



TIMOR

ETNOGRÁFICO

Etnografias
coloniais
portuguesas
no século XX

Ricardo Roque
(organizador)

ICS

Timor Etnográfico

Etnografias coloniais
portuguesas no século xx

Ricardo Roque

(organizador)

ICS

Imprensa
de Ciências
Sociais

Imprensa de Ciências Sociais



**Instituto de Ciências Sociais
da Universidade de Lisboa**

Av. Prof. Aníbal de Bettencourt, 9
1600-189 Lisboa – Portugal
Telef. 21 780 4700 – Fax 21 794 0274

www.ics.ulisboa.pt/imprensa
E-mail: imprensa@ics.ul.pt

Instituto de Ciências Sociais – Catalogação na Publicação

Timor etnográfico: etnografias coloniais portuguesas no século XX / org. Ricardo Roque. - Lisboa. Imprensa de Ciências Sociais Lisboa, 2022

ISBN 978-972-671-674-7
ISBN EPUB: 978-972-671-675-4
ISBN PDF: 978-972-671-676-1

Etnografia - Timor Leste / Etnografia colonial / História da antropologia /
Arquivos / Império Português
CDU 39



© Instituto de Ciências Sociais, 2022

Capa: Mariana do Vale
Projecto gráfico: Aresta Criativa – Artes Gráficas, Lda.
Revisão: Catarina Carvalheiro
Impressão e acabamento: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, Lda.
Depósito legal: 499952/22
1.ª edição: Junho de 2022

Esta publicação é resultado dos projetos PTDC/HAR-HIS/28577/2017
e HC/0089/2009, financiados através de fundos nacionais
pela FCT, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.

Índice

Índice de mapas e figuras	11
Agradecimentos	13
Notas sobre os autores	15

Introdução

Etnografias coloniais portuguesas em Timor-Leste.	21
--	-----------

Ricardo Roque

I – AS ETNOGRAFIAS E O GOVERNO COLONIAL

Capítulo 1

Governamentalidade mimética e etnografias de <i>usos e costumes</i> timorenses	55
---	-----------

Ricardo Roque

Capítulo 2

A etnografia em concurso administrativo: a «monografia etnográfica» em Timor Português, em 1948.	83
---	-----------

Lúcio Sousa

Capítulo 3

Indigenização enjeitada: dimensões antissincréticas da antropologia missionária em Timor-Leste, c. 1910-1974	111
---	------------

Frederico Delgado Rosa

Capítulo 4

Descrições portuguesas das línguas de Timor-Leste na transição dos séculos XIX e XX 141

Hugo C. Cardoso

II – DA MISSÃO ANTROPOLÓGICA
À ANTROPOLOGIA SOCIAL

Capítulo 5

Ruy Cinatti e a abertura de Timor Português à antropologia social no colonialismo tardio 187

Cláudia Castelo

Capítulo 6

Arqueologia na Missão: autoridade e controvérsias na primeira campanha da Missão Antropológica de Timor, 1953 217

Rita Juliana Soares Poloni

Capítulo 7

Teatros da violência: folclore colonial e danças do *lorosa'e* em Ainaro 245

Ricardo Roque

Capítulo 8

Uma filmografia colonial de Timor Português: do cinema de propaganda ao cinema etnográfico 271

Maria do Carmo Piçarra

III – AS ETNOGRAFIAS COLONIAIS
E A NAÇÃO IMAGINADA

Capítulo 9

A guerra do barlaque: uma controvérsia etnográfica sobre trocas matrimoniais em Díli colonial (1969-73) 301

Kelby Silva

Capítulo 10	
As lendas de Timor e a literatura oral timorense	333
<i>Vicente Paulino</i>	
Posfácio	
Documentos pré-1975 sobre Timor: antigos, mas não antiquados. .	357
<i>Maria Johanna Schouten</i>	
Índice remissivo	379

Agradecimentos

Este livro conclui-se no quadro do projeto *INDICO – Arquivos coloniais nativos: micro-histórias e comparações* (PTDC/HAR-HIS/28577/2017) e tem a sua origem no projeto *As ciências da classificação antropológica em ‘Timor Português’ (1894-1975)* (HC/0089/2009), ambos financiados através de fundos nacionais pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) e desenvolvidos no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Versões iniciais da introdução e dos capítulos da autoria de Cláudia Castelo, Vicente Paulino, Rita Juliana Soares Poloni, Frederico Rosa e Lúcio Sousa foram originalmente publicados no quadro de um dossiê da revista *Anuário Antropológico* (vol. 42, n.º 2, 2017, disponível em <https://journals.openedition.org/aa/1813>), organizado também por Ricardo Roque. Agradecemos aos editores desta revista a permissão para rever e reutilizar os textos no quadro do presente volume. Na pesquisa de terreno em Timor-Leste, beneficiámos do apoio generoso da Fundação Oriente e da Secretaria de Estado da Cultura de Timor-Leste. Este volume não existiria sem o Gonçalo L. Antunes, a Sabina da Fonseca e o Nuno Vasco Oliveira, a quem estamos gratos pela dedicação, pelo companheirismo e pela amizade. O Grupo de Investigação Impérios, Colonialismo e Sociedades Pós-coloniais proporcionou a comunidade ideal para a gestação intelectual deste projeto no ICS-ULisboa. Este trabalho beneficiou ainda do uso da infraestrutura PRISC (Portuguese Research Infrastructure of Scientific Collections). Foi um prazer trabalhar com Marta Castelo Branco, Catarina Carvalheiro, José Miguel Ferreira e Mariana do Vale na produção deste livro na Imprensa de Ciências Sociais.

Notas sobre os autores

Cláudia Castelo é historiadora e investigadora principal no Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, onde concluiu o doutoramento em 2005. Foi investigadora comprometida com a ciência no Instituto de Investigação Científica Tropical (2009-2014), onde desenvolveu um projeto de história oral das missões científicas às colónias, e investigadora FCT no Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia, Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa (2014-2019), onde coordenou o projeto *Field Scientists in the 'Luso-Tropical Setting': Knowledge, Ideology and Governance in Late Portuguese Empire*. Foi ainda professora dos programas pós-graduados em História e Filosofia das Ciências (Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa) (2015-2018). A sua pesquisa centra-se na história do imperialismo e do colonialismo (sécs. XIX-XX) e, em particular, na circulação de pessoas, ideias e práticas científicas nos espaços de colonização portuguesa.

Frederico Delgado Rosa é historiador de Antropologia, docente do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa e pesquisador do CRIA-NOVA FCSH (Lisboa) e do LAHIC/IIAC (Paris). É autor, entre outras obras, de *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique 1887-1928* (CNRS Éditions/Maison des Sciences de l'Homme, 2003); *Exploradores portugueses e reis africanos* (A Esfera dos Livros, 2013), em colaboração com Filipe Verde; e *Elsdon, l'ethnographe immémorial* (Bérose, 2018). É codiretor desde 2016, com Christine Laurière,

de *BEROSE International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology*. Codirige, desde 2018, com Han F. Vermeulen, o *History of Anthropology Network (HOAN)* da EASA – European Association of Social Anthropologists.

Hugo C. Cardoso é professor auxiliar na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tendo previamente trabalhado e lecionado em Macau e Hong Kong. Licenciou-se em Línguas Modernas na Universidade de Coimbra e possui mestrado e doutoramento em Linguística pela Universidade de Amesterdão.

A sua pesquisa centra-se, principalmente, no contacto linguístico envolvendo a língua portuguesa. Tem investigação feita sobre o Saramaccan, uma língua crioula do Suriname, mas dedica-se, sobretudo, ao estudo dos crioulos luso-asiáticos da Ásia Meridional – em particular, os de Diu e da antiga costa do Malabar (Índia), bem como o de Sri Lanka. O seu trabalho aborda ainda algumas regiões do sudeste asiático, como sejam Timor ou Java, combinando uma perspetiva descritiva sincrónica com um interesse pela história das línguas e variedades luso-asiáticas e das suas comunidades de origem. É autor de *The Indo-Portuguese Language of Diu* (2009), coeditor de *Documentation and Maintenance of Contact Languages from South Asia to East Asia* (2019, com Mário Pinharanda Nunes) e de *Ibero-Asian Creoles: Comparative perspectives* (2012, com Alan Baxter e Mário Pinharanda Nunes) e editor de *Language Endangerment and Preservation in South Asia* (2014).

Kelly Silva é professora associada do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É também coordenadora do Laboratório de Estudos em Economias e Globalizações. Realiza pesquisas sobre a invenção, transposição e subversão da modernidade em Timor-Leste desde 2002. De entre outras publicações, é autora do livro *As Nações Desunidas. Práticas da ONU e a Estruturação do Estado em Timor-Leste*.

Lúcio Sousa é docente no Departamento de Ciências Sociais e de Gestão da Universidade Aberta (UAb). É investigador integrado do Instituto de Estudos de Literatura e Tradição (IELT-FCSH-UNL) e investigador associado externo do Centre for Refugee Studies (CRS),

York University, Toronto. É doutorado em Antropologia Social pela UAb (2010), com uma tese sobre a prática ritual e a organização social entre uma comunidade Bunak no distrito de Bobonaro em Timor-Leste, país onde viveu vários anos. A sua investigação sobre Timor-Leste centra-se nas práticas rituais e a cidadania, a etnografia em contexto colonial e as políticas de cultura. Desde 2011, leciona e investiga sobre migrações forçadas e refugiados, tema que trabalhou na sua dissertação de mestrado em 1999.

Maria do Carmo Piçarra é investigadora contratada no ICNOVA/FCSH, professora assistente na Universidade Autónoma de Lisboa e programadora de cinema. Com bolsa (2018-2020) da Fundação Oriente, investigou «Representações da ‘Ásia Portuguesa’ nos Arquivos Fílmicos». É licenciada, mestre e doutorada em Ciências da Comunicação, pela FCSH-UNL, e, entre 2013 e 2018, desenvolveu a investigação pós-doutoral «‘Cinema Império’. Portugal, França e Inglaterra, representações do império no cinema». Publicou, entre outros livros e artigos em revistas científicas, *Projectar a Ordem. Cinema do Povo e Propaganda Salazarista 1935-1954* (2020), *Azuis ultramarinos. Propaganda colonial e censura no cinema do Estado Novo* (2015) e *Salazar Vai ao Cinema*, vols. I e II (2006, 2011). Coordenou, com Jorge António, a trilogia *Angola, o nascimento de uma nação* (2013, 2014, 2015) e, com Teresa Castro, *(Re)Imagining African Independence. Film, Visual Arts and the Fall of the Portuguese Empire* (2017).

Maria Johanna Schouten é professora associada com agregação (aposentada) do Departamento de Sociologia na Universidade da Beira Interior e Investigadora no Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais – Pólo Universidade do Minho. Doutorada em Ciências Sociais e Culturais na Vrije Universiteit (VU University) em Amesterdão, com uma tese de teor antropológico e histórico sobre a Minahasa, no norte de Celebes, Indonésia. As suas principais áreas de interesse são Etnografia e História do Sudeste Asiático, História da Antropologia, Estudos sobre o Género e Sociologia do Envelhecimento. É autora de *Leadership and social mobility in a Southeast Asian Society: Minahasa, 1677-1983* (1998) e de diversos artigos científicos, incluindo «Nineteenth-century ethnography in West Timor and the wider world: The case of J. G. F. Riedel». *Journal of Asian History*, vol. 48, n.º 2, 2014, 205-225.

Ricardo Roque é investigador no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Honorary Associate do Departamento de História da Universidade de Sidney. Trabalha sobre antropologia e história do colonialismo e das ciências humanas e sobre história e teoria das coleções e arquivos coloniais. Tem publicado extensamente sobre Timor-Leste. É o autor de *Antropologia e Império* (2001) e *Headhunting and Colonialism* (2010) e o co-organizador, entre outros trabalhos, de *Engaging Colonial Knowledge* (com Kim A. Wagner, 2012), *Lusotropicalism and its Discontents* (com Warwick Anderson e Ricardo Ventura Santos, 2019) e *Crossing Histories and Ethnographies* (com Elizabeth G. Traube, 2019). É o investigador responsável do projeto *INDICO – Arquivos Coloniais Nativos*, financiado pela FCT, Fundação para a Ciência e a Tecnologia (PTDC/HAR-HIS/28577/2017).

Rita Juliana Soares Poloni é bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil (2003), é mestre em Teorias e Métodos da Arqueologia pela Universidade do Algarve (2007), pós-graduada em Antropologia Cultural pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (2011), doutorada em História da Arqueologia pela Universidade do Algarve (2012) e pós-doutorada em Arqueologia pela UNICAMP, Brasil (2015). Atualmente, realiza pesquisa pós-doutoral no Programa de Pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas, Brasil. As suas áreas de interesse incluem Ciência Colonial, Ciência e Fascismos, Nacionalismos, Etnogenealogias, Etnoarqueologia, Patrimônio, Ditaduras e Memórias Traumáticas, tanto no contexto brasileiro, quanto português.

Vicente Paulino é professor auxiliar convidado no Programa de Pós-graduação e Pesquisa da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e. Possui licenciatura e mestrado em Ciências da Comunicação pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa e doutoramento em Estudos da Literatura e Cultura e especialidade em Cultura e Comunicação pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É investigador colaborador do CEMRI-UAB – Portugal; membro da AIA-SEAS – Associação Ibero-Americana de Estudos do Sudeste Asiático, com sede no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa; é membro

do Conselho de Política Científica da AILPCSH – Associação Internacional de Língua Portuguesa de Ciências Sociais e Humanas; membro do Fórum da Coleção de «Cadernos de Ciências Sociais» (Escolar Editora). Tem participado com comunicações em diversos encontros nacionais e internacionais e tem publicado vários textos em capítulos de livro e revistas científicas.

Ricardo Roque

Capítulo 7

Teatros da violência: folclore colonial e danças do *lorosa'e* em Ainaro¹

Introdução

No início da década de 1950, restabelecida a administração colonial após os anos dramáticos da ocupação japonesa na Segunda Guerra Mundial (1942-1945), a remota colónia portuguesa de Timor motivou um interesse incomum por parte de governantes e cientistas da metrópole. A destruição material do território, o extermínio de populações e – sobretudo – os relatos de resistência à presença japonesa por parte de membros da aristocracia timorense alimentaram a ideia de um apego heróico e patriótico dos timorenses a Portugal e à bandeira das quinas. Nestes relatos, os casos de mortes mártires em defesa da soberania portuguesa – como as de D. Aleixo Corte-Real, *liurai* do fiel *reino* de Suro, e de D. Jeremias de Luca – consolidaram a ideia de uma generalizada devoção timorense aos colonizadores

¹ Este capítulo é um resultado dos projetos *Arquivos coloniais nativos: micro-histórias e comparações* (PTDC/HAR-HIS/28577/2017) e *As ciências da classificação antropológica em 'Timor Português' (1894-1975)* (HC/0089/2009), ambos financiados através de fundos nacionais pela FCT, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Portugal. É uma versão revista e modificada de Roque 2014a. Este trabalho beneficiou do uso da infraestrutura PRISC (Portuguese Research Infrastructure of Scientific Collections).

portugueses. No pós-guerra, a retórica oficial do regime do Estado Novo, acossada por pressões internacionais, fez alarde ideológico destes incidentes.

Foi neste regime discursivo e político do pós-guerra que se forjou e propalou a designação «Timor Português». Acentuando a portugalidade inerente ao território, a sua pertença orgânica à nação, a expressão «Timor Português» passou a substituir anteriores denominações – distrito autónomo; colónia; província, por exemplo – que até então serviam de tratamento oficial a um lugar rodeado de valoração negativa. Com efeito, até à década de 1940, prevalecia uma conceção pejorativa de Timor como lugar distante de degredo, desperdício e barbárie – a mais remota, abandonada, improdutiva e selvagem das colónias de Portugal. Em contraponto a esta noção, no rescaldo da ocupação japonesa, a colónia portuguesa de Timor e os seus habitantes ganharam uma valência positiva que lhes era tradicionalmente negada no imaginário colonial português. No ideário colonial do pós-guerra, Timor Português ascendeu ao epíteto de «heróica província portuguesa da Oceânia» (Malheiro 1953). Doravante, a sua representação colonial ficou enovelada numa espécie de nacionalismo imperial afetivo (Roque 2019), através do qual o colonialismo português tardio filtrou e apropriou, a seu modo, as teorias luso-tropicalistas do excecionalismo português, avançadas por Gilberto Freyre (Castelo 1999). Timor Português era sítio exemplar do império, pensava-se em êxtase colonialista: um nicho inventado de portugalidade onde os «indígenas» viviam em fraterna aceitação do jugo português, com eles partilhando sentimentos patrióticos e crenças cristãs e resistindo aos invasores.

Esta positivação de Timor Português no imaginário nacionalista-imperial foi sublinhada por dois acontecimentos. O primeiro foi a visita a Timor, em 1952, do ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues, integrada no seu périplo pelas colónias portuguesas do Oriente. O segundo, apenas um ano mais tarde, em 1953-54, foi a presença no território de uma expedição oficial de cientistas e técnicos, enviados pelo mesmo ministro e pela Junta das Missões Geográficas e Investigações Coloniais (JMGIC) para efetuar estudos antropológicos no terreno. Este grupo compunha a chamada Missão Antropológica de Timor (MAT), liderada por António de Almeida. A MAT foi uma das várias Missões Antropológicas Coloniais

lançadas desde a década de 1930 pelo Estado português para estudar os povos nativos das colónias do ponto de vista da antropologia, entendida esta em sentido amplo, incluindo antropologia física, etnografia, arqueologia, linguística. Ambos os momentos tiveram um expressivo acompanhamento local – quer da parte da administração, quer das populações – e receberam uma inédita cobertura cinematográfica no território. A abundância de imagens, em foto e em filme, que se produziram durante e acerca destes dois eventos é talvez uma singularidade que lhes é comum. Com efeito, não obstante as suas diferentes orientações de partida (viagem ministerial *vs.* viagem científica), estas visitas compreenderam um significativo dispositivo de conhecimento e propaganda coloniais, de que resultou a produção de um conjunto amplo de textos, fotos e filmes, estes últimos no estilo de documentários.

O caso da MAT é especialmente interessante, pois a imagem fotográfica e fílmica foi planeada desde o início como um componente fundamental da missão antropológica: um técnico cinematográfico, Salvador Almeida Fernandes, integrou a equipa e fez um vasto número de registos, parte dos quais transformados mais tarde em filmes de intenção etnográfica. Os vários filmes produzidos por António de Almeida com base nos registos feitos por Salvador Fernandes em 1953-54 situavam-se entre o registo etnográfico e a propaganda colonial; visavam apresentar a um tempo a bondade da presença portuguesa e o exotismo folclórico da vida timorense. Por um lado, vários temas elegidos para os filmes de Almeida (danças tradicionais; artes e ofícios; caça e pesca, por exemplo) indiciam uma clara orientação etnográfica. Por outro lado, outros temas dos seus filmes (tais como ação missionária, política, ou imagens de Timor) denotam uma forte orientação ideológica e propagandística, um uso intencional das imagens recolhidas pela MAT para enaltecer e legitimar a colonização portuguesa (ver Piçarra neste volume).

Neste capítulo, pretendo concentrar-me nas imagens de cunho etnográfico então produzidas sobre o rito ou costume timorense então designado por dança do *lorosai*, *lorosa'a*, ou *lorosa'e*. O termo tétum *lorosa'e* pode traduzir-se por «Sol Nascente» ou «nascer do sol» (*loro*: Sol; *sae*: Nascente). Na sua expressão ritual, o termo correspondia a uma cerimónia guerreira local que celebrava a vitória militar

sobre o inimigo.² A expressão «danças do *lorosa'e*» foi correntemente usada pelos portugueses nas décadas de 1950 e 1960 para nomear este costume. Porém, no período anterior a 1945, especialmente, no século XIX, a expressão «festa das cabeças», ou ainda «dança das cabeças», era correntemente utilizada pelos administradores portugueses para designar o mesmo rito. Esta antiga designação colonial – aparentemente, caída em desuso a partir da década de 1940 – evocava, de forma explícita, a gênese violenta desta cerimónia, inserida em antigas tradições guerreiras de batalha e decapitação ritual. Como veremos, a autoridade colonial e as campanhas militares promovidas pelo governo português eram parte constitutiva do processo de gestação desta forma de violência ritual. Por tradição, a cerimónia do *lorosa'e* era a cerimónia festiva – dança, música e canto, envolvendo executantes masculinos e femininos – que as comunidades timorenses celebravam por ocasião do regresso dos guerreiros vitoriosos, trazendo consigo os despojos de guerra, incluindo prisioneiros e cabeças humanas decapitadas a inimigos. A manipulação ritual dos restos humanos do inimigo – exibidos, manuseados, pontapeados – tinha posição destacada no desenrolar do *lorosa'e* desde tempos antigos, mesmo quando a cerimónia decorria em resultado das guerras dirigidas pelas autoridades portuguesas. Supostamente, tais cerimónias teriam terminado no início do século XX, com o fim das guerras de «pacificação» que, em 1912, culminaram na brutal repressão da grande revolta de Manufahi pelos portugueses e seus aliados timorenses – entre os quais, como veremos, Suro e Ainaro. Porém, a violência desse passado guerreiro, que se presumia anulado pela dita «ação civilizadora» dos portugueses, persistia em ressurgir em 1953, recrudescido pelos eventos da ocupação japonesa.

No texto que se segue, começarei por tratar as imagens etnográficas do *lorosa'e* dos anos de 1950 e 1960 como parte de um processo de folclorização colonial desse rito e, de forma mais geral, de outras danças e práticas culturais timorenses. Esta folclorização colonial constituiu e exotizou o rito do *lorosa'e* como se fosse uma mera

² Em fontes coloniais portuguesas, a expressão surge vertida também como *loroçá* ou ainda como *loron-sá*. Alguns autores optaram por traduzir também *sae* por «prece» (como «prece ao sol»). O linguista timorense Luís Costa (2001) associa o ritual à expressão *Loro-San*: «canto guerreiro para festejar a vitória sobre o inimigo; canto guerreiro entoado nos ritos (*estilu*) animistas».

sobrevivência de um primitivismo timorense inteiramente outro e perfeitamente separado – no tempo e no espaço – da presença e ação colonial portuguesas. Na segunda parte do texto, ensaio uma breve arqueologia da colonialidade inerente a estes rituais. A genealogia dos teatros do *lorosa'e* apresentados aos observadores portugueses no século xx encontra-se num passado concreto de violência colonial. Levantar o véu a esta genealogia permite, a meu, esboçar interpretações que contrapõem e potencialmente subvertem a ficção colonial da folclorização. A história destes rituais no arquivo da colonização portuguesa nos últimos 100 anos sugere que os *lorosa'e* ou «festas das cabeças» constituíam ritos tão timorenses quanto coloniais, na medida em que exigiam a inclusão dos portugueses e de Portugal enquanto participantes e atores rituais. Por conseguinte, os poderosos simulacros de *lorosa'e* filmados em 1950 e 1960 deverão, em meu entender, ser analisados como revivificação da simbiose que se gerou entre a autoridade colonial portuguesa, a vitória guerreira e a violência ritual. Proponho, assim, que as imagens de danças do *lorosa'e* sejam lidas em função do entrosamento mantido entre a autoridade portuguesa e as tradições guerreiras timorenses, ao longo de mais de 200 anos – um tipo de entrosamento e contacto íntimos que num trabalho anterior defini como «parasitismo mútuo» (Roque 2010). No caso das imagens associadas especificamente aos *lorosa'e* da região de Ainaro, proponho tratar-se, em particular, da revivificação do passado de violência que uniu certos grupos e linhagens da região de Ainaro ao governo português durante a guerra de Manufahi nos anos de 1912-13.

Simulacros de violência ritual

Os filmes e as fotos produzidos pela MAT mostram que estas dramatizações rituais de violência fizeram parte integrante da visita dos antropólogos e das autoridades do governo colonial a certas povoações. A equipa da MAT foi objeto de um conjunto de cerimoniais de etiqueta e deferência timorense que, por costume, em Timor, eram devidos à passagem de representantes do governo português (militares, oficiais, missionários) pelos *reinos* ou distritos (ver Roque 2012). Estes gestos incluíam, por exemplo, desfiles de guerreiros em paramentos militares, com tambores e bandeiras nacionais, bem como

danças (*tabedais*) realizadas por mulheres. Em 1953, nesses contextos de receção, na qual se plasmavam costumes locais antigos de reconhecimento de *status* e autoridade, foram preparadas várias paradas de cariz militar, bem como diversas *performances* ou danças – incluindo, em Ainaro, as chamadas danças do *lorosa'e*. Realizadas em 1953, estas danças foram registadas pela equipa da MAT sob a forma de fotografia (Figura 6) e também de filme. A generalidade dos filmes produzidos e realizados pelo líder da MAT, António de Almeida, nos anos 1950, esteve durante alguns anos disponível *online* em acesso livre, através do projeto *TV Ciência (Arquivos de Vídeo)* promovido pelo IICT.³

As danças timorenses que foram encenadas para a MAT entendem-se, assim, em função destas tradições locais de deferência ao poder. Entendem-se também como encenações exigidas e provocadas pela administração. É provável que as autoridades tradicionais timorenses – chefes de *suco* e *liurais* (autoridades políticas e judiciais tradicionais) – tenham sido ordenadas ou instigadas a encenar esses cerimoniais para bem acolher os visitantes. Neste sentido, a preparação destes eventos pode comportar um modo de coerção colonial. Todavia, importa atender também ao facto de que os timorenses participaram nestes eventos com motivações próprias e no quadro de significados culturais e políticos que escapavam ao controlo colonial. Creio que terá sido este o caso dos *lorosa'e* de Ainaro. A entrega dos timorenses à *performance* do cerimonial – vividamente registada nas imagens da MAT – obriga a considerar uma forte componente autóctone. Ainda que fossem usadas pela administração colonial para fins políticos, as danças de Ainaro perante os portugueses cumpriam outros sentidos e eram também uma teatralização timorense.

Por regra, os filmes-documentário realizados por António de Almeida com base nas recolhas feitas em Timor não incluíam som direto, privilegiando locução e posteriores montagens sonoras. Porém,

³ Os filmes da MAT estiveram disponíveis em livre acesso no sítio TV Ciência do IICT (Instituto de Investigação Científica e Tropical) até 2015, altura em que a sua disponibilização online foi interrompida por vários anos. À data da escrita deste capítulo (2020), a sua disponibilização online estava descontinuada após a extinção e fusão do IICT com a Universidade de Lisboa. O autor teve acesso online aos filmes em 2014. Em 2015, o espólio de filmes e fotografias legado pela passagem da MAT transitou para a guarda da Universidade de Lisboa, que incorporou o IICT, anterior herdeiro institucional da Junta de Investigações do Ultramar/Junta das Missões Geográficas e Investigações Coloniais.

Figura 6 – «O loroçá de Ainaro 1953». Missão Antropológica de Timor, campanha de 1953/54.



Fonte: Coleção de Fotografia IICT. Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), Universidade de Lisboa, MAT-26603.

em alguns casos, o registo sonoro original foi preservado juntamente com a imagem. Um dos casos mais poderosos desta conjugação entre som e imagem consiste justamente numa sequência de uma dança do *lorosa* e filmada por Salvador Fernandes em Ainaro, por ocasião da visita dos antropólogos, no ano de 1953. Esta sequência pertence ao filme intitulado *Danças de Timor*, produzido em 1963 e atribuído a António de Almeida (a Salvador Fernandes não é reconhecido estatuto de autor), com o patrocínio da Junta de Investigações do Ultramar. O filme constitui uma miscelânea de danças timorenses filmadas pela MAT em 1953-54 e foi visivelmente composto com o propósito etnográfico folclórico de ilustrar uma série de danças timorenses típicas de cada região. O segmento intitulado «Dança do Loro-Sai em Ainaro» acompanha a sequência ritual composta pela execução cerimonial de um prisioneiro por um grupo de homens armados, seguida de cantos e dança de pontapeio em torno de uma suposta cabeça cortada, na qual participam homens e mulheres. As Figuras 7 e 8 são segmentos extraídos desse filme. Estes segmentos fixam as mulheres dançarinas, rodeadas de guerreiros em gesticular frenético, pontapeando um artefacto que simula uma cabeça humana decapitada.

Figura 7 – «Dança do Loro-Sai em Ainaro».



Fonte: Filme *Danças de Timor* (1963), António de Almeida, minuto 4'04.

Figura 8 – «Dança do Loro-Sai em Ainaro».



Fonte: Filme *Danças de Timor* (1963), António de Almeida, minuto 4'06.

A sequência «Dança do Loro-Sai em Ainaro», de que as imagens fílmicas aqui reproduzidas (ver Figuras 7 e 8) fixam um momento, regista uma das características mais singulares dessas danças em Timor nas décadas de 1950 e 1960. Refiro-me à utilização ritual de objetos naturais e artefactos materiais – cocos, bonecos, troncos de mandioca, ou troncos de bananeira – em substituição de cabeças humanas reais. O procedimento metonímico de substituição de cabeças por objetos-signo que lhes tomam o lugar é observável em várias comunidades do Sudeste Asiático, onde a prática ritual de caça de cabeças (importante no passado) foi reprimida durante o século xx pela administração europeia, pela ação missionária e, ainda, pelos Estados independentes pós-coloniais. Nestas comunidades, a antiga violência ritual é continuada sob a forma de mecanismos simbólicos, rituais e narrativos que representam ou simulam os ritos do passado, nomeadamente, recorrendo a matérias não-humanas como «signos da violência», na expressão de Kenneth M. George (1996), que substituem no ritual a presença de verdadeiras cabeças decepadas a inimigos (ver também Rosaldo 1980). Os ritos do *lorosa'e* filmados em 1953 pertencem, a meu ver, a este género de formas rituais em que a violência ritual e a vitória guerreira são performadas através de simulacros e sinais.

Um baile extático de mulheres pontapeando algo (cabeças ou cocos?) girando no chão. Imagens como as que se fixam nas Figuras 7 e 8 induzem no espectador uma ambiguidade – em nós, observadores do ecrã ou do papel, talvez também aos que presenciaram, no local, o calor da dança. Realidade ou simulacro? A representação mimética da cabeça cortada sugere a quem as visiona uma ambivalência interpretativa, instalando a incerteza sobre se o objeto será, ou não será, realmente, parte de um corpo humano. E, dir-se-ia, do ponto de vista dos seus efeitos simbólicos, é indiferente tomar uma decisão sobre esta ambivalência. Pois o que parece pretender-se com a cabeça-simulacro é a repetição dos mesmos efeitos rituais e emocionais que a presença de autênticas cabeças humanas produziria no coletivo da dança. Assim, o filme – por efeito conjugado da sua montagem e da sua *performance* teatral – parece destinado a induzir no espectador um efeito de incerteza quanto à realidade das cabeças que rolam no chão e quanto à realidade da execução ritual do indivíduo que faz o papel de prisioneiro inimigo, sujeito à inclemência das espadas, nas

primeiras cenas. Esta ambivalência faz deliberadamente parte, julgo, do teatro de violência ritual na sua origem, em 1953.

As imagens revelam gestos de mimetismo e simulação. Creio que esses gestos serviam também aos atores timorenses para articularem, no corpo, memórias históricas concretas – como se os corpos em dança fizessem vivas memórias pessoais e coletivas de um tempo ido, num singular processo sensorio de «incorporação de memórias coloniais», como diria Paul Stoller (1995), talvez excitantes e gloriosas para as gentes de Ainaro. A substituição de cabeças-reais por cabeças-signo parece suscitar assim uma efervescência coletiva que ressoa e reanima nos participantes memórias e emoções de uma história de vitória e violência. O rito parece querer cumprir um regresso do tempo; parece querer recompor feixes temporais e voltar a produzir nos agentes e na sua audiência um mesmo e único efeito coletivo, que traz aos corpos vivos dos seus atores os vigores sentidos numa antiga guerra vitoriosa. Assim, nos seus efeitos performativos, os ritos de 1950 em Ainaro tornam presente um passado de violência ritual – de uma violência, veremos, também eminentemente colonial. Dir-se-ia que eles recuperam a força e a finalidade de outros *lorosa'e*, seus precedentes, onde rodavam verdadeiras cabeças em vez dos seus substitutos. Caberá perguntar então: que eventos passados se traziam à vida nessas ritualizações? O que significava, nos anos de 1950, retomar essa história, reperformatar esse passado? De que servia dar a ver essas ritualizações do passado às autoridades portuguesas e aos cientistas da MAT? E, uma vez visionadas, que significados lhes atribuíam os seus observadores portugueses? Talvez alguns deles dissessem, como vamos ver de seguida: era «só folclore».

A folclorização colonial dos *lorosa'e*

Boa parte das imagens dos *lorosa'e* de Ainaro que hoje podemos visionar na filmografia colonial de Timor tem a companhia de um discurso-texto montado pelos realizadores portugueses. Nessas palavras, os *lorosa'e* surgem sob a designação folclórica de «danças» e são apresentados na qualidade inócua e passiva de uma «sobrevivência» de barbárie timorense, cuja perigosidade estava já arrumada num canto remoto do passado. Esta visão reduz o evento do *lorosa'e* a uma condição folclórica

inerte e a um vestígio inócuo de primitivismo. Tenta, assim, serenar o espectador. Portanto, o facto de estes eventos terem sido objeto de um processo de folclorização colonial através de textos e imagens é um primeiro aspecto a atender na sua interpretação. O desafio seguinte consiste em realizar a crítica do discurso colonial de estilização folclorista em que as imagens dos *lorosa'e* da década de 1950 nos foram, e nos são ainda, dadas a ver.

No discurso colonial, portugueses e timorenses, audiência e atores, não pertenciam ao mesmo tempo nem ao mesmo lugar. A folclorização exprimia, deste modo, uma dupla recusa. Por um lado, a recusa de *copresença espacial*, a rejeição da coexistência entre colonizadores e colonizados no espaço da dança; e, por outro, a recusa de *contemporaneidade*, o descarte de que viviam um mesmo tempo, pertenciam a uma linha temporal simultânea (Fabian 1983). Esta dupla recusa traduziu-se na criação de duas ilusões no observador europeu do rito e das suas imagens. Primeiro, a ilusão dualista da alteridade do ritual, que se exprimia no distanciamento e demarcação absolutos do rito timorense como existindo diferente e separado do mundo (colonial) português. Segundo, a ilusão temporal, que se exprimia na negação da partilha de um tempo comum; por outras palavras, a atribuição ao rito de uma qualidade primitivista pertencente a um tempo que não existe mais. A folclorização colonial dos *lorosa'e* rejeitava a coparticipação dos portugueses (nomeadamente, autoridades portuguesas) na dinâmica do ritual timorense, no momento e no lugar da sua ocorrência. Ao mesmo tempo, negava a esses ritos uma contemporaneidade partilhada com os portugueses, anulando a sua agência no presente em favor da sua arrumação como vestígio, morto, de um tempo ido. Neste quadro, a única relação permitida com o Eu colonial é aquela que faz dos portugueses (no local ou no ecrã) espectadores passivos de uma experiência estética perante um espetáculo-simulacro de terror. Na qualidade de manifestação extrema e essencialista da alteridade da «cultura timorense», a imagem oferecida ao observador visa lembrar-lhe a distância que persiste, em situação colonial, entre o português «civilizado» e a barbaridade «indígena». Ao mesmo tempo, esta mensagem folclorizante resume o ritual a um inofensivo simulacro; a um invólucro de gestos esvaziado de significação contemporânea, sem correspondência ao real; uma reprodução mecânica de práticas antigas vazias de efetiva violência; gestos e ações sem perigosidade,

que apenas apontam para trás, para as brumas bárbaras do tempo. Ao acentuar esta condição, a folclorização colonial esvazia de sentido a própria ação ritual timorense e neutraliza estrategicamente os efeitos disruptivos que podem derivar do contacto estabelecido pelos observadores com a *performance* da cerimónia e com a sua imagem. Esta pretensa neutralização é, pois, ela mesma, um efeito político da folclorização etnográfica colonial.

***Lorosa'e*, «seara inculta»**

Pode apreender-se este processo de folclorização em outros registos fílmicos da dança do *lorosa'e* da mesma época. Com efeito, as imagens do mesmo cerimonial em Ainaro encenado para a MAT em 1953 tiveram ampla circulação e diversos usos. Terão sido desde logo utilizadas pelo mesmo António de Almeida, na realização de outro pequeno documentário de propaganda — denominado *Ação Missionária em Timor* —, também com o selo da MAT e da Junta de Investigações do Ultramar (Almeida 1953). Este curto filme tinha um claro propósito propagandístico, estando as imagens montadas em ligação com um discurso apologético das benesses e do sucesso da evangelização missionária católica em Timor. O mote era a cristianização dos nativos e a transformação suavizadora dos seus bárbaros costumes. É neste contexto que, no filme *Ação Missionária em Timor*, o *lorosa'e* de Ainaro reaparece numa sequência breve. Surge como ilustração dos costumes pagãos que os missionários portugueses em Timor souberam erradicar, como um traço radical da selvajaria timorense que a benigna colonização portuguesa expurgou. Aqui, a contemporaneidade do *lorosa'e* com a presença colonial portuguesa é simplesmente subtraída. A imagem evoca um tempo primitivo, que não existe mais, e o discurso reforça essa disjunção temporal. O som que acompanha a imagem não é direto. A breve imagem da sequência ritual sobrepõe-se à voz de um narrador que lê o seguinte texto:

Esta é também a Ilha de Timor, ceara inculta, onde a mensagem cristã reconciliou povos heterogéneos, rancorosamente desavindos entre si, extinguiu despotismos bárbaros e rituais pagãos e corrigiu costumes desumanos. [Almeida 1953]

Os filmes da MAT *Danças de Timor e Acção Missionária* exemplificam a folclorização colonial a que foi sujeito o *lorosa'e* de Ainaro nas décadas de 1950 e 1960. O mesmo sucedeu, deverá dizer-se, com outras manifestações performativas das tradições timorenses, outras danças que a MAT registou em filme.⁴ Importa acrescentar ainda que este esgar de folclorismo colonial não foi específico ou excecional a Timor. Expressiu-se em outros filmes, como aqueles produzidos pelo mesmo António de Almeida sobre os então chamados «Bosquímanos» (Khoisan) no quadro da Missão Antropobiológica de Angola, nas décadas de 1940 e 1950. Em contexto metropolitano, sobretudo, como revelam diversos estudos, o regime salazarista do Estado Novo investiu desde a década de 1930 na estilização folclorista do povo português, através do SPN/SNI e de vários instrumentos políticos de cultura e propaganda (ver Alves 1997; Vasconcelos 2001). No que respeita a Timor, esta folclorização teve na fotografia e, em especial, no cinema os seus veículos estilísticos de eleição. Ela envolveu a participação de vários tipos de agentes e de registos: desde o apontamento de cariz mais etnográfico da MAT à pura retórica de propaganda da visita do ministro do Ultramar ou à promoção publicitária de Timor como destino turístico.

Os *lorosa'e* na propaganda colonial

Como mostra Maria do Carmo Piçarra neste volume, os documentários da MAT foram parte de uma filmografia colonial sobre Timor ligada ao ressurgimento do interesse em Timor Português após a Segunda Grande Guerra (ver também Matos-Cruz 2001). Nesse contexto, os filmes da MAT foram precedidos por pelo menos três outros filmes, estes de explícita propaganda, apoiados por instituições da administração colonial ou pelo regime do Estado Novo. A imagem etnográfica fez parte também destes filmes. Neles encontramos o uso de registos do *lorosa'e*, na maior parte das vezes, sem que o local da origem das imagens seja especificado.

⁴ É o caso das então chamadas danças do Nelli, do Milhafre, da Cobra, do Lenço, por exemplo, que se elegeram então a par dos *lorosa'e* como expressões do folclore regional timorense.

O filme *Colónia de Timor*, de 1949, do realizador Tony Bernwald (1949), procura retratar o ressurgimento económico do pós-guerra e a variedade da paisagem, das populações e dos costumes timorenses. Na localidade de Maliana, o filme mostra danças locais, entre as quais um *lorosa'e*. *Ressurgimento da Agricultura em Timor*, realizado também por Tony Bernwald e datado de 1950, é um filme laudatório da atividade da Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho (SAPT), que financiou a sua produção. O filme destaca o papel da SAPT no desenvolvimento da atividade económica e na promoção do trabalho indígena. Neste registo, o realizador mobiliza imagens de uma dança do *lorosa'e*. Esta surge diluída na sequência de outras danças, servindo para transmitir à audiência os tempos de pausa e entretenimento que eram proporcionados aos trabalhadores. Mais tarde, no início dos anos 1960, a folclorização colonial dos *lorosa'e* reforça-se e intensifica-se através de dois filmes de Miguel Spiguel, destinados a fazer publicidade da ação benigna do colonialismo português na ilha. Em *No Extremo Oriente Português*, de 1960, a dança do *lorosa'e* é dada a ver no seguimento de combates de galos e um narrador acompanha a imagem, serenando a audiência com a reveladora frase: «É só folclore» (Spiguel 1960). Em 1961, por fim, Spiguel (1961) usou um outro registo de uma cerimónia de *lorosa'e* no seu filme *Apontamentos Turísticos de Timor*, com o intuito de transmitir às audiências o exotismo primitivo que caracterizava ainda a vida da população da ilha.

Um *lorosa'e* para o ministro

É difícil determinar se os *lorosa'e* divulgados nestes filmes de intenção política, publicitária e turística correspondem a ritos decorridos na mesma região de Ainaro. Mas parece certo que o primeiro registo fílmico do *lorosa'e* de Ainaro surgiu no documentário produzido sobre a viagem do ministro do Ultramar ao Oriente em 1952, realizado por Ricardo Malheiro (1953) e intitulado *A Visita de Sua Ex.^a o Ministro do Ultramar ao Oriente*. O filme de Malheiro oferece imagens especialmente eloquentes da interseção entre a *performance* simulada dos *lorosa'e* e a autoridade colonial portuguesa. Para mais, este momento serve de referente imediato e significativo para as *performances* que integram os filmes da MAT. Na verdade, como acima sugerir, terá sido na

qualidade de dignitários portugueses vindos da metrópole e imbuídos do tipo de poderes político-jurisdicionais associados aos portugueses nas concepções nativas que a equipa da MAT foi, tal como o ministro, recebida pelas populações. A sequência de cerimoniais de receção ao ministro pelas populações timorenses compara-se àquela que ocorreria aquando da visita da MAT, logo no ano seguinte (1953).

O facto de, dizia-se, «pela primeira vez na história um ministro visitar Timor» é celebrado num filme centrado em registar momentos apoteóticos de receção ao ministro pelo território. O *lorosa'e* foi um desses momentos. Importa assinalar que a participação do ministro na encenação do *lorosa'e* em Ainaro foi premeditada pela administração da colónia. O programa de cerimónias de recepção preparado em 1952 destacava o *lorosa'e* como um traço etnográfico dos timorenses, uma remanescência folclórica de um tempo antigo de barbarismo guerreiro. Escrevia-se no *Programa da Visita de Sua Excelência o Ministro do Ultramar* (1952) :

A dança mais impressionante dos timorenses é o 'loro-sae' (sol que nasce). É também um cântico, guerreiro e fúnebre, grave, solene. Canta-se e dança-se em honra do inimigo vencido ou em louvor do guerreiro vitorioso. É a última homenagem prestada ao inimigo valente, vencido e decapitado no campo de batalha, com a 'súric-ulum'. Antigamente, dançava-se aos pontapés das cabeças decapitadas...

O filme de Malheiro retrata o episódio previsto no programa da visita. Em Ainaro, Sarmiento Rodrigues é recebido em pessoa pelos familiares do régulo «mártir» da ocupação japonesa, D. Aleixo Corte-Real, sendo então presenteado com uma dança do *lorosa'e*. Após a cerimónia, o ministro do Ultramar recebe das mãos do chefe timorense uma tradicional espada de guerra. De seguida, o ministro circula de carro por entre os timorenses em verdadeira apoteose, erguendo a espada no ar, como se vestisse a pele do chefe nativo, vitorioso, o líder *malai*, o chefe estrangeiro dos decapitadores. É difícil interpretar o gesto voluntário de dádiva da espada ao ministro. Em todo o caso, o ato sugere a intenção de estabelecer um elo, ou de renovar uma relação de recíproco valor. Talvez também a intenção de reativar e celebrar uma relação histórica, uma aliança passada. Através desse gesto, novo simulacro talvez das sequências de um *lorosa'e* antigo,

o ministro retomava simbolicamente o lugar de presidente dos *lorosa'e*. Este era o lugar correspondente àquele que, no passado, os governadores portugueses tinham realmente desempenhado nos *lorosa'e* que comemoraram as vitórias portuguesas em Díli no século XIX (Roque 2014b), facto que sucedeu de novo nas campanhas de 1912.

Manuel Gomes Barradas de Oliveira acompanhou no terreno o périplo de Sarmento Rodrigues ao Oriente e redigiu a narrativa oficial da viagem, publicada em 1953 com o beneplácito ministerial e o selo da Agência Geral do Ultramar. Nesta narrativa lê-se também um vivo testemunho literário da vivência do *lorosa'e* que foi encenado para o ministro em Ainaro. A descrição de Barradas de Oliveira torna evidente o vigor e a intencionalidade com que os timorenses se envolveram neste teatro da violência ritual-colonial das antigas e vitoriosas guerras de 1912, explicitamente evocadas no relato. Escreveu Barradas de Oliveira, a propósito do «Loroçá de Ainaro», conduzido por D. António Corte-Real (1953, 152-54):

No dia seguinte, 1 de Junho [1952], abalámos de manhã para Aileu, onde ocorreu em 1912 uma chacina estranhamente cruel. [...] À noite assistimos no recinto da antiga tranqueira do Governo Militar a um *loroçá* (de *loron*, *sol+çá*, prece), espécie de dança guerreira à volta das cabeças cortadas dos inimigos. Não havia cabeças cortadas, embora certamente entre os guerreiros não faltasse algum a quem, no entusiasmo da dança, apetecesse uma cabeça autêntica a escorrer sangue. As autoridades portuguesas não deram oportunidade a tais entusiasmos, impedindo que a festa que desde há vinte anos se não realizava, tivesse a participação de mais de cem homens, e estes mesmo sem haverem tomado bebidas alcoólicas e sem desembainharem as catanas. [...]

Depois avançam. Alguém atira para defronte deles a cabeça de um boneco, tanto quanto possível com aparências de humana. Avançam mais. Levantam as espadas, dançam à roda da cabeça, dão-lhe pontapés, espetam-na na ponta das catanas, exibem-na, dirigem-lhe cânticos e voltam a atirá-la ao chão. [...] O que vimos foi o suficiente para nos dar ideia do que seria um *loroçá* de dois mil guerreiros, bêbados de *tua-sábu*, com as catanas afiadas nas mãos hábeis, entre milhares de archotes a encher o ar de fumo excitante, e a enegrecer o céu, onde desmaiava um luar nostálgico entre farrapos de nuvens.

Esta vívida descrição do *lorosa'e* de Ainaro em 1952 contém ingredientes centrais para o imaginário folclorizante das danças: a alteridade do rito e a sua atribuição ao barbarismo dos timorenses; a rejeição de contemporaneidade; a perigosidade e a violência evocadas e domesticadas como mero simulacro e como «vestígio» de eventos encerrados no passado; a ação suavizadora da administração, impedindo os excessos selvagens dos nativos. Porém, ao mesmo tempo, o trecho acima deixa pistas para uma perspectiva contrastante.

Em primeiro lugar, é importante ressaltar o facto de o autor relacionar o *lorosa'e* de Ainaro realizado em 1952 com a evocação de eventos referentes a um passado concreto, o ano de 1912. A referência histórica a 1912 sugere uma conexão efetiva do ritual com a rebelião de Manufahi. Em segundo lugar, o narrador constata que as danças foram realizadas pelos timorenses em especial homenagem e em consequência da presença do ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues. Isto indica que, em certas ocasiões, a comparência de altas autoridades portuguesas constituía um requisito crucial para a eclosão e para o desenrolar do ritual. É, por fim, revelador que o local escolhido para a *performance* ritual tenha sido o «recinto da antiga tranqueira do Governo Militar», reiterando a íntima interligação entre os *lorosa'e* e o governo português. Aliás, a conjunção entre a geografia da autoridade portuguesa e a geografia selecionada pelos guerreiros para conduzir o ritual era comum em práticas rituais precedentes, feitas com cabeças autênticas, em tempo de guerra. Com efeito, há indícios documentados de que os *arraiais* (tropas auxiliares timorenses que serviam o governo colonial) escolhiam os lugares associados ao poder dos portugueses para celebrar *lorosa'e* – por exemplo, junto ao Palácio do Governo em Díli ou junto a igrejas e templos católicos (Roque 2010, capítulo 3; Roque 2014b).

Num sentido contrário à construção folclórica, portanto, estes indícios sugerem que os *lorosa'e* de 1950 não eram traços de costumes vazios e descontinuados, resíduos inertes de passados interrompidos. A memória de uma violência ativada em comum era o cimento da efervescência afetiva que aproximava timorenses e portugueses nos *lorosa'e* de Ainaro. As imagens produzidas sobre esses *lorosa'e* representavam, então, uma violência colonial ritual, reanimada por causa da presença de autoridades em visita, reativada para consumo e visionamento dessas autoridades; reativada, também, com a coparticipação

dos agentes, dos objetos e dos lugares da autoridade colonial; ativada, por fim, pelos timorenses para si mesmos, na condição de a sua *performance* incluir, então, o corpo e o olhar presencial dos dignitários portugueses.

Deste ponto de vista, o simulacro dos *lorosa'e* adquire um potencial subversivo do manso discurso luso-tropical. Os *lorosa'e* de Ainaro não eram «só folclore». Por muito que os locutores das imagens tentassem contê-las e suavizá-las na moldura de um discurso exótico e propagandístico, as memórias de violência evocadas e vividas nas cerimónias de 1952-53 passariam a extravasar o ecrã da ideologia folclorista. É possível, então, ensaiar uma outra leitura destas imagens coloniais; é possível ir além da sua folclorização.

Além da folclorização

Como questionar, contrariar, ou até subverter, a folclorização inscrita nas imagens coloniais? Que motivos levaram os timorenses a realizar, de forma tão empenhada, os *lorosa'e* em Ainaro? Estas questões sumariam alguns dos desafios analíticos destas imagens. Não podendo dar-lhes resposta cabal neste ensaio, proponho que comecemos por inquirir a genealogia da copresença de portugueses e timorenses neste tipo de ritual. Pretendo trazer para os *lorosa'e* filmados na década de 1950 uma história de violência ritual partilhada, em contra corrente com a interpretação ideológica e folclorizante do ritual. Ao fazê-lo, busco recuperar para as danças do *lorosa'e* a contemporaneidade colonial e portuguesa que lhes nega o imaginário de folclorização.

Violência ritual na zona de contacto colonial

A minha hipótese é a de que o teatro ritual do *lorosa'e* constituiu uma ritualização da memória de intensa coabitação e engajamento recíproco entre as culturas portuguesa e timorense de violência, nomeadamente, daquela que remontava à repressão da revolta de Manufahi em 1911-13. Aqui distancio-me de George (1996), que apenas vê o significado nativo de cerimónias-simulacro similares em Sulawesi como formas de resistência cultural em oposição ao colonialismo. No caso

dos *lorosa'e* de Ainaro, eu arrisco uma hipótese distinta, acentuando a dimensão conjuntiva do rito e o seu potencial para funcionar em favor da ligação à autoridade colonial portuguesa – e não contra ela. Pois creio que estes ritos recordavam e, simultaneamente, reacendiam a simbiose entre formas de poder, violência e autoridade, que se havia formado entre o governo português e os seus aliados timorenses ao longo do tempo. Em Timor, a integração de guerreiros timorenses como tropas auxiliares nos exércitos portugueses – sob a designação de *arraiais* (guerreiros cedidos pelos *liurais* no quadro de suas obrigações tributárias ao governo) e de *moradores* (companhias de irregulares nativos) – era uma prática antiga que datava dos primeiros séculos do estabelecimento português na ilha nos séculos XVII e XVIII, dando origem a uma forte cumplicidade entre os modos de guerra praticados pelo governo e aqueles praticados pelos seus auxiliares timorenses. Nesse processo, os guerreiros ao serviço do governo praticavam a guerra à maneira nativa, incluindo o recurso à decapitação ritual do inimigo e à celebração de *lorosa'e* em caso de vitória.

Figura 10 – «Liquiçá – o Canto do Lorçá» (Magalhães 1920, 53).



Nota: Esta foto, assim legendada pelo autor, foi obtida durante *lorosa'e* realizados por guerreiros auxiliares dos portugueses no quadro da rebelião de Manufahi em 1912-13.

São raras as imagens fotográficas de *lorosa'e* integrados em campanhas coloniais e realizados anteriormente à década de 1950. Um desses casos raros é a foto de um *lorosa'e* em Liquiçá, no decurso da guerra contra Manufahi, publicada em 1920, num artigo de índole etnológica, pelo major António Leite de Magalhães, um dos militares envolvidos nessa campanha (ver Figura 10).⁵ Contudo, são mais frequentes os textos que relatam performances de *lorosa'e* (com verdadeiras cabeças humanas), redigidos por oficiais do exército e administradores coloniais portugueses entre meados do século XIX e inícios do século XX (ver Roque 2010, capítulo 3; Roque 2014b). Tal como os filmes dos anos de 1950, esses relatos sobre o *lorosa'e* ou a festa das cabeças constituíam relatos oculares de militares portugueses presentes no ritual. Os militares apresentavam os eventos como se existissem puramente destacados da presença portuguesa. Mas, ao mesmo tempo, os seus relatos também mostravam que os *lorosa'e* eram formas rituais coincidentes e justapostas às atividades militares dos portugueses. As descrições oculares dos *lorosa'e*, por assim dizer, revelam que essas práticas rituais pertenciam à dinâmica interna do colonialismo português desta época; que eram, simultaneamente, ritos coloniais de guerra, testemunhados, participados e até presididos pelos militares portugueses. As cerimónias do *lorosa'e* após as campanhas de guerra foram lugares deste íntimo entrelaçamento da manifestação terrífica da autoridade portuguesa com os grupos timorenses que se aliavam a esta autoridade. O sucesso ritual dos *lorosa'e*, neste período de constantes campanhas militares, dependia da inclusão de lugares, coisas, signos e pessoas associadas à autoridade portuguesa na qualidade de atores na cerimónia. Por exemplo, está documentado que os oficiais militares – incluindo em várias ocasiões o governador português em Díli – podiam desempenhar o papel ritual de supremo chefe militar dos guerreiros, recompensando os cortadores de cabeças e recebendo e pontapeando as cabeças cortadas.

Existe, pois, uma interpretação alternativa à folclorização colonial. Desta perspetiva, os *lorosa'e* de Ainaro em 1952-1953 expunham

⁵ Mais tarde, por intermédio deste oficial, a mesma foto seria reutilizada pelo antropólogo Mendes Correia. Mendes Correia (1943) usaria a foto no seu popular volume *Raças do Império* para ilustrar os antigos costumes selvagens dos indígenas de Timor, publicando-a, com a legenda: «Em Liquiçá: o canto de guerra («lorçá») perante três cabeças de inimigos».

a memória de uma violência ritual emergente numa zona de contacto colonial. Mostravam o imbricamento que a manifestação ritual dos *lorosa'e* manteve e continuava a manter com a presença e com a auto-riedade dos portugueses. Assim, longe de significar um gesto inerte de folclore nativo, as danças do *lorosa'e* de Ainaro pretendiam, pelo contrário, continuar no presente um processo de inclusão (mutuamente) deliberada e (mutuamente) significativa de portugueses e de timorenses nos processos de poder e violência.

Reviver a vitória de 1912-1913

Existem dois aspectos associados à produção das imagens da década de 1950 que permitem também sustentar estas hipóteses. O primeiro aspecto consiste no facto de a maioria das imagens de *lorosa'e* recolhidas nesta década – refiro-me àquelas que estão identificadas quanto à sua origem geográfica – dizerem respeito à zona de Ainaro. Pela mesma altura, por exemplo, Ruy Cinatti terá filmado também um poderoso simulacro de *lorosa'e*. Este registo de imagem sem som – que pude visionar no Arquivo Nacional das Imagens em Movimento – mostra um grupo de homens armados dançando em torno de dois troncos de mandioca que os guerreiros por fim decapitam com as suas espadas. Não está identificado o local das filmagens. Bernwald (1949) terá filmado um *lorosa'e* encenado em Maliana (na zona Ocidental de Timor Leste), por volta de 1949. Porém, fora os *lorosa'e* explicitamente atribuídos à região de Ainaro, sabemos pouco acerca da localização de outros *lorosa'e* simulacro filmados nessa época em Timor. Caso tenham ocorrido, não sabemos se tiveram igual escala, significado e potência coletiva. O que sabemos é que uma parte importante dos registos filmicos dos *lorosa'e*, em que as *performances* envolvem autoridades portuguesas, coloca a zona de Ainaro no epicentro destes teatros da violência ritual do pós-guerra.

O segundo aspecto diz respeito ao facto de as danças de 1952-53 manterem relação, explícita ou imaginada, com os eventos de 1912, em especial com a aliança entre Portugal e Suro Craik. Situada no centro de Timor, entre as altas cordilheiras do Cablaque e do Ramelau, Ainaro era então a povoação central do distrito e reino de Suro Craik. A proeminência deste reino timorense na organização

sociopolítica da colónia era recente. Foi resultado da vitoriosa aliança que o seu *liurai* (autoridade política tradicional), D. Aleixo Corte Real, estabeleceu com a administração portuguesa na sua luta contra as forças antiportuguesas lideradas pelo *liurai* do reino de Manufahi, D. Boaventura. Ainaro foi um dos centros da vitória portuguesa sobre Manufahi. O apoio de D. Aleixo aos portugueses nesta guerra – considerada a maior e mais terrível revolta contra a autoridade portuguesa entre as muitas que se registaram ao longo do tempo – lançou as bases de uma profunda e recíproca relação de interdependência entre Suro e Díli no que respeita à ordem da autoridade política. A fidelidade a Portugal e a resistência de D. Aleixo e da sua linhagem à ocupação japonesa reforçou este imaginário. Os ritos de 1952-53 realizados pelos povos de Ainaro podem ser interpretados, então, como modos de exprimir uma forte relação positiva existente entre certas memórias timorenses da guerra de 1912 e as formas de autoridade, identidade e poder de um grupo local específico ligado à linhagem Corte-Real. Provavelmente celebravam a aliança histórica e a mútua interdependência entre as aristocracias de Ainaro e Suro-Craik e o governo português, solidificada com as vitórias de 1912. A acreditar nesta hipótese, as danças de Ainaro reativavam essa memória e repunham no coração do império do pós-guerra a força destrutiva das guerras coloniais do século XIX e XX – muito em especial, os horrores da guerra de Manufahi.

Esta hipótese sai reforçada se atendermos à existência de registos documentais sobre ritos do *lorosa'e* que foram, efetivamente, realizados para celebrar a vitória do governo nessas terríveis guerras de 1912. Nessa altura, o então governador de Timor, o militar Filomeno da Câmara, não só permitiu os ritos, como supostamente superintendeu os *lorosa'e* como chefe supremo, dando início à cerimónia com o tradicional pontapé no monte de cabeças decapitadas. Num artigo da revista católico-missionária *Seara* (o Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli), publicada em Timor em 1953, temos acesso a uma breve descrição da intervenção do governador Filomeno da Câmara nas festas que decorreram após a vitória na grande guerra de Manufahi. Nela também constam aspectos recorrentes dos costumes guerreiros nas campanhas, como era a prática de presentear o chefe da campanha (neste caso, o governador) com cabeças de inimigos decapitados. Assim, na mesma data em que os povos de Ainaro cantavam

e dançavam o *lorosa'e* para os olhos e as câmaras da Missão Antropológica de Timor, um autor, sob o pseudónimo de Chico, recordava também um desses rituais de 1912. É significativo que esta memória de uma confluência entre governantes portugueses e violência ritual volte a ser evocada na mesma data da visita da MAT. No texto, o autor parece consumir inadvertidamente o gesto de sobreposição histórica da violência colonial de 1912 com a «Dança do Loro-Sai em Ainaro», de 1952-53. Escreveu-se assim (Chico 1953, 302-304):

Terminadas as guerras, os *arraiais* apresentavam-se às autoridades na Repartição Militar, com as cabeças decapitadas do inimigo. Quando sucedia haver desbaste importante de cabeças inimigas, faziam o estilo de *tébe-búlum* (pontapé à cabeça) que consistia em levarem junto do chefe, (tenente, capitão ou major de 2ª linha) uma cabeça na qual em sinal de desprezo pelos vencidos dava um pontapé. O Governador *ém-bóot* (homem grande) Filomeno da Câmara, após a guerra contra os Manufaistas, em 1912, foi convidado a assistir a um estilo em sua homenagem como *açuain* (guerreiro), no quintal do major de 2ª linha, Marçal Sequeira. Seguidamente, em volta de um montão de cabeças, os vencedores entoavam o seu cântico de guerra, o LÓRO-SA'E (Sol Nascente) enquanto se ia desfazendo o montão de cabeças em virtude dos repetidos pontapés!

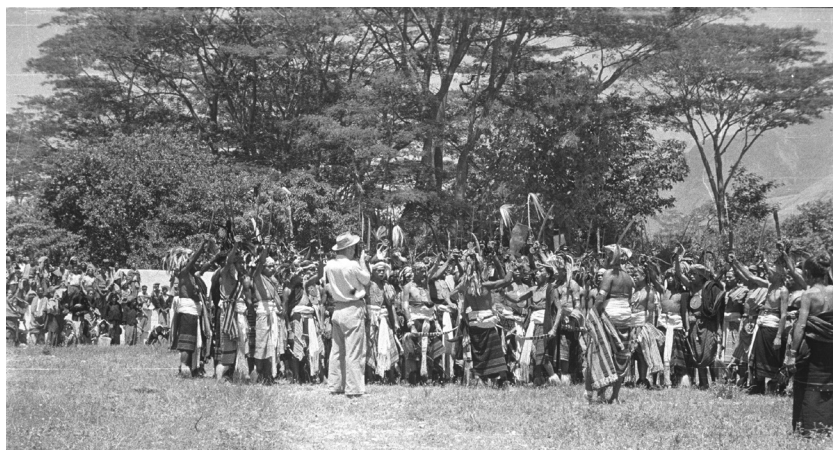
A dança do técnico de câmara

Este conceito de um forte laço histórico dos portugueses à violência do *lorosa'e* de Ainaro acompanha-me num olhar final a uma imagem que captura os bastidores da produção do filme em 1953. Uma fotografia inédita, encontrada no vasto conjunto de fotos produzidas pela MAT em Ainaro,⁶ convida-nos a mais uma viragem de perspectiva. A foto aqui reproduzida (ver Figura 9) retrata Salvador Fernandes em posição de filmagem no meio dos executantes do ritual. O agente colonizador está incluído no rito indígena, como se entre observador e observado não existisse realmente intervalo. Vejo nesta foto um momento de desfolclorização da imagem etnográfica dos *lorosa'e*.

⁶ Agradeço a Catarina Mateus (MUHNAC) ter-me chamado a atenção para esta fotografia.

Pois, o colonizador português, por regra subtraído da representação colonial do *lorosa'e*, surge nesta imagem devolvido a uma posição ativa e inteiramente coeva ao ritual. O técnico não é mero espectador. Olhando esta foto somos tentados a ver o próprio técnico convertido em ator do teatro da violência em Ainaro. A ação de filmagem da MAT parece diluir-se na *performance* que retrata o ritual, tornando-se dela inseparável. O homem dançando com a câmara; os homens dançando com as espadas; as mulheres bailando com as cabeças-coco. O conjunto formando um só fervor de violência ritual. Eis talvez o paradoxo gerado por esta imagem. Na sua origem, a atividade de retratar em filme o *lorosa'e* de Ainaro como objeto-imagem foi uma ação ela própria inerente à dinâmica vivida do ritual.

Figura 9 – O técnico Salvador Fernandes filmando o *lorosa'e* de Ainaro no meio dos timorenses, em 1953.



Fonte: Missão Antropológica de Timor, campanha de 1953/54. Coleção de Fotografia IICT. Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), Universidade de Lisboa, MAT-26609.

Conclusão: 1912 = 1953

Contra o registo colonial da folclorização, argumentei aqui, o *lorosa'e* de Ainaro realizava uma relação histórica com eventos reais e específicos; entrecruzava e justapunha diferentes temporalidades; ativava e revivia memórias de violência e vitória para revigorar a força

guerreira de uma comunidade timorense e a sua íntima ligação com a força e terror colonial dos portugueses. Em 1953, em Ainaro, nos encontros ritualizados entre autoridades portuguesas e timorenses (o ministro, os antropólogos, os parentes de D. Aleixo Corte-Real...), parecia reviver-se o ano de 1912. Um ano desdobrava-se em dois. As guerras de 1912 de novo reapareciam, vivas, nos *lorosa'e* de inícios de 1950, como se, de repente, as duas datas se tornassem uma. Como se entre essas duas datas não existisse distância; como se entre elas desaparecessem 40 anos de hiato temporal; como se dois anos se tornassem contíguos, ou mesmo justapostos. Em 1953, era o ano de 1912 que tomava vida. As festividades do *lorosa'e* de Ainaro constituíam metonímias da violência da decapitação ritual e da vitória guerreira. Constituíam também ações rituais que visavam ativar entre os presentes memórias históricas específicas que todos comprometiam (portugueses incluídos). As duplicações e substituições materiais de cabeças humanas cumpriam o propósito simbólico de (re)produzir os mesmos efeitos rituais dos *lorosa'e* originais, de que eram cópia e repetição. Neste mimetismo performativo, os *lorosa'e* de 1953 não produziam, julgo, apenas uma relação de continuidade com o passado. Produziam um efeito de justaposição cronotópica, tornando as celebrações das guerras coloniais do passado equivalentes ao momento presente. A folclorização enfeitiçou a imagem dos *lorosa'e* de Ainaro, dissociando-a das suas marcas coloniais; atribuindo-a à alteridade de um povo dito «bárbaro»; afastando-a para longe, para um tempo sem história. Este texto mais não fez do que tentar quebrar este feitiço.

Referências

- Almeida, António de. 1963. *Danças de Timor*, Missão Antropológica de Timor, 15', <http://www.tvciencia.pt/tvcarq/pagarq/tvcarq01.asp>.
- Almeida, António de. 1953. *Ação Missionária em Timor*, Missão Antropológica de Timor, 23', <http://www.tvciencia.pt/tvcarq/pagarq/tvcarq03.asp?codaqv=80009>.
- Alves, Vera Marques. 1997. «Os Etnógrafos Locais e o Secretariado da Propaganda Nacional: um Estudo de Caso». *Etnográfica*, 1/2, 237-257.
- Bernwald, Tony. 1949. *Colónia de Timor*. Cinemateca, Arquivo Nacional das Imagens em Movimento.
- Bernwald, Tony. 1950. *Ressurgimento da Agricultura em Timor*. Cinemateca, Arquivo Nacional das Imagens em Movimento.

- Castelo, Cláudia. 1999. «O Modo Português de Estar no Mundo»: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Edições Afrontamento.
- Chico. 1953. «Nova Visita». *Seara*, 6, 302-304.
- Correia, A. Mendes. 1943. *Raças do Império*. Porto: Portucalense Editora.
- Costa, Luís. 2001. *Dicionário Tétum-Português*. Lisboa: Colibri.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- George, Kenneth M. 1996. *Showing Signs of Violence: The Cultural Politics of a Twentieth-Century Headhunting Ritual*. Berkeley: University of California Press.
- Magalhães, A. Leite de. 1920. «Subsídios para o Estudo Etnológico de Timor». *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, 1, II: 37-65.
- Malheiro, Ricardo. 1953. *A visita de Sua Exa. o Ministro do Ultramar ao Oriente*. Cinemateca, Arquivo Nacional das Imagens em Movimento.
- Matos-Cruz, José de. 2001. «Timor e o Cinema». *Revista Camões*, n.º 14, 162-171.
- Oliveira, Manuel Gomes Barradas de. 1953. *Roteiro do Oriente: na Viagem do Ministro do Ultramar às Províncias Portuguesas da Índia, Timor e Macau, no ano de 1952*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Programa da Visita de Sua Excelência o Ministro do Ultramar, Capitão de Fragata Manuel Maria Sarmiento Rodrigues, à Província de Timor. 1952. Dili. s. ed. s. a.
- Roque, Ricardo. 2010. *Headhunting and Colonialism: Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870-1930*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Roque, Ricardo. 2012. «The Colonial Command of Ceremonial Language: Etiquette and Custom-Imitation in Nineteenth-Century East Timor». In *Culture and Identity in the Luso-Asian world: Tenacities and Plasticities*, org. Laura Jarnagin. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 67-87.
- Roque, Ricardo. 2014a. «Danças do Lorosa: imagem e folclore colonial, Timor 1950-1960». In *Imagens Coloniais: Revelações da Antropologia e da Arte Contemporânea*, org. Nuno Faria. Guimarães: Cadernos CIAJG, A Oficina/Documenta, 25-51.
- Roque, Ricardo. 2014b. «'Seria preciso que a selvageria se me pegasse': Afonso de Castro e a festa das cabeças em Timor colonial». *Etnográfica*, 18, n.º 1: 159-184.
- Roque, Ricardo. 2019. «The racial science of patriotic primitives: Mendes Correia in Portuguese Timor». In *Luso-tropicalism and Its Discontents: the Making and Unmaking of Racial Exceptionalism*, org. Warwick Anderson, Ricardo Roque, e Ricardo Ventura Santos. New York: Berghahn, 159-183.
- Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- Spiguel, Miguel. 1960. *No Extremo Oriente Português*. Cinemateca, Arquivo Nacional das Imagens em Movimento.
- Spiguel, Miguel. 1961. *Apontamentos Turísticos de Timor*. Cinemateca, Arquivo Nacional das Imagens em Movimento.
- Stoller, Paul. 1995. *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. London, New York: Routledge.
- Vasconcelos, João. 2001. «Estéticas e Políticas do Folclore». *Análise Social*, XXXVI, n.ºs 158-159: 399-433.