

A Missão em guerra: a história oculta da colecção de crânios de Timor da Universidade de Coimbra¹

Ricardo Roque

Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Portugal

ricardo.roque@ics.ul.pt

Resumo Este artigo explora a turbulenta história colonial da colecção de crânios de Timor da Universidade de Coimbra. Em Portugal, nas décadas de 1930 e 1940, a incerteza acerca da proveniência da colecção motivou acesa controvérsia sobre a sua autenticidade e a classificação antropológica de Timor. Com base em documentação inédita, este artigo expõe a história oculta da colecção. Revela-se aqui o modo como, em Timor, os crânios humanos foram adquiridos, interpretados e documentados por missionários católicos, no quadro de crises e conflitos que eclodiram durante e após a “guerra de Laleia”, entre 1878 e 1881. Por conseguinte, esta colecção está intimamente imbricada nesses processos políticos e epistémicos de hostilidade. Ao revelar esta história oculta, o artigo pretende também sugerir que o estudo da história colonial de colecções científicas deve atender à articulação entre dois processos: a aquisição e apropriação de colecções no terreno, e os circuitos de informação e documentação associados aos modos de aquisição.

Palavras-chave Crânios humanos; colecções antropológicas; missionários; história colonial; Timor Leste.

Abstract This article explores the turbulent colonial history of the collection of skulls from Timor held at the University of Coimbra. In the 1930s-40s the uncertainty about the provenance of this collection caused a heated Portuguese controversy on the authenticity of the skulls and the anthropological classification of Timor. Using new historical evidence, this article offers the hidden history of the collection. It reveals how, in Timor, the skulls were collected, informed and documented by Portuguese catholic missionaries, in the course of conflicts and crises during, and after, the “war of Laleia”, between 1878 and 1881. Thus the collection is intimately

¹ Uma versão inicial deste artigo foi apresentada no Ciclo de Seminários de Antropologia do Departamento de Antropologia e do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra em Dezembro de 2008. O texto baseia-se em materiais examinados em maior detalhe em Roque 2010. A pesquisa para este texto foi apoiada por uma bolsa da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) (BD/9048/2002) e desenvolvida no âmbito do Projecto As ciências da classificação antropológica em Timor Português, financiado pela FCT(Ref.^a HC/0089/2009).

entangled with these political and epistemic processes of hostility. By revealing this hidden history, this article also suggests that the study of the colonial history of scientific collections should take into account two inter-related processes: the acquisition and appropriation of collections in the field, and the circuits of information and documentation associated with that acquisition.

Key words Human skulls; anthropological collections; missionaries; colonial history; East Timor.

Introdução

Desde os anos 30 do século XX, que a coleção de crânios de Timor do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra permanece marcada por relatos múltiplos e contraditórios sobre a sua história colonial. Aqueles que se têm debruçado até hoje sobre esta história situam as origens da coleção em locais e datas aparentemente incompatíveis. Algumas versões vêm atribuindo as origens da coleção a um massacre perpetrado por timorenses sobre uma coluna militar portuguesa no *reino* timorense de Cová (situado na zona poente de Timor Leste, junto à fronteira com Timor Ocidental), em 1895, representando os crânios uma “mistura” de vestígios humanos heterogêneos – incluindo, nomeadamente, cabeças decapitadas a militares Portugueses (Cunha, 1937). Outro conjunto de versões associa os crânios a vítimas timorenses de violência perpetrada por outros timorenses, no decurso de conflitos indeterminados, também na região de Cová, antes de 1882 – embora a data e o local exactos permaneçam imprecisos (Martinho, 1943; Correia, 1944). Ambas as versões históricas, contudo, coincidem num ponto: assumem que os crânios depositados na Universidade de Coimbra foram recolhidos de uma “árvore sagrada” no *reino* ou na localidade de Cová. O debate em torno destas histórias e da sua credibilidade esteve no centro de uma importante controvérsia sobre a autenticidade da coleção e o problema da classificação antropológica das raças de Timor, que atravessou o campo da antropologia portuguesa nas décadas de 1930 e 1940. Conforme argumentei noutros textos (Roque, 2008; 2010), os desenvolvimentos desta controvérsia, a um tempo historiográfica e classificatória, resultaram no fracionamento ontológico da coleção numa pluralidade de passados coloniais e de identidades étnicas e categorias raciais. Esta condição, que designei de “história múltipla”, inscreveu na corporalidade das ossadas uma identidade

também ela múltíplice e ambivalente. Por conseguinte, a colecção subsiste desdobrada em pelo menos as duas principais versões sobre o seu passado e a sua proveniência, a que acima me referi.

Este artigo analisa uma versão inédita e alternativa da história colonial desta colecção, a versão que, até aos dias de hoje, tem permanecido ausente do debate e oculta nos arquivos: a narrativa produzida em 1881 pelo missionário e Superior da Missão Católica em Timor, o Reverendo António Joaquim de Medeiros. Preparada com vista a manter-se ligada ao conjunto de trinta e cinco crânios enviados de Timor para a metrópole em 1881-82, esta narrativa viria a dissociar-se da trajectória da colecção nos primeiros anos, num processo complexo e contingente de dissociação de crânios, palavras e documentos na viagem entre Timor, Macau e Coimbra, a que dediquei atenção analítica noutra trabalho (Roque, 2007). Ao (re)contar aqui esta história oculta, o meu objectivo não consiste apenas em desfazer essa ocultação e reconectar, mais de cem anos passados, a colecção à história “original” da qual tem existido separada. O meu exercício narrativo persegue dois objectivos complementares. Primeiro, gostaria de usar a narração desta história para discutir os processos práticos implicados no modo como crânios humanos puderam ser adquiridos em Timor e, também aí, classificados e definidos como “colecção antropológica”. Segundo, pretendo perceber os processos práticos implicados no modo como esta história e os documentos a ela associados vieram à tona no arquivo colonial. Com efeito, sugiro aqui que a compreensão de episódios coloniais de colecção – nomeadamente o episódio associado às origens coloniais da colecção de Coimbra – implica uma análise a dois tempos. Esta análise engloba, por um lado, as práticas de aquisição de crânios *no terreno* e, por outro, as práticas epistémicas e as lógicas políticas no âmbito das quais *falar e escrever acerca* desses actos de aquisição ganha significado e visibilidade pública.

Assim, proponho perceber os processos de colecção de crânios enquanto *eventos* em dramas coloniais de hostilidade. As práticas de aquisição dos crânios, como mostrarei, bem como os circuitos de documentação dessas práticas, estiveram implicados em processos de hostilidade e violência que se desenrolaram na forma e atmosfera de dramas públicos. Em situação colonial, argumentarei, a colecção de crânios de Timor da Universidade de Coimbra deve ser percebida como produto desses processos, em particular de acções tomadas para resolver as “crises” definidas e geradas no decurso daquela que ficou conhecida, no Timor de final de Oitocentos, como *guerra de Laleia*.

Os crânios foram produto de actos de violência. Mas também o gesto de relatar a história da sua aquisição aconteceu no quadro de processos de hostilidade – pois a história foi contada como meio de interferir num conflito político, ajudando a Missão Católica a resolver as tensões com o governador da colónia e os seus aliados. Neste contexto, o trajecto dos crânios como colecção científica será explicado aqui na confluência de gestos de punição de populações de montanhesees classificadas como inimigas e selvagens; e de gestos de eleição de crânios humanos como objectos antropológicos, com base no senso comum erudito dos missionários auto-representados como “ilustrados”, “virtuosos” e versados na etnologia racial da época.

O texto compõe-se de duas partes. Na primeira parte, analiso as descrições retrospectivas da guerra de Laleia. Estas reconstruções históricas surgiram logo no rescaldo do conflito no início da década de 1880, no quadro de uma intensa luta política e epistémica que envolveu, em Timor, os missionários católicos, o governador do distrito, oficiais do exército, e o *régulo* ou *rei* de Laleia, o timorense Manuel dos Remédios. Foi no decurso das lutas políticas que se seguiram a esta disputa em tribunal que a história original da colecção de Coimbra ressurgiu na esfera pública. Na segunda parte, tomando como ponto de partida a história relatada pelos colecionadores europeus das ossadas, debruço-me sobre as práticas de aquisição de crânios. A história revelará que os crânios não vieram de uma árvore sagrada em Cová. Segundo os seus colecionadores – missionários católicos portugueses – os crânios pertenceram a inimigos do governo, mortos, durante a guerra de Laleia, por guerreiros timorenses ao serviço do governo colonial. Os crânios terão sido oferecidos por auxiliares nativos, sendo da iniciativa dos missionários traduzir a dádiva numa colecção de significado antropológico, a enviar para museus em Lisboa. Concluo o texto com breves considerações sobre o significado mais lato deste relato para o estudo de colecções coloniais e para a reavaliação da identidade da colecção de Coimbra.

A Missão e a guerra de Laleia: o caso contra Manuel dos Remédios

Entre 1878 e 1881 a colónia portuguesa de Timor foi palco de acesos confrontos entre o governo colonial (encabeçado durante esses anos por Hugo de Lacerda) e o influente aristocrata timorense, D. Manuel Salvador dos Remédios, *rei* de Laleia, *reino* timorense situado no litoral a leste da capital (Figura 1). Em 1881, após quase quatro anos do início de uma guerra

Apoiantes incondicionais do consulado de Lacerda, os missionários católicos tinham um entendimento oposto do carácter do timorense, a quem não poupavam adjectivos depreciativos: “facínora”, “supersticioso”, “iconoclasta”, “incendiário”. Educados em Portugal no Seminário de Sernache de Bonjardim (Colégio Real das Missões Ultramarinas), os religiosos chegaram a Timor em 1877-78 imbuídos de ideais patriótico-imperialistas e a ambição de reformar a missão em “decadência” através de um agressivo programa evangélico e civilizador: erradicação da barbárie, da superstição e da desmoralização dos costumes (Teixeira, 1974; Teixeira, 1905). Para os padres, Remédios era um criminoso facínora, um herético e um anti-Cristão. Como tal, tinha que ser punido. Perante a chegada de D. Manuel à cidade, o novo governador, Augusto Cardoso de Carvalho, que substituíra Lacerda, decidiu colocar temporariamente o timorense na cadeia de Dili, para que este respondesse em tribunal às acusações que lhe eram dirigidas pelos padres. Nesse mesmo mês, Remédios foi levado a julgamento. O exame da documentação do processo, depositada hoje no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa – na maioria correspondência trocada entre o governador em Timor e o governador em Macau³, e o Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar, bem como entre os missionários em Timor, o Bispo de Macau e as diversas autoridades governamentais – permite perceber o julgamento de Remédios como elemento chave no conflito político em curso entre diferentes grupos sociais na colónia.

O conflito judicial opunha, de um lado, os representantes da Missão Católica; e, de outro, um grupo de oficiais do exército, o *régulo* D. Manuel e os seus aliados timorenses, e ainda o recém-chegado governador Carvalho. Diferentes versões históricas sobre as origens e responsabilidades da guerra estavam em disputa. O caso da acusação foi preparado pelas duas principais figuras da Missão: o seu Superior, o Reverendo Medeiros, e o pároco de Dili, Padre João Gomes Ferreira. Em tribunal estava em questão a responsabilidade da guerra de Laleia, cujas causas os missionários atribuíam a crimes morais e religiosos praticados por D. Manuel, crimes supersticiosos e atozes à luz quer da Lei, quer da Religião. Tratar-se-iam estes “crimes” de penas de morte (decretadas e mandadas executar, com crueldade, por Remédios)

³ À data dos acontecimentos aqui relatados “Macau e Timor” constituam uma única província administrativa, no quadro da qual o governador do distrito de Timor estava subordinado à autoridade do governador de Macau, que tinha a responsabilidade geral pela administração da província.

impostas a homens e mulheres acusados de *suanguice* – expressão timorense, corrente na documentação colonial, para designar a prática de feitiçaria atribuída a entidades quase-espirituais (*suanges*), que tomavam a forma humana, ao encarnarem em pessoas comuns no seio da comunidade⁴. “Se estes crimes afectam a sociedade e são obstáculo invencível ao desenvolvimento de um país”, escreveu então Medeiros referindo-se à justiça contra *suanges* ordenada por Remédios, “repugnam eles altamente à Religião que os condena e ofendem-na gravemente, porque são crimes fundados em actos anti-religiosos, quais os de feitiços, soanges – os mais supersticiados [sic] dos timores.” (Medeiros para Bispo de Macau, 3 Junho 1881).

Do ponto de vista dos missionários, a guerra de Laleia tinha sido um género de Cruzada religiosa do governo contra o paganismo e o barbarismo, uma guerra tão legítima em face da Lei portuguesa quanto virtuosa aos olhos de Deus. Assim, ao recapitularem as causas da guerra no contexto do julgamento, os missionários advogavam que o recurso à violência por parte do governador na repressão à alegada rebeldia de Remédios tinha constituído um acto legítimo e louvável *porque* correspondia à punição de transgressões aos princípios sagrados da religião católica. Mais: não só a resposta armada do governo havia sido legítima à luz da lei e da moral como o próprio envolvimento *directo* e *activo* dos padres na guerra se mostrara virtuoso e necessário (Ferreira para Ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar, 1 Julho 1881). Segundo os relatos apresentados em julgamento, a animosidade entre os padres e o *régulo* timorense, em crescendo desde a chegada da Missão em meados de 1870, tinha sido a força motriz da guerra. Com efeito, o próprio D. Manuel tornou essa animosidade explícita na carta escrita em sua defesa e inclusa na documentação remetida para a metrópole (Remédios para Governador de Timor, 1881). Aí, Remédios negava responsabilidades no desencadear da guerra, alegando que os causadores tinham sido, de facto, os missionários. A seu ver, as incursões da recém-instalada Missão no seu reino tinham visado minar a continuidade da vida ritual tradicional e, por conseguinte, a sua autoridade de *rei*. Tal intromissão tinha constituído um motivo justo para se rebelar contra o governador. D. Manuel reservava palavras particularmente duras para o Superior da Missão, o Padre Medeiros. Defendia que este o perseguira com especial agressividade, impedindo-o

⁴ Sobre *suanguice*, ver Castro, 1862: 486-87; Forbes, 1885: 438, 473.

de celebrar casamentos (os *barlakes*) segundo os costumes tradicionais, chegando a pegar em armas de fogo e a conduzir exércitos para o prender.

Neste contexto, a disputa judicial deu forma pública a um duplo padrão de hostilidade. Por um lado, projectou retrospectivamente a antiga guerra de Laleia como uma cruzada religiosa e civilizadora dos padres fundada na animosidade recíproca entre D. Manuel e o Superior da Missão; por outro lado, projectou novas formas de crise e espicçou conflitos políticos nascentes entre os oficiais, o governador Carvalho e a Missão. O caso judicial de 1881 constituiu, assim, um momento crítico da guerra de Laleia entendida como “drama social”, para tomar de empréstimo uma expressão de Victor Turner. Isto é: um “episódio público de irrupção tensa” no decurso do qual os grupos em confronto tentam fazer valer distintas ordens de justificação para actos de violência, para tal promovendo *relatos retrospectivos* opostos sobre as origens e responsabilidade moral da guerra (Turner, 1974: 15, 33). Assim entendido, o episódio interessa aos propósitos deste texto porque foi no âmbito desta disputa, e inscrita nesse duplo padrão de crise e hostilidade, que a história oculta da colecção ressurgiu no arquivo colonial. O resultado do julgamento, que se revelou contrário às aspirações dos missionários, motivaria uma volumosa produção escrita por parte dos intervenientes, acabando – incidentalmente – por trazer à luz conexões inesperadas entre a colecção de Coimbra e a guerra de Laleia. Com efeito, é justamente nos processos de hostilidade da guerra de Laleia que a recolha e aquisição dos crânios, assim como a visibilidade pública de documentos e narrações a eles associados, devem ser compreendidos.

Passemos, então, ao cenário de crise pública gerado pela absolvição em tribunal de Manuel dos Remédios. Será no cenário designado por “crise da Missão”, cenário assim definido pelos missionários após a perda do caso em tribunal, que o Reverendo Medeiros encontraria oportunidade para relatar aos superiores hierárquicos o contributo da equipa de missionários para a ciência.

Depois do julgamento: a crise da Missão

A versão histórica do régulo D. Manuel, denunciando a conduta da Missão como causa da violência da guerra, prevaleceu em tribunal. Num desfecho muito contestado pelos missionários, Remédios foi ilibado das acusações por falta de provas. Esperando vantagens políticas do retorno

do poderoso régulo à esfera de influência de Dili, o governador Carvalho apressou-se a reinvestir Remédios das suas honras como rei de Laleia, preparando-se a costumeira cerimónia de vassalagem (Carvalho, 1881a; 1881b). Os missionários perderam a batalha judicial; perderam também a batalha ética e epistémica sobre a determinação da verdadeira história e sobre a validade das justificações morais da guerra de Laleia. Por conseguinte, foi a versão da responsabilidade da guerra apresentada pelo régulo em tribunal que acabou por adquirir o estatuto de verdade oficial. De facto, tornou-se corrente nos círculos da administração civil e militar em Dili, Macau e Lisboa, a ideia de que a guerra de Laleia tinha tido origem numa “perseguição” ao régulo dirigida pelos padres (em especial pelo Superior), motivada por ódio à sua renitência em aceitar a Missão no seu terreno (Dores, 1903: 798, 820; Graça para Ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar, 20 Julho 1881). De acusadores, os padres passaram a acusados. A Missão foi dada como responsável pela guerra e os seus delegados apontados como instigadores e participantes activos na violência da repressão governamental.

Depois do julgamento, a tensão entre o governador Carvalho, os militares e os missionários (em particular, os padres Medeiros e Gomes Ferreira) escalou para um amargo conflito público que ressoou em Macau e Lisboa, inclusive nos jornais. O drama social exibido durante o julgamento reconfigurou-se num conflito político institucional entre o Estado colonial em Timor e as autoridades eclesiásticas. O momento foi mais tarde recordado pelos historiadores eclesiásticos com o sugestivo título de “crise da Missão”, resultante de uma “perseguição” malévola, de laivos anti-Católicos, movida pelas autoridades distritais e provinciais, com o governador Carvalho, em Dili, à cabeça (Teixeira, 1974: 48; Fernandes, 2000). A tensão entre Carvalho e a Missão explodiu em conflito aberto na sequência da recusa formal manifestada pelo padre João Gomes Ferreira para, conforme um costume muito antigo, prestar assistência ao auto de vassalagem do régulo Remédios – o que resultou na prisão do padre por ordem do governador. O incidente provocou a indignação do Superior da Missão, Medeiros, dando origem a agitada correspondência entre Timor, Macau e Lisboa. O Governador e os missionários digladiaram argumentos e trocaram acusações venenosas, vindo a conquistar o apoio dos seus respectivos superiores, em Macau: o governador Joaquim José da Graça e o Bispo D. Manuel. O Bispo tomou o partido da Missão desde o primeiro momento, encaminhando para Lisboa, com dramatismo, as queixas escritas que lhe dirigiam os missionários, e

suplicando para que se pusesse termo ao “abusos de autoridade” do governador (Bispo D. Manuel para Ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar, 8 Junho 1881).

Um número considerável de documentos esteve, pois, em circulação entre Timor, Macau e Lisboa, em consequência da denominada “crise da Missão” que se seguiu ao julgamento. Múltiplos relatos disputavam a validade das acções tomadas contra Remédios durante a guerra, bem como daquelas tomadas contra a Missão após o desfecho judicial. A guerra, o julgamento, as actividades da Missão desde 1877, e muitos outros incidentes da recente história colonial da ilha foram nesse contexto repetidamente falados e recapitulados pelos actores envolvidos nas disputas, como forma de ganhar vantagem política ou evitar danos maiores. Foi igualmente no decurso desta disputa que uma história veio a público acerca do envolvimento dos missionários na formação de colecções de produtos timorenses para o governo colonial. O relato referia-se às actividades de uma Comissão nomeada em Abril de 1879 pelo governador Hugo de Lacerda para formar colecções de produtos timorenses dignos de apresentação ao Museu Colonial de Lisboa, conforme ordem superior recebida de Macau, do governo provincial. Sob a presidência do próprio Superior da Missão, Reverendo Medeiros, esta Comissão manteve-se activa até à sua extinção abrupta e intempestiva em Fevereiro de 1881, em consequência de um decreto distrital assinado pelo governador Carvalho, em tempo de refrega política com a Missão. É pois altura de retomar o trajecto do conjunto de crânios de Timor chegado a Portugal no ano de 1882, e recuperar a ligação à sua narrativa histórica.

Das montanhas, a “raça mais pura”

As actividades da Comissão foram descritas em pormenor por António Joaquim de Medeiros, numa longa e revoltada carta dirigida ao Bispo de Macau em Junho de 1881, e em Julho por este encaminhada para o Ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar. As referências às actividades de colecta de produtos para museus ocorreram no contexto da exposição pormenorizada e sistemática das actividades dos missionários desde a chegada em Timor em 1877. O Reverendo Medeiros pretendia reparar os danos causados à reputação dos missionários pelos seus detractores políticos, dando prova cabal da importância da missão para o estabelecimento colonial, e bem assim do patriotismo virtuoso e altruísta da equipa de padres. A carta tinha, pois, como

objectivo interferir no drama de “crise da Missão” então vivido pelos padres. Por conseguinte, é por simples contingência que este documento nos coloca na pista das colecções timorenses enviadas para Macau e, posteriormente, para Coimbra. De facto, no rol de actividades virtuosas dos missionários, Medeiros incluiu os serviços prestados à Ciência, através da participação na referida Comissão oficial para recolha e classificação de produtos timorenses destinados a museus em Lisboa e Dili⁵. A carta de Medeiros continha informação surpreendente: oferecia a *história* dos crânios, a história silenciada em Macau pelos agentes que, a meio caminho da viagem da colecção para Portugal, intervieram na organização das colecções (Roque, 2007).

Na carta, Medeiros recapitulou o trabalho feito pela Comissão sob sua tutela, começando por descrever os incidentes imediatos após a sua extinção pelo governador. Segundo Medeiros, só a má fé e animosidade do governador Carvalho podiam explicar a abrupta dissolução, a qual precipitara a interrupção dos trabalhos de colecta, forçando Medeiros a dar à Fazenda Pública “todos os materiais” até aí obtidos (Medeiros para Bispo de Macau, 3 Junho 1881). A decisão de Carvalho apanhou Medeiros de surpresa, quando estava de partida para Macau. Em reacção, antes de passar os objectos à Fazenda Pública, Medeiros solicitou ao governador que destacasse pessoal com vista a concluir a catalogação e o acondicionamento dos materiais – mas o pedido foi recusado. Perante a rejeição, Medeiros foi obrigado a fazer ele próprio, à pressa e de improviso, o empacotamento das peças: “fiz eu este serviço,” escreveu, “auxiliado pelo Revdo. João Gomes Ferreira e um empregado da Missão, servindo-me de péssimos caixotes para esse fim, por não me fornecerem outros melhores.” (*Idem*) Medeiros enviou então os objectos empacotados a Carvalho, acompanhando as caixas com uma carta oficial, um ofício, e um catálogo das colecções: “Fiz um catálogo de todos esses produtos contidos em cinco caixotes e envie-o”, explicou, “com o competente ofício de remessa ao mesmo governador”. (*Idem*) Para que não restassem dúvidas ao Bispo de Macau da veracidade destas afirmações, Medeiros optou por transcrever na íntegra o dito ofício, o *Ofício n.º 15*,

⁵ Em Timor, com efeito, não existia intenção desta Comissão presidida por Medeiros, em remeter colecções para Coimbra. Nos planos estava o envio dos crânios (junto com uma quantidade muito diversa de outros materiais) para o museu colonial de Lisboa, que se encontrava em organização, e, talvez, uma parte para o museu de Dili, instituição ainda inexistente mas para a qual se esperava lançar as fundações com parte das colecções criadas nesta ocasião (Medeiros para Bispo de Macau, 3 Junho 1881).

endereçado formalmente a Carvalho na ocasião de passagem das colecções ao governo distrital, em Fevereiro de 1881⁶.

O ofício n.º 15 revelava que o trabalho de colecta de produtos efectuado pela Comissão Medeiros fora guiado por interesses antropológicos, arqueológicos e geológicos – e não só estritamente comerciais, como tentaram os promotores originais do projecto em Lisboa e Macau (Roque, 2007). Os missionários concederam espaço significativo à antropologia no seu projecto de colecção. Para mais, a familiaridade de Medeiros com temas arqueológicos e antropológicos em voga na ciência da época – como as origens pré-históricas do Homem, ou a taxonomia das raças humanas – aparecem com clareza em várias passagens da carta oficial. Neste sentido, por exemplo, chamava a atenção para a importância de se coligirem e estudarem artefactos pré-históricos timorenses, com vista a abordar com base em evidência sólida as “questões momentosas” da “antiguidade do homem”, que então se discutiam, assinalava, “nos principais ateneus do mundo civilizado”. “O conhecimento das armas de silex,” acrescentava, “usadas ainda hoje por alguns povos de Timor, podem servir de grande recurso aos estudos comparados de Beukher [sic] [Boucher] de Perthes, e aos expostos no *Blackwood's Magazine*, e assim dar mais alguma luz sobre factos bem cercados de trevas, quais os antediluvianos.” (Medeiros para Governador de Timor, Fevereiro 1881).

Para o missionário, a recolha de crânios humanos adquiria significado também num contexto de utilidade científica. Embora o envolvimento de missionários cristãos na antropologia e na aquisição de colecções coloniais possa não surpreender dada a evidência histórica para outros contextos imperiais, o engajamento entusiástico do Reverendo Medeiros com as teses antediluvianas da antiguidade do Homem e com a aquisição de crânios humanos poderá suscitar alguma estranheza inicial⁷. Contudo, para o grupo de missionários nessa altura em Timor a Antropologia e a Religião não eram incompatíveis. Na década de 1870, o cultivo das ciências era central ao processo de redefinição do papel do missionário português moderno,

⁶ O ofício não se encontra datado na cópia disponível. Todavia, é de crer que a carta tenha sido enviada a Carvalho em Fevereiro de 1881, entre a data de dissolução da Comissão encabeçada por Medeiros e a partida do Superior da Missão para Macau.

⁷ Nas origens Oitocentistas da antropologia na sua tradição naturalista o uso científico e a exibição de crânios humanos por antropólogos foram acompanhados, com frequência, por uma postura iconoclasta, anti-clerical, atea, ou anti-Católica (Hecht, 2003).

então em curso. O governo imperial, que apoiava formalmente as missões ultramarinas, esperava que os novos missionários se tornassem “ao mesmo tempo missionários da religião e missionários da ciência.” (Lima, 1879: 60) Além disso, foi justamente no princípio da unidade virtuosa entre ciência (*qualquer* ciência) e religião que o Reverendo Medeiros e os onze padres portugueses em Timor foram educados no Seminário de Sernache do Bonjardim. A ciência constituía não só uma forma de contribuir para o progresso pátrio e da humanidade, como era também um meio adicional para atingir a perfeição individual e a proximidade com Deus (Roque, 2010: cap. 7).

Ao exibir ao Bispo o envolvimento da Missão em actividades científicas patrocinadas pelo governo, Medeiros via-se oferecendo mais uma demonstração do carácter nobre dos missionários católicos – por contraponto à imagem de vileza que os adversários da Missão tencionavam passar. Pela mesma ordem de ideias, adquirir crânios humanos enquanto objectos antropológicos, se devidamente enquadrado como gesto científico e sinal de distinção de “civilização” e “ilustração”, constituía uma acção tão legítima quanto moralmente virtuosa. A carta incluía assim observações substantivas sobre a colecção de crânios humanos reunida pela Comissão com vista a estudos antropológicos. O reverendo explicava que, embora os catálogos enviados contivessem dados sobre muitos dos objectos, considerava “conveniente” “adicionar” as “seguintes observações” em relação a um conjunto especial de produtos de Timor listado com o “número 1” no seu catálogo. Escreveu Medeiros:

“Nos mapas designativos dos objectos que agora são entregues, vão algumas observações sobre diferentes exemplares, às quais parece conveniente juntar mais as seguintes.

Sob o n.º 1º designam-se trinta e cinco crânios. São eles de pessoas adultas de um e de outro sexo, que pereceram às mãos das forças auxiliares do governo na guerra de Laleia de 1878 a 1879 contra o facinoroso e rebelde Manuel dos Remédios. Os timores, segundo os seus usos bárbaros e repugnantes, fazem consistir a sua maior glória em poder apresentar uma cabeça cortada ao inimigo, seja de homem ou de mulher.

Eles mesmos as dessecam [sic] ao fogo e ao sol; e daqui vem não poderem satisfazer em tudo às exigências da análise científica estes exemplares, por não ter havido na dessecação [sic] os cuidados que para o fim da ciência se requerem, mas só os inspirados pela selvajaria destes povos, que, infelizmente, é muita ainda e o será por muitos anos.

Houve contudo, logo que os timores entregaram os crânios, o maior cuidado em conservar as maxilas inferiores, que facilmente se podem adaptar às superiores. Estes crânios são de indígenas que habitam, a maior parte, nas montanhas, onde se encontra a raça mais pura. Nos lugares baixos, especialmente nas povoações que habitam a praia, não há raça definida; ao passo que no resto da ilha é quasi fora de dúvida que predomina a australiana.” (Medeiros para Governador de Timor, Fevereiro 1881).

A história original dos crânios da Universidade de Coimbra é aqui revelada⁸. O relato contradiz tópicos centrais às principais versões da história da colecção que viriam a aparecer nos cem anos seguintes. Aqui, não temos o reino de Cová, nem árvores sagradas, nem cabeças cortadas de portugueses, nem zonas de fronteira que induzam a crer Timor Ocidental como proveniência dos vestígios. A história compõe um passado que futuros investigadores não supuseram – um passado com outra cronologia, “1878-79”, outra origem geográfica, “as montanhas”, e outro evento colonial, a “guerra de Laleia”. Medeiros definiu os crânios como vestígios de vítimas da violência ritual timorense, vestígios dos quais os representantes da Missão Católica se tinham apossado por doação dos timorenses, e nessa passagem reconvertido em objectos de valor antropológico. Foi, pois, como objectos que servissem o estudo de raças humanas “selvagens” que a colecção foi apresentada pelos padres em 1881.

Esta descrição histórica exige algumas, breves, observações analíticas. Um primeiro elemento a realçar consiste no modo esclarecido como o narrador, o missionário António Joaquim de Medeiros, enquadrou os crânios como espécimes de valor científico e antropológico. É de notar assim a implícita classificação antropológica das raças timorenses que o relato denuncia. Medeiros aventurou uma identidade étnica para os timorenses: pertenciam a uma raça negra, a raça apontada pelo autor como “a australiana”. Além disso, e talvez mais importante, Medeiros considerou e validou o conjunto como antropológico devido à origem geográfica das vítimas a quem haviam pertencido as ossadas: as montanhas, dizia, onde a “raça mais pura” de Timor podia ser encontrada, por contraste com as terras baixas e costeiras, onde a

⁸ Aponte-se que, segundo este relato, o conjunto original incluía também as respectivas mandíbulas. Todavia, estas nunca terão chegado ao seu destino em Coimbra. Ter-se-ão, talvez, perdido do resto da colecção no caminho para Macau, ou entre Macau e Lisboa, durante as peripécias da sua convoluta viagem.

raça era mais indefinida. É possível que esta visão incorporasse estereótipos étnicos nativos relativos à gente das montanhas, vista pelos povos do litoral como gente atrasada e ignorante, ainda que envolta numa aura de mistério (Traube, 1986: 49). Ao associar este estereótipo ao tema da pureza e da negritude racial, Medeiros também expressava familiaridade com o elevado significado detido pelos espécimes das montanhas nos debates etnológicos em curso na Europa da segunda metade do século XIX. Neste sentido, a história originalmente anexada à coleção pressupunha a classificação antropológica dos povos de Timor como “raças negras”, em consonância com os dois pressupostos fulcrais do debate internacional sobre as raças do Arquipélago Indonésio nas décadas de 1870 e 1880, a saber: a ideia da predominância da raça negra no substrato primitivo de toda a população; e o antigo ideário que tomava os habitantes das montanhas como representantes definitivos dessa raça negra original (Roque, 2008). Assim, ao situar nas montanhas a proveniência etnogeográfica dos crânios, Medeiros adicionava-lhes, nesse contexto, especial valor antropológico.

Porém, estas palavras, sobre os crânios, ao serem proferidas pelo missionário, acrescentavam à identidade da coleção ainda outro significado. Isto é: articulada na voz do Superior da Missão, a referência às montanhas pressupunha, *implícita*, uma definição colonial do inimigo. Sobre este conteúdo, a descrição de Medeiros é mais vaga, embora nos deixe algumas pistas. Os crânios das montanhas, os crânios de Coimbra, são vestígios de indivíduos que, às mãos das forças auxiliares do governo português, morreram trucidados durante a guerra de Laleia, em 1878-79 – mas são também vestígios de populações inimigas *da Missão*. Lancemos então um breve olhar sobre alguns aspectos da lógica punitiva da guerra, realçando o modo como, no gesto colector dos missionários, a relevância antropológica das ossadas humanas se entretencia com a categorização política do inimigo e a demarcação da sua alteridade bárbara.

Das montanhas, o selvagem e inimigo

Os crânios pertenciam a habitantes das montanhas de Laclubar opostas a Dili, onde Manuel dos Remédios tinha os seus aliados e estabelecera o quartel-general desde a sua partida forçada de Laleia em 1878. Durante os anos da guerra, “as montanhas” tornaram-se sinónimo do barbarismo e da animosidade anti-missionária de Remédios. Nesse período, para os padres

e para as autoridades governamentais, a imagem dos habitantes das montanhas – selvagens, quase inumanos – confundiu-se com a representação do inimigo – rebelde ao governo, bárbaro nos costumes e nas crenças, e adversário da religião católica. A constituição dos crânios humanos como objectos antropológicos pelo padre Medeiros pressupunha, portanto, uma classificação particular do inimigo colonial. A confluência era tão discursiva ou simbólica quanto material. Pois os crânios de Coimbra foram o resultado de práticas de violência e decapitação cerimonial perpetradas por mãos timorenses mas, de facto, animadas pela aversão dos missionários e do governo à conduta de Manuel dos Remédios.

Como se lê no ofício n.º 15, os crânios pertenceram a homens e mulheres decepados por auxiliares timorenses, leais ao governo de Dili, durante a guerra de Laleia “de 1878 a 1879”. Resultaram, assim, de acções punitivas da suposta justiça colonial contra a rebeldia dos seus súbditos. Não é possível designar com exactidão a localidade, ou localidades, de proveniência dos crânios. Segundo a documentação existente sobre as acções de guerra, é provável que tenham sido obtidos durante as incursões das forças portuguesas nas terras altas de Laclubar, Funar, ou Fatumaca em 1879. A campanha contra Remédios foi lançada em 1879 com forças timorenses – companhias de *moradores* e companhias de *arraiais* – e um batalhão europeu enviado de Macau. Os principais confrontos decorreram entre Abril e Junho de 1879 nas montanhas de Laclubar, onde os combates mais encarniçados tiveram lugar e o conseqüente corte de cabeças ao inimigo ganhou maior expressão. É por isso provável que, atendendo ao desenrolar da guerra, a colecção tenha tido origem nas zonas montanhosas de Laclubar.

Era, pois, intenção do padre Medeiros oferecer a museus em Portugal uma colecção, a um tempo, de crânios de “indígenas” montanheses e de inimigos da Missão e do governo. A classificação antropológica e a classificação do Outro como selvagem inimigo sobrepunham-se. Deste modo, ao apropriarem como objectos científicos as cabeças decapitadas das vítimas das campanhas contra o régulo Remédios, os missionários davam continuidade a uma acção punitiva contra populações percebidas como criminosas e infiéis. Tomar posse de crânios timorenses das montanhas prosseguia a punição daqueles que eram classificados, a um tempo, como inimigos do governo e da Religião católica, e como criaturas de hábitos selvagens e inumanos. O significado colonial da colecção de Coimbra radica, assim, num modo de *trajectória punitiva* de posse e circulação de ossadas de grupos

categorizados como inimigos, selvagens e infiéis⁹. É provável, para mais, que, neste aspecto particular, os actos dos missionários não estivessem em dissonância com práticas de colecção de crânios em cenários de guerra, ocorridas em outros contextos coloniais. Nos finais do século XIX e início do século XX, a formação de colecções científicas compostas por cabeças decepadas em campanhas militares nas colónias esteve, em grande medida, em continuidade com lógicas punitivas de violência, revelando, como também notou Simon Harrison, conexão íntima com a classificação da condição “selvagem” do inimigo (Roque, 2010; Harrison, 2008). Por conseguinte, se, por um lado, coleccionar crânios como espécimes antropológicos podia servir a expressão de um *ethos* civilizado e culto por parte do grupo de missionários; por outro lado, servia ao mesmo grupo como mecanismo de continuação de actos de violência punitiva contra ofensas cometidas pelos correligionários de Remédios contra a religião católica e contra a lei do estado.

Tudo indica que os padres foram parte activa na Guerra de Laleia, o que motivou os seus adversários políticos a fazer críticas inflamadas sobre a conduta moral dos religiosos. Todavia, nos relatos dos próprios missionários, qualquer relação directa que estes tenham mantido com a violência da guerra encontra-se ausente, ou dissimulada. No ofício, Medeiros descreveu a recolha de crânios com distância e altivez, atribuindo-a à caça de cabeças timorense, consequência portanto de um acto de selvajaria primitiva do Outro, com o qual Medeiros e os missionários não poderiam, por princípio, identificar-se. Ao mesmo tempo, o reverendo celebrou a chegada dos crânios às mãos dos europeus, como sendo resultante de um acto voluntário de dádiva dos timorenses. Este gesto pode ser interpretado como um modo de sanear, simbolicamente, o constante e real contacto dos portugueses com os circuitos da decapitação ritual durante as guerras em Timor, ocultando a participação dos missionários nos confrontos que deram origem ao corte da cabeça das vítimas. A insistência num episódio de “entrega” dos crânios pelos timorenses

⁹ A este respeito, a trajectória exemplificada pelo caso da colecção de Coimbra participa de um padrão histórico mais lato de recurso a cadáveres e ossadas humanas para fins médicos e científicos na Europa Ocidental. Tal como a actividade sua predecessora de aquisição de cadáveres para fins médico-anatómicos, a actividade de coleccionar restos humanos indígenas para museus foi cúmplice de processos de punição do corpo e da alma de indivíduos constituídos como “corpos vis”, como escreveu Roy Porter – criminosos, anormais, bárbaros, selvagens, classificatoriamente situados na fronteira do humano, ou já considerados perdidos da possibilidade de salvação eterna (Porter, 2003; Richardson, 2000).

parece também querer transmitir a ideia de uma mudança ocorrida na condição simbólica dos crânios, potencialmente poluidora. Ao transitarem para as mãos do Superior da Missão, as ossadas como que passaram por uma metamorfose domesticadora: a transformação simbólica de objectos da “barbárie” da caça de cabeças, em objectos “civilizados” de uma colecção científica. A ocasião “selvagem” de recolha de cabeças pelos timorenses contrastava com a ocasião “civilizada” de oferta de cabeças aos missionários. Em todo o caso, no ofício, estes últimos aparecem como recipientes passivos da acção timorense de recolha e dádiva, como se os missionários nada tivessem a ver com a acção propriamente dita, ilibados assim de misturas com a violência.

A descrição de Medeiros deve pois ser aceite com cautela. Porém, a possibilidade de um acto voluntário de dádiva feita pelos guerreiros aos padres pode ser percebido à luz do que seria o entendimento nativo da autoridade dos missionários, nomeadamente em cenário de guerra. Por norma, os timorenses mostravam-se obstinados em manter secretos e intocáveis dos europeus – inclusive dos missionários – coisas e lugares classificados como *lulik* (sagrados ou proibidos) (Forbes, 1885: 454, 475). Também as cabeças cortadas dos inimigos adquiriam a qualidade de *lulik*, ao serem incorporadas nas comunidades timorenses. As razões que poderão ter levado os guerreiros a desviar as cabeças decepadas do seu percurso ritual habitual é um exercício de difícil interpretação. É possível, porém, tornar este gesto inteligível no contexto dos circuitos coloniais dos ritos de caça de cabeças, um gesto significativo na forma particular que estes circuitos tomaram durante a guerra de Laleia. A dádiva de crânios de inimigos ao Superior da Missão pode ser vista como um gesto timorense de tributo à autoridade espiritual dos padres no domínio da guerra – um tributo aos missionários na qualidade de *nai luliks* (senhores sagrados ou rituais), ou mesmo de chefes de guerra, durante a campanha contra Remédios. Efectivamente, vários elementos apontam para ao facto de os padres serem, com recorrência, percebidos nas culturas timorenses como *nai luliks* de origens estrangeiras, possuidores de um género de força e autoridade espirituais e mágicas análogas àquela atribuída aos “senhores sagrados” da cultura tradicional timorense – incluindo a manipulação ritual das forças espirituais que interferiam no destino das batalhas¹⁰.

¹⁰ A autoridade ritual e o poder divinatório dos senhores sagrados eram decisivos nos conflitos armados, chegando a determinar a retirada das forças e a participação, ou não, de cada guerreiro na batalha. Sobre estes ritos, veja-se, por exemplo, Vaquinhas, 1884: 476-78.

Ademais, a evidência documental aponta para o facto de os missionários portugueses terem tido um papel activo, e por vezes de liderança efectiva, nas acções militares da guerra de Laleia, lado a lado com as forças nativas, ditas “auxiliares” – facto, aliás, que não era inédito na história colonial de Timor (Matos, 1974: 45-77; Castro, 1867: xvii). Esta evidência transparece não só das acusações movidas aos missionários pelos seus adversários políticos, como também de diversas alusões a esse envolvimento feitas pelos próprios religiosos (Medeiros para Bispo de Macau, 20 Julho 1881). Neste contexto, a oferta de crânios inimigos aos missionários poderá ter sentido enquanto tributo à autoridade dos padres na condução, ritual ou mesmo militar, da guerra de Laleia, sinal do reconhecimento prestado à autoridade que os padres não se inibiam de exercer nas campanhas contra o régulo D. Manuel em 1878-79¹¹. Em retorno pela dádiva, os doadores timorenses talvez esperassem que os missionários continuassem a desempenhar eficazmente o papel de senhores rituais da guerra. A narrativa associada pelo Reverendo à colecção transformava, assim, eventos de uma guerra em que os missionários eram agentes catalisadores da dinâmica violenta da decapitação do inimigo, numa fantasia de objectivação antropológica do Outro, de onde essa mesma agência era subtraída.

Conclusão: a colecção colonial e os seus circuitos de informação

Os contextos coloniais de aquisição de colecções antropológicas têm recebido considerável atenção na história da antropologia e na etnografia do colonialismo. Os investigadores têm observado que a obtenção de objectos indígenas pelos Europeus no período colonial não deve ser visto como um processo monolítico e homogéneo, mas como uma série de actividades relativas a diferentes projectos e interacções coloniais, e actividades, também, na qual a agência dos povos nativos deve ser tida em conta (Thomas, 1991; 1994). Assim, se é certo que muitas vezes as colecções (de restos humanos, ou de artefactos) foram resultado de actos de violência, também é verdade que

¹¹ Não é de excluir a possibilidade de a entrega das cabeças aos padres ter envolvido um intermediário, por exemplo, o régulo de Motael e tenente-coronel da companhia de *moradores*, Albino Ribeiro. A colaboração de Ribeiro nos trabalhos de recolha de produtos de Timor é referida, de forma muito genérica, por Medeiros (Medeiros para Governador de Timor, Fevereiro 1881).

as práticas de colecção incluem um leque bastante variado de interacções e transacções, não necessariamente violentas (O’Hanlon e Welsch, 2001). Por conseguinte, o foco dominante dos estudos sobre colecções coloniais tem sido a reconstituição histórica do que costuma designar-se por “contextos de aquisição” no terreno, provavelmente reflectindo a actual preocupação com a legitimidade ética da posse dessas colecções pelos museus e o presente descrédito das transacções coloniais.

Neste artigo, esteve também em foco a natureza colonial das colecções europeias, de crânios humanos em particular. Contudo, a análise que aqui desenvolvi não se centrou unicamente nos contextos de aquisição. Debruçou-se, em simultâneo, sobre as temporalidades e os modos de emergência documental das actividades de colecção, os modos e os tempos através dos quais as colecções coloniais europeias vêm, ou não, à superfície nos arquivos coloniais. Estiveram pois em foco os circuitos de textos e histórias associados às colecções e as relações de força no âmbito das quais práticas de *escrever sobre* as actividades de colecta de crânios adquiriram emergência documental. A reconstrução histórica das práticas materiais de colecção foi, assim, acompanhada de um trabalho de reconstrução histórica dos processos de conhecimento e dos circuitos de documentação no quadro dos quais coleccionar crânios adquiriram significado e visibilidade. Através desta abordagem, foi revelado um episódio desconhecido na vida da colecção de Coimbra.

Em conclusão, gostaria de tecer algumas considerações sobre a história da colecção referindo-me; primeiro, aos *contextos de aquisição* e às relações intercomunicantes entre a violência colonial e a violência indígena em Timor; e, segundo, aos *contextos de informação*, reflectindo sobre o impacto dos circuitos originais de conhecimento e documentação na controversa trajectória da colecção de Coimbra.

Sublinhei aqui que a formação colonial da colecção deve ser entendida como evento em dramas de hostilidade colonial, em duas dimensões: no que se refere à aquisição e recolha físicas de objectos materiais; e no que se refere à produção de informação e de histórias a respeito desses objectos. Argumentei assim que as acções de recolha de cabeças humanas, tanto quanto a acção de tornar públicas essas práticas de recolha, constituíram elementos dinâmicos na resolução de conflitos entre diferentes colectivos em Timor, colectivos compostos de alianças variáveis entre portugueses e

timorenses, que expressavam também fracturas internas à própria comunidade de colonizadores. *Coleccionar* crânios, assim como *falar* do acto de coleccioná-los, fez parte dos mecanismos utilizados para enfrentar indivíduos ou grupos identificados como inimigos, e para lidar com as sensações de crise colectiva associadas aos confrontos. Decorrente das circunstâncias aqui examinadas da guerra de Laleia, parece-nos que a articulação entre a colecção e a vitalidade social do grupo de missionários esteve em jogo na animosidade entre a Missão, o governo, e o *régulo* Remédios. A decapitação de inimigos e a aquisição dos seus crânios, bem como a exposição escrita da sua história, foram, igualmente, uma manifestação dessa animosidade.

O relato de Medeiros atribuía a decapitação às mãos de timorenses, ilibando os portugueses de participação na violência ritual das guerras coloniais. Mas difícil é não encontrar sangue também nas mãos dos missionários. A remissão da decapitação ritual para a zona exclusiva da alteridade europeia nos trópicos escondia o facto de os missionários terem contribuído decisivamente para a dinâmica de hostilidade que alimentou a guerra. Além do mais, ao resultarem de acções punitivas do governo contra populações rebeldes, os actos de decapitação dificilmente podem ser atribuídos apenas e sem ambiguidades a um gesto de timorenses aplicado contra outros timorenses. Segundo um costume antigo as campanhas militares portuguesas em Timor (inclusive as campanhas de Laleia) eram conduzidas com guerreiros auxiliares, no decurso das quais os inimigos dos portugueses eram decapitados pelos *moradores* e *arraiais* timorenses, para benefício do governo colonial – e em benefício, também, dos seus aliados nativos (Roque, 2010; Pélissier, 1996). Neste sentido, a colecção de Coimbra é um resultado dos laços simbióticos que se foram estabelecendo ao longo do tempo entre o estabelecimento português em Timor e o exercício timorense da violência ritual na guerra. Expressão da continuidade entre a colecção e esta simbiose da violência é também o facto de os crânios terem sido doados aos padres – nomeadamente ao chefe máximo da Missão em Timor, o Superior – na sua provável qualidade de “senhores sagrados” nos conflitos armados, autoridades que regiam forças determinantes para os destinos do confronto armado. Para se tornarem uma colecção científica, todavia, as cabeças tiveram que transitar das redes locais da violência para circuitos mais amplos que ligavam Timor a museus científicos. A posição *pivô* dos missionários na dinâmica de hostilidade da guerra de Laleia, o *ethos* científico de que estavam imbuídos, e a liderança de uma Comissão, colocou-os em posição

de intervir como mediadores criativos entre a violência colonial e os circuitos científicos da colecção. Neste sentido, o seu trabalho pode ser visto como prática de tradução, ao converter a identidade moral e política dos crânios em identidade antropológica, reajustando os circuitos coloniais da caça de cabeças aos circuitos científicos de colecção e posse de ossadas humanas, “europeus” e eticamente legítimos.

Apresentei aqui uma peça crucial do arquivo da colecção de Coimbra, a sua história oculta, cuja conexão ao conjunto de crânios sobreviventes no museu esteve interrompida desde a década de 1880. Esta peça apareceu de modo algo inesperado, integrada em documentação que, à partida, parecia desligada do trajecto da colecção. O ofício n.º 15 de Medeiros para Carvalho emergiu no arquivo colonial no decorrer de um conflito político aberto entre a Missão e o governador, logo após o julgamento de Manuel dos Remédios em 1881. Enquanto excerto incluso num relatório mais longo e abrangente dirigido por um missionário ao Bispo, seu superior hierárquico, a descrição das actividades da Comissão presidida por Medeiros tinha como propósito estratégico interferir no desenrolar do confronto entre a Missão e o governador, reabilitando os missionários aos olhos do Bispo e do ministro em Lisboa. Assim, as circunstâncias peculiares deste conflito explicam a ocorrência do relato num corpus documental e num quadro epistémico aparentemente *desconexo* da trajectória seguida pelos crânios enquanto colecção científica. É provável, conforme sugeri noutra trabalho (Roque, 2007; 2010), que a documentação enviada por Medeiros para Carvalho em 1881 (na qual estaria incluído o referido ofício) tenha depois sido remetida de Timor, pelo governador Carvalho, para Corte-Real, o Secretário-Geral do governo provincial, encarregue em Macau de remeter a panóplia de produtos macaenses e timorenses para Lisboa e para Coimbra. Todavia, tudo indica que Macau terá sido o último destino deste documento. Daí em diante, o ofício e os catálogos originais produzidos pelo reverendo ficaram *separados* da colecção que chegou a Coimbra. Em consequência deste divórcio original, os antropólogos em Portugal perderam as palavras originalmente associadas pelo coleccionador aos crânios humanos reunidos em Timor. Com a dissociação entre crânios e palavras, foi também a identidade das ossadas como representantes de uma raça negra idealizada, proveniente das montanhas, que desapareceu – e a incerteza sobre a sua autenticidade que doravante persistiu. O retorno desta história oculta poderá representar uma adição tardia ao caldo multiforme da história e ontologia da colecção.

Poderá, ou não, esta história ser capaz de substituir-se – na parte ou no todo, mais ou menos duravelmente, oscilando em força segundo as situações – a outras versões históricas que tão poderosamente se alojaram na sua existência material. Estes efeitos não são previsíveis. Sabemos, contudo, que o turbulento trajecto de adição de histórias à colecção de crânios de Timor da Universidade de Coimbra não tem deixado indiferente a sua condição e o seu lugar – tão pouco deixou indiferente a antropologia portuguesa. Este foi um trajecto no qual histórias de crânios geraram consequências. Talvez, então, haja espaço para uma pergunta: agora, ao restituirmos a história à colecção, ao repormos as palavras perdidas, o que acontecerá?

Referências bibliográficas

Manuscritos

Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino

Macau e Timor; ACL_SEMU_DGU_1R_002_Caixa 2, 1881:

Ferreira, J. G. para Ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar. 1 Julho 1881.

Graça, J. J. para Ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar. 20 Julho 1881.

Manuel, D. para Ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar. 8 Junho 1881.

Medeiros, A. J. para Bispo de Macau. 3 Junho e 20 Julho 1881.

Medeiros, A. J. para Governador de Timor. [Fevereiro] 1881. *cit. in* Medeiros, A. J. para Bispo de Macao. 3 Junho 1881.

Remédios, M. para Governador de Timor. [n.d.] 1881.

Macau, Arquivo Histórico de Macau

Administração Civil, AC/17/686/A.G12, P-274:

Carvalho. C. 1881a. Portaria n. 25, Governo de Timor, 1 Março 1881.

Carvalho. C. 1881b. Portaria n. 34, Governo de Timor, 9 Abril 1881.

Estudos e monografias

Castro, A. 1862. Résumé Historique de l'Établissement Portugais à Timor, des Us et Coutumes de ses Habitants. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, XI: 465-506.

Castro, A. 1867. *As possessões portuguesas na Oceânia*. Lisboa, Imprensa Nacional.

- Correia, A. M. 1944. *Timor Português. Contribuição para o seu estudo antropológico*. Lisboa, Ministério das Colónias/Junta das Missões Geográficas e Investigações Coloniais.
- Cunha, J. G. B. 1937. *A autenticidade dos Crânios de Timor do Museu da Universidade de Coimbra, e o estado actual dos nossos conhecimentos sobre o problema da composição étnica da população de Timor*. Coimbra, Universidade de Coimbra/Instituto de Antropologia.
- Dores, R. 1903. Apontamentos para um Dicionario Chorographico de Timor. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 7-12: 763-826.
- Fernandes, F. M. 2000. *D. António Joaquim de Medeiros (Bispo de Macau) e as Missões de Timor 1884-1897*. Macau, Universidade de Macau.
- Forbes, H. 1885. *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago. A narrative of travel and exploration from 1878 to 1883*. New York, Harper.
- Harrison, S. J. 2008. Skulls and scientific collecting in the Victorian military: keeping the enemy dead in British frontier warfare. *Comparative Studies in Society and History*, 50 (1): 285-303.
- Hecht, J. M. 2003. *The end of the soul: scientific modernity, atheism, and anthropology in France*. New York, Columbia University Press.
- Lima, M. P. 1879. *As Missões Ultramarinas. Discursos pronunciados na Câmara dos Senhores Deputados (Sessões de 14, 15 e 16 de Maio de 1879)*. Porto, Livraria Internacional.
- Martinho, J. S. 1943. *Timor. Quatro séculos de colonização portuguesa*. Porto, Livraria Progredior.
- Matos, A. T. 1974. *Timor Português 1515-1769. Contribuição para a sua História*. Lisboa, Instituto Histórico Infante D. Henrique.
- O'Hanlon, M.; Welsch, R. L. (ed.) 2000. *Hunting the gatherers: ethnographic collectors, agents and agency in Melanesia, 1870s-1930s*. Oxford, Berghahn Books.
- Pélissier, R. 1996. *Timor en guerre. Le Crocodile et les Portugais (1847-1913)*. Orgeval, Pélissier.
- Porter, R. 2003. *Flesh in the age of reason: the modern foundations of body and soul*. London, Allen Lane.
- Richardson, R. 2000. *Death, dissection and the destitute*. Chicago, University of Chicago Press.
- Roque, R. 2007. Skulls without words: the order of collections from Macao and Timor, 1879-82. *HoST – Journal of History of Science and Technology* [Online], 1. [Consultado em 16-05-2009]. Disponível em: <http://www.johost.eu>.

- Roque, R. 2008. Histórias de crânios e o problema da classificação antropológica de Timor. *E-Cadernos CES* [Online], 1. [Consultado em 16-05-2009]. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos>.
- Roque, R. 2010. Heahunting and colonialism: anthropology and the circulation of human skulls in the Portuguese empire. Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- Teixeira, C. S. 1905. *O Collegio das Missões em Sernache do Bom Jardim. Traços monographicos*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- Teixeira, M. 1974. *Macau e a sua diocese. Missões de Timor*. Macau, Tipografia da Missão do Padroado, vol. X.
- Thomas, N. 1991. *Entangled objects: exchange, material culture, and colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Thomas, N. 1994. *Colonialism's culture: anthropology, travel, and government*. New York, Princeton University Press.
- Traube, E. 1986. *Cosmology and Social Life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago, University of Chicago Press.
- Turner, V. 1974. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca, Cornell University Press.
- Vaquinhas, J. S. 1884. Timor. Usos – superstições de guerra. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, IV: 476-92.

Artigo recebido a 27 de Maio de 2009 e aceite a 8 de Janeiro de 2010.

