

Os média e a afirmação da identidade cultural timorense

Vicente Paulino

1. A representação dos *media* na defesa da identidade cultural

No que a meios de comunicação social diz respeito, importa ter presente que, em finais do século XIX (1877), apenas existia uma tipografia da hierarquia da igreja católica, sedeada no território de Timor-português. Até 1900, não há notícia da produção de jornais ou da edição livros, embora existisse uma pequena delegação da Imprensa Nacional, criada em 1899, incumbida de produzir o *Boletim Oficial* e alguns impressos necessários aos serviços da administração colonial. Benedick Anderson caracteriza esta realidade do seguinte modo: “Até cerca de 1930, quando os estudos sobre Timor ganham maior alento, o panorama não melhorou consideravelmente. Só melhoraria na sequência da ocupação japonesa, tão trágica, mas que fez com, em Timor finalmente deixasse de ser, no ultramar português, a parcela eternamente esquecida: as monografias históricas e científicas multiplicaram-se, a sua qualidade subiu no mesmo ritmo” (*Apud* Mendes, 2005:290).

Em meados dos anos 50 começou a surgir alguma difusão dos meios de comunicação, como é o caso das emissões radiofónicas emitidas pela entidade administrativa colonial. As informações difundidas em português, chinês e tétum (principais comunidades ali residentes), começaram no ano de 1964, altura em que se terão legalizado cerca de 1229 rádio-receptores. No que diz respeito aos *media* escritos, damo-nos conta da publicação de *A voz de Timor* a partir 1960, sob controlo do governo colonial, e do jornal *A Província de Timor*, destinado aos militares, cujo início de publicação tem início em 1964.

Merece particular destaque o surgimento, em 1948, do periódico *A SEARA*, jornal católico de larga difusão e influência dentro do universo dos leitores timorenses que, como podemos imaginar, não seria, naquele tempo muito vasto. O objectivo editorial de *A Seara* foi, pela mesma paternidade do projecto, o de dar a conhecer o trabalho desenvolvido pelos padres missionários no território e difundir a cultura religiosa; ao mesmo tempo, propunha-se ser também veículo de difusão cultural, tanto da cultura portuguesa como da timorense. Tornou-se, ao longo dos anos, veículo de divulgação de informação e entretenimento das elites timorenses.

A *Seara* desempenhou, de um modo geral, a função de jornal educativo e difusor de cultura¹ (Paulino, 2011; Paulino, 2012).

O movimento nacionalista timorense utilizou, de 1970 em diante, o jornal *A Seara* como veículo de divulgação do pensamento político, designadamente de artigos de opinião, comentários e análises sociais que continham já críticas à colonização portuguesa. *A Seara* conseguiu escapar, durante cerca de três anos, à apertada censura que vigorava no restante território sob administração portuguesa. Todavia, por ordem do governador colonial, o centro da publicação deste jornal foi fechado por agentes PIDE a 10 de Fevereiro de 1973.

É justo que se diga que, de entre os jornais publicados em Timor, *a Seara* foi, de todos, o que mais contribuiu para a correcta representação da cultura e identidade do povo timorense. De facto, este periódico teve um especial papel na divulgação das “ideias, crenças, tradições, lendas que nos permitem ver a alma destes povos tão simples e tão complexa, tão diferente da nossa, mas, em última análise, a braços com as mesmas eternas aspirações humanas, em presença das mesmas interrogações perturbadoras, em luta com os mesmos imponderáveis inimigos” (Jornal da SEARA, Ano 1-n.º.1, 1949:11). E, a esta luz, podemos dizer que o jornal *A Seara* ajudou a construir a “Comunidade Imaginada” de que fala Benedick Anderson.

Na obra a que deu o título de *Comunidade Imaginada*, Anderson dá-nos conta de como o labor da imaginação está presente no processo de construção de uma comunidade. Diz o autor: “É imaginada porque até os membros da mais pequena nação nunca conhecerão, nunca encontrarão e nunca ouvirão falar da maioria dos outros membros dessa mesma nação, mas, ainda assim, na mente de cada um existe a imagem da sua comunhão” (Anderson, 2005:25).

Poder-se-á dizer também que a construção da identidade nacional do povo timorense resultou do esforço conjugado do papel “reconstrutor” dos *media*, da acção cívica de intelectuais e figuras públicas e, sobretudo, dos movimentos sociais.

Luísa Teotónio Pereira em entrevista, concedida ao Rui Marques, reconheceu que Timor, “do ponto de vista jornalístico, era também pouco interessante e havia pouca gente que lidava com a matéria, que conhecia os problemas - a questão interna e o processo de descolonização. Havia realidades que interessavam muito mais, que estavam muito mais presentes, e eram muito mais importantes do que Timor que, também por essa razão, ficou de parte” (Marques 2005:92). Adelino Gomes, à data jornalista da RTP, esteve em Balibo no ano de 1975, tendo testemunhado a actuação brutal por parte das Forças Armadas da Indonésia. Ele foi, por esse motivo, testemunha privilegiada e directa da invasão ilegítima por parte da Indonésia, produzindo relatos e divulgando as imagens que deram a conhecer ao mundo, em particular ao povo português, a dimensão da tragédia do povo Timor, ajudando assim a criar uma consciência crítica na opinião pública. Evocando a sua

¹ Cf. “A SEARA, não só circulava nas casas dos Padres e missionários, mas circulava também nas casas dos intelectuais em Timor e Ultramar” (Costa-Gusmão 1999:32).

já longa experiência jornalística, Adelino Gomes dá este significativo testemunho: “25 de Novembro teve em mim um impacto jornalístico, mas também ideológico. Eu gostava muito do ambiente revolucionário que vivemos em Portugal, e quando, há aquela contenção do 25 de Novembro, e depois da invasão de Timor (em 7 de Dezembro)... Se você analisar as notícias em Portugal, o tema é primeira página, mas também, os comentários são todos: ‘que chatice, houve uma invasão, mas também... são comunistas. [...]’” (Marques, 2005:214-215).

A visita do Papa foi, como pudemos todos constatar, largamente acompanhada por jornalistas da imprensa, rádio e televisão². Ramos-Horta foi, na circunstância, fonte privilegia de notícias. Eis o seu testemunho: “Daí que eu tenha escrito, em várias ocasiões, que ‘o momento de viragem na mobilização da opinião pública internacional para Timor-Leste foi por ocasião da visita do Papa. (...) depois de muitos anos de silêncio, de repente, Timor é colocado no mapa. E acredito que a vinda dele foi a sua maneira de ajudar este povo. E jovens timorenses, com algum sector da Igreja timorense por trás, sem o bispo Belo estar envolvido nisso, já conscientes da importância política do Papa e dos *media*, orquestraram uma acção de protesto durante a missa em Tacitolu. Começam a surgir os meios de comunicação mais rápidos, e a partir daí, já era mais fácil sensibilizar ONG e as organizações religiosas para o drama de Timor-Leste, e já era mais fácil sensibilizar todo o mundo” (Cf. Marques, 2005:197).

Com a abertura do território ao mundo, o problema de Timor ganhou reforçada visibilidade na opinião pública mundial. Na construção das notícias, os *media* foram dando conta de que existia uma sólida consciência nacional no povo timorense e que a sua luta tinha um fundamento de legitimidade. Esta abertura é um momento único de revelação da verdade, porque foi daí que o território começou a receber a visita de várias pessoas vindas do exterior, incluindo a vinda jornalistas mais ou menos reputados (que alguns entraram sem ‘visto’³), de vários países acabavam por chegar a Timor. Começou, então uma abertura claramente que tenha um significado profundo para os Timorenses na sua luta pela autodeterminação.

Em termos jornalísticos a cobertura noticiosa dos acontecimentos de Timor, num quadro de “guerra de libertação”, tornou-se, a partir de 1989, muito apelativa. De algum modo reunia os três ingredientes necessários para a mobilização de um jornalismo de reportagem: “o ingrediente de aventura, de utopia ancorada nas

² Segundo relato de Barbedo de Magalhães: “os gritos por um Timor-Leste independente ecoaram em português e em tétum, quando João Paulo II conclui, com as palavras ‘ite missa est’, a celebração eucarística da que se previa ser a etapa mais polémica desta visita que o Pontífice realiza ao Sudeste asiático (...). Entretanto avolumavam-se os gritos a favor da independência de Timor. As forças de segurança começaram então a actuar com maior contundência contra os jornalistas. Arrebataram as máquinas a dois deles, destruindo os filmes” (Barbedo-Magalhães, 1992:45).

³ A este propósito, a agência noticiosa da LUSA, faz nos lembrar que o jornalista da TSF, João Gabriel, conseguiu chegar a Díli, sem “visto” e sem autorização, numa viagem cuidadosamente planeada e que decorre sobre a sua exclusão iniciativa, sem apoio de qualquer organização e com as despesas por conta da emissora. Nesta viagem, o jornalista [João Gabriel] pode testemunhar o clima que verdadeiramente se vive na ex-colónia portuguesa e contar histórias que viu “com os próprios olhos” (cf. Marques, 2005:254).

realidades e a solidariedade de estar ao lado dos que sofrem”, como nos conta Adelino Gomes⁴.

Movidos pelo entusiasmo de estarem a construir noticiosamente a própria História, os jornalistas tendem a ver “o mais pequeno acontecimento (...) como sendo já histórico, memorável, inscrevendo-se já na história, quando nem sequer se sabe, se ela terá lugar ou se virá a ter alguma importância” (Pierre Nora, 1983:49). As notícias construídas pelos jornalistas em teatro de guerra merecem, quase sempre, o crédito da opinião pública, na medida em que parecem aliar “a verdade dos factos” e a emoção do real vivido e reportado pelo jornalista. A razão e a emoção são, como sabemos, poderosos aliados do processo persuasivo. Consciente da força persuasiva *dos media*, Ramos-Horta dizia em Abril de 1991: “estamos a aumentar a resistência organizada e de massas nas zonas ocupadas e não nos podemos esquecer que é devido a essa organização política clandestina que é possível levar e trazer informações do interior de Timor-Leste e até levar alguns jornalistas a entrevistar o lendário comandante Xanana Gusmão” (cf. Marques, 2005:153).

Num quadro de tão grande abertura, o próprio Ramos-Horta vê sentido nas palavras que ouvira dizer a alguns oficiais da Indonésia: que os turistas que vão a Timor, são agentes políticos e jornalistas, na medida em que eles levavam sempre consigo, para fora de Timor, notícias, fotografias e vídeos da Resistência (Ramos-Horta, 2004:16). O massacre de Santa Cruz foi seguramente o acontecimento que mais mobilizou os jornalistas e as organizações não-governamentais no sentido de se interessarem e se preocuparem definitivamente com o destino do povo timorense. A partir das imagens de um jornalista inglês, de nome Max Stahl, os jornalistas começaram a construir discurso mais incisivo e persuasivo junto da opinião pública⁵.

⁴ Cf. A entrevista de Adelino Gomes concedida por Rui Marque (2005:230-231 sst) que dizia: “[...] todos os ingredientes que podem interessar à comunicação social: tem o ingrediente aventura, tem a utopia mas ancorada na realidade, a solidariedade, o estar ao lado dos que sofrem. Entretanto, existia o plano B a esta categorização, a alternativa, como que dizendo ‘você não tiveram a reportagem de Timor, e nós vamos oferecer-vos uma reportagem de Timor, com riscos, e com a mesma possibilidade de atingirem os mesmos objetivos, que é verem Timor’. (...) O repórter diz assim: ‘portanto, o senhor governador está na montanha? E a resposta foi: ‘não, estou aqui em Díli’. Na cabeça do jornalista, o governador era um resistente que estava na montanha a resistir.’. Provavelmente, isto é melhor argumento imaginário que teve influência nos editoriais e no campo do trabalho do próprio jornalista.

⁵ Em Lisboa, cinco meses depois do “Massacre de Santo Cruz”, 73 activistas de 21 países, acompanhados por 50 jornalistas de diversas agências noticiosas, alugaram o barco da “Lusitânia Expresso”. O barco partiu no porto do rio Tejo de Lisboa ao rumo de Timor-Leste, para homenagear os jovens que morreram no “Massacre de Santa Cruz”. Os militares indonésios deslocaram pelo menos 16 batalhões para controlar toda área, com a participação de seis barcos da guerra e mais a quantia de helicópteros para bloquear a entrada do barco “Lusitânia Expresso” no território de Timor-Leste. Xanana Gusmão fez o seu reconhecimento a esta acção de solidariedade promovida pela juventude portuguesa, com seguinte enunciado: “Pelos objetivos dos promotores, era bem-vinda a iniciativa. Objectivos que foram, no essencial, alcançados. Consideramo-lo um acto de coragem da juventude portuguesa, à qual reafirmo o nosso apreço e a nossa profunda gratidão” (Gusmão, 2002:264).

Na fundamentada opinião de José Rodrigues dos Santos, “o massacre de Santa Cruz confirmou o agendamento do problema, mas foi preciso esperar pelas imagens da chacina, difundidas pela televisão uma semana depois, para que o público finalmente reagisse à agenda imposta pelos meios de comunicação social. O mais interessante é que o Dia de Luto Nacional foi decretado no dia seguinte à exibição das imagens, e não no dia seguinte ao massacre, num curioso tributo ao poder da televisão” (Santos, 2001:114). Em reforço da natureza prevalecente da televisão sobre os demais órgãos de comunicação social, como adverte Pierre Bourdieu (1997:71): “se acontece que um tema seja lançado pela imprensa escrita, ele só se torne determinante, central quando é retomado pela televisão”.

Rui Marques, adverte com alguma prudência, que as imagens de um acontecimento histórico nos poderão levar “a perceber a realidade não exactamente como ela é mas como a desenhamos na nossa mente, designando estes dois universos, respectivamente, por ambiente e pseudo-ambiente” (cf. Marques, 2005:29). Comungando desta mesma preocupação de tentar “perceber a realidade como ela é”, por isso, “As notícias devem estar centradas nos acontecimentos, não nas condições a eles subjacentes; na pessoa, não no grupo; no conflito, não no consenso; no facto que ‘antecipa a história’, não naquele que a explica. Somente as ‘más notícias’, referentes a conflitos, cenas dramáticas, acordos ilícitos ou comportamentos questionáveis são notícias interessantes” (Castells, 2007:450-451).

Ramos-Horta, após o designado “Massacre de Santa Cruz” dizia ao jornalista Adelino Gomes que “não podemos permitir que o mundo volte a dormir depois disto” (Marques, 2005:198). Nelson Traquina, por seu turno, sublinha que “depois do massacre no cemitério de Díli, Timor ganhou noticiabilidade. Todo e qualquer assunto relacionado com Timor ser visto pela comunidade jornalística portuguesa como valor-notícia” (Traquina, 2007:190). A participação dos *media* na construção noticiosa, dando conta da saga da resistência de um povo sofredor, não deixa de constituir, em si mesma, uma acção solidariedade, seja esta solidariedade assumida ou não. Tenhamos presente que a sua função primeira é a de informar com verdade.

Adelino Gomes, referindo-se a uma entrevista por ele feita a um guerrilheiro da FRETILIN em Maliana, disse: “eu pergunto a um fulano porque é que ele está ali e ele diz que está a lutar pela independência, e eu pergunto, mas porque é que você que a independência, e ele diz ‘porque sou maubere’. Ele estava comer a mandioca. ‘o pão de maubere’, explica-me, no meio do riso de todos. Não me esqueço mais, foi uma imagem que é impressionante quando se vê ainda hoje. Essa palavra “maubere” que, curiosamente, é uma palavra polémica, a primeira vez que eu a ouço é aqui. E os outros todos, que estão com as armas, dispostos a morrer, dizem assim: ‘claro, por isso é que quer ser independentes’. Bom, essa imagem, para mim, é a imagem de um povo que está disposto a tudo” (Marques, 2005:217).

A crise económica na Ásia que atingiu a Indonésia, os timorenses, numa atitude estratégica, voltaram a defender, perante as Nações Unidas, o seu propósito de realização do *Referendum*., sabendo que uma vitória poderia ser decisiva para a

sorte da sua luta. O clima de insegurança dos timorenses, Durante e após de *Referendum*, foi visivelmente reportado pelos jornalistas creditados em Timor. Na cobertura de um acontecimento desta natureza, “os jornalistas portugueses [na opinião de Adelino Gomes], eram os primeiros que tratavam o assunto, influenciados pelos acontecimentos e, é gente que pode ser levada pelas circunstâncias (...) os americanos estão acostumados a que, quando falham no terreno, estão lá os editores para repor o ‘jornalisticamente correcto. (...) O que o que aconteceu é que a realidade reforçou o mito [isto é, o mito da formação da ideia nação e da identidade nacional]. Acho extraordinário Timor ter aguentado aquele ano inteiro, até Agosto, reportagens sucessivas de jornalistas e ver-se quase uma continuidade de discurso nos *media*” (Marques, 2005:237-238).

Aquando da tragédia ocorrida a seguir à realização do *Referendum* realizado em 1999, a opinião pública portuguesa estava bastante dividida e confusa quanto à explicação do que se passava em Timor. Todos os dias havia notícias nos dois sentidos: “aprofundar a imagem virtuosa dos bons e aprofundamento a imagem diabólica dos maus. Isto fez com que a opinião pública, que já estava preparada para isto, se tornasse aí também quase incontrolável” (Marques, 2005: 238). Apesar de não entender bem as causas do que se passava, a opinião pública portuguesa, perante o drama e a destruição que diariamente lhe era mostrado pela televisão, compreendeu que o povo de Timor estava a ser a vítima inocente das maiores atrocidades. E isso terá bastado para que uma opinião pública dividida se unisse, à semelhança do que acontecera em 25 de Abril de 1974, em torno duma causa comum: “foi um tempo rico de afirmação de gestos simbólicos: os cordões humanos, a roupa branca, a pressão juntos das embaixadas (...)” (Marques, 2005:118).

Os jornalistas que quotidianamente cobriram os acontecimentos em Timor, foram contagiados pela natureza emotiva do acontecimento: “A voz embargada, os silêncios, a excitação, as explosões de dramaticidade, em que as palavras se sucedem com muita rapidez, as alterações do tom de voz ao longo da descrição, são sinais explícitos de que, durante as transmissões em directo telefónico, o jornalista aproximou-se dos participantes, (...) em sintonia com o espírito da Missão Paz em Timor. Então utiliza na construção das frases a primeira pessoa plural” (Cabrera, 2001:259).

Para finalizar esta secção, tenhamos presente o precioso argumento do jornalista Adelino Gomes, enunciado nestes termos: “Timor não foi o resultado da informação, mas a realidade de Timor impôs-se à informação e, a partir daí, teve os favores da informação e da opinião pública. Os jornalistas estiveram lá, mas a opinião pública não ‘pega’. Como não se conseguem abarcar todas as tragédias do mundo, as pessoas elegem uma. Mas essa tragédia tem que ‘merecer’. Portanto, não foram os jornalistas que contaram bem a história, mas foi a história que se impôs aos jornalistas e ganhou a opinião pública” (cf. Marques, 2005:240).

1.1. A agenda dos *Media* em Timor-Leste

Consideramos que, para a abordagem deste tópico, se impõem à nossa consideração e análise as reflexões produzidas por Rui Marques, na sua excelente tese “*Timor-Leste: Agendamento mediático*”. Segundo o autor, os jornalistas tiveram uma participação muito importante no projecto da construção da identidade cultural e nacional timorense, quer junto da população de Timor, quer da Comunidade Internacional. Num tempo em que pontificam os valores da globalização e se consolida a “Sociedade da Informação” o jornalismo contemporâneo tem uma matriz de universalidade. Os poderes socialmente constituídos podem travar, acelerar ou, mesmo ainda, censurar, segundo as suas conveniências, o fluxo da informação jornalística que circula no espaço público mediatizado de dimensão planetária. Mas não parecem capazes de restringir o alcance e universalidade do discursivo jornalístico.

A informação contemporânea pode contribuir, como no caso de Timor, para uma efectiva solidariedade universal e, de um modo especial, a televisão. Ela tem o condão de pôr o indivíduo em relação directa com as comunidades de outros continentes e responde, na medida das suas possibilidades, à necessidade que o público tem de aceder, com a maior de exactidão possível, ao que se passa no mundo, mesmo que não consiga captar a complexidade dos processos de construção jornalística da informação que lhe é servida. Apesar de as notícias serem construídas muitas vezes a partir de notas difundidas pelas mesmas Agencias Noticiosas e, por isso, terem cada vez mais um formato estereotipado, pensamos que é possível escapar a uma verdadeira massificação, tanto mais que, como nos adverte Mouro Wolf (2003:29): “as mensagens dos meios de comunicação contêm características particulares do estímulo que interagem de maneira diferente com os traços específicos da personalidade dos elementos que constituem o público. Desde o momento que existem diferenças individuais nas características da personalidade dos elementos do público, é natural que se presuma a existência, nos efeitos de variações correspondentes a essas diferenças individuais”.

Rui Marques analisa o agendamento mediático em Timor-Leste, a partir do “Modelo dos Lang”. Nessa medida, o autor centra a sua análise nos quatro tópicos que desempenham papéis fundamentais no discurso jornalístico, a saber: “focalização”, “enquadramento”, “universo simbólico” e “porta-vozes”. Através do processo de *focalização*, “é dado destaque a determinados acontecimentos ou actividades. Fazem-nos sobressair de entre inúmeros outros eventos e actividades contemporâneas que também, poderiam ter sido seleccionados para divulgação. Transformar algo num centro de interesse afecta a forma como as pessoas irão pensar e falar” (Marques, 2005:37). O *enquadramento*, por sua vez, trata de uma outra dimensão do trabalho jornalístico: “para além de dar a notícia, a explica e a enquadra. Não resultando exclusivamente da sua vontade ou da sua grelha de

leitura, estas têm, no entanto, uma enorme importância” (Marques, 2005: 151). No que ao *universo simbólico* diz respeito, “compete ao jornalista, de entre os elementos simbólicos presentes numa dada mensagem, sublinhar os mais relevantes em si mesmo e no diálogo com o universo do público-alvo a que o jornalista se dirige” (Marques, 2005: 151). Por último, uma palavra sobre o quarto e derradeiro tópico, dos “porta-vozes”. Diz o autor que na sua consolidação “os jornalistas têm uma importância, pois, através da sua gestão de fontes, vão, directa e indirectamente, destacando porta-vozes, através das opções que fazem – a quem dão voz – e da leitura prévia ou posterior que introduzem na interacção com os porta-vozes” (Marques, 2005: 151-152).

Os quatro tópicos que acabámos de referir são, no seu todo, indicadores fundamentais do modo como a produção das notícias interveio decisivamente na consolidação da identidade cultural, histórica, territorial do povo de Timor-Leste.

Para produção da sua tese “Timor-Leste: O Agendamento Mediático”, Rui Marques reuniu um vasto *corpus* de análise: as notícias produzidas pela agência LUSA entre 1987 e 1999 (que terão constituído o núcleo da sua investigação); entrevistas a 11 personalidades timorenses e portuguesas (da guerrilha, da igreja local, da diplomacia, do activismo e do jornalismo); e, por último, documentos cedidos pela Resistência (referentes à cobertura jornalística da sua luta).

Como ele mesmo nos dá conta, “as notícias foram agrupados por meses, foram construídas tabelas de frequência de notícias e, a partir delas, elaborados gráficos que visualizam as tendências, nomeadamente a curva de evolução ao longo do tempo e os valores acumulados”. O autor procurou ainda identificar “os momentos mais significativos em que o número de notícias se situou acima média” (Marques, 2005:67).

Rui Marques sublinha a importância que, segundo ele, tiveram as relações de proximidade e de cumplicidade que se estabeleceram entre jornalistas e membros da Resistência. Pela sua parte, diz o autor: “a Resistência teve a intuição da importância da componente mediática para a sua causa e desejou a presença de jornalistas no território” (Marques 2005:153). A resistência, tal como a sociedade civil, reconheceu a grande importância da solidariedade jornalística para o bom êxito da causa de Timor, mas não deixou de reconhecer, ao mesmo tempo, que, no decurso dos acontecimentos, sempre foram surgindo, aqui e ali, algumas dificuldades de relacionamento com a imprensa, uma vez que ela e eles (Resistência e Jornalistas) tinham lógicas de funcionamento diferente.

Como explica Luísa Teotónio, a propósito das respostas a uma entrevista de Xanana a um jornalista do *Liberation* o Xanana “ele ficou muito irritado com a resposta, por duas razões: primeiro, porque o Xanana o tratava o como se ele fosse um amigo da causa, e essa foi uma das principais aprendizagens: nem todos os jornalistas eram amigos da causa. Eram jornalistas, em primeiro lugar! Mas levou muito tempo os timorenses a aperceberem-se disso, porque quem lhes dava atenção era automaticamente um amigo, e, portanto, havia um sentimento de cumplicidade,

de confiança, que, lembro-me nesse caso muito concreto, irritou profundamente o jornalista” (Marques, 2005: 154). Afinal, o jornalista queria, muito legitimamente, salvaguardar apenas a independência que o público dele espera e, no limite, lhe é exigida pela deontologia da sua classe.

Felizmente que as relações entre a Resistência e os jornalistas se pautaram, na sua maioria, por padrão de mútuo respeito, sabendo cada parte o que lhe competia fazer, como sublinha Marques nestes termos: “A história das tentativas de contacto da Resistência com os jornalistas evidencia, em pequenas “estórias”, uma estratégia intencional. Por exemplo, uma das figuras-chave na *interface* da sociedade timorense com os jornalistas que visitam Timor-Leste é o taxista. Com a vantagem de poder, por uns minutos, acompanhar os jornalistas a sós, sem o risco de serem escutados ou de serem tidos como suspeitos, estes timorenses desempenham um papel relevante” (Marques, 2005:159).

2. Da representação identitária de Timor

Segundo Bassand, citado por Lemos Martins, vivemos numa sociedade da comunicação generalizada, que torna as comunidades que compartilham as diferenças de ideias de “*trans e/ou inter-culturais*” (Martins: 1996:59). As culturas nacionais e locais deverão ser, na perspectiva sociológica de Martins, consideradas a partir de um espaço-tempo local, o cosmopolitismo pode projectar no mundo a acção humana. Por outras palavras, as culturas locais serão tanto mais livres quanto mais multiplicarem as conexões concretas entre si e com o resto do mundo.

Não temos aqui a pretensão de, no âmbito deste trabalho, traçar um mapa detalhado das identidades culturais que convergem para uma identidade única que se presume existir quando falamos do Estado-nação de Timor-Leste. Toda a caminhada teórica feita até este momento sobre a questão da identidade cultural timorense, permitiu-nos perceber que o tema da identidade tem sido, entre os autores que estudaram o fenómeno da edificação da nação Timor-Leste, um tema nuclear, sem que, todavia, possamos dizer que existe sobre a temática das “identidades de Timor” uma posição unívoca. Todavia, é justo destacar, entre todos, o trabalho desenvolvido por Nuno Canas Mendes por nós diversas vezes citado.

Importa sublinhar aqui a participação activa dos actores não-governamentais na formação da identidade nacional timorense, prestando, cada um deles, um contributo para uma ideia de Identidade Plural. Cada um desses actores teve o mérito de legar à nação uma narrativa, entretecida de mitos, lendas e costumes que entraram numa relação de “coerência narrativa” (Dworkin) com todas as narrativas de que se tece a Identidade Nacional timorense.

Atente-se, em particular, na solidariedade dos actores não-governamentais, como as ONGs, cujo contributo se exprime, na fundamentada opinião do José Manuel Pureza, numa transformação “do conceito tradicional de soberania na oferta

do Estado como suporte de lutas emancipatórias fundamentais que têm lugar na sociedade civil global e que são conduzidas por redes de ONG's transnacionais" (Pureza 2001:2). A discussão das identidades culturais de Timor-Leste deve ser articulada como as práticas comunicacionais entre etnias timorenses, sem esquecer a sua inevitável abertura a um mundo, tendo como primeiro interlocutor estratégico as ONG's.

A representação, por sua vez, traduz os valores fundamentais partilhados pelos timorenses e sobre os quais assentam, na sua dimensão de representação identitária, a etnia, a cultura, a língua, a religião e a histórica. Daí ela ser, nas palavras de Moisés L. Martins, "a identidade é um ser percebido, e percebido como distinto, que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros" como riqueza da nação, quer pela sua dimensão, quer por vontade honrosa de que o "acto de adesão pessoal permanentemente reiterada a uma comunidade, a qual se espelha numa estrutura simbólica, que incessantemente inspira práticas significantes" (Martins, 1996:24). A esta luz, a riqueza de Timor, foi legada pelos seus ancestrais antepassados e reforçada pela herança cultural portuguesa, convergindo ambas para a formação da identidade do povo timorense. Daí fazer sentido dizer-se que "Timor-Leste foi colonizado durante 500 anos por portugueses e forjou uma identidade cultural e religiosa" (Ramos-Horta, 1994:34).

A diversidade étnica, religiosa ou política, as correntes artísticas, científicas ou filosóficas, não deixaram de se influenciar e enriquecer mutuamente ao longo dos períodos da luta pela independência. Deste modo, a pluralidade deve ser entendida como uma riqueza comum de que hoje se pode reclamar Timor-Leste como estado livre soberano. Com efeito, por mais diferentes que sejam, os povos timorenses partilham uma história que os situa dentro do seu próprio território e no mundo, afirmando-se como portadores das suas próprias idiossincrasias (o que faz deles um povo diferente) mas consciente de que, enquanto parte da Humanidade "somos todos os mesmo", isto é, humanos.

No nosso ponto de vista, o modelo cultural do povo de Timor-Leste deve basear-se no respeito e intercâmbio cultural entre os diversos grupos étnicos, no desenvolvimento de acções cooperativas que alimentem, enriqueçam e dinamizem os valores simbólicos da tradição. Este desígnio só pode ser levado a cabo através de uma política de perseverança e de mobilização comunitária, com vista ao efectivo desenvolvimento sustentável de Timor-Leste.

Nestes pressupostos, importa ter em conta as reflexões de António Augusto Mendes Correia, na sua obra *Antropologia Timorense*. O autor faz aí um levantamento do que ele chama "a anatomia" e "fisiologia" dos timorenses. Por seu turno, António de Almeida na sua obra *Das mutilações étnicas dos indígenas de Timor*, dá-nos conta das suas investigações sobre o aspecto corporal dos timorenses, suas práticas rituais, origem e significado dos seus nomes, particularidades dos grupos etnolinguísticos que merecem do autor uma classificação pessoal. Todavia, esta observação da taxinómica é demasiado sofisticada e estática, mostrando várias

categorias de timorenses e não-timorenses. O autor ignorou, no seu estudo, alguns sectores culturais, por cultura e ascendência, pertencem simultaneamente a vários grupos. A observação etnográfica mais conceituada de Timor-Leste terá sido a produzida por Mendes Correia que nos conta dos seguintes dados: a comunidade dos proto-malaios era constituída por 65,4% de homens e 53,7% mulheres (Thomaz, 2002:42); a dos vedo-australóides era constituída por 11,8% de homens e 15,8% mulheres. Relativamente aos vestígios linguísticos, não existiam (até à data da publicação da obra de Thomaz) estudos especializados e sistemáticos (Thomaz, 2002:39). Thomaz reconhece que também ele não conseguiu aprofundar, como se impunha, as relações de parentescos entres as várias línguas faladas em Timor e no continente australiano. Realça ainda que a população timorense é, na sua maioria, de raiz “Austronésia”, uma civilização que terá sido preservada, durante séculos, de novas influências externas. As suas actividades eram essencialmente agrícolas, dedicando-se ao cultivo do milho e mandioca traduzidos pelos portugueses do Brasil e rapidamente divulgadas a partir do século XVII. A economia de subsistência das populações rurais timorenses de hoje é em tudo análoga à definida pelo autor.

2.1. Dos mitos e das crenças do povo timorense

Canas Mendes, na sua obra *A multidimensionalidade da Construção Identitária em Timor-Leste*, dá um particular ênfase ao lugar do mito e dos símbolos transmitidos pela tradição oral. Segundo o autor o mito está “na génese de um imaginário colectivo, designadamente no que às origens diz respeito, bem como na formulação de um destino histórico” (Mendes, 2005:258). A ficção timorense fixada nas narrativas e lendas de transmissão oral constitui um elemento essencial para o estudo das raízes do nacionalismo, sendo os cinco séculos de colonização que originaram o que [Ezequiel Enes] Pascoal chama de *contos mestiços* (Paulino, 2012), por conterem referências a elementos da cultura portuguesa (Mendes, 2005:259).

Num sentido poético, Ruy Cinatti referia-se à beleza do território timorense, como um paraíso tropical oriental cheio de sedução: “não admira que o espírito sensível de Alberto Osório de Castro fosse levado a confessar: ‘a flora de Timor, misteriosa e fremente, em mim produz por vezes o mesmo *grand songe terrestre*, igual vertigem e ardente ebriedade pânica à que me dão certos poemas” (Cinatti, 1996). Ruy Cinatti reconheceu que, afinal, os timorenses também são humanos como ele, reforçando no seu espírito, através do contacto, a sua admiração pela cultura timorense que ele manifesta do seguinte modo: “foi por simpatia, início de vivência redobrada, e menos por curiosidade renascida, que o timorense se destacou da passagem comum, símbolo de gente exóticas; abstracções humanísticas; corpo e alma que por mim e me dera o seu nome para que o chamasse (...) o timorense meu

amigo era, afinal, um homem como eu” (Cinatti, 1996:21). Deste modo claro e sincero, Ruy Cinatti, alude a uma “condição humana” com a qual se sente irmanado, pela amizade criada e selada com “pacto de sangue” com o Régulo de Ai-Assa, em representação do povo autóctone de Timor⁶.

Os timorenses, sob a protecção de um Estado, sentem-se seguros e em paz com a garantia de que a sua cultura, costumes e mitos são preservados e considerados, na sua pluralidade, uma riqueza nacional. Esta observação é clara quando à ideia de uma identidade e de uma tradição próprias aos vários povos de Timor, onde a ideia de vivência colectiva, a formar a alma timorense, com o contacto com o povo civilizador (Mendes, 2005). Os timorenses, na sua quase totalidade, acreditam na existência de outra vida para além da morte. A crença em Deus terá sido inspirada na ideia totémica de “lúlic” (que designa tudo o que é sagrado) e que está presente em todos os momentos na vida dos timorenses. Tudo o que merece a designação de “lúlic” é supersticiosamente temível e está presente nas cerimónias rituais (quaisquer que sejam os seus “estilos”) para afastar o mal. Após a morte, almas continuam a viver, ora vagueado por lugares estranhos, ora retidas nas cavernas das montanhas sagradas, ou encarnando mesmo em animais e objectos sagrados. Uma tal religiosidade está patente na vitalidade das práticas rituais e na veneração e respeito pelos espaços sagrados.

De um modo geral, as crenças tradicionais dos timorenses que têm o seu centro nas “casas sagradas” e nos “objectos sagrados”, são algo que pertence e representa o valor da vida humana. Cada ritual obedece a códigos ancestrais de representação designados por “estilos” cuja origem se perde na memória dos tempos. Qualquer que seja o “estilo”, o ritual exige sempre o sacrifício de animais. E, em se tratando de grandes cerimoniais, poderão ser sacrificados búfalos ou porcos que serão ingeridos pelos convidados do banquete cerimonial.

Ezequiel Enes Pascoal na sua obra *A Alma de Timor vista na sua Fantasia*, dá-nos conta de que, em Timor-Leste, há uma existência de imaginário mitológico que preside à celebração destes rituais: “encontra-se em Timor, uma espécie de cosmogonia *sui generis* que vem, com certeza, de recuadas eras. Nela figuram homens e animais, dotados de recursos e poderes inconcebíveis com os quais dominaram as forças da natureza desencadeadas em proporções ciclópicas [...]. As lendas timorenses em que prevalece o tema das origens admitem a preexistência da

⁶ Segundo tradição timorense, os seus ancestrais fizeram um juramento de sangue com os portugueses como um símbolo de amizade. Como descreve Apolinário Guterres o relato de “lia na’in” de Aça Mali de Oepó que diz o local de “Caliau Lozó Bibaua Luabel”, situado na encosta da montanha de Lakus, como um lugar de despedida entre timorenses e portugueses, antes de estes partirem para além-mar. foi neste local que mataram um galo, beberam vinho e aclamavam com alta voz “biba” (em português designado por “viva”) e, deram aquele sítio o nome de “Bibaua Laudel” (Guterres 1992:238). O português Ruy Cinatti no seu tempo, fez um juramento de sangue com dois chefes timorenses, proveniente do grupo étnico Búnaque, Armando Barreto de Ai-Assa e Adelino Ximenes de Loré (Cinatti 1974). Por força simbólica deste “pacto de sangue” e segundo dos costumes timorenses, o português Ruy Cinatti passou a ser simultaneamente, luso-timorense, irmão de dois chefes timorenses e pertenceu às suas respectivas linhagens de dois chefes timorenses: “liguei-me a Timor por juramento de sangue” (Cinatti 1984:10).

terra, isto é, de Timor, mas diferente da actual, em tamanho e forma. Concepções igualmente lendárias relativas ao aparecimento estranho de determinados homens, de que descendem certas dinastias autóctones, são posteriores a tremendos cataclismos que teriam assolado a ilha” (Pascoal, 1967:23).

Segundo um conto popular, existe um mito colectivo que diz respeito, à existência de uma forte ligação entre timorenses e portugueses. O termo “malae” designa alguém que é “estrangeiro”; foi utilizado, pela primeira vez, para se referir portugueses⁷, como nos conta António de Almeida: “conforme o simbolismo dos nativos, a ilha outra coisa não é do que um gigantesco crocodilo. O jacaré é um animal reverenciado por muitos Timorenses; chamam-lhe avô, manifestando a sua veneração por meio de estilos ou práticas mágico-religiosas, que consistem em sacrifícios de porcos e de outros animais domésticos, abstendo-se de molestá-los, mesmo quando ele consiga matar e deglutir algum patricio. O réptil aparece frequentemente no folclore local; no dorso de um jacaré voador, dizem os nativos, chegou a Timor o primeiro branco, um *malae*, ou seja, um Português” (*apud* Mendes, 2005: 259-260).

Estas preciosas narrativas de Ezequiel Enes Pascoal e de António Almeida, falam-nos de uma mitologia que explica as origens e o fundamento da existência do povo de Timor, sem esquecer o contacto cultural e a consequente adaptação recíproca entre as culturas de diversos grupos étnicos, incluindo também a introdução da cultura portuguesa no seu quotidiano. Mendes sugere que tal pode ser visto como a formação de uma memória partilhada. Anthony Smith considera esta “memória partilhada” como elemento agregador da vivência étnica. De facto, estamos em presença de um legado de memória colectiva. Como sustenta Lúcio Sousa, “a presença dos antepassados revela-se em estruturas presentes igualmente na paisagem e desconhecidas por muitos, sobretudo por estranhos, e articulam-se entre si relacionando o *habitat* território com os seus agregados humanos, as casas e o seu interior” (Sousa, 2007:199). Ainda hoje, há fortes vestígios de “totemismo” na cultura timorense como relata Luís Filipe Thomaz. O *totem* é a personificação de um antepassado mítico que se torna simultaneamente um símbolo da unidade do grupo social (que o venera) e a sua entidade protectora.

Nas últimas campanhas de pacificação do território pelo governador Celestino da Silva, a bandeira portuguesa foi identificada pelos timorenses como um *totem* do

⁷ Segundo os “Lal-gomo” (senhores da palavra) do grupo étnico búnaque sublinham que há uma existência mitológica colectiva que diz respeito a uma forte ligação entre timorenses e portugueses. Segundo os “Lal-gomo” (senhores da palavra) Búnaque de Léber : “Bui Dau” (mulher) e “Mau Dau” (Homem), o primeiro casal saído das mãos de “Maromak” (Deus), geraram “Aça Paran e Mau Paran”. Os filhos de “Aça Paran e sua mulher “Olo Dia Soi Dia” foram seguintes: “Kei Kesa”, “Malae”, “Sina Mutin”, “Malakan”, “Gugo Eivi”, “Tsie Sina”, “Kelun Leu”, “Samolo”, “Asa Lorok” e “Fau Funak”. Deus entregou “ai-su’ak” (é um instrumento agrícola que consiste num pau aguçado de espessura e tamanho variado) e “katana” (é um instrumento, equivalente ao podão, próprio para cortar madeira) aos dois casais antepassados dos timorenses: “Asa Lorok e Fau Funak”, “Kelun Leu e Samolo” e; Deus entregou “súrat” (papel) e “lâpis, sabão e lenço” aos “Gugo Eivi e Tsie Sina”, “Sina Mutin e Malakan”, “Kei Kesa e Malae” – estes três casais são antepassados dos “malae” (portugueses) (cf. Guterres 1992: 237).

seu suserano e, como tal, tornou-se a entidade protectora e o símbolo da unidade dos “reinos” e “sucos” de Timor⁸. Segundo Ruy Cinatti, “esta entidade protectora encontra-se ainda hoje nos sítios mais escondidos, como se fora um “um crucifixo que os próprios gentios veneram e identificam com os símbolos do seu saber mais antigo: a árvore sagrada, o tronco afeiçoado à figura de um homem com braços abertos, ou uma carta de nomeação, passada em nome de El-Rei e conservado num bambu, suspenso do travejamento da casa, juntamente com a espada de guerra dos antepassados” (Cinatti, 1963: 12-16).

Como corolário da reflexão aqui desenvolvida, sobre o fundamento da mitologia imaginária na formação da identidade cultural timorense, vale a pena realçar que “para além da mestiçagem cultural, é muito importante sublinhar aqui a existência de uma mitogénese dinâmica que denuncia as divisões políticas desde remotas eras, facto que percorre toda a história da ilha” (Mendes, 2005:260).

2.2. A Igreja católica e Identidade do povo timorense

A realidade do vivido não pode nem deve resumir-se a uma mera série de factos. Ao invés, e de acordo com Hall, “as definições de realidade eram sustentadas e produzidas através de todas aquelas práticas linguísticas por meio das quais as definições selectivas do real eram representadas. Isso implica o trabalho activo de seleccionar e apresentar, de estruturar e dar forma: não apenas a transmissão de um significado já existente, mas o trabalho mais activo de dar significado às coisas” (*apud* Traquina, 1999:109).

Para a constelação de símbolos mediáticos, o cristianismo dos timorenses – vs. O islamismo dos indonésios - constituiu uma importante ponte com o Ocidente, numa ligação estreita ao seu universo simbólico, culturalmente cristão. Esta afirmação da identidade religiosa foi determinanteda persistência dos timorenses na busca da sua independência, quer na captação de apoio internacional, nomeadamente no universo dos cristãos (Marques, 2005:134). É justo reconhecer que o papel assumido pela igreja católica em Timor foi decisivo na salvaguarda a identidade cultural, histórica e religiosa dos timorenses. No plano estritamente político, a igreja católica timorense foi capaz de resistir à exigência Episcopal da Indonésia no sentido de aceitar a “integração como facto consumado”.

Do nosso ponto de vista, a igreja católica timorense, não obstante o prestígio granjeado e a sua grande implantação, não representa uma *dimensão específica* da identidade timorense. Importa não esquecer que existem outras formas de religiosidade, com raízes mais antigas, partilhadas pelos timorenses, mesmo católicos. Todavia, importa não esquecer que também ela, a igreja católica

⁸ Segundo Luís Filipe F. R. Thomaz, os timorenses consideram a bandeira portuguesa como um totem e uma identidade protectora do mais vasto dos grupos em que se sentem integrados e o símbolo da unidade dos vários reinos e sucos do território [de Timor] (Thomaz 1977:21).

timorense, tem uma história que remonta já a cerca de 500 anos. A imagem que os timorenses têm da igreja católica é fortemente marcada pelo seu pragmatismo na resolução dos problemas quotidianos dos mais desfavorecidos, pelo empenho em congregar todas as etnias, pela tolerância e hospitalidade.

Em função do que acabámos de dizer, a religião católica, de par com a língua portuguesa, constituem uma genuína herança que os timorenses guardam da presença colonial portuguesa. Não é difícil sustentar que, à sua chegada, a religião católica foi uma crença estranha a uma população que na sua maioria é animista. Todavia, essa crença estranha estimulou uma reacção no hospedeiro que a recebeu, como se fosse uma pérola que hoje, os timorenses guardam ciosamente como parte dos valores fundamentais da sua identidade nacional.

Durante a ocupação Indonésia, a igreja católica, foi a única instituição que ajudou a Resistência timorense a levantar a bandeira identitária e a defender os direitos universais do povo timorense na luta pela independência. O antigo côsul australiano em Díli (1962-1964), James Dunn, destaca que “a Igreja Católica em Timor era uma força poderosa entre os timorenses, mesmo aqueles que não tinham aceitado a fé. (...) Apesar de mais de metade dos timorenses serem animistas, em certo sentido, Timor era um Estado católico por ocasião da invasão indonésia” (cf. Jolliffe, 1989:29).

Tendo em conta a sua posição política de fidelidade aos ideais emancipatórios, a hierarquia da igreja católica consolidou uma relação de grande proximidade ao povo timorense, aquando das duras lutas travadas pela libertação nacional. Diga-se, a título de ilustração, que após 6 anos da invasão de Timor pela indonésia, mais precisamente em 1981, a hierarquia da igreja católica timorense elaborou e difundiu, através dos *media*, um duro manifesto político-religioso que dizia: “confessamos que ainda não compreendemos por que razão a Igreja Indonésia e a Igreja Romana não declaram, oficial e abertamente, a sua solidariedade com Igreja, religiosos e povo de Timor-Leste. Talvez este seja para nós o golpe mais duro. Vendo a extensão da tragédia do povo de Timor-Leste que se vem arrastando ao longo de seis anos, fazendo um número de vítimas superior a ‘duzentos mil pessoas’, incidente conhecido em todo o mundo, ficamos assombrados com o silêncio que parece permitir que morramos abandonados” (Barbedo-Magalhes, 1992:33).

Num excerto da sua mensagem aos jovens de Timor-Leste em 1986, Xanana Gusmão reconheceu o trabalho desenvolvido pela igreja católica timorense, nestes termos: “a igreja de Timor-Leste, e neste prolongado cativeiro do nosso povo, tem sido o porto seguro nestas vagas de crimes e de violações de toda a ordem, tem sido o suporte moral na luta do nosso Povo, tem sido a valiosa mão que aliviou as dores do nosso Povo na sua heróica resistência à vil e cobarde agressão indonésia e à sua criminosa ocupação da nossa Pátria” (Gusmão, 2002:201-202).

A política da unidade nacional saiu reforçada quando, a 6 de Fevereiro de 1989, o líder da Igreja Católica de Timor-Leste, D. Ximenes Belo, dirigiu uma carta

ao Secretário-Geral da ONU – Perez de Cuellar, a pedir a realização de uma consulta popular: “Como responsável da Igreja Católica e como cidadão de Timor, venho pedir ao Senhor Secretário-Geral para iniciar em Timor o processo de descolonização mais normal e democrático que é a realização de um *Referendum*. Até agora, o povo ainda não foi consultado. São os outros que falam em nome do povo. É a Indonésia que diz que o povo de Timor já escolheu a integração, mas o próprio povo de Timor nunca disse isso. Portugal quer deixar ao tempo a resolução do problema. E nós vamos morrendo como povo e como nação”⁹ (Acácio 2006:157).

O D. Ximenes Belo, era Bispo de Díli quando, no seu discurso de laureado com o Prémio Nobel da Paz, afirmou: “É do conhecimento de V.Ex.^{as} o esforço da Igreja no que concerne ao sofrimento do povo de Timor-Leste [...] enquanto bispo deste povo, não encaro esse Prémio Nobel da Paz como algo com que se prestigia somente uma pessoa, mas como a homenagem devida à Igreja Católica de Timor-Leste, pelo trabalho feito na defesa dos direitos inalienáveis do seu povo”, conclui dizendo enfaticamente: “O homem é um ser para a liberdade” (Ximenes-Belo, 1997:54). Jorge Sampaio, à data Presidente da República Portuguesa, refere-se àquela honrosa distinção nestes termos: “O Prémio Nobel da Paz marca a consagração definitiva da causa timorense como uma grande causa internacional, onde se revêem todos os que lutam pela paz, pela liberdade e pelo direito” (Acácio, 2006:21).

Em Maio de 2005, a hierarquia da igreja católica de Timor-Leste promoveu uma mega-manifestação contra o pacote educativo, lançado pelo governo de Mari Alkatiri, que determinava que a disciplina de religião-moral passaria a ser facultativa¹⁰. Nessa manifestação, a hierarquia da igreja católica fez um apelo público ao governo para que suspendesse aquela restrição, como forma de resolver o problema, invocando, para tanto, as orientações sobre política educativa imanada no Concílio Vaticano II.

O governo de Timor-Leste, por seu turno, entendeu que devia tomar uma decisão imediata e, convidando o representante da igreja católica, propôs-se resolver o problema através de um acordo em que se afirmava o reconhecimento do papel desempenhado pela igreja católica como retaguarda da Resistência, como

⁹ O documento disponível em Kohen 1999:158.

¹⁰ A este propósito, a hierarquia da igreja católica fez questão de declarar publicamente, com seguintes enunciados: “É dever do Estado promover a civilidade, a solidariedade, o respeito mútuo, a dignidade humana, os direitos e a colaboração entre os diversos credos. Por isso é necessário um apurado esforço para a definição jurídica detalhada de um sistema de educação em que se reconhecem os valores fundamentais da vida em sociedade, para a qual, inegavelmente, a Religião é de primordial importância. (...). Para os timorenses, a Religião, e de modo particular a Religião Católica, foi e é expressão da identidade do povo. (...). As outras religiões presentes em Timor-Leste dirão da sua justiça. Nós, os Bispos católicos de Timor-Leste, somos de opinião que o ensino da Religião não deve ser apenas facultativo, mas obrigatório no Currículo; serão os Pais a decidir se os seus filhos devem ou não frequentar a aula de Religião; os pais terão que declarar a sua opção no acto da matrícula dos seus filhos. (...)” (Nota Pastoral, in jornal semanário de 17/2/2005; obs. cit. Silva, 2007:220-221).

difusora e defensora dos direitos humanos, no trabalho de alfabetização e na formação da identidade nacional timorense. Do nosso ponto de vista, este acordo não resolveu completamente o problema da disciplina de religião-moral, mantendo-se em aberto aquele diferendo.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. 2005. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Edições 70 (edição portuguesa).
- ACÁCIO, Manuel. 2006. A última bala é a minha vitória: a história secreta da resistência timorense. Cruz Quebrada: Oficina do Livro.
- BOURDIEU, Pierre. 1997. Sobre a Televisão. São Paulo: Jorge Zahar Editor Lda.
- BARBEDO-MAGALHÃES, António. 1992. Timor-Leste: ocupação indonésia e genocídio. Porto: Universidade do Porto.
- CASTELLS, Manuel. 2007. A era da informação: economia, sociedade e cultura – o poder da identidade. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- CABRERA, Ana. 2001. Missão paz em Timor: percurso de um pseudo-acontecimento. In *O Jornalismo português em análise de casos*, Lisboa: Editorial Caminho.
- CINATTI, Ruy
1996. Um Cancioneiro para Timor. Lisboa: Editorial Caminho.
1963. Tratado da Província de Timor. *Revista Shell*, n.º 346.
- GUNN, Geoffry.
1999. Timor Lorosae 500 anos. Lisboa: edição portuguesa – livros do Oriente.
2001. Língua e cultura na construção da identidade de Timor-Leste. In *Timor Lorosa'e; Camões – Revista de Letras e Cultura Lusófonas*, Lisboa: Instituto Camões.
- GUSMÃO, Xanana. 2002. Timor-Leste: Um Povo Uma Pátria, Lisboa: Edições Colibri.
- JOLLIFE, Jill. 1978. East Timor: nationalism and colonialism. St. Lucia: University of Queensland Press.
- KOHEN, Arnold S. 1999. Da terra dos mortos, as lutas épicas do Bispo Ximenes Belo. Lisboa: Círculo de Leitores.
- MENDES, Nuno Canas. 2005. A multidimensionalidade da construção identitária em Timor-Leste. Lisboa: ISCSP-UTL.
- MARQUES, Rui. 2005. Timor-Leste: O agendamento mediático. Porto: Porto Editora.
- MARTINS, Moisés de Lemos. 1996. Para uma inversa navegação: o discurso da identidade. Porto: Edições Afrontamento.

- PAULINO, Vicente. 2014. Os média e a afirmação da identidade cultural timorense. In PAULINO, Vicente (org.), *Timor-Leste nos estudos interdisciplinares*. Díli: UPDC-PPGP, UNTL, pp.133-150
- NORA, Pierre. 1983. O acontecimento e o historiador do presente, In AAVV A nova história. Lisboa: Edições 70.
- PASCOAL, Ezequiel Enes
 1949. SEARA: Boletim eclesiástico da Diocese de Díli. Ano 1 – nº 1, Díli-Timor.
 1957. A Alma de Timor vista na sua fantasia: lendas, fábulas e contos. Braga: Barbosa & Xavier.
- PAULINO, Vicente. 2012. Representação identitária em Timor-Leste: culturas eos média. Tese de Doutoramento, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- PAULINO, Vicente. 2011. Imprensa católica Seara e a tradição timorense: 1949-1973. In SILVA, Kelly & SOUSA, Lúcio (org.), *Ita maun alin o livro do irmão mais novo – afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri, pp.169-182.
- RAMOS-HORTA, José
 2004. Timor-Leste, o primeiro Estado do Século XXI. In Bessa, António Marques et all, *Timor-Leste em mudança: ensaios sobre administração pública e local*, Instituto do Oriente: Instituto de Ciências Sociais e Políticas de Lisboa, P.11-19.
 1997. The Nobel Lecture Given by The Nobel peace Prize Laureate 1996 José Ramos-Horta. In *Timor-Leste: Nobel da Paz, Lisboa*: Edições Colibri.
 1994. Timor-leste: amanhã em Díli. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- SANTOS, José Rodrigues dos. 2001. Comunicação. Lisboa: Prefácio-Edição de Livros e Revistas
- SMITH, Anthony. 1997. A identidade nacional. Edição portuguesa traduzida por Cláudia Brito, Lisboa: Edição Gradiva
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. 2007. As casas e o mundo: identidade local e nação no património material/imaterial de Timor-Leste. *Etnografia - Acta do III Congresso Internacional*, Cabeceira de Basto.
- THOMAZ, Luís Filipe F.R. 2002. Babel Lorosae: o problema linguístico de Timor-leste. Lisboa: Cadernos Camões.
- TRAQUINA, Nelson. 1999. Jornalismo: questões, teorias e estórias. Lisboa: Veja.
- WOLF, Mauro. 2003. Teorias da comunicação. Edição portuguesa traduzida por Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, Editorial Presença.
- XIMENES-BELO, Carlos Filipe. 1997. The Nobel Lecture Given by The Nobel peace Prize Laureate 1996 Carlos Filipe Ximenes Belo. In *Timor-Leste: Nobel da Paz*, Lisboa: Edições Colibri.