

RUY CINATTI E A REPRESENTAÇÃO DO “OUTRO”: AMBIGUIDADES E CONTRADIÇÕES¹

RUY CINATTI AND THE REPRESENTATION OF THE
“OTHER”: AMBIGUITIES AND CONTRADICTIONS

João Pedro Góis²

1 A investigação para este artigo decorreu no âmbito do projeto exploratório PORT ASIA - Escrever a Ásia em português: mapeando arquivos literários e intelectuais em Lisboa e Macau (1820-1955) [EXPL/LLTLES/1191/2021], do Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, financiado por fundos nacionais português através da Fundação para Ciência e a Tecnologia.

2 Doutorando em Linguística Aplicada ao Ensino do Português Língua Estrangeira/Língua Segunda, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Resumo: O poeta, ensaísta e homem de ciência português Ruy Cinatti (1915-1986) desenvolveu atividade profissional como alto funcionário da administração colonial e, embora integrado na estrutura oficial do regime e subscrevendo a narrativa sobre a missão histórica de Portugal de civilizar e educar os povos indígenas dos territórios colonizados, desenvolveu, em paralelo, um fascínio pelas terras timorenses e pelas suas gentes. Cinatti defendia, ainda que dentro do quadro colonial, um desenvolvimento do território que favorecesse o crescimento dos timorenses sem ofender as suas tradições culturais. No presente ensaio, refletimos se Cinatti, ao inaugurar discursivamente uma nova relação de alteridade, não estaria, do ponto de vista epistemológico, antecipando as teses do orientalismo, doutrina que, nas décadas seguintes, afirmaria que a percepção do Oriente constitui uma imagem estereotipada do homem ocidental, construída para justificar uma alegada superioridade ética e civilizacional dos europeus e legitimar a dominação colonial.

Palavras-chave: colonialismo, identidade, alteridade, orientalismo.

Abstract: The Portuguese poet, essayist, and man of science Ruy Cinatti (1915-1986) developed professional activity as a high official of the colonial administration and, although integrated in the official structure of the regime and subscribing to the narrative about Portugal's historical mission to civilize and educate the indigenous peoples from the colonized territories, he has developed, in parallel, a fascination for Timor and its people. Cinatti defended, albeit within the colonial framework, a territorial development able to favor the growth of the Timorese without offending their cultural traditions. In this essay, we reflect on whether Cinatti, by discursively inaugurating a new relationship of otherness, could be, from an epistemological point of view, anticipating the theses of Orientalism, a doctrine that, in the following decades, would affirm that the perception of the Orient constitutes a stereotyped image of the Western man, constructed to justify an alleged ethical and civilizational superiority of Europeans and to legitimize colonial domination.

Keywords: colonialism, identity, otherness, orientalism.

1 Introdução

O longo processo colonial português colocou os europeus em contacto com a diferença, embora a visão do “Outro” não significasse necessariamente um reconhecimento. Embora desde o início surjam marcas da valorização do outro, seriam necessários séculos para que o discurso que ultrapassa o etnocentrismo e valoriza as outras culturas atingisse o discurso produzido pelo funcionalismo colonial.

O poeta, ensaísta e homem de ciência português Ruy Cinatti (1915-1986) desenvolveu atividade profissional como alto funcionário da administração colonial e, embora integrado na estrutura oficial do regime e subscrevendo a narrativa sobre a missão histórica de Portugal de civilizar e educar os povos indígenas dos territórios colonizados, desenvolveu, em paralelo, um fascínio pelas terras timorenses e pelas suas gentes, começando a “perceber que os timorenses eram algo mais do que simples figuras exóticas numa paisagem já de si exótica” (CINATTI, 1972, p. 3). “Católico poeta” (STILWELL, 1995, p. 69), como se autointitulava, Cinatti defendia, ainda que no quadro colonial, um desenvolvimento do território que favorecesse o crescimento dos timorenses sem ofender as respectivas tradições culturais. Chegado a Timor em 1946, para exercer funções no governo da Província, Ruy Cinatti veio a desenvolver uma progressiva aproximação aos timorenses, o que permitirá identificar uma nova forma de olhar para o

“Outro”, com respeito e sem arrogância cultural relativamente ao que é diferente, ou visto como diferente, o que constitui um desvio ao discurso oficial do regime.

No presente ensaio, defendemos que Cinatti, ao inaugurar uma nova relação de alteridade, estaria, do ponto de vista epistemológico, antecipando as teses do Orientalismo, doutrina que, nas décadas seguintes, afirmaria que a percepção do Oriente constitui uma imagem estereotipada do homem ocidental, construída para justificar uma alegada superioridade ética e civilizacional dos europeus e legitimar a dominação colonial.

Partindo da análise de diversos textos produzidos por Ruy Cinatti, em que se incluem poesia, prosa, ensaios científicos, entrevistas a periódicos etc., a reflexão que se propõe no presente ensaio tem, contudo, por objeto principal a comunicação *Alguns aspectos de mudança social no Timor português*, redigida por Cinatti, em 1966, e publicada como separata de uma coletânea de textos de caráter etnográfico, em 1974. É fundamentalmente a partir desse texto que desenvolveremos as nossas reflexões sobre como se entrançam colonialismo e orientalismo no ideário de Cinatti e quais as consequências que disso se devem ser retiradas.

2 O roteiro timorense de Cinatti

O texto objeto do presente ensaio é uma comunicação que valoriza a identidade cultural dos timorenses,

mas defende a vocação de Portugal para colonizar aquele território. Apela-se a uma gestão sensível à herança cultural do povo, sem, no entanto, querer impor mudanças radicais que ofendam a tradição local. Redigido em 1966, mas publicado apenas em 1974, o texto é identificado, pelo próprio autor, em nota de rodapé, como comunicação, não havendo, contudo, registos do contexto em que visava ser apresentado. Parece, no entanto, possível considerar que tal comunicação constitua um corolário da evolução verificada em Cinatti ao longo dos três períodos distintos em que o autor viveu em Timor, primeiro, como chefe de gabinete do governador (1946-1947); depois, como chefe da Repartição de Agricultura, Veterinária e Indústria Animal (1951-1955); e, finalmente, em modo de visitas pontuais e irregulares, entre 1958 e 1961, no âmbito da sua investigação para a tese de doutoramento em Etnologia e Antropologia Social, na Universidade de Oxford. Por via do seu percurso profissional em Timor, regista-se uma breve experiência inicial de Ruy Cinatti em funções políticas, seguida de uma incursão mais alongada pelo território e mais atenta àquilo a que hoje chamaríamos desenvolvimento sustentável, para terminar, na última fase, acompanhando os trabalhos da missão etnológica luso-francesa, no âmbito de uma parceria entre a JIU (Junta de Investigações do Ultramar-Lisboa) e o CNRS (Centre national de la recherche scientifique-Paris). É, portanto, nessa fase que redige a comunicação identificada, a qual, só em 1974 veio a integrar o terceiro

volume da coletânea de textos *In memoriam António Jorge Dias*, publicada em Lisboa pelo Instituto de Alta Cultura-Junta de Investigação do Ultramar, tendo, mais tarde, sido objeto de publicação autónoma, por meio de separata daquela publicação, em homenagem póstuma àquele etnólogo. Expressão da grande ligação de Cinatti a Timor e aos timorenses, questionamo-nos se a comunicação em apreço não poderá traduzir também um sinal da gradual atenuação das diferenças entre o colonizador e o colonizado, sentida pelo poeta.

O político e jornalista português António Enes (1848-1901) redige, em 1899, o texto *O trabalho indígena e o crédito agrícola*, que só veio a ser publicado em 1946, na *Antologia colonial portuguesa*, afirmando que o colonizador português:

não deve ter escrúpulo de obrigar e, sendo preciso, de forçar [os indígenas] a trabalharem, isto é, a melhorarem-se pelo trabalho, a adquirirem pelo trabalho meios de existência mais feliz, a civilizarem-se trabalhando, esses rudes negros da África, esses ignaros párias da Ásia, esses meios selvagens da Oceania. (ENNES, 1946, p. 27)

Aqui temos, pelo punho de um importante funcionário colonial português, acesso a uma dupla visão. Por um lado, até meados do século XX, o pensamento colonial dominante pressupõe o domínio dos europeus sobre os outros povos, considerados inferiores e até desprezíveis, pelo que aos ocidentais incumbe educá-los e civilizá-los. Por outro, temos aqui acesso ao lugar simbólico da

Oceania nas hierarquias do mundo colonial português. A Ásia, mais distante da metrópole europeia, permanecerá menos conhecida e mais “exotizável”, como será o caso de Timor, a mais distante de todas as colônias portuguesas e, também por isso, sub-representada, quer pela limitação de recursos, quer pela inexistência de documentos escritos sobre o território. Segundo Duarte Drumond Braga, “Cinatti é um dos primeiros poetas a criar um discurso literário estruturado sobre o local” (BRAGA, 2015, p. 12), no encalço de Alberto Osório de Castro, autor que segue de perto. O texto de António Enes é emblemático do universo mental conservador que enquadra a publicação dos textos científicos e sociopolíticos de Cinatti. Mostra também que, meio século após a data da sua redação, a visão de um autor do tempo das “Campanhas de África” ainda é válida, tendo pouco ou nada mudado nesse período em relação a Timor e à sua representação. É nesse contexto que Cinatti chega a Timor, nesse mesmo ano de 1946, para exercer as funções de chefe de gabinete do Governador Óscar Ruas. O seu desempenho, todavia, não ficará circunscrito ao papel na administração colonial, cedo começando a ocupar-se também de aspetos agronómicos (em coerência, aliás, com a sua formação académica em silvicultura), o que parece fazer emergir-lhe também uma vocação etnográfica, em que vai amadurecendo uma visão do desenvolvimento integrado do território que, para melhor servir o bem-estar das populações, deveria englobar, além da dimensão económica,

também as dimensões social e cultural. Com o mesmo entendimento, afirmará mais tarde Cinatti, nas suas “notas aproximativas” ao poema “Parâmetro ecológico”: “quando uma política de fomento se não atém aos dados ecológicos, mas tão somente aos de betão armado e da carta topográfica, está irremediavelmente condenada” (CINATTI, 1996, p. 130).

É sabido que Cinatti tinha por hábito fazer deslocções frequentes pelo território de Timor profundo, vindo a desenvolver uma progressiva aproximação aos timorenses e, desse encontro com o “Outro”, irá resultar uma gradual atenuação das diferenças entre “explorador” e “explorado”, fazendo desaparecer a imagem estereotipada do exótico. Afirma Cinatti: “O Timorense meu amigo era, afinal, um homem como eu” (CINATTI, 1996a, p. 21). Do ponto de vista político, mais importante do que esse fenómeno de fusão do poeta com o povo maubere, é justamente essa nova visão da relação entre explorador e explorado, em que o indígena deixa de ser visto como objeto e assume, no discurso europeu, a dignidade de sujeito que sempre teve. O tratamento de igual para igual iniciado pelo poeta é estendido ao administrador colonial enquanto pressuposto para uma intervenção bem-sucedida no território. Continua ele, nas “notas aproximativas” ao poema “Passos perdidos”: “nada poderia fazer em prol dos Timorenses se a minha actuação se não processasse em pé de igualdade, mediante um consenso cultural que minasse as diferenças civilizacionais

circunstancialmente inevitáveis ou as reduzisse a nível de somenos importância, como sói acontecer entre as diferentes classes de uma mesma etnia cultural” (CINATTI, 1996, p. 139). Essa ideia de “consenso cultural” que Cinatti aqui propõe é certamente discutível, mas mostra antes a consciência de que o colonialismo português como forma de imposição cultural não era a primeira, mas a última de um longo (e recente) processo, uma vez que a colonização propriamente dita, só se deu no século XIX, a partir de 1860. Antes, o que havia no território eram alianças simbólicas, e a importância do Catolicismo superava largamente a importância da presença das instituições portuguesas. Esse é, aliás, um padrão dominante do estabelecimento dos portugueses em Timor: trata-se de um processo lento e que obedece a uma certa ordem de instalação de “valências”: primeiro, o comércio; depois, a religião; e, finalmente, a autoridade política. Na verdade, foram primeiro estabelecidas relações comerciais, seguidas da entrada da Igreja em cena, e só mais tarde ainda veio a afirmação do poder político. É nesse sentido que Luís Filipe Thomaz defende que “Timor não foi conquistado, foi abordado por mercadores privados, sendo o catolicismo aceite independentemente de qualquer relação de domínio” (THOMAZ, 2000, p. 31).

A religião católica e a doutrina da fraternidade entre os homens assumem um papel central no percurso de Ruy Cinatti e estão na base do seu espírito humanista, despertando-lhe a atenção para as necessidades dos

timorenses, a quem vê, antes de mais, como pessoas e irmãos de um grande rebanho cristão. Cinatti sofre certamente uma forte influência, tal como outros intelectuais da sua época, do “discurso oficial que considerava o colonialismo português como sendo mais humano, por ser de matriz cristã” (BRAGA, 2015, p. 16), discurso esse que, na verdade, não era apenas oficial, mas se mostra atravessando vários contextos discursivos. O cuidado com as condições de vida das populações colonizadas determina a busca de um desenvolvimento territorial eticamente responsável, despertando Cinatti para as insuficiências e os abusos da administração colonial, fazendo-o denunciar as prepotências e as arbitrariedades praticadas. É com essa consciência que, em 1948, o chefe de gabinete dirige a sua indignação ao Governador Óscar Ruas:

O facto de se apresentarem contas certas não quer dizer que os indígenas não passem fome, que os salários sejam irrisórios, que um preso esteja em melhores condições que um homem livre, que a autoridade genética seja desautorizada, etc., etc., etc. O que está certo no papel pode estar erradíssimo na realidade. Como sempre vai-se tocar na questão moral. As aparências harmoniosas são mais prejudiciais que as realidades desordenadas. (STILWELL, 1995, p. 190)

Na sua segunda e mais longa estada em Timor (1951-1955), Ruy Cinatti exercerá funções de Chefe da Repartição de Agricultura, Veterinária e Indústria Animal da Província. É nessa ocasião que se dirige ao

então governador Serpa Rosa, através de carta datada de 1952, revoltando-se contra a prepotência da administração colonial perante o tratamento dispensado aos timorenses, obrigados a trabalho desumano na construção do campo de aviação:

homens, mulheres e crianças — velhos e novos —, foram vistos em levas sucessivas, dia e noite, em condições precárias de alimentação e sob a ameaça contínua de rija bordoadas. Quando as deserções começaram a efetivar-se, o Senhor Administrador Manuel Dias Peão actuou como verdadeiro capataz de senhor de escravos, [exercendo] represálias sobre os corpos e os haveres [...] e carregou-os de cadeias, uniu-os de tornozelo a tornozelo e duplicou-lhes os trabalhos “livremente oferecidos”. (STILWELL, 1995: 191)

O seu envolvimento com o território e a especial atenção e sensibilidade para as questões sociais apelam novamente ao protesto de Cinatti contra a decisão do governo colonial de Timor, quando este decretou, em 1954, a proibição do uso da “lipa” (pano tradicional usado pelos homens à volta da cintura), com fundamento na sua indignidade para o sexo masculino. Cinatti considera que a decisão do governo ofende as tradições timorenses, advogando que o uso da lipa é um fenómeno cultural e com finalidades múltiplas. Diz ele:

[Uma tal proibição] denota a prepotência deste Governo, o completo desrespeito pela dignidade de atingidos e não atingidos, e uma imprevidência política que, em conjunto com outras do mesmo género, pode vir a ter

consequências perigosas para a nossa soberania [...]. Sob pretexto de que a lipa era imprópria do sexo, deu-se foros de lei a uma arbitrariedade que, em última análise, evidencia total ignorância das condições locais e da cultura dos povos [...]. Esqueceram-se, no entanto, que o timor usa calção debaixo da lipa e que esta serve, não apenas para adorno que a tradição legitimou, mas sobretudo para os fins práticos de proteger o corpo contra o sol, contra a chuva, contra os frios da noite ou da montanha, contra os mosquitos, e até contra os espinhos do mato. (STILWELL, 1995, p. 220)

É já após a sua segunda experiência profissional em Timor que Cinatti publica, em 1956, um manifesto intitulado *Em favor do Timorense*, com o objetivo de desconstruir o preconceito metropolitano de que “o timorense é preguiçoso, arredio a qualquer esforço a que não seja forçado” (CINATTI, 1956, p. 306). Afirma o autor que um tal preconceito se deve a “desconhecimento do meio [e] dos hábitos de trabalho [...] pouco conformes com a tradição local” (CINATTI, 1956, p. 307). Reafirmará o que poderíamos chamar um relativismo, ou mais corretamente, um perspectivismo cultural, com uma provocadora pergunta de retórica: “Mas quem não o seria, pergunto eu agora aos metropolitanos bem nutridos, vestidos e abrigados que mais severamente acusam o Timorense subalimentado, descarecido, abandonado?” (CINATTI, 1996, p. 138).

Ao longo de todo o texto de 1956, porém, não se vislumbra hostilização do colonialismo enquanto forma de governo adequado e desejável, para levar condições de vida materiais e instrução aos povos primitivos. Com

feito, entende o autor que o “timorense é susceptível de integração perfeita no regime criado pelos civilizados europeus, desde que este congrace os devidos estímulos em métodos de organização esclarecida e activamente orientada” (CINATTI, 1956, p. 307). De registar que, no entender do poeta, o erro não está na missão da Administração colonial ou nos seus valores, mas sim na incorreta abordagem adotada: “organização defeituosíssima da instituição e, sobretudo, na subversão de valores a que o primado do financeiro conduz a Administração, desvirtuando-lhe os seus verdadeiros princípios” (CINATTI, 1956, p. 308).

3 Identidade, diferença e reconhecimento

Conflito e mudança social são conceitos transversais a todo o texto da comunicação *Alguns aspectos de mudança social no Timor português* (1974), que elegemos como principal objeto do presente ensaio, pressupondo, naturalmente, uma relação de alteridade. O título dessa comunicação indica ter por conteúdo temático a problemática da “mudança social” na colônia, expressando, desde logo, a afirmação da soberania portuguesa sobre o território: “Timor português”. No corpo da comunicação, o autor vai reforçando a ideia da missão civilizadora de Portugal: “expansão cultural e de fomento da riqueza indígena que inspiram e justificam a colonização dos portugueses” (CINATTI,

1974, s.p.). Todavia, enfeitando embora a sua vocação política e escudando-se em preocupações de ordem etnográfica e antropológica, a comunicação em referência tem uma inequívoca dimensão política associada, na medida em que o seu autor tem intenção de produzir determinado impacto, visando sensibilizar os decisores políticos para a necessidade de observar as instituições e os valores tradicionais dos timorenses no âmbito da administração do território. Ao longo do texto são frequentes as passagens em que se regista a relação com o “Outro”, expressa nessa dialética estabelecida entre a intervenção da administração colonial e os timorenses, quer criticando os excessos insensíveis às instituições da tradição timorense (“governador que aconselhou a duplicação da terra de cultivo — ‘para que haja de comer para ti e para os ratos’”, CINATTI, 1974, s.p.), quer elogiando e defendendo as situações em que a intervenção da autoridade política observou e respeitou a herança cultural local (“quadros da hierarquia dos timores que é preciso garantir e reforçar”, CINATTI, 1974, s.p.). Os exemplos daquelas situações são vários, como é o caso do respeito e valorização pelas instituições timorenses pelo administrador de circunscrição, Capitão Pinto-Corrêa, em cujo livro *Gentio de Timor* (1934), afirma ter exercido a gestão sem deixar de “penetrar a alma do indígena, de estudar as suas usanças, de abarcar a sua mentalidade, de respirar a sua atmosfera psicológica — de compreender as gentes nativas, para melhor as construir, modelar, valorizar”

(CINATTI, 1974, s.p.), ou ainda que tal gestão tivesse sido desenvolvida “dentro das regras costumeiras, cujo determinismo e conexão exigem um respeito generoso, sempre que não colidam com a obra de integração nacionalizadora” (CINATTI, 1974, s.p.).

Igualmente se regista a expressão do papel uniformizador da língua portuguesa: “Optando pela língua portuguesa, como veículo universal de conhecimento, [os timorenses] adivinharam ser este o único caminho viável a uma promoção social condizente com os seus actuais enseios evolutivos” (CINATTI, 1974, s.p.). Cinatti pretende adivinhar que a intenção do povo timorense é adquirir a língua e cultura portuguesas como instrumento do “processo evolutivo derivado da instrução escolar, veículo de mudança social só equiparável, quanto a nós, ao processo decorrente da cristianização” (CINATTI, 1974, s.p.). Quer no que respeita à compreensão da alma e dos valores do povo colonizado, quer quanto à assimilação da língua portuguesa, verifica-se o pressuposto de promover a integração com vista a reforçar a identidade nacional, construída por meio do ensino. Mas essa integração supõe a adoção dos valores da maioria e a uniformização das diferenças. Trata-se, pois, de um fenómeno de homogeneidade e não de inclusão.

Focando-se embora na mudança social, a comunicação de Cinatti tem por pano de fundo a articulação da identidade cultural dos timorenses com os cânones coloniais: “identidade estrutural entre as representações

de soberania dos Timorenses e as dos metropolitanos” (CINATTI, 1974, s.p.). Segundo Stuart Hall (2006, p. 13), a identidade define-se mais pela história do que pela biologia, sendo construída a partir das formas de representação dos sistemas culturais em que os indivíduos estão inseridos. Esse autor alerta, no entanto, para uma crise de identidade que abala os quadros de referência das chamadas “sociedades modernas”, provocando um “descentramento”. Cumpre então questionar: o que está em causa em matéria de identidade? Nesse jogo complexo, importa verificar a multiplicidade de identidades, saber se as identidades são contraditórias e mutuamente exclusivas ou se podem existir em paralelo ou até manter alguma complementaridade e, nesse caso, compreender se alguma delas pode constituir uma “identidade mestra” (HALL, 2006, p. 21) ou ter ascendente sobre outra(s). No quadro colonial subscrito por Cinatti, pese embora o seu inovador ensaio de uma nova relação de alteridade, não há no “Timor português” dúvida sobre as posições de cultura dominante e de cultura subordinada. Há sempre fenómenos complexos e alguma conflitualidade nos casos em que uma identidade anula e subordina aquilo que é culturalmente diferente. Pode ocorrer no seio de uma comunidade com pluralidade de experiências culturais, em que uma das “famílias culturais” ameaça esmagar a outra porque tem mais força, mais peso ou maior número de seguidores, cuidando da problemática da salvaguarda da expressão cultural das minorias. A nova

forma de pensar as nações tem presente as relações e os conflitos sociais no seu seio, o respeito pelas minorias e pelos grupos desfavorecidos ou excluídos, enfim, a importância da diversidade cultural. Charles Taylor associa o conceito de identidade à noção de reconhecimento, o qual sintetiza três dimensões: aceitação, respeito e autenticidade. “O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos às pessoas. É uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 1994, p. 26). A ideia é tão simples quanto impactante: todas as pessoas devem ser reconhecidas pela sua identidade única. Com efeito, o não reconhecimento pode constituir uma forma de opressão, na medida em que cria uma imagem distorcida da comunidade em referência, promovendo nela a interiorização de uma consciência autodepreciativa. Uma tal atitude cria nos subalternos, como nas minorias, a impossibilidade de escapar a esse efeito, inculcando nos seus destinatários a adoção de práticas que lhes causam danos sérios. A hegemonia esmaga a diversidade, sendo certo que respeitar a diversidade é reconhecer valor igual a culturas diferentes. O multiculturalismo, enquanto prática ou doutrina, promove a coexistência de diferentes culturas, etnias ou religiões numa mesma comunidade. Por isso o entendimento de que a inclusão do(s) outro(s) deve ser realizada sem a arrogância de os inferiorizar. Ou, dito por outras palavras: os beneficiários das políticas de reconhecimento desejam respeito e não condescendência. Julgar as outras culturas é implicitamente subjugar-las

ao paradigma dominante, impondo-lhes as categorias deste. É nesse contexto que Amin Maalouf (2002) fala nas “identidades assassinas”, emergentes de comportamentos identitários exacerbados, que não reconhecem a diferença e provocam desconfiança relativamente ao que é diferente. O grande desafio é colocar-se no lugar do outro e admitir diferentes experiências e pontos de vista. Em matéria de diferenças culturais, Michel Wieviorka (2000) alerta para o risco de discriminação e exclusão, propondo uma “reinvenção da diferença”, enquanto abordagem positiva que permite a reversão do estigma, indispensável para restaurar a autoestima. Distante ainda desse nível de reflexão, Ruy Cinatti acredita na bondade do papel colonizador de Portugal, que considera revelar uma experiência com forte dimensão humana por ter uma matriz cristã, o que inspirará o exercício do poder político na elevação das condições materiais, sociais e morais dos timorenses: “Se escolhemos o sistema político foi sobretudo por considerarmos ser através dele que a administração portuguesa mais tem interferido na estrutura social timorense” (CINATTI, 1974, s.p.).

Ainda segundo Hall (2006), a construção da identidade cultural de um povo ou comunidade está contida em estórias, memórias e imagens que têm por referencial a pertença a um conjunto de elementos culturais, abrangendo elementos etnográficos, étnicos, linguísticos, religiosos, regionais e/ou nacionais. A essa ideia, entendemos nós que falta acrescentar a

noção de pertença territorial, entendendo o território como definiu Manuel Castells (1989), enquanto “entidade socialmente constituída”, ou seja, como o espaço onde se densificam dinâmicas sociais e onde se estabelecem redes de relações interpessoais e que, enfim — acrescentamos agora nós ao entendimento de Castells —, albergam também um quadro afetivo. Nessa conformidade, o conceito de território não deve resumir-se a elementos de referência estritamente física, abrangendo igualmente as formas como as pessoas se apropriam do espaço que habitam, como o vivem, transformam e recriam, transpondo nele elementos da sua tradição cultural e ali enquadrando afetos. Códigos, práticas e representações são elementos que integram a cultura de cada povo e por isso constituem traços identitários, que são transmitidos, nomeadamente, por meio das estórias que se vão contando de geração em geração e que permitem estabelecer uma ligação afetiva com o passado. Por isso o peso da memória que, no caso de Timor-Leste, é particularmente relevante, sobretudo tendo em conta que as línguas tradicionais não são escritas e, portanto, a tradição oral tem uma importância fundamental e a literatura oral um peso significativo. Na transmissão oral do património cultural intangível de um povo, incluindo símbolos, crenças e ritos, há todo um universo mágico ou, como afirma Benedict Anderson (1983), a identidade nacional é uma “comunidade imaginada”, defendendo que as diferenças entre as nações residem justamente na forma como

são imaginadas. Edward Said (1990) vai mais longe e fala em “geografias imaginárias”, considerando que as identidades estão localizadas num quadro espaço-temporal simbólico.

Ruy Cinatti (1974, p. 00) inicia a sua comunicação afirmando que “os Timorenses dizem ter sido conquistados pela cruz e não pela espada”, desejando expressar a falta de oposição à chegada e instalação dos portugueses, a partir do século XVI — “dilatando a Fé, o Império” (CAMÕES, 2016, 1.2) — e também uma afinidade entre a doutrina católica e os valores tradicionais timorenses, que considera universais: “crucifixo que os princípios gentios veneram e identificam com os símbolos do seu saber mais antigo” (CINATTI, 1974, s.p.). A disseminação da língua portuguesa foi, em grande parte, mediada pela ação evangelizadora das missões católicas. A questão da língua talvez não seja diretamente referida por Cinatti, contudo, ela constitui uma questão subliminar no seu discurso. A qual das duas devemos articular a língua, à espada ou à cruz? Retomaremos essa questão no ponto seguinte.

4 Orientalismo

Considerado como pedra de toque dos estudos pós-coloniais, *Orientalismo* é o nome da obra publicada por Edward Said, em 1978, que traduz uma reflexão crítica relativamente ao entendimento consolidado no

mundo ocidental sobre o domínio imperial e colonial da Europa sobre o Próximo Oriente e os efeitos desse domínio ao nível da representação. Nesse estudo, o autor analisa a forma como o Oriente é representado na literatura ocidental, registrando as descrições exóticas do Oriente, carregadas de estereótipos e generalizações, em que os orientais, tal como os demais povos colonizados, são normalmente descritos como selvagens, ignorantes e inferiores, em contraste com o Ocidente, que é representado como território civilizado, culto e superior. Entendida como expressão da arrogância paternalista do imperialismo, a literatura colonial faz a apologia do império e da colonização como pressupostos necessários do processo civilizatório, legitimando a supremacia europeia para invadir territórios e dominar outros povos considerados inferiores. A respeito da dicotomia do Ocidente como centro metropolitano, lugar de progresso e desenvolvimento científico e o resto do mundo visto como remoto e primitivo, Edward Said (2004) vem afirmar que o Oriente é uma construção do homem ocidental e imagem estereotipada que legitima a dominação colonial. Nas palavras de Ambesange Praveen (2016, p. 48, tradução nossa), “o orientalismo é uma fantasia ocidental” [*orientalism is a western fantasy*].

Mas não se trata de uma fantasia ingênua. Como lembra Said (2004, p. 3): “o orientalismo é um estilo ocidental para dominar, reestruturar e exercer autoridade sobre o Oriente”. A subalternização do nativo, ou

indígena, faz parte da narrativa construída em torno do paradigma da supremacia do homem branco e do seu direito de posse e de domínio sobre os territórios conquistados. Trata-se sempre, como esclarece o autor de origem palestina, de uma “projeção ocidental sobre o Oriente e vontade de governá-lo” (SAID, 2004, p. 104), ali impondo os seus próprios modelos socioculturais, incluindo a língua, a instrução e a fé.

No caso de Timor e do contexto particular da Oceania ou da Insulíndia no qual se localiza, existem variantes significativas do imaginário orientalista. Para Timor, releva, tal como para África, a figura do “indígena”, que tem uma carga simbólica de pendor negativo e representa o paradigma de uma etapa anterior e mais atrasada da humanidade, razão pela qual se entendia que os indígenas necessitavam da ação civilizadora das potências coloniais. Mary Louise Pratt (2015) afirma que não existem indígenas, uma vez que “indígena” não é uma característica da pessoa, mas uma figura de relação. Em bom rigor, ninguém é indígena antes do contacto com o forasteiro. A mesma autora qualifica os povos colonizadores como “visitantes não convidados” [*uninvited guest*], conceito que há de pesar quando se reflete sobre o sentido de pertença e de identidade territorial. Gayatri Spivak (1990) defende que o conhecimento, como qualquer outra mercadoria, é exportado do Ocidente para o Terceiro Mundo, uma vez que essa transação não é inocente, mas orientada pelo interesse político e pelo poder económico ocidentais. Trata-se

sempre de dominação. Segundo Spivak (1988), as colônias eram subjugadas por uma “narrativa imperialista” em que não apenas os governantes, mas também os intelectuais do mundo ocidental não concebiam que os povos “subalternizados” também pudessem ter uma visão própria, uma voz autônoma sobre a sua própria realidade. Toda essa reflexão pode ser considerada como um corolário da pergunta provocatória — “Podem os subalternos falar?” —, que Spivak apresenta no seu inovador ensaio de 1988, despertando a consciência dos subalternos para os seus próprios direitos, criticando a injustiça e a desigualdade a que os colonizadores os sujeitam.

O termo subalterno, que significa subordinado, é emprestado por Antonio Gramsci, que o foi buscar ao meio militar, referindo-se ao oficial cuja posição se encontra acima dos soldados, embora abaixo dos oficiais de alta patente. A expressão acabou por ser adotada também para referir aos “nativos” que eram nomeados funcionários de nível intermédio da administração colonial. Associado a esse estatuto considerado de vantagem para o “nativo”, era pressuposto que a língua de trabalho fosse a língua do governante, o que significa que, em última análise, o subalterno estaria também subjugando-se ao idioma do colonizador e, correlativamente, menorizando ou aniquilando a sua língua nativa ou materna: “reacção de uma elite evoluída quando lhe faltarem os meios de subsistência, agora muito mais variados do que outrora por diversificação

da cultura adotada” (CINATTI, 1974, s.p.). Apelando ao que atrás se disse em matéria de identidade, é caso para questionar se essa imposição da língua do povo colonizador não exige ou pressupõe uma renúncia à identidade original do subalterno ou povo colonizado, incluindo um fenómeno de “glotofagia” (MATA, 2019). Já anteriormente, outros autores, como Michel Foucault e Gilles Deleuze, tinham abordado a questão da dicotomia entre o sujeito opressor e o objeto oprimido (aliás, radicada na teoria marxista da luta de classes), que Said vai redirecionar com o discurso sobre o *Orientalismo* e que, mais tarde, Spivak vai reciclar, identificando o Ocidente como sujeito (aquele que fala, com autoridade política e científica) e o Oriente como objeto (aquele de quem se fala). Essa representação de um espaço-temporalidade hostil relativamente aos territórios ultramarinos está na base da construção heroica da figura do colonizador: os sujeitos metropolitanos irão manter uma relação de alteridade com as colónias, dinamizada pelo espírito de missão civilizadora.

A postura revelada por Ruy Cinatti está em claro contraste com as estruturas do colonialismo, quer por contradizer o binómio dominador-subjugado, quer por contrariar a lógica da exploração colonial, sem, no entanto, a pôr em causa. Como diz Duarte Drumond Braga, “Cinatti faz, assim, uma espécie de autocrítica do colonialismo português sem, contudo, deixar de se inscrever nesse sistema e sem dar o salto para o anti-colonialismo. (BRAGA, 2015, p. 15). A sua identificação

com o território e a valorização das tradições culturais dos timorenses estimulam-lhe o voluntarismo de apelar à modelação dos procedimentos político-administrativos e até à ousadia de dirigir chamadas de atenção à hierarquia colonial. O que importa registrar aqui é o desafio da lógica imperial de prepotência e subalterização do indígena, o que é altamente inovador na primeira metade do século XX. Renegando os “excessos paternalísticos nem sempre justificáveis” (CINATTI, 1996, p. 138), Cinatti defende expressamente a necessidade de tratar os timorenses de igual para igual, configurando uma imagem do timorense como homem pleno de direitos e não subjugado:

que cada homem seja considerado pelos outros um fim em si próprio e nunca um instrumento ao serviço deles, jamais um meio de prossecução de fins que lhe sejam extrínsecos. E correlativamente: que ninguém se rebaixe a instrumento manejável pelos outros ao bel talante deles. Tal correlação implica a cooperação em pé de igualdade, repelindo quer o egoísmo quer a vontade de dominar. Donde se conclui que a pretensão à chefia é sempre um desrespeito pela pessoa humana. (CINATTI, 1996, p. 140)

A nova relação de alteridade inaugurada por Cinatti e consubstanciada no tratamento humano que dispensa aos nativos — que considera iguais a si —, permite adivinhar, se não uma inversão de paradigma, pelo menos, a configuração de uma abertura para as teses críticas do exotismo romântico, próprias do orientalismo.

“Diferentemente da escrita etnográfica oitocentista, em que há um observador europeu e um “selvagem”, [...] Cinatti não pode, quanto a mim, ser inscrito na linhagem do exotismo ou do orientalismo na literatura portuguesa” (BRAGA, 2015, p. 16). A esse respeito, importa esclarecer que, obviamente, nos referimos aqui ao orientalismo enquanto prática discursiva e não enquanto método crítico construído para poder observar tal prática.

Relativizando os conceitos oficiais de “exótico”, “selvagem” ou “primitivo”, o poeta trabalha o quadro colonial “em sentido desconstrutivo” (BRAGA, 2015, p. 12), permitindo vislumbrar um “deslocamento do lugar epistemológico do colonizador” (BRAGA, 2015, p. 14). Ideologicamente, portanto, a nova forma de ver o “Outro” introduzida por Cinatti encarna uma contradição, já que, não abandonando a ideologia colonial, ele assume uma postura de humanista cristão, expressa tanto na denúncia dos abusos perpetrados pelo colonizador, como na crítica à insensibilidade da administração colonial quando não observa as idiosincrasias do povo timorense. Nessa dualidade, Cinatti reconhece a vergonha por não (saber) respeitar os costumes locais, com um lamento em tom pedagógico: “Sem me dar por percebido que os ofendera” (CINATTI, 1996, p. 119). O horizonte a partir do qual o poeta se lança à desconstrução do exotismo orientalista — que é um dos suportes ideológicos e discursivos do colonialismo — é provavelmente esse humanismo católico que,

apesar de ser também, em parte, pertença do discurso do regime colonial-fascista, lhe dá instrumentos para expor as contradições da prática colonial.

A comunicação de Ruy Cinatti (1974, s.p.) apresenta assim um conceito de mudança que preconiza o reconhecimento de que ela é inevitável — “Os tempos mudaram, mas não os Timorenses” —, mas deseja-a gradual e pacífica, sem sobressaltos radicais que provoquem alterações estruturais, o que só é possível com respeito pelo “Outro”, enquanto entidade representante da comunidade implicada, possuidora de uma sabedoria ancestral e de valores universais, que importa preservar: “Podem mudar as instituições familiares, religiosas, políticas e mesmo as económicas através de uma língua e uma religião nova, mas o homem, agente transformador e transformado, continua ligado visceralmente à terra que lhe dá os meios de subsistência” (CINATTI, 1974, s.p.).

Socorrendo-se do ideário luso-tropicalista, tão caro ao regime no qual se insere e que não hostiliza, Cinatti inaugura, assim, uma nova relação de alteridade, o que pode configurar já uma abertura para as teses críticas do exotismo romântico e exacerbado. Não será fácil o equilíbrio entre posições aparentemente antagónicas, como a autodeterminação dos povos, que ganhou peso político na cena internacional a partir da Conferência de Bandung (1955) e as teorias do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, mas nas colónias portuguesas há outros críticos a tentar

fazê-lo, como Vimala Devi (1971) em Goa, com sua *Antologia da literatura indo-portuguesa*. Com base na elaboração que viemos construindo, entendemos que é possível considerar que a comunicação analisada, apesar de perfilhar a ideologia colonial, permite, em certa medida, antecipar o orientalismo, não tanto pela crítica à tendência de representação estereotipada de exóticos territórios colonizados, mas pela inquietação perante alguma insensibilidade do governo colonial na gestão do território sem observância das instituições tradicionais timorenses ou ostensivamente contra elas, o que pressupõe já uma consciência de que há um discurso montado pelo Ocidente que “cria” um certo Oriente. Ou seja, há, no próprio discurso cinattiano, a consciência de que a destruição total de estereótipos provavelmente minaria o colonialismo pela sua base, uma vez que o orientalismo, como defende Said, é um sustentáculo da prática colonial que, por sua vez, o exige, permite e cria. Por isso a ambiguidade fundamental do autor, que destrói estereótipos sem retirar todas as consequências necessariamente anticoloniais desse processo, iniciando-as embora. Ao contrário de Said, que inicia uma revolução epistemológica, Cinatti (1974, s.p.) acredita, em coerência com a posição assumida na sua comunicação, numa mudança não radical, que garanta o equilíbrio impossível entre a presença da fé e do império dos portugueses e o respeito pelos valores e pela herança cultural dos timorenses: “engenhosa combinação de elementos formais da cultura europeia e

de elementos míticos da cultura indígena, dinamizados, entretanto, pelo sopro revitalizador do Cristianismo”.

Contudo, ao perceber a importância fundamental desse “deslocamento epistemológico” operado por intermédio e a partir de Cinatti, autor que evolui da posição de oficial da administração colonial para paladino e pioneiro no alerta relativo à forma de exploração da colônia e de valorização do capital humano e dos recursos culturais de Timor, não será despiendo afirmar que Cinatti ensaiou os primeiros passos daquilo que Said (1978) dirá, décadas mais tarde, em *Orientalismo*. Ao contrário de Said, no entanto, Cinatti não constrói um método crítico de análise do discurso, mas essencialmente denuncia abusos verificados na prática colonial, tanto que a sua indignação perante o sistema não visa contestá-lo, mas humanizá-lo, constituindo, em última análise, uma auto-crítica do próprio discurso colonial, podendo assim ser lido como abertura de brechas na relação entre o discurso e a prática que sustenta o colonialismo e que jamais é posta em causa nos discursos produzidos em seu torno.

5 Conclusões

Emergindo do seio do próprio regime político do Estado Novo, que não hostiliza, Cinatti carrega o paradoxo de acreditar no equilíbrio impossível entre a legitimidade do império colonial português e o respeito pelos valores e pela herança cultural dos timorenses.

No seu encontro com o “Outro”, o poeta vai-se metamorfoseando, de autoridade política, a engenheiro agrônomo e, finalmente, investigador social, parecendo ir atenuando nesse processo as diferenças entre a sua posição de colonizador e o colonizado, que passa a amigo e depois é chamado de “irmão”. Ruy Cinatti poderá não ser inscrito na linhagem do orientalismo, mas a nova relação de alteridade que ensaia com o seu discurso pode representar uma abertura de brechas na relação entre o discurso e a prática que sustenta esse colonialismo inspirado pelo sopro do Cristianismo, e que jamais é posto em causa.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.
- BRAGA, Duarte Drumond. Os cadernos de campo de um etnopoeta: errância e registro nos poemas sobre Timor. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, Belo Horizonte, v. 35, n. 54, p. 11-20, 2015.
- CAMÕES, Luís Vaz de. *Os Lusíadas*. [S. l.], 10 abr. 2016. Disponível em: <https://oslusiadas.org/i/>. Acesso em: 27 abr. 2023.
- CASTELLS, Manuel. *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- CINATTI, Ruy. Em favor dos timorenses. In: CINATTI, Ruy. *Cidade nova*. IV série, n. 5, 1956.
- CINATTI, Ruy. Que os timorenses sepultem o meu corpo em Timor porquanto a alma já há muito lhes pertence. *A Voz de Timor*, Díli, 24 jun. 1972.
- CINATTI, Ruy. Alguns aspectos de mudança social no Timor português. In *memoriam, António Jorge Dias*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura; Junta de Investigações do Ultramar, 1974.
- CINATTI, Ruy. *Paisagens timorenses com vultos*. Lisboa: Relógio D'Água, 1996.
- CINATTI, Ruy. *Um cancionero para Timor*. Lisboa: Caminho, 1996.
- DEVI, Vimala; SEABRA, Manuel de. *Literatura indo-portuguesa: antologia*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1971.
- ENNES, António. O trabalho dos indígenas e o crédito agrícola. In: *Antologia colonial portuguesa, volume I, Política e administração*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, p. 23-55, 1946.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MAALOUF, Amin. *As identidades assassinas*. Lisboa: Difel, 2002.

MATA, Inocência. Epistemologias do “colonial” e da descolonização linguística: uma reflexão a partir de África. *Gragoatá*, Niterói, v. 24, n. 48, p. 208-226, 2019.

MARY Louise Pratt: Indigenous people & the modernist myth of travel [CC]. Chicago: Chicago Humanities Festival, 10 mar. 2015. 1 vídeo (10 min 39 s). Publicado pelo canal Chicago Humanities Festival. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=EyK_B04m9mc&ab_channel=ChicagoHumanitiesFestival. Acesso em: 27 abr. 2023.

PINTO CORRÊA, Armando. *Gentio de Timor*. Lisboa: [s. n.], 1934.

PRAVEEN, Ambesange V. Postcolonialism: Edward Said and Gayatri Spivak. *Research Journal of Recent Sciences*, v. 5, n. 8, p. 47-50, 2016. Disponível em: <http://www.isca.in/rjrs/archive/v5/i8/9.ISCA-RJRS-2016-051.php>. Acesso em: 30 jun. 2022.

SAID, Edward. Narrative, Geography and Interpretation. *New Left Review*, London, v. 1, n. 180, p. 81-100, 1990.

SAID, Edward. *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia, 2004.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*. Org. de Rosalind Morris. New York: Columbia University Press, 1988. p24-28.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Ed. Sarah Harasym. Londres: Routledge, 1990.

STILWELL, Peter. *A condição humana em Ruy Cinatti*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

TAYLOR, Charles. Politics of Recognition. *Multiculturalism*. New Jersey: Princeton University Press, 1994, p. 25-75.

THOMAZ, Luís Filipe. Timor Loro Sae: uma perspectiva histórica. In *Timor um país para o século XXI*. Lisboa: Instituto de Altos Estudos Militares/Universidade Católica Portuguesa, 2000.

WIEVIORKA, Michel. *A Diferença*. Lisboa: Fenda, 2000.