, mesmo num artigo datado de 1976, é de assinalar.

ALMEIDA REVISITADO: A DEVOLUÇÃO DE UMA MEMÓRIA ACADÉMICA E AS MEMÓRIAS ORAIS

Como podem os objetos científicos, neste caso documentos ou livros etnográficos, regressar ao local de onde se baseiam as suas descrições? Em Timor-Leste o retorno dos livros produzidos como resultado do trabalho de campo antropológico anterior a 1975 terá ganho ímpeto no período pós-1999. O caso do livro “Marobo” de Brigitte Clamagirand, 1982, é disso ilustrativo. Em 2000, um par de livros foi trazido pelo administrador francês da ONU do subdistrito de Bobonaro e, eu próprio, ofereci outros. Estes livros eram um bem desejável, pelo seu conteúdo e, em particular, pelas fotografias de pessoas, muitas já desaparecidas, e de rituais, alguns dos quais já inexistentes. Foram também utilizados, como aprendi, por informação pessoal, nas discussões sobre o renascimento das práticas rituais na comunidade e o seu papel cultural na sua identidade. Um exemplo foi o seu papel no trabalho de uma organização não governamental sobre os *tais* de Marobo¹⁷. Um trabalho que procura articular este retorno e a interação que gera entre a história e a etnografia no contexto de Timor-Leste é o livro recentemente editado por Roque e Traube: *Crossing Histories and Ethnographies*, de 2020.

Como afirmado no início, o desejo de descobrir o que tinha acontecido aos objetos observados por Almeida, e que, segundo ele, se perderam num incêndio foi antecipada em artigo de 2011, e teve dois momentos de trabalho de campo, em 2012 e em 2013. Em 2012, vários membros da equipa de investigação do projeto fizeram uma viagem a Timor-Leste. O programa desta missão de estudo incluía uma visita a Bagueia para procurar memórias locais do

¹⁷ <http://www.timoraid.org/kemak-exhibition.php>.

encontro de António de Almeida. Na sequência de uma informação obtida em Díli dirigimo-nos em Baguia ao albergue do Sr. Martinho de Meneses. Depois do jantar envolvemo-nos numa conversa com o Sr. Martinho de Meneses, mostrando-lhe as fotografias e explicando o conteúdo do artigo. Para nossa surpresa, ele reconheceu os objetos e as pessoas referidas no artigo, chegando mesmo a afirmar que terá visto António de Almeida quando cumpria serviço militar em Díli. Mas, não sabia muito mais sobre o evento e os objetos. Contudo, ofereceu-se para nos acompanhar, na manhã seguinte, a Afolikai, onde poderíamos obter mais respostas.

No dia seguinte, de manhã cedo, partimos para Afolikai. A viagem durou cerca de uma hora até Okilari. Aí observamos as casas sagradas, falámos sobre a sua conceção e o motivo da sua reconstrução, em alguns casos com novas características, tais como o telhado metálico e os pilares de cimento. Pretendíamos visitar a casa do Sr. Martinho, mas a chave não foi encontrada.

Finalmente, tivemos a oportunidade de falar com o Sr. Gregório Menezes. Fomos convidados a sentar-nos num terraço e foi-nos oferecido café. A conversa foi muito frutuosa porque o Sr. Gregório Menezes não só reconheceu os homens nas fotografias, mas também os objetos, identificando cada um deles. De António de Almeida não tinha noção. Para nossa surpresa, disse-nos que ainda existia, pelo menos, um dos objetos, uma das pedras. Esta foi uma novidade interessante, considerando a afirmação de António de Almeida de que todos os objetos tinham sido perdidos. Tornou-se claro neste primeiro encontro que a memória social local não era sobre o encontro propriamente dito, mas sim sobre as pessoas das fotos, já falecidas, e os objetos.

Para saber mais sobre os objetos teríamos de ir a Bui Bela, uma aldeia localizada na montanha, mais acima. É lá, e não em Afaloikai, a sede de suco, que se encontram as duas casas que albergaram os objetos: Sokolai e Mau Besi. Não foi possível na altura prosseguir, pelo que regressamos a Díli, deixando com o Sr. Gregório Menezes uma cópia do artigo e das fotos. Os presentes foram divididos entre ele e o Sr. Martinho Menezes. As fotografias e o artigo eram bens desejáveis.

Em Portugal exploramos o trabalho de Janet Gunter (2007; 2008). No seu estudo podemos verificar como a história da destruição dos objetos foi ligada a

um dos acontecimentos mais violentos da história do Timor português, a última revolta contra as autoridades portuguesas: a revolta de Viqueque de 1959. Na revolta a aldeia de Bui Bela, sede da autoridade tradicional, foi atacada e as suas casas sagradas queimadas e foi então que a espingarda mostrada a António de Almeida foi roubada. Entre as pessoas que morreram, o Liurai Pedro Ximenes, o chefe do suco, foi decapitado. A repressão da revolta de Viqueque foi rápida e violenta e o uso de decapitações foi utilizado como estratégia de terror. Não surpreendentemente, esta história está completamente ausente dos artigos de Almeida. Ele sabia do incêndio, fala sobre ele, mas nunca menciona o contexto e é difícil duvidar que ele não estivesse ciente do mesmo.

Em Agosto de 2013, regressei a Baguia e Afolikai, e finalmente alcancei Bui Bela Ne La'. O meu contacto foi o Sr. Gregório Meneses, o depositário do artigo no ano anterior, que estava à minha espera em Okilari. Durante o ano que tinha decorrido ele também não tinha ido a Bui Bela. Finalmente chegámos a um planalto nas encostas do Matebian com não uma, mas duas aldeias: Bui Bela e Nela'. A paisagem envolvente é um grande anfiteatro, com um vasto palco. Na base Bui Bela com as suas casas sagradas, lugar focal do poder de Afaloikai Baguia, no limite do promontório com vista a norte e o sul da ilha. A montante, ao longo da encosta, fica Nela' onde, infelizmente, não pude me deslocar.

Fomos recebidos por rostos surpreendidos que se juntaram a nós e tivemos uma primeira ronda de apresentações. O Sr. Gregório Meneses não perdeu tempo e já partilhava as fotos em redor, explicando-as e rememorando nomes dos intervenientes. Para uma melhor explicação, e porque a precedência assim o determinara, foi decidido chamar o liurai, Sr. Agostinho Guterres. Quando este chegou, falou em português, um português dos anos 70, articulado e afável. Bebemos café, o que, àquela altitude, era um excelente tónico. Mais algumas pessoas se juntaram a nós, nomeadamente o professor primário local e falámos um pouco. O liurai, Sr. Agostinho Guterres disse lembrar-se do episódio, contado pelos seus participantes, já falecidos, que reconheceu nas fotografias. Segundo ele, os objetos ainda existiam, mas supostamente encontravam-se na planície, para onde, segundo ele, após a invasão da Indonésia, muitas pessoas se estabeleceram, levando a pedra que

é ainda utilizada em contexto ritual. Ao contrário de António de Almeida, cujo interesse se centrou nas pedras, o Sr. Agostinho Guterres, destacou os outros objetos, e em particular os bastões pelo seu papel na instauração da ordem e governo local (facto que já o Sr. Gregório Meneses tinha comentado no ano anterior). Mas, em particular, foi interessante a identificação das pedras igualmente a rotas, como que bastões de poder anteriores ao tempo português, tema que está trabalhado em Roque e Sousa (2019).

Depois, alguns dos participantes, liderados pelo Sr. Agostinho Guterres, levaram-me até junto das casas sagradas, localizadas na orla do promontório, e com uma vista deslumbrante, a norte até Baucau, e a Sul até ao mar. Não era possível aceder ao seu interior. Mas, as casas ali estavam, a atestar a continuidade e resiliência da crença no seu papel na vida e na sua continuidade. De seguida fomos convidados a almoçar na casa do professor primário. O tema da conversa mudou e o tópico foi as estradas, a eletricidade, que na altura não tinha alcançado o local, e o projeto da igreja para construir uma escola em Bui Bela Ne La`. O isolamento da aldeia foi, ou assim parece, uma atração para o desenvolvimento de uma escola que beneficiaria as crianças da zona, mesmo que trouxesse muito mais do exterior. Após o almoço regressámos.

DAR SENTIDO A ESTAS MEMÓRIAS COM A MEMÓRIA LOCAL

Nenhum dos principais interlocutores com quem falámos tinha testemunhado o encontro entre António de Almeida e Rui Robo, o Makai Liliki, e o seu assistente, o Cabo, de nome Dada Ona, conforme nos informaram. Assim, a recordação deste encontro em Baguia resulta das memórias provocadas pelas fotografias apresentadas e da evocação dos objetos e das pessoas mencionadas. Os participantes portugueses não eram reconhecidos. O Sr. Agostinho Guterres tinha conhecimento indireto da reunião, e referiu de imediato os nomes de Manuel da Costa Gusmão e Loi Rubí, antigos chefes de suco de Osu Ona e Afaloikai, que se juntaram a Rui Boro. Para ele, o contexto do encontro foi claramente colonial, pois resultou de uma imposição, uma ordem do administrador de Baguia exigindo que os objetos sagrados fossem

transportados para a sede do posto, para exibição. Era, como disse, uma época de “Ditadura”. Portanto, a convocatória tinha de ser satisfeita. Nas fotografias o local do encontro foi reconhecido como o antigo posto. Era uma época em que as relações eram diferentes: “antigamente não eram como são agora. Não podíamos falar. Só os liurais podiam ir falar com eles (...)”

A presença de portugueses em Bui Bela Nela é esporádica, mas há lembrança de pessoal militar que visitou a aldeia e tentou comprar a bandeira portuguesa, não as pedras. A compreensão do motivo da visita do antropólogo é intuída como política, pois de acordo com os meus interlocutores Almeida, aqui sinónimo dos “portugueses”, pretendia descobrir quem detinha o poder localmente, através do conhecimento da história e as coisas: “hatene historiku ...”; “Saber o que têm na casa de Sokolai Mau Bessi”; “reconhecer o poder da casa”, através da exibição de símbolos de poder, a busca de legitimidade política endógena.

Um aspeto mais interessante da conversa foi a identificação dos objetos, ou seja, a sua qualificação como uma antiga palavra portuguesa para rota, e a reclamação de que estes eram essenciais para o reconhecimento político dos seus portadores e o estabelecimento da ordem: “depois de receber um bastão você é alguém, temos de respeitá-lo (...) para obedecer”. Esta dimensão, tratada de forma mais aprofundada em Roque e Sousa (2019), não é comentada por Almeida, que se interessa mais pela dimensão ritual dos objetos.

A questão das rotas é relevante porque está associada à divisão do reino de Afaloikai nas guerras de Manufai de 1912 e à divisão do território em reinos locais. De facto, todos os informadores fizeram questão de explicar brevemente que existem três Afaloikai: Afaloikai Watulari, Afaloikai Watu Karabau e Afaloikai Baguia, localizada esta última em Bui Bela Nela, o centro de origem e, portanto, onde os objetos foram guardados, e a prova da sua primazia. A prevalência dada aos bastões, às rotas, são, como referido: “lulik para governar” e reafirmam o poder de Sokolai Mau Besi, as casas sagradas: Sokolai (homem) Mau Bessi (mulher).

Quanto à perda dos objetos, não ficou claro quais foram os objetos desaparecidos devido à rebelião de Viqueque de 1959 e os que foram perdidos durante a invasão indonésia. As memórias da revolta de Viqueque não

foram muito discutidas, ainda prevalece um certo silêncio. Juntamente com a violência, a memória mais relevante refere-se ao exílio forçado de alguns homens para lugares longínquos, como Angola.

CONCLUSÃO

[...] The distortion is not random, but rather alters in a direction away from the details of the specific event and towards the more general stereotypical conceptualization of that event. (Agar, 1980, pp. 112-113).

Reproduzir um encontro, neste caso um de cariz etnográfico, que teve lugar em 1957, com os seus principais participantes já falecidos, implica um exercício de reconstrução e articulação dos discursos. O artigo, a versão “oficial” da memória do autor, tornou-se um objeto de investigação não só pelo seu conteúdo, mas também pelo contexto em que foi escrito. Esta conjuntura proporcionou a possibilidade de questionar e regressar ao local onde foi inspirado para intersear as memórias locais entre os conterrâneos daqueles que participaram nesse encontro. Esta reconstrução revela que o mesmo evento tem perspetivas diferentes, considerando a voz dos sujeitos em presença. No entanto, as narrativas produzidas, embora diferentes, podem ter dispositivos semelhantes, tais como a omissão de factos e a recorrência de temas para a promoção das próprias ideias, as “distorções” referidas por Agar (1980).

Para António de Almeida, o encontro de Bagueia foi uma oportunidade para revelar a descoberta de artefactos neolíticos no Timor Português e, desta forma, afirmar a sua autoridade neste campo científico (Roque e Sousa, 2019). No entanto, estes artefactos tiveram origem num sítio arqueológico insuspeito: uma casa sagrada. Ao invés de estratos geológicos, António de Almeida confronta-se com informação oral facultada pelos seus informantes que, no entanto, também era constituída por estratos, uns de acesso mais fácil, mas outros, mais profundos, sobre as “alfaias sagradas” terão ficado por desvendar ou foram omissos. Esta impossibilidade de prosseguir a partir de certo ponto, de alcançar a “verdade” ocorre, como vimos em vários

momentos e, neste caso particular sobre a origem dos objetos líticos. De igual forma, a exposição dos objetos terá sido apreendida como António de Almeida numa dimensão expositiva, quando a mesma era, para os seus interlocutores timorenses, profundamente simbólica e reverencial, como se pode ver pelo apontamento, não usado no artigo, sobre o: “Excessivo cuidado ao pegarem nos objectos de pedra e a meterem-nos nos cestos e bolsas?” Com a aquisição das pedras recusada, Almeida foi obrigado a transmitir as suas descobertas através de fotografias e uma descrição técnica densa dos objetos líticos, que desenvolve na terceira parte do artigo. A descrição etnográfica da casa sagrada e das práticas rituais funciona como a exposição dos estratos de uma escavação incompleta. É clara a dissonância entre a importância do encontro para Almeida e para os seus interlocutores locais. Pela memória dos seus conterrâneos, o encontro foi marcado pela condição colonial, mas também, pelo reconhecimento de que outros valores e interesses estavam em presença (Roque e Sousa, 2019).

Finalmente, António de Almeida afirma que todos os objetos foram perdidos num incêndio. Todavia, não explica a razão do incêndio. Tendo a posição que ocupava, na sociedade e na política portuguesas, é muito difícil admitir que não soubesse a razão. A referência pública à rebelião de Viqueque de 1959 e à repressão violenta desencadeada pelas autoridades coloniais, recorrendo a outros timorenses, esteve ausente dos meios de comunicação públicos durante o período colonial, e foi mesmo objeto de pudor já após o 25 de abril. Timor era um exemplo de integração no império multirracial, uma projeção da “identidade lusitana imaginada” como referido por Paulino (2012). De facto, as conversas com interlocutores contemporâneos revelam perceções diferentes do encontro, diluído numa atmosfera geral de interação colonial. A relação entre os representantes do Estado colonial e os seus súbditos é fortemente restrita, limitada e unidirecional, como exemplifica a forma como o caminho do discurso é concebido: sujeito a interrogatório prévio e com uma atitude aparentemente passiva.

A memória do encontro está enquadrada na relação colonial, no tempo de “Ditadura”, que não permitia a resistência. Contudo, a disposição dos bens sagrados, o contexto de exposição num local público pode ser visto como uma

oportunidade para reafirmar a precedência de Sokolay Mau Besi sobre outras Casas para o público timorense. Sendo um evento de submissão à autoridade colonial, este é também um momento de afirmação da legitimidade da autoridade desta casa sagrada perante timorenses e portugueses, essa é a memória.

O processo de lembrar implica, como refere Marcus, o esquecimento com propósitos de poder, coloniais e locais: "Processes of remembering and forgetting produce precisely those kinds of narratives, plots, and allegories that threaten to reconfigure in often disturbing ways versions (myths, in fact) that serve state and institutional orders" (Marcus, 1998, p. 94). No caso do antropólogo, o uso dos seus dados permitiu-lhe reconfigurar um encontro com objetos lulik num discurso sobre o neolítico em Timor, o seu foco de interesse científico. Seletivo, centrou-se em determinados aspetos que lhe interessavam. O texto manifesta a reprodução das ideias recebidas, mas também de percepções sobre os homens, manifesto na recusa em vender as pedras. Ele não viu, ou não se interessou, pelos outros objetos, ou em olhar os mesmos objetos, as pedras, com o sentido político que subjaz as memórias dos interlocutores contemporâneos sobre o evento. Recordar um evento, que não se viveu diretamente, é também apossar-se de uma memória e perpetuá-la, este processo de produzir informalmente narrativas sobre a história revela-se, como refere Connerton, "(...) uma atividade básica para a caracterização das ações humanas, é um traço comum a toda a história comunal." (1999, p. 19). O episódio manifesta o (des)encontro das memórias em presença, mas também a pertinência de usar estas memórias para conhecer e investigar, nomeadamente em Timor-Leste.

FONTES PRIMÁRIAS

Este texto resultou de uma viagem de estudo a Timor-Leste realizada em 2012, por vários membros da equipa de investigação do projeto As ciências da classificação antropológica em Timor Português (Gonçalo Antunes, Ricardo Roque, Vicente Paulino e Lúcio Sousa) complementada por uma posterior visita individual do autor a Baguia e Bui Bela em 2013.

A documentação, transcrita, foi gentilmente partilhada por Rita Juliana Soares Poloni, na altura investigadora do projeto As ciências da classificação antropológica em Timor Português (c. 1894-1975).

Almeida, António de. Notas de campo. Instituto de Investigação Científica Tropical, Departamento de Ciências Humanas, Espólio das Missões Antropológicas. (O caderno onde se encontra o registo deste encontro de 1957 tem apontamentos datados de 1955 - informação de Rita Juliana Soares Poloni).

Marques Júnior, António de Almeida. Caderno de campo relativo aos trabalhos da primeira campanha da Missão Antropológica de Timor. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Departamento de Ciências Humanas, Espólio das Missões Antropológicas, 1953-1954.

Marques Júnior, António de Almeida. Caderno de campo relativo aos trabalhos da terceira campanha da Missão Antropológica de Timor. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Departamento de Ciências Humanas, Espólio das Missões Antropológicas, 1963.

REFERÊNCIAS

Agar, M. (1980). *The professional stranger. An informal introduction to Ethnography*. New York: Academic Press, Inc.

Almeida, A. (1994). *O Oriente de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente.

Antunes, L. (2010). António de Almeida (1900-1984). O Homem como património: da biologia à etnografia. In A. Martins e T. Albino (Org.). *Viagens e Missões Científicas nos Trópicos 1883-2010*. (pp. 78-83). Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

Asad, T. (1973). Introduction. In T. Asad (ed.), *Anthropology & the Colonial Encounter*. (pp. 9-19). New York: Humanities Press. Disponível em português em Ilha, v. 19, n. 2, pp. 313-327, dezembro. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n2p313>

Castilho, J. M. T. (2009). Almeida, António de. In *Os Deputados à Assembleia Nacional: biografia e carreira parlamentar*. Lisboa: Assembleia

da República. Disponível em http://app.parlamento.pt/PublicacoesOnline/DeputadosAN_1935-1974/html/pdf/a/almeida_antonio_de.pdf

Coleman, S. (2010). On remembering and forgetting in writing and fieldwork. In P. Collins and A. Gallinat (Eds.). *The ethnographic self as resource* (pp. 215–227). New York: Berghahn Books.

Connerton, Paul. (1999). *Como as Sociedades Recordam*. Lisboa. Celta.

Freeman, D. (1983). Margaret Mead and Samoa: *The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge. Harvard University Press.

Gregorio, V. (2020). *What Do You Remember From A Photo?* A Reflection Essay On Memory Ethnography And Visual Anthropology. ISA eSymposium for Sociology. Isa.e-Forum. 7p.

Gunter, J. (2007). Communal Conflict in Viqueque and the ‘Charged’ History of ’59. In *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 8, n. 1, March 2007, pp. 27-41.

Gunter, J. (2008). Violence and “being in history” in *East Timor: local articulations of colonial rebellion*. Master thesis. ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa.

Maanen, J. Van. (1988). *Tales of the Field*. On Writing Ethnography. Chicago and London. The University of Chicago Press.

Marcus, G. (1998). *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.

Paulino, V. (2012). Os documentários de António de Almeida e outros cinemas sobre Timor. In F. Lopes (org), *Cinemas em Português: IV Jornadas*. Covilhã: LivrosLabCom, pp. 145-169.

Piçarra, M. do C. (2017). Uma filmografia colonial de Timor Português. *Anuário Antropológico*, 42(2), pp. 133–155. <https://doi.org/10.4000/aa.1952>

Roque, A. e Marques, V. (2010). A Missão Antropológica de Timor no contexto das Missões Científicas Portuguesas. In A. Martins e T. Albino (Org.). *Viagens e Missões Científicas nos Trópicos 1883-2010*. pp. 73-77. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

Roque, R. & Sousa, L. (2019). The Stones of Afaloicai: Colonial Archaeology and the Authority of Ancient Objects. In R. Roque & E. Traube (Ed.). *Crossing Histories and Ethnographies: Following Colonial Historicities in Timor-Leste*. pp. 203-238. New York & London: Berghahn.

Roque, R.; Sousa, L. (2020) As pedras de Afaloicai: a arqueologia colonial e a autoridade de objetos ancestrais em Timor-Leste. *Revista Memória em Rede*, vol. 12 (23), pp.49-86.

Roque, R. & Traube, E. (Ed.). *Crossing Histories and Ethnographies: Following Colonial Historicities in Timor-Leste*. New York & London: Berghahn.

Schouten, M. J. (2001). Antropologia e colonialismo em Timor Português. *Lusotopie*, 8 (1-2), pp. 157-171.

Sousa, L. (2011). Objectos lulik, neolítico e casas sagradas: um episódio de antropologia colonial em António de Almeida. In: Marques, Vítor Rosado, Roque, Ana Cristina e Roque, Ricardo (eds.). 2011. *Atas do Colóquio 'Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial'*. Lisboa: IICT, Edição digital/ Electronic edition, disponível online em: <http://www.historyanthropology-timor.org>

Sousa, L. (2014). A Etnografia e o seu “alcance prático” no Timor “Português”: 1894-1917”. In V. Paulino (Org.), *Timor-Leste nos estudos Interdisciplinares*. Díli: Unidade de Produção e Disseminação da Conhecimento. Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL.

Weiner, A. (1992). *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press.