

Objetificação como sacralização: a Língua Portuguesa na cultura Leste-Timorense

Karin Noemi Rühle Indart
Universidade Nacional Timor Lorosa'e

Introdução

A objetificação é um processo corrente no ambiente leste-timorense. Ela acontece nas artes locais, por exemplo, com “a retirada dos artefatos de seus contextos locais de produção e manejo – que quase sempre implica extração de certos significados e eficácia a eles atribuídos” (Silva & Ferreira, 2016: 45). Quando estes artefatos são colecionados, aprendidos em cursos, expostos ou estudados “aumentam sua amplitude semiótica de modo a fazer dele[s] um signo para valores e ideias nacionais” (Silva & Ferreira, 2016: 46). Porém, alteram necessariamente sua função original, que no contexto timorense está ligada à vida social e espiritual e não à simbologia política de nacionalismo. Silva & Sousa (2015: 7-8) ousam mesmo argumentar que em Timor-Leste as expressões simbólicas e estéticas são na realidade forma e prática religiosa e que as artes são ações sociais geralmente associadas à realização da pessoa, à comunicação com os antepassados e à reprodução da vida. Segundo os autores, isso também acontece nas narrativas formais e rituais, cujos celebrantes que dominam a arte detêm o monopólio das formas dessas narrativas e seu efeito de poder sobre o mundo dos vivos. Silva & Ferreira (2016: 50) inferem que as políticas do governo e práticas de ONGs contribuem para que a arte timorense seja secularizada, “destituíd[a] de funções ou significados míticos a partir do momento em que entra em uma coleção, embora sua feitura seja elaborada como legado dos ancestrais.”

Assim, neste artigo utilizamos o conceito de objetificação definido por Silva & Ferreira (2016: 45), que consiste nos “processos pelos quais determinados fenômenos são produzidos enquanto objetos, coisas, assim compreendidos desde o ponto de vista da ontologia ocidental hegemônica e desencantada.”. Para as autoras a objetificação está ligada a dois outros fenômenos: a representação e a ressonância. A representação “sugere que existe uma realidade distinta e anterior ao modo como narramos ou representamos a mesma.”, assim, as cerimônias e objetos sagrados, por exemplo, representam a força transcendental *Lulik*. Ressonância relaciona-se ao poder dos símbolos de uma região ou nação de evocar valores e imagens. Estes são conceitos relevantes para

compreender como a Língua Portuguesa – elemento estrangeiro – passa a ser objeto de sacralização, representando a unidade da nação e ressonando como símbolo desta.

Roque (2012) explana em seu artigo como a objetificação de elementos culturais pode tomar a direção contrária e demonstra como os bandos coloniais – ordens e instruções de comando emanadas pelo governador português aos súditos timorenses – foram apropriados por agentes indígenas para proveito próprio. As regras coloniais não consistiam apenas de palavras proferidas, mas consistiam em ordens performáticas: “reunia mais que sons, palavras” materializava-se em “coisas investidas de autoridade”, como tambores, bandeiras, espingardas e papéis; “pessoas investidas de força de porta-vozes”, como oficiais e delegados; “guardiões das coisas e dos porta-vozes”, como os soldados. Além disso, era essencialmente ritual e simbólica, por não serem proferidas diretamente ao povo pela voz do governador e por vezes traduzidas em línguas locais. “Puramente lusófona, portanto, nunca ou raramente chegava a voz do governador ao ouvido dos timorenses” (Roque, 2012: 573-574). A medida que os bandos foram sendo apropriados por autoridades locais como os liurais – reis timorenses – a própria palavra apagou-se gradativamente do rito, encontrando hoje a dominância de objetos materiais e elementos não-verbais, como acontecem nas cerimônias de *tara bandu*¹, defende Roque. Em algumas regiões, afirma o autor, o *bandu* é mesmo utilizado em “substituição do importante termo tétum *Lulik* (sagrado, proibido)”. Neste caso, acontece a objetificação de elementos estrangeiros por parte da sociedade timorense, geralmente a elite, seja ela política, administrativa ou religiosa.

Nosso foco, neste artigo, é demonstrar que existem outros elementos lusófonos que foram sendo apropriados e adaptados como sendo locais e expressão da cultura local. É o caso da objetificação da língua portuguesa, que como procuraremos defender, é sacralizada pela elite timorense quando torna-se um objeto de veneração pelo processo tradicional de tornar algo *Lulik*. Observamos este processo destacando as expressões em que encontramos indícios de sacralização da Língua Portuguesa como um recurso cultural de pertença nacional nos discursos dos personagens políticos responsáveis na macro dimensão pela gestão das políticas linguísticas pós-independência. Este argumento é construído com base na análise de discursos proferidos em entrevistas. Discutiremos as entrevistas segundo a técnica de análise de conteúdo (Vala, 1986; Quivy & Campenhoudt, 2008) para então indicarmos os elementos que caracterizam o processo de sacralização da Língua Portuguesa. Este argumento foi originalmente defendido na tese de doutorado intitulada Políticas da Educação, Políticas de Língua, Identidade Nacional e a Construção do Estado em Timor-Leste.

1 *Tara bandu* são objetos consagrados através de cerimônias próprias, pendurados geralmente em árvores, como representação simbólica de regras para a preservação do ambiente natural.

Cultura e Sociedade Timorense

Ao observar a conduta social comum de determinados grupos, sociólogos e antropólogos passaram a criar linhas teóricas de interpretação de funcionamento destas condutas. Como estas podem divergir radicalmente de grupo para grupo, Benedict (*apud* Dubar, 1997: 39) chega à conclusão de que “a maior parte das pessoas estão moldadas à sua cultura, mas devido à grande maleabilidade da sua natureza original elas são adaptáveis à forma modelizadora da sociedade onde nasceram”. Sendo assim, “a personalidade das pessoas é o produto da cultura onde nasceram”. Portanto, Lefort (*apud* Dubar, 1997: 40) afirma que “as instituições com as quais o indivíduo está em contacto no decurso da sua formação produzem nele um tipo de condicionamento que, a longo prazo, acaba por criar um certo tipo de personalidade” e, por instituição, Lefort a entende como “um conjunto de esquemas de conduta, de modelos de comportamentos fixados pela repetição das ações individuais, uma formalização do comportamento humano.” Linton (*apud* Dubar, 1997: 45) vai mais além em seu conceito de cultura e sustenta que:

o que transforma um agregado de indivíduos numa sociedade ou num grupo social não é apenas a sua organização, mas também e sobretudo o seu espírito de corpo, isto é, a cultura feita corpo, no duplo sentido de interiorização do corpo biológico, dos gestos, posturas, atitudes constitutivas da cultura do grupo e de exteriorização dos seus modos de estar em conjunto num ‘corpo de regras específicas’ que constituem a manifestação da ‘comunidade de ideias e dos valores’, bem como ‘a aptidão para agir voluntariamente em grupo.

Dubar (1997: 47-49), parafraseando Linton defende que “sociedades tradicionais possuem uma forte unidade cultural” em comparação com a diversidade cultural que é uma característica distintiva das sociedades modernas. Nestas sociedades modernas “o número de características culturais que formam o ‘núcleo da cultura de uma sociedade’ tem tendência a diminuir com a complexificação social.” Existem, portanto, dois caminhos possíveis para essa sociedade: a ‘desintegração cultural’ ou ‘a emergência de um novo tipo de cultura proveniente da ‘necessidade de um conjunto de ideias e de valores mutuamente compatíveis aos quais todos os membros possam aderir para justificar a sua pertença comum’. Ora, Timor-Leste independente passa por uma séria de mudanças políticas, mas também necessariamente identitárias e culturais que influenciam-se reciprocamente. A nova nação necessitava de articular o seu modo de relacionar-se com os mundos em seu redor de uma forma completamente diferente da que estava habituada, para melhor responder aos desafios que esse novo estatuto lhe coloca em permanência. Teria, portanto de adotar e/ou construir ‘um novo conjunto de ideias e de valores assumidos por todos os seus membros de

modo a justificar o conceito de nação. É essa a função da Língua Portuguesa e da religião Católica em Timor-Leste pós-independência, como veremos a seguir nos discursos dos entrevistados. Ambos representam um novo “núcleo cultural” mutuamente compatíveis no ideal de construção da unidade nacional.. Como explica Linton, isso acontece “a partir de uma reorganização de elementos antigos e novos”. Língua Portuguesa e religião católica são elementos antigos, porém, com aspectos inovadores e identitários de Timor: não é qualquer Língua Portuguesa e sim a que se expandiu via evangelização no território; não é uma fé católica original, mas aquela proveniente do sincretismo com os elementos animistas locais. Esse processo reconstitui a “nova estrutura do Eu” timorense assegurada pela socialização comum. Porém, teóricos funcionalistas como Linton, tiveram que construir concepções de sociedade que permitissem “dar conta da reprodução dos núcleos culturais” e “das mudanças das personalidades individuais”. Mudanças de personalidade também implicam em mudanças entre gerações. Novas gerações em Timor darão continuidade à constante reorganização de elementos novos e antigos e esse processo tende a acelerar-se, pois os grupos étnicos já não são mais fechados entre si e isso implica em uma sociedade cada vez menos tradicional e unitária culturalmente. Assim, que a “fidelidade às raízes constitui uma condição essencial da manutenção e da transmissão entre gerações dos núcleos culturais específicos de cada sociedade”.

Outra questão a se considerar sobre a cultura é como ela é construída e reconstruída. Para a manutenção ou retorno do que acreditam seus membros ser uma cultura original pura, muitas vezes evocam-se os valores ancestrais imutáveis, como se estivessem acima do poder humano e, portanto, não sujeito à decisão de grupo alterá-la em qualquer aspecto. No entanto, não é assim que a sociologia define essa questão. Bauman & May (2010: 202) sustentam:

Consideremos, por exemplo, as distinções que estabelecemos entre o que supostamente está submetido ao ‘poder humano’ a fim de alterá-lo de acordo com nossos desejos, ideais e objetivos. Elas são conformadas pela existência de algum padrão ou norma que esse ‘algo’ deva submeter-se. Há, portanto, o que pode ser mudado pela intervenção humana e ser formado de acordo com expectativas particulares. Essas coisas devem ser tratadas de modo diferente de outras, que permanecem além do poder humano. As primeiras denominamos *cultura*, as outras, *natureza*. Assim, quando pensamos que algo é uma questão de cultura mais que de natureza, estamos inferindo que se trata de algo manipulável e, além disso, que há um fim desejável, ‘apropriado’, para tal manipulação.

De um ponto de vista sociológico a cultura serve aos propósitos de organização do grupo e pode ser manipulada quando o grupo ou sociedade decide reorganizar-se. Não é, portanto, o grupo que está escravizado a uma forma fixa de pensar sua ordem e sim a ordem – cultura – que parece estar ao serviço dos interesses do grupo. “Cultura diz respeito a modificar coisas, tornando-as

diferentes do que são e do que, de outra maneira, poderiam ser, e mantê-las dessa forma inventada, artificial”. Sem determinado grau de ordem social seria inviável o convívio em sociedade e, por isso,

a cultura tem a ver com a introdução e a manutenção de determinada ordem e com o combate a tudo que dela se afaste, como indicativo de descida ao caos. Tem a ver, então, com a substituição ou complementação da ‘ordem natural’ (o estado das coisas sem interferência humana) por outra, artificial, projetada. (Bauman & May, 2010: 203)

Tem-se em Timor-Leste, atualmente, uma situação de sobreposição de conceitos. O país pretende organizar-se de forma democrática como um Estado-nação desde a independência sem deixar suas características culturais antigas. Porém, as duas formas de organização são contraditórias em muitos aspectos. Na cultura timorense tradicional o transcendente, o místico, o mítico têm uma importância maior do que a decisão do grupo e opinião da maioria. Porém, como Piaget aponta:

as nossas sociedades civilizadas contemporâneas tendem cada vez mais a substituir a regra de constrangimento pela regra de cooperação. Faz parte da essência da democracia considerar a lei como um produto da vontade coletiva e não como emanção de uma vontade transcendente ou de uma autoridade de direito divino. (Dubar, 1997: 24)

Há de se considerar, no entanto, que mesmo quando em Timor se justifica alguma ordem social oficial – tal como a que está inscrita na Constituição – pode na verdade estar sendo invocado muito mais do que um aspecto legal e formal. Existe possivelmente um processo de formalização de uma cosmovisão cultural muito mais tradicional. Talvez o discurso se apresente moderno, mas suas intenções ainda estejam ligadas a questões consideradas localmente transcendentais, ancestrais e sagradas. Bauman & May (2010: 106) denominam este processo de legitimação tradicionalista, em que,

Uma vez que se aceite que determinados valores eram mantidos por nossos antepassados, eles se tornam menos vulneráveis à crítica contemporânea. A *legitimação tradicionalista* torna-se particularmente atrativa em períodos de mudanças aceleradas que só geram inquietação e ansiedade, quando parece, então, oferecer um conjunto de escolhas relativamente seguro, menos angustiante.

A reação tradicionalista é explicável pela inquietação criada pelas mudanças aceleradas originadas pela independência e pela abertura ao mundo global com a interferência da ONU. É uma busca pelo sentimento de segurança e pertença social comum. Mesmo no período da invasão indonésia Timor ficou fechado em uma cosmovisão bastante tribal e apenas agora é confrontado

com outras formas mais seculares de administração da vida pública. Weber explica realidades similares em sua análise sociológica sobre religião:

Os *camponeses* optaram pela magia. Sua vida econômica estava particularmente sujeita à natureza e os submeteu às forças elementares. Estão predispostos a confiar em uma feitiçaria coerciva dirigida contra espíritos, ou creem meramente na possibilidade de comparar a boa vontade divina. (Weber, 2010: 27)

Segundo Weber (2010: 14-17):

os deuses tribais e locais só se lig[am] a interesses vinculados à coletividade em seu conjunto. Os sofrimentos coletivos são gerados por “pecados” coletivos que são “originalmente ofensas contra prescrições rituais” e “o serviço específico prestado pelos bruxos e sacerdotes converteu-se na determinação dos fatores aos quais deve atribuir-se o sofrimento, isto é, a confissão de ‘pecados’”.

Quanto a rituais e tabus sociais o autor ainda afirma que “no princípio, as repetidas abstinências vincularam-se ao luto pelos mortos, com o propósito de evitar seus ciúmes e suas iras” para posteriormente atribuírem castigos e recompensas a uma divindade ética. Outro aspecto sociológico interessante tratado por Weber (2010: 60) é o de que “espíritos ancestrais ou deuses da população, da tribo e da comunidade política só cuidam dos interesses de suas respectivas associações”. Ou seja, em uma religiosidade tribal tradicional as divindades ou espíritos cultuados e seus favores ou punições só estão relacionados especificamente aos membros daquele determinado grupo social que os cultua, mesmo porque esse tipo de religiosidade tem seus princípios nos laços sanguíneos e familiares e não raro uma divindade tem origem na sacralização de um ancestral mítico.

Processo de Sacralização em Timor-Leste

O povo timorense é em geral zelosamente religioso, especialmente se comparado com sociedades seculares modernas. Mas para o considerarmos religioso primeiro precisamos esclarecer o que seria considerado religião nesse contexto. Cito, então, Menezes (2006: 89):

falando de instituições religiosas tradicionais de Timor, onde a magia e a religião não só andam *paripassu* como até se misturam, parece mais seguro incluir [...] todos os atos e conceitos que se apresentam como mágico-religiosos, tomando mesmo a palavra religião, num sentido lato, como ‘propiciação ou conciliação com o homem dos poderes superiores que crêem dirigir ou governar o curso da natureza e da vida humana.

Para uma sociedade mágico-religiosa, não há limites claros entre o espiritual e o cotidiano, estando a compreensão dos acontecimentos diários especialmente ligados e interpretados como

sobrenaturais ou místicos: sucessos e fracassos escolares, prosperidade ou pobreza, doenças ou saúde, chuvas ou secas demasiadas, fertilidade ou infertilidade e tantos outros aspectos corriqueiros. Gameiro (2012) atesta que, ainda hoje, mesmo nas camadas sociais mais instruídas ou mais cristianizadas, “há como que duas crenças e visões explicativas paralelas em conflito” e “alguns não veem problema em usar os dois sistemas de explicação ao mesmo tempo” (Gameiro, 2012: 48). Pesquisadores com estudos atuais descrevem a continuidade do processo de sincretismo entre animismo tradicional e catolicismo e como este funciona para manter estabilidade social. Boarcaech (2013) exemplifica este sincretismo: um ancião de Atauro, “tinha ido realizar a cerimônia de agradecimento aos ‘espíritos dos avós’ [antes da] festa para inaugurar a capela. O padre Luís vai inaugurar a capela, aqui é a festa da religião, somos todos cristãos, mas não podemos esquecer os avós”. O padre responsável pela comunidade referida afirma, que “as práticas e crenças nativas em conjunto com o catolicismo não é um fato isolado, mas comum a todas as comunidades timorenses” (Boarcaech, 2013: 184-185). A situação descrita demonstra como os contextos sociais mais amplos, como festas comunitárias, ajudam a disseminar as crenças sincréticas e determinar práticas sociais.

De especial importância é o culto aos mortos, ato que influencia a vida social de forma profunda. O que nos interessa aqui é o respeito e temor ao morto e ao que a esse pertencia ou aos costumes que este preservava, pois, “enquanto os mortos não fossem homenageados, acreditavam que eles os viriam importunar. Qualquer mal ou infelicidade, acidente ou doença atribuir-se-ia ao facto de não terem satisfeito os mortos com ritos apropriados” (Menezes, 2006: 94). E as cerimônias fúnebres “se destinam a como alimentar o morto e garantir à sua alma o descanso, para que não venha importunar os vivos” (Thomaz, 2008: 387). Como explica Thomaz,

Maromak, Deus vago e distante, não é normalmente objeto de culto na religião tradicional. Este dirige-se aos antepassados e aos *Lulik*. Os antepassados são venerados como fonte da vida e protetores dos vivos. Foram eles quem comunicaram aos atuais não só a vida física, que lhes transmitiram pelo sangue, como a vida social que organizaram e legaram aos seus descendentes, as instituições, os costumes, as técnicas da agricultura, tecelagem, etc. Considera-se que do outro mundo continuam a presidir aos destinos da família, e a proteger os seus membros. (Thomaz, 2008: 386)

Existe um processo para tornar-se *Lulik* por ter sido utilizado (um objeto) ou transmitido (um costume ou técnica) pelos ancestrais por meio de cerimoniais e os ritos – atualmente denominados popularmente por cerimônias tradicionais ou apenas costume tradicional – que constituem-se no principal ato de culto animista timorense, estes são geralmente propiciatórios e destinam-se ao *Lulik* para que seu poder seja favorável. Thomaz afirma que os timorenses realizam estas cerimônias antes de lidar com coisas sagradas, de um ato importante, da guerra, de construir

uma casa ou lavrar um arrozal, “pois a arte da guerra, a da construção e a da agricultura, etc., aprendidas com os antepassados, aos quais foram reveladas sobrenaturalmente, têm um carácter semi-sagrado” (Thomaz, 2008: 387).

É de especial importância para nós o processo de sacralização (considerá-los *Lulik*) que se dá aos mortos e aos seus pertences:

Em regra, o culto prestado aos mortos assumia (e ainda assume) carácter personalizado até três gerações, sendo geralmente os antepassados considerados míticos para além desses. Assim, quanto mais a sua memória se perde em tempo, maior é a sublimação que atingem, havendo certa confusão entre os espíritos dos antepassados míticos e outros espíritos da natureza. Para evitarem esta confusão, guardam artigos de uso pessoal [...] Com o tempo, à medida que se der a sublimação, os referidos artigos serão considerados como *lulik*. (Menezes, 2006: 94).

Uma vez que um ancestral, um objeto ou um elemento da natureza se torne *Lulik*, passará a fazer parte do acervo mitológico em Timor. O sentimento de respeito, temor e a veneração a tal elemento serão cultivados pelo coletivo e um conjunto de tabus em torno dele serão criados. Menezes (2006: 97-99) sustenta que o *Lulik* e os espíritos dos antepassados míticos e seus pertences acabavam por confundir-se com “essa força superlativa” que é dotada de “uma eficiência mística inesgotável, uma espécie de corrente susceptível de ser captada pelos adeptos iniciados na técnica indispensável”. É o *Lulik* também uma “força disciplinadora”, utilizada na sociedade timorense para “regular a distribuição de alimentos, a defesa contra a promiscuidade durante festas e rituais e a defesa da propriedade.” Segundo o autor, os tabus disciplinadores do *Lulik* eram especialmente aplicados nos rituais funerários e nas oferendas aos heróis míticos. Em suma, “toda a gama de conceitos mágico-religiosos, centrados na ideia de *Lulik*, era utilizada para manter a estabilidade social e uma certa disciplina moral, transparecendo os princípios que informam o carácter abstrato e universal da lei moral”.

Em uma terra dividida em pequenos grupos etnolinguísticos com semelhanças culturais e religiosas, os elementos originais ou tornados *Lulik* limitavam-se obviamente àqueles conhecidos pelas populações tribais. Uma vez abertos para receber o estrangeiro para comércio ou missão, principalmente com os portugueses, poderiam ou não serem aceites elementos novos ao acervo sagrado e mítico e Menezes (2006: 208) declara que isso, de fato, passou a acontecer:

São uma consequência natural de facto de os primeiros contatos duradouros terem sido estabelecidos pelos missionários, o que levou os naturais, por extensão, a sacralizarem todos os Europeus e até outros portugueses de diversas proveniências que vieram para a sua terra, em missão mais cultural do que política.

Progressivamente, os objetos de culto católico como “estátuas dos santos e a cruz entraram nas *Uma Lulik*” (casas cerimoniais timorenses que, segundo Thomaz, (2008: 386), são o lugar apropriado para conservar todos os elementos sagrados “exceto quando por sua natureza são imóveis como as árvores ou os montes [...] e a ética cristã penetrou na sua própria ética tradicional”, suas crenças passam a ser gradativamente sincréticas, dando origem a um novo corpo de elementos *Lulik*. Gameiro (2012: 48) declara que “o animismo e algumas crenças cristãs convivem em sincretismo resistente influenciando-se e ‘moderando-se’ umas às outras”. “O animismo timorense não ofereceu uma resistência organizada à cristianização”, pois os missionários católicos “raramente os hostilizaram de uma forma frontal, preferindo tolerar certas práticas e cristianizar as demais.” (Thomaz, 2008: 387-388)

É neste ponto da história timorense que, passamos a argumentar aqui, iniciou-se o processo de sacralização da Língua Portuguesa. Pois, “intimamente associada à dilatação da fé cristã no Oriente, encontra-se a expansão da Língua Portuguesa” e “‘falar cristão’ seria no Oriente sinónimo de falar português.” (Menezes, 2006: 209)

Sacralização da Língua Portuguesa no Discurso dos Gestores da Política Linguística

O possível processo de sacralização da Língua Portuguesa é observado através de análise de conteúdo com base nos discursos dos entrevistados que, mais abaixo reproduzimos. Foram feitos recortes nas entrevistas de forma a destacarmos apenas os parágrafos mais pertinentes em que encontramos indícios desta sacralização nos discursos dos personagens políticos responsáveis na macro dimensão pela gestão das políticas linguísticas pós-independência. Analisamos o uso de termos religiosos quando se referem à Língua Portuguesa; a relação da Língua Portuguesa com os heróis mortos; o tabu envolvido na crítica da oficialização da Língua Portuguesa; a crença fatalista quanto ao desenvolvimento da Língua Portuguesa; o exotismo da escolha da Língua Portuguesa.

E assim eles continuam a defender essa nossa língua. Porque sabes muito bem que essa língua, em si, é muito **sagrada** para nós. (E5)²

Embora **consagram** [LP] na nossa Constituição, até agora não tem política nacional da língua para implementar a política do Estado que está **consagrada** na nossa Constituição até o momento. (E6)

Então a adesão para com o português sofreu esse atraso, porque a vontade política já **comungada** pela larga maioria da população não podia concretizar-se na sala de aula, por deficiência linguística do próprio professor. (E3)

2 E5 é uma abreviação para entrevistado 5, E6 para entrevistado 6. Esse modelo de abreviação será utilizado até o fim do artigo.

Nos discursos analisados encontramos expressões emprestadas do contexto religioso como **sagrada, consagrada e comungada** (E5, E6) que remetem a um ato religioso e transcendental para tornar a língua sagrada, separada, dedicada para um propósito especial. A sua escolha pela Assembleia Constituinte pode não ser apenas um ato oficial, mas esse ato legal pode conter um significado maior e mais profundo de que essa língua recebe estatuto sagrado, não por meio de um rito religioso, mas por um rito legal. A crença católica também contribui para a sacralização da língua, como observamos no uso do termo **comungada** (E3). No rito de comungar todos os presentes tomam a comunhão e estão nessa solenidade todos unidos em uma fé e em um só espírito. Possivelmente, a comunhão e unidade em torno da Língua Portuguesa não é considerada apenas psicológica e identitária, mas também espiritual.

Depois há aqui uma verdade, um facto **alicioso** entre língua e religião. A religião europeia cristã, entrou em Timor através dessa língua. (E3)

Nessa questão há um consenso nacional, penso que muito profundo. [...] Portanto, temos o fator da **Igreja** [...] (E3)

Nós usamos a Língua Portuguesa como elemento da nossa cultura. A língua que se desenvolveu aqui. A língua da **evangelização**. (E11)

A Igreja Católica e a Língua Portuguesa têm um pacto e uma atração mútua representada pela palavra **alicioso** (E3). Essa ‘sedução’ mútua adiciona ainda mais um elemento religioso para o sagrado imaginário da cultura tradicional. Não era apenas a nova religião apresentada pelos missionários que era sagrada, mas a linguagem e a língua que vem com ela. Essa aculturação da Igreja e da Língua Portuguesa fica clara no discurso que explica que a Língua Portuguesa é um elemento da cultura timorense que não é uma variante de Portugal e sim algo que se desenvolveu no território por **evangelização** (E11).

Quando falo, por exemplo, das casas tradicionais, Uma Lisan... sim, senhor, é aí que a família encontra o primeiro núcleo que deve uni-los. Mesmo que politicamente sejam diferentes. Mas em termos de relação de sangue, em termos de relação social estão unidos. Quando vão para sua casa sagrada aí tem o Lia Nai que é o homem da palavra que os conduz e encontram ali um denominador comum para os unir. [...] Agora, todos nós juntos temos **uma grande casa sagrada, que eu disse, é a nação timorense**. Somos uma grande família de timorenses. E simbolicamente o nosso teto mais alto da nossa casa é o monte Ramelau. É o conceito de nação como uma diluição. Um reforço das identidades comunitárias para se autodiluírem na identidade nacional. [...] Mas aqueles católicos dos 20% eram pessoas conscientemente que foram batizadas agora o resto são fruto da resistência. Por isso que agora há este **misticismo**. Uma mesclagem. Vão à **igreja**, mas vão também fazer as **cerimónias à maneira tradicional** e tudo isto. E a Igreja teve que tolerar isso! Agora a língua como disse a parte da luta armada usou até o fim a Língua Portuguesa. A luta clandestina. (E11)

O contexto religioso tradicional fica ainda mais evidente quando a identidade ancestral mítica e diversa tem com um grande elemento comum – **Uma Lulik** (E11) em Timor-Leste e um fator de unidade nacional juntamente à Língua Portuguesa. A própria religião católica em Timor, que compactua com a Língua Portuguesa para forjar identidade coletiva é vista como mística e sincrética. É também na casa sagrada que acontece o processo de sacralização de objetos ou ideologias, assim como a mitificação dos antepassados distantes, de suas histórias, costumes e práticas.

[...] autenticamente a elite que sempre esteve na origem do processo da luta pela independência desde os primeiros momentos até agora, são os responsáveis ainda vivos, sobreviventes, vivos, mas hoje responsáveis por todo o processo. Esses não podem falar de outra coisa. Falam porque solta-lhes do fundo do coração. E nesses não encontro quem esteja contra a língua portuguesa. O que eles dizem é aquilo que transpira, solta, sai do fundo do seu coração. Porque reflete todo o seu processo de luta em que eles foram os atores, os agentes principais. [...] Mas essa elite sabe de antemão que **para honrar a luta pela independência na sua totalidade** eles têm que também dar valor à língua portuguesa. A língua portuguesa sempre lutou do lado da **resistência**. (E3)

Nessa questão [LP] há um consenso nacional, penso que muito profundo. E os mais jovens também de dia para dia vão se enfileirando atrás desses, dessa elite autêntica. [...] Portanto, [...] temos o fator **resistência** FALINTIL, temos o fator veteranos, temos o fator de liderança máxima no processo político timorense [...] (E3)

Depois tem de reviver novamente as motivações no sentido de 2000 para trás. Antes do estabelecimento da língua oficial. Por que é que temos que usar isto? Foi de início o uso da língua para a **resistência**. Então, os lutadores, os nossos nacionalistas têm de fomentar de novo, até socializar de novo as questões políticas. (E4)

É a língua que está na nossa Constituição e assim também é a língua da nossa **resistência** durante muito tempo [...] Portanto, hoje e para sempre, sempre é a nossa língua. (E5)

Eu digo francamente a vocês, para ser mais fácil porque nós não escolhemos a Língua Indonésia que nós já sabemos que não é muito difícil? **Lutar tanto, morrer tanta gente para assim voltar novamente**. (E9)

Agora todos sabem que a resistência, particularmente na sua **vertente armada sempre usou a Língua Portuguesa como língua de resistência**. (E11)

E muitos daqueles que estão na Indonésia em vida não podem vir a Timor porque não têm coragem de vir. Mas **quando morrem, antes de morrer fazem questão que seu corpo seja transladado**. Isto em termos políticos, psicológicos, culturais mostra claramente que ainda se sentem **identificados** com o país. (E11)

Agora a língua como disse a parte da **luta armada** usou até o fim a Língua Portuguesa. A luta clandestina. (E11)

Eu sei que naqueles momentos, nos tempos difíceis, os nossos **guerrilheiros** lá no mato também utilizaram a Língua Portuguesa, isto também é uma história para nós lembrarmos. (E14)

O reconhecimento do processo de sacralização dos costumes ancestrais é importante para compreender os discursos analisados quando relacionam os heróis da luta pela independência, em sua maioria mortos, ou seja, a chamada resistência, e a manutenção da Língua Portuguesa na luta pela independência. No discurso dos entrevistados algumas expressões dão uma ênfase na **luta**, no **sofrimento** e no merecimento do **respeito** pelas convicções e ideologias dos heróis porque estes morreram por elas e os lutadores vivos não podem trair a luta dos mortos. A veneração de ancestrais mortos e o temor da sua desaprovação associado ao risco de receber punição estão presentes nas crenças timorenses. Três maneiras práticas de receber consentimento e aprovação dos mortos – responsáveis por olhar pelos vivos – são: obedecer às suas ordens, trazê-los constantemente à memória e honrar seus feitos. Diferentes entrevistados (E3, E4, E5, E9, E11, E14) mencionam esse três aspectos de veneração e os relacionam com a manutenção da Língua Portuguesa, indicando que o uso da mesma é um meio de obter aprovação da resistência – especialmente dos que morreram na luta. A falta de consideração aos mortos, caso não mantenham a Língua Portuguesa, é revelada pela desaprovação da manutenção da Língua Indonésia. São os heróis míticos, os guerreiros carismáticos da resistência, os possuidores da autoridade para decidir também a(s) língua(s) ligadas à tradição do povo timorense que devem ser mantidas e transmitidas às novas gerações.

Nós sabemos como salvaguardar a nossa cultura local autóctone, as nossas línguas autóctones. Sabemos também como regular apropriação pela nossa população de uma língua que sabemos que é pilar da nossa identificação perante o mundo. Nossa **herança cultural**. (E3)

E no fim houve aceitação da parte dos políticos que não há uma política da oposição como no início a negar a tudo aqui que vem do colonial, a língua, **cultura, tradição** e tudo mais, mas adotou novamente a LP como a língua oficial. (E4)

A Língua Portuguesa é parte da tradição ancestral herdada. A resistência de 75 reconhecia a língua como arma de luta e identidade porque esta língua foi herdada por seus ancestrais. Há sempre a justificativa de sua antiguidade em território timorense na fala dos entrevistados: língua da **cultura, tradição e herança cultural** (E3, E4). Essa longa história da Língua Portuguesa em Timor gerou uma assimilação profunda de identidade nacional, mesmo que essa assimilação seja, na prática, apenas ideológica, uma vez que a maioria da população, mesmo no tempo colonial, não a dominava. A Língua Portuguesa é reconhecida no mesmo patamar de importância das línguas autóctones para salvaguardar a identidade timorense. É a antiguidade da assimilação da Língua Portuguesa como um elemento da tradição timorense que argumenta a favor do processo de

sacralização – de tornar *Lulik*. Um antepassado ou seus objetos pessoais eram sacralizados após terceira geração, indicam estudos antropológicos. Para que a Língua Portuguesa possa pertencer ao *Lulik*, no imaginário mitológico, juntamente aos primeiros ancestrais que a reconheceram como elemento da tradição local, precisou ultrapassar as três gerações a reconhecendo como parte da mitologia comum a todos os povos que pertencem à nação leste timorense.

Podemos dizer que Língua Portuguesa em si é a nossa língua oficial. Portanto, podemos dizer **inegável**. Nunca se pode negar porque é nossa língua, nossa identidade. Enquanto a língua posso dizer é **indiscutível**. **Não gosto de falar sobre isto** porque a decisão já é assim. (E5)

Eu fiquei ofendida pelas pessoas perguntarem: vocês não sabem Língua Portuguesa porque vocês querem Língua Portuguesa? Eu chamei uma professora, doutora, não sei o quê e falei: sim, senhora, faz favor de não fazer mais essa pergunta às pessoas. – Mas o que foi? – A senhora fez uma pergunta que **me chocou mesmo**. **Fiquei tão ofendida**. A senhora falou assim: – Vocês não sabem Língua Portuguesa – porque ela leu! – porque vocês escolheram Língua Portuguesa? Não conhece a política. Não pode pegar nesse assunto e falar assim solto. Não pode! Esse assunto não pode ser falado assim **sem pés nem cabeça**. (E9)

Eu cheguei em casa **preocupei-me, preocupei-me**. Uma vez. Fui para UnB apanhei ela bem cheia. [...] Eu disse isso: – Professora desculpa, mas **estou tão ofendida... tão ofendida até agora**. Preciso falar com a senhora. Ela disse: O que foi? A senhora me fez uma pergunta. **Me chocou muito**. A professora falou que vocês não sabem Língua Portuguesa porque vocês foram escolher Língua Portuguesa? Esse assunto não pode ser debatido assim solto. Aquele dia não me esqueço! Eu tenho aqui **um rancor no coração**. (E9)

Igualmente encontramos elementos do tabu, das restrições ou proibições em torno de um elemento sagrado, associado à Língua Portuguesa. O tabu envolvido na crítica da opção pela Língua Portuguesa se demonstra pelo facto de ser considerada **indiscutível, inegável** (E5, E9). Alguns discursos indicam que falar sobre as críticas à língua é perigoso, proibido ou vergonhoso. Até mesmo o semblante e a postura física dos entrevistados denota medo ao referir as críticas à língua. Quando a desaprovação pela escolha da língua oficial vem de agentes externos a reação é de choque e ofensa: **Eu tenho aqui um rancor no coração**.

E o processo de formação dos professores levou tempo. Sempre contrariado com essas campanhas anti-língua portuguesa. De maneira que, muitas das vezes, as nossas boas intenções e a realidade objetiva são contrariadas por **falsificações** que têm mais força porque provêm de instituições muito estabelecidas e com maior força de decisão, neste caso: UNIFEF, UNESCO, Banco Mundial, UNDP. (E3)

Esta oposição internacional à língua é vista como **falsificação** (E3) dos elementos nativos, pois a Língua Portuguesa é, para o entrevistado, elemento original e verdadeiro de Timor-Leste.

São coisas que de vez em quando aparecem **espontâneo**. Mas com o tempo e com as **evoluções** e disseminação e a implementação **com certeza isso passa**. (E1)

Eu não sou membro do governo. Não sou político. Eu sou um técnico. Se eles amanhã mudarem a decisão na Constituição eu faço o que a Constituição mandar. [...] Mas **como timorense tenho a convicção firme** de que isso não vai acontecer. **Vai continuar como a gente está a acreditar**. (E3)

A **evolução do tempo** vai mudar e eles não vão permanecer. Eles tem que seguir a **evolução do tempo**. (E6)

A nossa situação está em processo de mudança. Portanto, a **natureza vai selecionar**. Às vezes, as instruções não conseguem mudar mas a **natureza vai mudar**. Nós acreditamos isso. [...] Mesmo que é lento, mas temos a certeza. Para a frente! Não é lento, mas para trás... (E12)

Porque é que não é Bahasa Indonésio? Não precisa perder tempo com verbos presente, passado, particípio passado, essa coisa toda! Mas, política, identidade! É difícil? É sim. **Deus traçou esse caminho para a gente!** (E9)

Há um otimismo muito claro no discurso dos entrevistados quanto ao futuro da Língua Portuguesa em Timor-Leste. Eles demonstram convicção no ideal da língua para o desenvolvimento da nação e do nacionalismo. Observamos a crença de que a Língua Portuguesa faz parte da natureza do timorense e não tem como ser evitada a sua manutenção e desenvolvimento. A **evolução** (E1, E3, E6, E9, E12) evoca um sentido de transformação positiva inevitável, como se a aquisição da língua pela população significasse o seu melhoramento. Fica subentendido que a evolução da Língua Portuguesa é apresentada como um destino pelos entrevistados. Nenhuma intervenção humana contrária a ela poderá mudar sua permanência. O fatalismo revelado em relação à inevitabilidade da manutenção da Língua Portuguesa mais uma vez concorre para demonstrar seu caráter sagrado em Timor-Leste. Ainda mais transparente, fica o aspecto fatalista na afirmação (E9): **Deus traçou esse caminho para a gente**. Uma vez que E9 é católica devota, interpretamos essa declaração como crença em determinismo divino em relação à Língua Portuguesa com objetivo pré-definido, mais uma vez unindo a crença católica e a Língua Portuguesa.

Em 99, quando vieram organizar o referendo, aperceberam-se de que a população tinha uma apreciação positiva pelo português. As crianças iam às escolas clandestinas de língua portuguesa, aprendiam em casa, aprendiam nas paróquias, os professores ensinavam informalmente no pé de uma árvore, nos campos de refúgio, etc. Agora os internacionais viram aquilo como qualquer coisa **exótica**. (E3)

Isso só para ilustrar a má vontade daquelas entidades, porque não podiam entender o **fenómeno timorense** – é que o caso timorense foi um **fenómeno incompreensível** para muitas dessas mentalidades. (E3)

Exotismo aponta a algo que causa estranhamento e admiração por sua originalidade. A Língua Portuguesa é um fenómeno **exótico**, não explicável, incompreensível racionalmente para

internacionais de modo geral e apenas compreendido pelos timorenses, pois é um **fenómeno** (E3) genuinamente timorense. Fenómeno é um fato extraordinário, mas natural, por isso, fora do controle humano. Assim sendo, a Língua Portuguesa tem aspectos claramente transcendentais para o entrevistado.

Conclusão

Concluímos, então, que a sacralização da língua e os tabus envolvidos demonstram que a Língua Portuguesa tem uma assimilação muito profunda e muito além da ideologia política para a elite timorense e não poderia ser simplesmente retirada do contexto social timorense sem uma grande perda de capital cultural nativo, mesmo que por apropriação. O que prova que a língua não é, de facto, um elemento estrangeiro sob um olhar sociológico, ao contrário, está incrustada na base cultural tradicional. Porém, os personagens entrevistados pertencem na maioria ao que E3 denominou de “a verdadeira elite timorense” e desempenham papel importante tanto na construção da nação – a idealizada Pátria timorense – como do Estado, por essa razão estes têm uma visão peculiar sobre a Língua Portuguesa. Entre eles, existe possivelmente um processo de formalização de uma cosmovisão cultural tradicional e que esteja ligada a questões consideradas localmente transcendentais, ancestrais e sagradas, comprovando a objetificação da Língua Portuguesa para fins nunca imaginados pelos colonizadores que a trouxeram. Observamos, então, que o processo de objetificação em Timor-Leste realiza-se em duplo sentido: a objetificação de elementos timorenses por parte de agentes estrangeiros e governo e a objetificação de elementos estrangeiros por parte da elite timorense, seja ela política, social ou espiritual.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Z. & MAY, T., [2010]. *Aprendendo a pensar com a sociologia*. Tradução de Alexandre Wernek. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

BIKLEN, S. K. & BOGDAN R. C., [1994]. *Investigação qualitativa em educação: uma introdução a teorias e métodos*. Tradução de Maria Alvarez, Sara dos Santos e Telmo Mourinho. Porto: Porto Editora. [Qualitative Research for Education, 1991].

BOARCCAIECH, A., [2013]. *A diferença entre os iguais*. São Paulo: Porto de Idéias.

DUBAR, C., [1997]. *A socialização: construção das identidades sociais e profissionais*. Tradução de Annette Botelho e Estela Lamas. Porto: Porto Editora, Coleção Ciências da Educação. [La Socialisation, 1991].

GAMEIRO, A., [2012]. *40 dias em Timor-Leste*. Ss.: Pearlbooks.

INDART, K. N. R., [2017]. *Políticas da educação, políticas de língua, identidade nacional e a construção do estado em Timor-Leste*. Tese de doutorado. Braga: Universidade do Minho.

MENEZES, F. X., [2006]. *Encontro de culturas em Timor-Leste*. Díli: Crocodilo Azul.

QUIVY, R. & CAMPENHOUDT, L. V., [2008]. *Manual de investigação em ciências sociais*. Tradução de João Marques, Maria Menedes e Maria Carvalho. 5ª ed., Lisboa: Gradiva. [Manuel de recherche en sciences].

ROQUE, R., [2012]. *A voz dos bandos: colectivos de justiça e ritos da palavra portuguesa em Timor-Leste colonial*. In: *Mana* [online], vol.18, n.3, p. 563-594. Disponível em <<https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132012000300006>>, acesso em 17 jan. 2018.

SILVA, K. & FERREIRA, A., [2016]. *A objetificação da cultura para a construção nacional em Timor-Leste: perspectivas a partir de coleções de tais*. In: *Veritas – Revista Científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e*, vol. 4, n. 3. Díli: UNTL, p. 43-59.

SILVA, K. & SOUSA, L., [2015]. *Art, agency and power effects in East Timor: provocations*. In: *Cadernos de Artes e Antropologia*, Vol. 4, n. 1/2015, Dossiê “Arte, agência e efeitos de poder em Timor-Leste”, pp. 3-16.

THOMAZ, L. F., [2008]. *País dos belos: achegas para a compreensão de Timor-Leste*. Macau: Instituto Português do Oriente & Fundação Oriente.

VALA, J., [1986]. *A Análise de conteúdo*. 14ª ed. Porto: Edições Afrontamento, Metodologias das Ciências Sociais, pp. 101-128.

WEBER, M., [2010]. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone Editora.