

“ESTE É O PRINCÍPIO DA RELAÇÃO”: O BÉTEL E A ARECA COMO SUPORTES MATERIAIS DE TRADUÇÃO CULTURAL EM TIMOR LESTE¹

Lúcio Sousa

Universidade Aberta – Portugal
CEMRI-UAb e IELT-FCSH-UNL
lucio.sousa@uab.pt

RESUMO: O consumo de areca e de bétel é omnipresente no sudeste asiático. Em Timor Leste desempenha um papel fundamental nas sociabilidades diárias, mas também tem um papel essencial em contextos rituais. O objetivo deste artigo é analisar como o consumo de areca e bétel, enquanto suporte material de relações sociais, se pode deslocar das relações pessoais ou locais para uma tradução mais global, funcionando como artefacto e autor da tradução cultural, considerando a possibilidade de estas práticas estarem a ser convertidas / traduzidas em performances nacionais.

PALAVRAS CHAVE: areca e bétel, sociabilidades, tradução, nacional

ABSTRACT: The consumption of areca and betel is ubiquitous in Southeast Asia. In East Timor it plays an essential role in everyday sociabilities, while it has a major role in ritual contexts. The objective of this article is to analyze how the areca and betel consumption, as material support of social relations, can transfer from personal or local relations to a more global translation, functioning as artifacts and authors of cultural translation, considering the possibility of these practices are being translated / translated into national performances.

KEYWORDS: areca and betel, sociabilities, translation, national

¹ Este artigo é a versão portuguesa do capítulo “This is the beginning of the relationship’: material supports of cultural translation”, publicado em *Translation, Society and Politics in Timor-Leste*, editado por Paulo Castro Seixas e publicado pela Universidade Fernando Pessoa, em 2010. p.37-59. Agradeço a autorização concedida pelo editor do livro e a editora para a presente publicação. Apesar do lapso de tempo decorrido creio que o tema continua atual no contexto dos estudos etnográficos sobre Timor Leste. Na revisão efetuada foram adicionados pontualmente mais alguns dados, como Forbes (1885).

1. Bua Malus²

Era noite quando chegamos ao pátio à frente da casa. Algumas mulheres mais velhas estavam ali sentadas, outras cozinhavam nas proximidades. Fomos convidados a sentarmo-nos numa esteira no chão e foi-nos dada uma cesta: continha folhas de bétel e rodela de nozes de areca. Peguei uma folha e um pedaço de uma noz e enrolei-a dentro da folha, como tinha visto outros fazerem. Por fim, coloquei um pouco de cal que me foi dada por uma velha senhora, sorridente. Coloquei na minha boca e uma sensação distinta de amargo e quente invadiu a minha boca. Neste momento, um membro da Casa, um jovem de trinta anos, gentilmente assentiu e disse: *este é o princípio da relação*, e explicou brevemente o papel do bétel e da areca em qualquer ocasião social, para fortalecer os relacionamentos, seja em encontros ocasionais ou, como naquele caso, em rituais da Casa³, para saudar a família, amigos e recém-chegados. Depois de algum tempo a descansar e a falar, fomos convidados a entrar na Casa sagrada.

A tentativa de fazer a narração de um momento singular no contexto de um evento único é em si um esforço para traduzir em palavras a proposta central deste trabalho de pesquisa: os suportes materiais da tradução cultural fazem parte do património cultural humano, atribuindo significado e ordem ao fluxo da vida, o caminho que une as pessoas e torna a vida social possível na presença de outros. A hipótese deste artigo é a de que uma abordagem entrelaçada vincula plantas e pessoas como artefactos e autores da tradução cultural, sendo argumentada a possibilidade de estas práticas locais estarem a ser convertidas/traduzidas em performances nacionais. Neste contexto, é essencial analisar o papel do tradutor, considerado o processo manipulativo que qualquer tradução envolve.

O evento descrito ocorreu na aldeia montanhosa de Raifun, em 2001, uma povoação Kemak no distrito de Bobonaro. Na altura, a Casa *Mane Telu* decidiu realizar uma cerimónia para reunir os seus parentes, ausentes e espalhados há vários anos. O

² Areca e bétel”: sigo aqui a forma como Jesus (2003) inicia o seu trabalho, escrevendo a fórmula “Bua malus” em Tetum em vez de “Introdução”. É relevante comentar a similitude entre a palavra *malus* (bétéle) e *maluk* (amigo, parente, familiar próximo), e o pronome *malu* (um com o outro, um para o outro), Costa (2001). Dores (1907:162) escreve: *Malos* e *Malo*. Agradeço a Paulo Seixas os comentários e sugestões pertinentes, a Ângela Lopes pela revisão da versão inglesa, e ao Vicente Paulino, na revisão de alguns dísticos Bunak para português.

³ Sigo aqui a proposta de Friedberg (1982) de escrever a palavra Casa em maiúsculas quando entendida como entidade sociológica.

pretexto foi a reconstrução de parte do telhado da casa, mas a principal preocupação era a reconciliação de todos os membros após os eventos ocorridos em 1999⁴.

Durante a noite foi realizada uma cerimónia no interior da casa sagrada, unindo os vivos com seus antepassados. Um vislumbre desse ritual permitiu-nos ver as folhas de bétel a serem oferecidas, colocadas em cima de várias bolsas no chão, na base da coluna principal na entrada. Dois homens idosos começam a passar as folhas de bétel por cima das bolsas e por detrás da coluna. Entretanto, um porco adulto foi sacrificado e suas entranhas foram analisadas. A sua carne e ossos foram cozidos e o arroz e a carne foram compartilhados entre todos. De manhã, um padre católico chegou e foi realizada uma missa sob a casa. Outro porco, um pequeno leitão, foi sacrificado e o seu sangue, misturado com água de coco, foi espalhado por um ancião, posicionado sobre um pequeno altar de pedras, sobre os participantes, os jovens, no meio de expressões de alegria, a que se seguiu a sua aspersão ao redor da casa. Nós partimos em seguida, mas os membros da família permaneceram, discutindo a preparação da reconstrução completa da casa, um projeto a ser cumprido em cinco anos. As obrigações de cada agregado familiar em relação a esta importante tarefa seriam decididas, nomeadamente a contribuição monetária de cada um deles.

A descrição dada ajuda-nos a compreender o percurso deste artigo: o papel revelador da oferta de bétel e areca, misturado com cal, para produzir a masca, implica e medeia a aceitação formal de um estranho no evento e, particularmente, o atravessar o limiar da casa sagrada em contexto ritual⁵. Foi, como referido, o início de uma relação, de um vínculo (exposto pela oferta e partilha, um ato realizado publicamente, de uma substância que se revela no corpo - os dentes e a boca vermelhos⁶), envolto com conversação e a divulgação das intenções e emoções na frente da casa. Falar e descansar são contrapartes desse processo de comunicação e, finalmente, o caminho para entrar na Casa sagrada.

O processo de chegar, compartilhar bétel, areca e cal, transformá-la na masca, descansar e conversar é um caminho, uma tradução cultural, não só de comunhão, mas também de comunicação, neste caso, de forasteiros circunstanciais para um domínio

⁴ Ano em que decorreu o referendo em Timor Leste que levou à sua independência da Indonésia.

⁵ Tive a oportunidade de entrar nas casas sagradas após este episódio sem o consumo formal de bétel e areca, mas nesses casos, geralmente, nenhum ritual estava em curso. O oposto ocorreu várias vezes durante o trabalho de campo.

⁶ A persistência da prática de mascar o bétel é também uma marca de resistência, um assunto que ainda está pouco estudado. É uma marca das crenças dos "*gentiu*".

interno⁷. Seguindo a proposta de Weiner (1992), uma adaptação dessa abordagem poderia ser denominada como *tornar-se-enquanto-se-partilha*⁸.

2. A possibilidade de tradução cultural no contexto de Timor Leste

Este artigo é elaborado no âmbito da perspectiva apresentada pelo projeto de investigação: *Traduzindo a cultura, cultura da tradução: a negociação cultural como património central em Timor-Leste*.⁹:

A perspectiva que aqui se propõe é a de que, por um lado, a cultura deve ser entendida na dialética tradutiva em que cada actor é autor entre enculturação e aculturação, tradição e modernidade e, por outro lado, que a tradução deve ser entendida como acção comunicativa, profundamente contextualizada sócio-culturalmente. (Seixas, 2008: 386).

No seu artigo, Seixas (2009a) refere-se à cultura como um processo contínuo de tradução, com a sua centralidade emergindo nos domínios linguístico, social e cultural. O espaço e o tempo também necessitam ser considerados pois a tradução pode envolver território(s) e memória(s). No contexto timorense, um centro “Babel” de excelência e área fundamental de pesquisa, o confronto com a “alteridade”, os outros, é um processo de longo prazo, a saber: *Malai*; Belo-tétum; Português, Indonésia; UN. Timor-Leste está agora a chegar a um acordo consigo mesmo, obrigado a reconsiderar as influências

⁷ Em aditamento ao artigo original, refiro aqui o relato de Henry Forbes, naturalista, que viajou pelo arquipélago do Sudeste Asiático entre 1878 e 1883, e que, na sua estadia em Timor Português, descreve a sua chegada a uma localidade do interior onde foi recebido pelo chefe local, o Dato e a “etiqueta” associada à receção, envolvendo o consumo de bétel e areca. A descrição acresce aliás um elemento de tradução, porquanto não foi Forbes quem consumiu a areca e o bétel, mas ao seu guia, de origem indiana: “A primeira civilidade e sinal de amizade que passou entre o chefe e meu guia hindu, como meu representante, foi a troca de areca, bétel e cal. Cada um preparou a sua masca, e enfiou-a na boca, mas antes de adicionar a cal, do qual cada um tinha levado a quantidade apropriada para a palma da sua mão, o meu guia, em obediência, seguindo a etiqueta apropriada, perguntou “Maman?” (Posso comer?), à qual o Dato respondia: “Maman” (coma). Esta pequena cerimónia teve um efeito instantâneo na relação com o nosso anfitrião, que manteve connosco um diálogo ininterrupto até muito depois de escurecer. (Forbes, 1885, 434-435).

⁸ Este artigo é baseado em trabalho etnográfico realizado durante o meu doutoramento, em Agosto de 2003, agosto de 2004 e entre setembro de 2005 e agosto de 2006 (trabalho desenvolvido com o apoio de duas bolsas de curta duração em 2004 da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação Oriente, e entre 2005 a 2007, de uma bolsa de doutoramento da Fundação Oriente), e uma estadia de três semanas a Timor Leste em 2010 (com o apoio do projeto *Traduzindo a cultura, cultura da tradução: a negociação cultural como património central em Timor-Leste*), e pesquisa documental e na internet em relação a eventos ocorridos em Timor Leste nos anos recentes. Os dados são sobretudo provenientes da área do distrito de Bobonaro entre comunidades falantes de Kemak, e em particular as Bunak – o centro da minha pesquisa de doutoramento (Sousa, 2010).

⁹ Integrei este projeto entre dezembro de 2008 e agosto de 2010.

coloniais e pós-coloniais como um desafio contínuo, tanto para a comunicação entre sua diversidade etnolinguística como para a segurança do novo país.

Analisar a tradução de eventos e interações de pequena escala para procedimentos nacionais de larga escala é também um objetivo previsto no quadro do esforço de pesquisa: “(...) a construção da nação como uma identidade social em processo deve ser abordada como um processo amplo de corretagem em que os mecanismos de tradução (o que é tradição, o que eles representam e quais deles) estão em jogo.” (Seixas, 2009a: 67)

A possibilidade e a necessidade de se comunicar, traduzindo conceitos na arena sociopolítica, caracterizada pela diversidade cultural timorense, é um processo complexo. Neste contexto, o papel atribuído ao tradutor exige uma análise aprofundada. A alteridade de Timor foi por muito tempo traduzida para o mundo exterior por outros: viajantes, autoridades coloniais, antropólogos; o mesmo processo ocorre nas suas sociedades e culturas durante o mesmo período e até hoje, embora em novas formas. Vários autores discutiram a questão através do mito recorrente do irmão mais novo, o que sai e retorna, *versus* o mais velho, o que permanece, e o papel central atribuído a cada um deles Traube (1986), Hohe (2001) e Seixas (2010)

Nesta análise é importante reter a mudança substantiva ocorrida nos estudos de tradução do ponto de vista da tradução como um processo de “equivalências” e as traduções interpretativas (Lima, 2010), particularmente os desenvolvimentos em direção ao papel atribuído ao tradutor como autor. Neste ponto, a questão da manipulação do texto é uma característica essencial, nomeadamente através de trabalhos de “Escola de Manipulação” (Lima, 2010). O fato de admitir que a manipulação ocorre equivale ao fato de reconhecer que o tradutor como autor não tem uma posição imparcial, mas ativa no processo. Essa circunstância política é fundamental para entender a possibilidade de tradução cultural.

Qual o papel do tradutor na tradução cultural e, particularmente, na tradução cultural em Timor Leste? Como discutido noutros textos (Sousa, 2009), a nível local, reivindicar um papel é um esforço consistente para traduzir as aspirações locais para as nacionais, principalmente num contexto entendido como de privação em relação aos outros (atualmente, o papel geralmente atribuído ao irmão mais novo em algumas versões do mito é conferido à elite timorense em Díli). Este resultado pode ser entendido como parte do processo de construção da cidadania e participação política, atendendo às necessidades das pessoas, ansiosas para participar na (re)criação em curso da nação. No entanto, como em qualquer outro contexto, a manipulação está presente e

é feita pelos atores, sejam eles locais ou nacionais. O problema surge nos equívocos que subsistem quanto ao papel atribuído a cada um. A legitimação do papel dos atores “tradicionais” locais na arena nacional é vacilante, pois não têm o poder e a autoridade, que estão nas mãos do Estado e da Igreja (Sousa, 2009).

Um exemplo deste elo é feito por Foster (2002) que discute o papel da masca de bétel analisando o tema da persistência do seu consumo na história recente da Papua Nova Guiné, como opondo uma identidade indígena a uma europeia. A ambivalência da sua prática ainda está presente para as autoridades estatais. No entanto, é significativo que, nos últimos anos, a oposição entre o consumo de cerveja e bebida alcoólica tenha levado o primeiro a ser visto como um comportamento “civilizado”, considerando o consumo de cerveja uma patologia que reflete uma “modernização” imposta externamente. tão grande que faz parte dos 124 itens do conjunto de bens e serviços usados para determinar o cabaz nacional de preços ao consumidor.

No contexto do ritual, Friedberg (1980) descreve o bétel e a comida como “suportes materiais de relacionamentos”, essenciais para manter o fluxo da vida. Estes estão associados com as plantas e animais que são usados em contextos sócio-rituais específicos e que são de uso obrigatório, a fim de estabelecer ligações entre os seres humanos e entre estes e os outros seres. Esses elementos são particularmente importantes para analisar “a forma e a intensidade do fluxo do seu contexto material” (Fox, 1980: 18), que precisam ser abordados para entender as sociedades estudadas, ou seja, no contexto dos “atratores rituais” que estão presentes nas casas (mas também em outros espaços focais). Para Seixas (2009b) a noção de “artefactos de tradução” pode ser empregue como um conceito operacional para manipular a interação entre esses suportes materiais, suas topologias e tradutores.

Este artigo pretende apresentar pistas para futuras pesquisas sobre as práticas político-culturais destas práticas não-verbais de sociabilidade; o reconhecimento de *status* social; de resiliência e identidade, tanto ao nível local quanto ao nacional, considerando-as como possibilidades de superar as condições desiguais percebidas pelos locais. A necessidade de fortalecer todos os participantes na tradução contínua da nação assegura que a manipulação admitida é equilibrada, com reconhecimento e legitimidade.

3. Oferecer e partilhar: bétel e areca através de mãos, sacos e cestas

- *Mama lai!* Mastiga (bétel e areca)! é uma frase frequentemente ouvida em Timor-Leste, implicando na sua assertividade um convite para partilhar bétel e areca ¹⁰. A *mama* é ao mesmo tempo o substantivo da masca e também, como um verbo, o ato de mastigá-la. Em 1961, Sá comentou sobre esta prática no "Timor Português":

(...) com as folhas do bétele (*malus*) a servir de invólucro, e os frutos secos da arequeira (*bua*), como principal ingrediente do preparado, os indígenas confeccionam a sua predileta mascas (*mama*), uma como que, para nós, intragável almôndega verde e crua, temperada de cal, pimento e aromas, saboreada pelo nativo como pastilha adstringente e cáustica, da qual afirmam fazer muito bem ao bafo, arreigar os dentes, confortar o estômago e enganar a fome. (1961: 120-121).

A masca de folhas de bétel e nozes de areca, polvilhadas com um pouco de cal, está amplamente dispersa tanto no continente quanto na zona insular do Sudeste Asiático (Rooney, 1995). A masca de bétel é composta pelos três ingredientes e é uma presença indispensável em todos os mercados timorenses. Outros ingredientes podem ser adicionados à mistura (como observou Sá), mas em Timor-Leste os principais elementos são os três componentes mencionados, embora algumas pessoas, particularmente as mais velhas, gostem de misturar um pouco de tabaco de mascar.

Seguindo Rooney (1995), a noz de areca é uma semente da palmeira de areca (*areca catechu*), da família das palmeiras. É oval e tem cerca de cinco centímetros de comprimento na maturidade. No seu estágio inicial, é verde e macia, com um exterior liso, que gradualmente se torna amarelado a acastanhado, com uma casca áspera e fibrosa quando endurece. A noz jovem é suculenta e adocicada, enquanto a madura é amarga e salgada. A folha de bétel é uma folha de videira (*piper betle*) da família da pimenta. A folha em si é larga, de seis a dez centímetros, com pontos definidos e uma proeminente veia central. O terceiro ingrediente, a cal, é obtido de várias origens e transformado em pó (óxido de cálcio) que é misturado com água a uma consistência pastosa (hidróxido de cálcio) para torná-lo adequado para a mastigação. Localmente são duas as formas de obtenção da cal: a obtida a partir do calcário e a outra de conchas, moluscos e corais.

¹⁰ Esta interpelação é passível de se encontrar noutros locais; ver, por exemplo, o caso do Butão, estudado por Pommaret (s.d).

A apresentação dos elementos, ou artefactos de tradução, precisa ser vista na sua dimensão simbólica e social. As plantas representam mais e diferentes camadas de conhecimento sobre elas podem ser encontradas. Isso implica o reconhecimento de que, como palavras particulares nos mitos (como mecanismos de tradução, seguindo Seixas, 2009b), bétel, areca e cal são manipulados por aqueles que possuem conhecimento de suas exegeses, particularmente em contextos rituais. O uso social dessas plantas é bastante comentado pelos autores da área. Ellen (1991), escrevendo sobre os Nuaulu, descreve os usos sociais da masca e o seu papel como dispositivo de partilha “(...) é, portanto, por excelência, um ingrediente necessário e, portanto, uma metáfora para a partilha” (1991: 108). Como a autora explica:

Mastigar a masca de bétel é fundamentalmente parte da vida cotidiana de Nuaulu, uma das "obviedades" em torno das quais a interação social é estruturada. Paradoxalmente, é essa obviedade que o torna um símbolo tão poderoso e o eleva acima do comum. Por ser tão comum e estar constantemente passando entre as pessoas, serve para expressar a comunhão compartilhada. (1991: 112)¹¹

Rooney (1995) observa seu uso para problemas de saúde, de espíritos e o simbolismo existente entre o bétel e as relações sexuais. Ellen examina os seus variados usos sociais como adivinhação, cura, oferendas e seu consumo como um "marcador ritual". Como o autor comenta sobre os rituais de iniciação, o bétel é um marcador de relações sociais que continua através do ciclo de vida:

Nas cerimónias de iniciação masculina e feminina, é negado aos neófitos o bétel enquanto estão em isolamento ritual ou numa condição liminar, mas são reintegrados ostensivamente na vida social ao receberem bétel sob condições cerimoniais, de uma forma que reforça o clã e a interdependência entre secções de clãs, destacando a partilha envolvida em tomar bétel. Nos rituais masculinos, por exemplo, o bétel não passa entre secções de clã, mas entre clãs, e a relação estabelecida entre oficiante e neófito (*mon'te*) é aquela que continua ao longo da vida, é reproduzida nas gerações subsequentes e é paralela ao movimento ideal simétrico de mulheres entre clãs. (Ellen, 1991:113)

¹¹ Tradução do autor. O mesmo se aplica a todas as citações no artigo de fontes em francês e inglês.

A partilha da masca, a sua comunhão, é, portanto, um elemento básico de comunicação. Como Clamagirand (2000) revela no seu artigo comparativo entre o Ema (Kemak) e o Wewewa, a recepção de um convidado com bétel e areca é a base para a troca, para assumir um contrato, nomeadamente no contexto de negociações matrimoniais, em que o bétel e a areca são usados para compartilhar, mas também como no lugar de outra coisa ou alguém, a saber, uma pessoa. A propriedade constante do bétel e da areca é, para o autor, a capacidade de materializar uma relação: entre os Wewewa “(...) a parte do bétel e da areca aparece com o gesto que precede toda a comunicação (...) o presente de bétel e areca e sua aceitação são indispensáveis para abrir qualquer diálogo.” (2000: 124). Recusar é afirmar que certas pré-condições não foram resolvidas.

(...) doações e trocas entre doadores e tomadores de mulheres, o fluxo direcionado de bens e alimentos nos quais o bétel e a areca participam, garantem a circulação do fluxo da vida. A continuidade destas trocas é a condição de perpetuidade do vínculo social a partir da vida em geral. (2000: 124)

A autora analisa os limites sociais, a mediação com o invisível e a identificação com as *personae*. Seguindo o estudo de Jordaan e Niehof (1988) sobre a Indonésia, o bétel e a areca estão associados a traços femininos e masculinos, respetivamente, embora essa atribuição de género seja variável (os Nuallu, como relatado por Ellen, é um desses casos). A mastigação de bétel e areca é uma característica primordial do papel social entre as pessoas¹².

O bétel e areca podem ter um uso concreto e um outro metafórico; fazer parte das práticas de intercâmbio, as formas que os seres humanos são descritos nas narrativas rituais, como as mulheres jovens e, particularmente, relações ou interdições sexuais. Uma referência importante feita por Clamagirand diz respeito à noção do bétel e da areca como um sinal da apropriação e separação dos participantes, dos vivos e dos mortos (ancestrais), dos objetos, bem como do espaço e do tempo.

Este facto pode ser observado no papel que o bétel e a areca desempenham no ciclo de vida do indivíduo, nomeadamente através dos objetos pessoais, como a bolsa. As bolsas e as cestas, masculinas e femininas, e os demais elementos usados no

¹² Berthe (1959) relaciona vários versos tradicionais que fazem alusão ao laço social, mas também ao contexto interpessoal do bétel e da areca nas relações entre os sexos, nomeadamente no namoro ou entre companheiros de brincadeira Cinatti (1996) também usa os motivos de bétel e areca em alguns de seus poemas.

processo de mascar são de importância simbólica como artefactos de traduções no papel que assumem como parte da vida dos indivíduos. Esses objetos são, como afirma Hoskins (1998), objetos biográficos. Estes podem até ser usados para substituir o corpo da pessoa¹³, como comenta Geinaert:

A primeira etapa do ritual é dedicada à reconstrução do corpo (*tau*) do falecido. Isso é feito na véspera do *Pogo nauta*, na parte masculina da casa, uma sala onde os hóspedes são permitidos. As atividades públicas nunca ocorrem na parte feminina da casa. Se roupas ou outros pertences da vítima estiverem disponíveis, eles devem ser trazidos para a sala. No caso de um homem, seu chapéu, tanga, faca de lâmina larga e sua bolsa de bétel representam o seu corpo. Para uma mulher, os itens são os mesmos, exceto pela touca. (Geinaert, 1989: 454)

Na linha dos paradigmas de tradução descritos anteriormente, deve considerar-se o facto de que estes também são sujeitos a manipulação. A posse de uma bolsa de uma pessoa falecida permite que o guardião e sua família estendam a sua vontade sobre os parentes (mas também pode ser um fardo pelas obrigações que implica). A oferta de bétel e areca é fundamental em qualquer ritual e os autores que escrevem sobre Timor Leste apresentam exemplos concretos da mesma (Barros, 1975 e Hicks, 2004). A oferta é essencial para as duas partes envolvidas, faz parte do protocolo e pode ser sancionado se o desempenho falhar.

As ofertas de bétel e areca também são essenciais para consagrar a Casa e abordar os antepassados. Cunningham (1964: 55) afirma “(...) a aliança (afim ou política), o movimento de presentes e visitas mútuas são inseparáveis, assim como a recepção de convidados numa casa, o seu assento em lugares designados, e a partilha de bétel e areca.” Estes movimentos também podem ser vistos em outros rituais pontuais (Barraud, 1990) ou rituais comunitários, como Friedberg relata no caso dos rituais de caça: “Na noite do primeiro dia do caçar, o jogo é trazido para a aldeia, onde é recebido por uma mulher da casa do 'Senhor das Sementes' com bétel, como se recebe um convidado”. (1989: 553)

Um último comentário sobre a máscara de bétel e areca diz respeito à visibilidade de sua prática no corpo. Como resultado do seu consumo, os dentes ficam vermelhos e esta marca, particularmente em pessoas idosas, é permanente. Essa dimensão ainda precisa ser estudada como um processo de resistência cultural que traduz uma vontade

¹³ O mesmo se passa em Timor Leste em que o saco pessoal do falecido, contendo os seus pertences, é colocado por vezes no lugar do falecido na cerimónia do sétimo dia de falecimento.

de manter suas práticas. Butterworth (2009), ao analisar uma aldeia nas Flores comenta que o herói é representado como *ata higi mitan*, que:

“(...) significa literalmente 'pessoas com dentes pretos'. A forma extensa é *ata higi mitan here meran*, que significa "pessoas com dentes pretos, amarelos e vermelhos". Esta frase refere-se ao facto de que os seres humanos são criaturas que fumam tabaco e mastigam bétel e areca. Ao fumar e mastigar, as pessoas são diferentes das criaturas menores (por exemplo, os porcos têm dentes brancos) e são, portanto, 'sábias'.” (2009:190)

A definição da identidade, pessoal e cultural, em confronto com a modernidade, é um assunto que necessitaria de outro artigo, específico. Contudo, a partir das observações feitas, esta é uma linha relevante de demarcação de fronteira. Um exemplo disso são as questões de saúde, comentadas por profissionais de saúde preocupados com o abuso da masca e, em particular, o acto de a cuspir, que pode ocultar problemas de saúde, como a tuberculose.

Na perspectiva religiosa, o consumo de bétel e areca é associado por alguns como uma marca de costumes de “*gentiu*”. Numa determinada igreja, com um padre em particular, as bocas dos fiéis que participavam nas missas eram examinadas e, se não fossem consideradas adequadas, eles não teriam direito à comunhão. Um outro padre referiu-me com alguma resignação que depois da missa os membros da paróquia retornariam às práticas de masca e aos rituais. Existem, no entanto, interpretações diferentes sobre o assunto. Como testemunhei num ritual realizado em Ainaro, o retorno de dois irmãos, ambos sacerdotes e sua irmã, uma freira, foi feito na casa sagrada da família. Uma refeição ritual foi pontuada com a mastigação de bétel e areca. A tradução desta prática e outros rituais “tradicionalistas” da igreja é um desafio para o processo contínuo de evangelização dos convertidos (veja-se a entrevista do bispo Basílio do Nascimento com Mendes e Corbel, (2004)¹⁴.

¹⁴ O uso simbólico do bétel e da areca foi classificado por alguns como uma hóstia, como a católica. Um comentário na *web* ilustra este facto, por Pe. Chico Moser: “... aceitem, ambos, este bétel deixa, tomam, vocês dois, estas fatias de areca, para que a respiração e a brisa penetrem ambos ...” (ritual tradicional em Timor). Em um post, o padre comenta as bocas vermelhas: 3. Bocas vermelhas. Nos mercados livres ou “bazares”, para suportar as longas horas de trabalho e esperar, mulheres e homens trabalham e conversam. Enquanto isso, eles mastigam um coquetel de lixívia, nozes de areca, envolto em folhas de bétete: cal (*ahu*), folhas de bétete (*malus*) e nozes de areca (*bu*). Mastigar a noz de areca é um dos trajes mais antigos dos povos asiáticos. Este exercício permite que a energia perdure até o final do dia. Mas o ritual também possui razões sociais e culturais. Mastigar a noz de bétete (sic) é definir a pertença ao mundo adulto da maturidade. A noz de bétel representa a força geradora das mulheres, a fruta da areca, a força vital do homem, a cal e a semente da reprodução. O processo de mastigação provoca um abundante líquido vermelho. Acredita-se que cuspir a saliva é como voltar à lareira o sangue do parto. Oferecer uma noz de bétete para um viajante é como dizer “boas-vindas / boas-vindas à nossa festa.” “Mascar o bétel

4. Bétel e areca, marcadores e caminho: o exemplo Bunak.

Em Bunak bétel é *molo* e areca é soletrada *pu*. A cal é *hau*, como em tétum. O bétel e a areca foram reivindicados pelos primeiros humanos como herança da mãe sol e do pai lua. O seu uso nos primeiros encontros entre os ancestrais no seu caminho é constante (Berthe, 1972). Na cosmologia Bunak o bétel e a areca são considerados os primeiros elementos vegetais a surgir no mundo, nascidos de um casal: *Kolo Bos*, a mãe do bétel, e *Kili Berek*, o pai da areca (Friedberg, 1980: 500). Na verdade, eles são considerados os pais do mundo vegetal. Em Tapo, o bétel está presente no primeiro campo, onde *Kaká Nase-Bau*, mulher-pássaro, se encontra e foi capturada pelo herói Mau Sirak Mali Sirak, seu futuro marido (Sousa, 2010). Comentando sobre o significado simbólico da masca, Friedberg explica:

(...) além do seu significado simbólico aplicado aos elementos vegetais, há aquilo que está ligado à vida social e ritual: a masca do bétel é composta de três elementos, dois opostos e a terceira unidade, é o símbolo da associação, e nenhuma relação entre seres pode ser estabelecida sem ela. (1980: 501)

Outra explicação enfatiza o papel do bétel e da areca como intermediários da relação dos humanos com a terra. Uma narrativa¹⁵ lembra que um dos primeiros casais teve um filho. Contudo, o filho faleceu e eles tiveram de o enterrar. No entanto, naquela época, a terra ainda falava e sempre que a tentavam cavar, ela protestava. A única maneira que encontraram para apaziguar a terra foi dando-lhe bétel. Só então esta permitiu que o corpo fosse enterrado. Questionando a origem dessas plantas, bétel e areca, elas foram descritas esotericamente como *molo raidol pu likosaen*, e foi dito que elas vieram diretamente do céu. Quanto ao *hau*, foi descrito como um “*milagre*” feito pelo povo. Nesta interpretação, é possível ligar a origem celeste do bétel e da areca com a fonte mais terrestre de cal¹⁶.

O bétel e a areca também têm uma ligação interessante com o ouro nos mitos de Bunak. O herói *Mau Ipi Gulo`* (ou *Mau Gulo`*) usa o líquido, vermelho como ouro, para forjar a flecha de madeira que ele usa para substituir o ouro da ferida do rei Pássaro, o pai das mulheres laranjas (Berthe, 1972). Friedberg; 1982; Sousa, 2010).

oferece uma inebriação doce, que conhece uma lembrança de viagens pré-históricas remotas. Irmão, não recuse a oferta de bétel! Fonte: <http://timorcrocodilovoador.com.br/olhar-crocodilo-chicomoser-rosto.htm>

¹⁵ Narrativa recolhida em 2010 com o *matas* Moisés, da Casa *Pietaz*, em Malilait – Bobonaro.

¹⁶ Um breve comentário, ouvido à alguns anos atrás, “traduz” o uso do *molo*, *pu* e *hau* como uma “Trindade”, a trindade Católica, sendo o *hau* considerado como o “*Espírito Santo*” (devido à sua brancura, ausência de sujo) e o vermelho da masca o sangue de Cristo.

Como em outros exemplos dados anteriormente, há uma associação do bétel com o feminino e da areca com o masculino. Outra é a associação do bétel com o sol e a areca com a lua. No entanto, esse não é um traço constante, pois vários informantes apresentam diferentes comentários sobre o assunto. De particular importância para as análises é o uso destas plantas como marcadores de estatuto sociopolítico no contexto ritual.

Como vimos no exemplo apresentado no início, compartilhar as folhas de bétel e as nozes de areca, mastigar com os outros, descansar e conversar - reconhecendo as intenções e *persona* de outrem - é considerado o modo apropriado de iniciar um relacionamento. É também uma pré-condição para entrar na Casa, particularmente se a prática ritual estiver a decorrer.

O papel de *molo* e *pu* é único. Como comentado em outros lugares, a *masca* faz parte da vida quotidiana e da interação interpessoal. A partilha de bétel e areca é comum, e há uma expectativa de que, na chegada, esta seja entregue, seja da bolsa pessoal ou da cesta que todas as mulheres costumam ter em casa¹⁷. Normalmente, cada pessoa usa a sua própria *cal*, carregando-a na bolsa pessoal, o *kaluk*. A bolsa faz parte da pessoa¹⁸ e também seu próprio substituto, particularmente no momento da morte e dos rituais associados. A folha do bétel está sujeita a reservas: a folha principal (*sikal*) é considerada a correta para mastigar, enquanto a pequena (*sis*) é considerada a apropriada para ser usada em cerimônias de guerra (*besi gie*).

O papel de bétel e areca é essencial, seja em problemas de saúde, processos de adivinhação ou particularmente em contexto ritual. Alguns breves exemplos serão extraídos de dados etnográficos para destacar o papel e o significado da folha, da noz e da lima, particularmente no contexto da comunhão e comunicação.

O *hau* é usado em várias circunstâncias para o tratamento de saúde, nomeadamente para dores de cabeça particulares, nas quais é soprado sobre a cabeça da pessoa. Um uso recorrente do *hau* é o *hau gone* ou *hau akat* - medir com o braço ou com a *cal* - um processo de adivinhação realizado quando ocorreu um pesadelo (Foto 1). Nesse processo, o braço é considerado como uma escada, escalado com a ajuda do polegar e do dedo médio da mão oposta, do cotovelo interno até a ponta do dedo médio (o mundo superior, separado da terra). O *hau* é colocado na base do cotovelo e no dedo

¹⁷ Durante meu trabalho de campo, comprei minha própria cesta para colocar na mesa, com bétel e areca, e também tabaco. Todas as sextas-feiras, mercadores da região de Lolotoe, com bétel destinado ao mercado de sábado em Bobonaro, eram ansiosamente aguardados na estrada.

¹⁸ Em 2004, uma pequena cerimônia foi realizada em meu nome. O *matas* da casa encheu minha bolsa com folhas de bétel e areca e uma galinha foi sacrificada.

para marcar os passos feitos para subir no antebraço e na palma da mão, considerado um mau presságio. A oração¹⁹ que acompanha o ato afirma:

hot o hul pan o mug
pan ukat oen no mug lae uen no
lete sa pel lo malas sa logen o
sae sa loi ni` debel sa loi ni`
ini na zie konta menal aoli
ini na sae `on pi `on
ini na giral pisi ini na epal lel
ini na tie gut ini na mo go mo gon

Sol e lua céu e terra
O céu e a terra estão afastados um só passo
As escadas estão partidas
Já não é possível subir e descer
Tu irás dizer, tu irás subir e alcançar
Tu verás e ouvirás corretamente
Tu tens os olhos lavados e os ouvidos limpos
Tu és o ovo da galinha, tu és o dono das ondas



Foto 1. *Au Akat* (ou *au gone*): “medir o braço com cal”, realizado pelo *be* José Tilman numa manhã, cedo. 2005.

O uso do bétel e areca para receber um convidado também é comum. Na organização espacial da casa, um ponto particular à sua frente é usado como *malu mit golo* - o lugar para o aliado se sentar (para descansar e esperar antes de entrar na casa).

¹⁹ Esta oração foi dada por Eusébio em 2006, um mais jovem, mas renomado praticante deste processo de adivinhação.

Sempre que uma casa nova é construída, ou quando uma antiga é renovada, o ritual de *hima gol matag* - para colocar o novo poste (os polos masculino e feminino, centrais para a casa) - o *malu mit golo* recebe, assim como cada, uma cesta contendo plantas particulares e um ovo, elementos que garantam a frescura, bem como o bétel e a areca.

No processo de casamento, o presente do noivo de bétel e areca à família da noiva (*molo pu atama* - trazer bétel e areca) é considerado o modo apropriado de iniciar as negociações para a constituição do novo casal. A sua aceitação é considerada um sinal de anuência e de continuidade do processo.

Nos rituais pessoais ou nos rituais da Casa, o *molo pu ebel* ou *molo lai* - colocar o bétel a areca - é o primeiro passo que precede qualquer refeição. De facto, quase todos os rituais do ciclo da vida e também os da comunidade, compreendem uma primeira grande partição do bétel entre os participantes e os seres abordados na cerimónia. No caso de uma cerimónia da Casa, o bétel e a areca também são colocados nos polos rituais da casa, representando os ancestrais (como os postes masculino e feminino e as cestas que contêm a riqueza da Casa, entre outros).

Esta divisão precede qualquer distribuição de comida e é feita de acordo com a precedência dos que a acompanham (juntamente com o processo repartição de comida e vinho, a distribuição de bétel e areca é essencial). O mesmo ocorre nos rituais realizados nos locais sagrados de campos e de animais. No final de cada inauguração ou renovação de uma casa, um pequeno ritual chamado *kaluk gol gini* - preparar a pequena bolsa - é realizado. Folhas de bétel e areca são colocadas dentro dos sacos e no topo da pilha de sacos.



Foto 2. *Kaluk gol gini*: “preparar os pequenos cestos” num ritual da Casa. As folhas de bétel estão dentro dos sacos e no topo do pequeno monte. Todas as mulheres e homens reúnem as suas bolsas (ou carteiras). Arroz, vinho e carne de porco são oferecidas. Tapo 2003.

A distribuição de bétel e areca considerando o estatuto político é discutida por Friedberg (1982, 610). Na área Bunak em estudo, a maneira normal de proceder é do exterior para o interior. Se as autoridades tradicionais estiverem presentes, os quatro governantes externos (*bei goni`il*) são os primeiros a receber o bétel, seguidos pelos três *hima gonion*, os governantes internos (governantes da Casa). Os aliados da Casa e seus membros são os últimos a receber. O número de folhas de bétel é um indicador e reconhecimento do *status*: quatro, três e uma folha. No entanto, o número total de folhas é enquadrado contextualmente na hierarquia presente. Numa cerimónia na Casa, um *matas*, o chefe da Casa, apesar de receber apenas uma folha, é considerado superior.

O manuseamento de bétel e areca é efetuado por homens, mas, como em outros contextos, o bétel e a areca são reunidos e preparados por mulheres no *leru*, o local organizado para guardar a comida e o bétel em qualquer cerimónia ritual da Casa. Na casa, o ritual a cozedura do arroz é de extrema importância. As mulheres desempenham um papel vital com um rito único, discreto, mas fundamental: colocar uma folha sob a cesta de arroz.



Foto 3. Leru: “a despensa” é considerada um espaço feminino. Em cada ritual da Casa um “leru” é preparado para que todos os mantimentos trazidos pelas diferentes casas são ali reunidos e guardados sob o olhar atento das mulheres. Estas são as responsáveis pela preparação dos cestos com areca e bétel que são entregues aos homens que servem os rituais. Tapo 2005.

Outro papel importante do bétel e da areca é sua associação com o conceito de caminho, traduzido do Bunak por *gua*. Em certos contextos rituais, particularmente aqueles associados às funções rituais-políticas do reino, a distribuição do bétel e da areca é descrita no caminho da narrativa esotérica não apenas como uma comunhão, mas também como uma manifestação de precedência e hierarquia entre os nobres. dados²⁰: *molo¹ dato² pu³ dato² gie³ gua⁴* – o caminho⁴ do³ nobre² betel¹ e da³ nobre² areca³. O título é usado apenas em certas ocasiões particulares, ou seja, os rituais de morte das autoridades tradicionais ou os rituais de proteção do domínio. Nestas circunstâncias, a entrega de bétel e areca lista um grande número de lugares que são considerados o caminho correto de chegada, formando uma identidade coletiva baseada nas Casas (pessoas) e espaço (composta de lugares e outros seres). Os rituais da vida, nomeadamente a nomeação de um chefe da Casa, são feitos no contexto do *bul belis* (base branca). Nesse ritual, o caminho é do exterior para o interior. Nos rituais relacionados com a morte - *bul guzu* (base preta), o percurso é do interior para o exterior.

²⁰ Esta versão é ligeiramente diferente da que recolhi junto do *matas* Paulo Mota, o responsável da Casa *Namau Deu Masak*, e o principal responsável dos *hima gonion* (os três postes). O *matas* Paulo Mota faleceu em 2006.

Em ambos os casos, a distribuição é cuidadosamente observada por aqueles que estão presentes e podem estar sujeitos a disputas se a ordem correta não for respeitada. A versão aqui apresentada corresponde à preservada pelo falecido *bei* José Tilman, da Casa *Namau Deu Masak*.

Molo Dato bul belis gie

1. Tuluata Oalgomo
2. Mazop o Mail Lait
3. Ai Asa Honalu
4. Oat o Odomau
5. Lel o Sibuni
6. Soboai Oeleu
7. eme gonion ama gonion
8. dato Mone Itu
9. dato Namau
10. dato Luhan
11. dato Opa
12. dato Agu
13. dato Dato Pou
14. dato Lokal Giral
15. dato Apa Pou Holsa
16. dato Apa gemel 'oa Pou gasai
17. taka kornel Mone Itu
18. Namau gie taka bali Luhan otol
19. Manu Gatal Deu Gonion
20. Asa Laka Dasi Lae
21. Lelo Bele Pu' Gen
22. Lese o An Po'
23. Ai Tula Makes
24. hola pese lulin hone
25. kota giri Taol Lua Po' Hol Babulu
26. Mata Basin Babulu
27. Lakus o Datoi
28. Tali Asa Zo Gen
29. Ili Bole Boubet
30. Laka Til Airan

Molo Dato bul guzu gie²¹

1. dato Mone Itu
2. dato Namau
3. dato Luhan
4. dato Opa
5. dato Agu (Sul)
6. dato Dato Pou (Tato Metan)
7. dato Lokal Giral
8. dato Tuluata Oal gomo
9. dato Mazop o Mail Lait
10. dato Oat o Odomau
11. dato Lel o Sibuni
12. mamak gonion daun gonion
13. pat o lita mamak gonion daun gonion²²
14. apa Pou Holsa
15. taka kornel Mone Itu
16. Namau gie taka kornel Luhan maiol
17. Ipo gita in gilin
18. Manu Gatal Deu Gonion
19. Asa Laka Dasi Lae
20. Lelo Bele Pu' Gen
21. Lese 'oa An Po' Makes
22. Mape Op Ai Tula
23. Hola Pese Lulin hone^{***23}
24. kota na Giri Taol Lua
25. Mata Basin Babulu
26. Po' Hol Babulu
27. Lakus o Datoi
28. Tali Asa Zo Gen
29. Ili Bole Boubet
30. Laka Til Airan

²¹ "sai husi uma laran, mak sai"- Começa do interior da casa. A casa descrita aqui é a comunidade de Tapo, composta de dezoito Casas Sagradas. Todavia, na narrativa só estão listadas sete, as Dato.

²² "mil lo sai o (iha laran remata ona), agora dato gun gene gie (dato iha liur nian)"- deixa o interior e começa os nobres do exterior.

²³ "Dato gun gene gie teni"- De novo os nobres exteriores.

31. Leo Bara Leo Buka	31. Leo Bara Leo Buka
32. Bitau Airan	32. Bitau Airan
33. Keris Bau Pan Bau	33. Keris Bau Pan Bau
34. Mabil 'oa Mabil Mon	34. Mabil 'oa Mabil Mon
35. Solo Golo Il Mot si	35. Solo Golo Il Mot si
36. Lo'o Bau Lep Gen	36. Lo'o Bau Lep Gen
37. Lelo Kou Bau Kou	37. Lelo Kou Bau Kou
38. Hulu Atin Bau Gobon	38. Hulu Atin Bau Gobon
39. Bau Dato Bali Lin	39. Bau Dato Bali Lin
40. ha'al tol Mare Gatal Mone Itu	40. ha'al tol Mare Gatal Mone Itu

Outros rituais ocorrem em lugares mais recônditos: os *pan giral muk gug* - o olho do céu, o nódulo da terra - e a sua realização é limitada àqueles que têm um papel ritual. Os exemplos apresentados expõem a ideia de que o bétel e a areca fazem parte de uma interpretação cosmológica da interação entre humanos, ancestrais e outros seres. Quando tais rituais ocorrem fora das aldeias, o bétel e a areca são geralmente substituídos por folhas e frutos de *kabouke* (*Ficus septic*), uma planta que pode ser apanhada e que alguns informantes dizem que também é possível mastigar, no caso de não haver bétel.

Seja nos rituais do ciclo de vida ou em eventos extraordinários, o papel do bétel e da areca como marcador de recepção é primordial. Um exemplo datado de 1998²⁴ descreveu a viagem do bispo Belo de Dili a Tapo para inaugurar a nova igreja local: Cristo Liurai. Abaixo, a parte final da narrativa ao Bispo é apresentada:

22. Golo gene mit oa ege molo mila gie o, pu ilin gie o.	22. Seu lugar de assento é ali o bétel e a areca do povo estão aqui
23. Molo hot ba,a pu hot ba,a o ba,a dato juse, dato malo hot pu hot:	23. O Sol bétel e o sol da areca está lá, os nobres, o nobre sol do bétel e o sol da areca
24. Molo esen pu en no molo gita hau oa pu gita bako oa.	24. O bétel e areca foram adicionados
25. Hau sa ja bako sa filat.	cal e tabaco está no topo
	25. Cal e tabaco são mudados

Outros exemplos poderiam ser dados, destacando a relação entre comunhão e comunicação, enfatizando a existência de um caminho adequado que traduz a noção local da maneira correta de ser recebido e entrar na casa ou comunidade. O papel do tradutor é, como comentado, relevante: um *matas*, a casa responsável, ou o *bei*, um

²⁴ Parte da herança da Casa *Dato Pou* e do falecido *bei* António Marques.

governante externo, ou qualquer outro elemento autorizado a realizar uma narrativa, juntamente com os atos. Distribuir as folhas de bétel e a areca é uma oportunidade de reafirmar as legitimidades, mas também de contestá-las. Pequenas jogadas, truques, podem ser feitas. Foi-me dito em determinada ocasião que ancião estava a “*halimar*” - brincar - com o detentor de certas funções, atrasando a distribuição, aguardando suas observações - ou em seu silêncio, para provar sua ignorância, reafirmando assim sua própria autoridade.

5. Objetos biográficos nacionais: tradução de práticas e identidades (em crises e desenvolvimento)

Neste ponto, gostaria de me concentrar na possibilidade de estender a análise a um nível macro, considerando o território de Timor Leste e a nação, analisando pistas para uma compreensão do papel do bétel e da areca como comunhão e seu uso como comunicação. É possível traduzir uma prática pessoal ou comunitária de oferecer um contexto nacional?

O bétel e areca não têm a mesma exposição icônica que a “casa” em Timor-Leste. A casa tem sido usada desde os tempos coloniais para apresentar para transmitir uma síntese de identidade, ou um espelho para ela, se considerarmos seu uso. Faz parte da imaginação da nação, mas também foi usado na época da Indonésia como um símbolo de integração (McWilliam, 2005). Numa perspectiva mitológica, o bétel e a areca precedem a Casa (ou, pelo menos, são concomitantes com ela), mas, como descrito, a mastigação de bétel e areca é de relevância substancial se quisermos ultrapassar seu limiar²⁵. Neste prisma, é como uma chave social. O foco na Casa como representação de Timor Leste e da sua cultura é apoiado a nível governamental, nomeadamente pelo Secretário de Estado da Cultura, como um ícone de identidade de Timor Leste e um potencial defensor turístico.

O bétel e a areca parecem ter, nos níveis regional e nacional, a mesma onipresença, mas, como afirma Ellen (1991), sua obviedade tornou-a parcialmente despercebida. Vários exemplos ilustram o uso de práticas rituais e tradicionais promovidas por cerimônias patrocinadas locais, regionais e nacionais (Estado).

²⁵ Como comentado: chegar, descansar e mastigar a masca (seja na casa sagrada ou na casa júnior) é a forma correta de entrar e começar qualquer negociação. Apenas um ladrão ou alguém com más intenções não age com base nessa premissa.

Após os eventos de 1999, Babo-Soares (2004) apresenta uma proposta interessante no contexto do processo de reconciliação entre a “elite” e a “base”, analisando como as várias traduções dependem da habilidade do “tradutor” (vítimas e perpetradores) atribuir significado a atos passados e reinterpretá-los no presente e no futuro da comunidade. Nesse processo, o papel da reconciliação da família ou da comunidade é feito através do *nahe biti*: “Geralmente, esse processo é finalizado com a troca cerimonial da noz de bétel para mostrar sinceridade e comprometimento”. (2004: 20)

Loch (2009) também comenta um processo de reconciliação que incluiu a partilha de bétel:

Uma reunião de reconciliação comunitária da CAVR pode ser organizada de acordo com os padrões internacionais modernos e apoiada pelas Nações Unidas, mas é a cerimónia tradicional de partilha de bétel e um *juramento* (uma jura que envolve por vezes beber vinho de palma com sangue), que reconcilia os actores e orações católicas enquadram a cerimónia. (2009: 97)

No rescaldo da crise de 2006, foram realizadas cerimónias patrocinadas pelo Estado e ainda são casos a serem estudados. Xanana Gusmão, que era o presidente da época, disse que:

(...) lançou uma comissão para reunir todos os anciãos tradicionais (lia nain) das 13 casas sagradas a seguir com a tradição, que - ele disse - não foi observada após o fim da invasão. Ele disse que foi criticado por isso, mas gostaria de seguir as tradições ancestrais. Acredita-se que a recente crise é em parte o resultado de não se seguir a tradição de recolher as espadas, que foram tomadas e usadas como proteção durante a guerra.²⁶

Em 6 de Dezembro, a Lusa comentou a realização de “hamulaks” nos treze distritos e a concretização de um “Hamulak” nacional: “*Halot Meik no Kroat*” (para guardar as armas tradicionais), promovida por Xanana Gusmão. Ao mesmo tempo, uma interessante presença de bétel e areca destaca-se entre os itens de identidade da nação, no primeiro parágrafo da Declaração Nacional de Estudantes de Timor-Leste, em 25 de setembro de 2006: Ba Maromak, Uma no Ahi, Bua no Malus, Foho no Tasi, Mota no

²⁶ UNMIT Revista dos Media Diários: sexta-feira, 20 Outubro 2006.

Anin Lulik, Husi Jako to'o Oecusse ho Lia Ida Deit - Para Deus, A Casa e o fogo, Areca e Bétel, Montanha e Mar, Rio e Vento Sagrado, De Jako a Oecusse, uma só palavra.²⁷

Na arena política há pelo menos dois partidos, o Partido Democrático (PD), e o Partido do Povo de Timor, que usam um signo associado ao bétel como símbolo: uma cesta. A explicação de sua presença no PD é feita em Seixas:

(...) a rede caixa de palha é a base tradicional da nossa democracia. Quando alguém chegava ou quando algum problema tinha que ser resolvido, os mais velhos reuniam-se à volta com a rede no centro. A rede tinha normalmente tabaco e folhas de milho para rolar, assim como betel e areca para mastigar e cada um ia servindo-se (2006: 333).

Outro autor também comenta o seu uso:

O PD integrou uma cesta de noz de bétel no centro de sua bandeira. A cesta tem um alto valor simbólico expresso em diferentes tipos de cerimónias, já que o consumo de noz de bétel dá acesso ao mundo sobrenatural e cria relações com estrangeiros. (Hohe, s.d.).

A receção de convidados, de pessoas de fora, é um tema recorrente e desempenha, como explicado, um papel importante nas práticas dos rituais locais. As recentes visitas, tanto nas zonas montanhosas como nas cidades, feitas pelo Primeiro-Ministro Xanana Gusmão na agenda da consulta popular para o Plano Nacional de Desenvolvimento Estratégico (NSDP), são um bom exemplo incorporando os níveis local, regional e nacional, com os vários interesses em jogo. A observação das notícias oficiais, recolhidas do site oficial do governo, permite vislumbrar como estas receções oferecem possibilidades para os atores locais se dirigirem à elite política.

No subdistrito de Lolotoe, distrito de Bobonaro, no dia 23 de Julho “A população acolheu o Chefe do Governo, de acordo com os hábitos tradicionais, que incluem vestir o Primeiro Ministro com o traje tradicional de Lolotoe e participar no conselho dos anciãos.”²⁸

²⁷ Lia Fongtil. Edisaun 1, 20 Outubro 2006.

²⁸ Lolotoe sub-district Popular Consultation about the NSDP: Wed. August 04, 15:03 <http://timor-lestegov.tl/?p=3545&lang=en&lang=en>

Em Dili, no sub-distrito de Dom Aleixo:

O chefe do partido do Governo foi acolhido pela comunidade na Ponte de Comoro, seguindo o costume e costumes tradicionais daquele subdistrito, sob o som da Banda Escolar de São Pedro, e depois seguindo para a área de consulta do NSDP, onde folhas de bétel (preparação para mastigar) e cal foram entregues.²⁹

Em Maubisse, a 16 de maio:

As autoridades locais e a população saudaram o Primeiro-Ministro, oferecendo-lhe os *tais* (pano tradicional) e, no meio da alegria do *maun boot* (irmão mais velho) da libertação e independência de Timor-Leste (...) A sessão de consulta começou, Kay Rala Xanana Gusmão foi convidado pelos anciãos para se abrigar na *uma lulik* (Casa Sagrada), construída em frente átrio da igreja e mastigar folhas de bétel com areca e pó de lima, à maneira tradicional de Maubisse de realizar recepções aos convidados importantes. Depois, os herdeiros de D. Adelino Espírito Santo ofereceram uma *rota* dos seus dias de reinado, simbolizando o poder a ser concedido em Timor-Leste ao serviço do seu Povo e do seu Bem-Estar.³⁰

Em Hatubuiliku, no distrito de Ainaro, no dia 17 de maio:

Xanana Gusmão foi recebido com os rituais culturais de Hatubuiliku. Na cerimónia de boas-vindas, a população ofereceu ao primeiro-ministro um cavalo ornamentado com um *Belak* (disco ornamental), de acordo com a tradição da localidade. Com esta recepção particular, entre os aplausos e o ritmo do *tebedai* (dança tradicional) (...) Os antigos serviram ao Chefe de Governo com folhas de bétel. Esse gesto simbólico pode ser interpretado como uma tentativa de envolver todos, “evitando a criação de divergências porque estamos cansados de procurar esconderijos, de viver na incerteza e experimentar angústia. Queremos, com toda a população de Hatubuiliku, optar pela paz³¹

²⁹ The NSDP intends to satisfy the population's needs: Wed. September 15, 12:17h <http://timor-leste.gov.tl/?p=3839&lang=en&lang=en>

³⁰ Prime Minister, Kay Rala Xanana Gusmão, receives cane of Don Adelino in Maubisse: Mon. June 07, 16:21h <http://timor-leste.gov.tl/?p=3166&lang=en&lang=en>

³¹ The population of Hatubuiliku appreciated the NSDP: Tue. May 25, 06:36 <http://timor-leste.gov.tl/?p=3095&lang=en&lang=en>

Em Cailaco, subdistrito de Bobonaro, no dia 26 de julho.

O primeiro-ministro e sua delegação foram recebidos pelo administrador do subdistrito e pela população com os rituais e roupas tradicionais de Cailaco. A recepção ao chefe de governo também foi feita por anciãos que lhe ofereceram folhas de bétel e nozes de areca, seguindo o tradicional rito Quemac.³²

A disposição do Estado em aceitar essas práticas, nas quais é co-tradutor, também é vista em outras práticas de modernização em nível regional. Neste exemplo, o bétel não é referido diretamente, mas pode ser visto na foto que acompanha o artigo:

O Ministro da Agricultura e Pescas, Mariano Assanami Sabino, juntou-se aos vários “lia nain” (autoridade tradicional timorense, mediador de conflitos e justiça, “dono da palavra”) de cinco subdistritos do distrito de Lautem, numa cerimónia cultural para a bênção de 45 tratores que foram entregues aos agricultores no antigo Mercado Central em Los Palos.³³

Esta cerimónia marcou a entrega desses tratores e o início de seu uso, a bênção é um ato simbólico no sentido de que ajuda os agricultores a usar essas máquinas de forma eficiente e eficaz, a fim de alcançar os objetivos pretendidos. Para o ministro, “a cerimónia preserva a tradição e é baseada em nossa cultura, como a fé em Deus, que nos encoraja a trabalhar a terra e a transformar um pedaço de terra devastada em uma terra arável e produtiva para assim fomentar nossa independência.”.

O uso de bétel e areca num ritual com relevância nacional (al) pode ser visto na cerimónia que teve lugar em Díli em Junho de 2010. O evento ocorreu no porto de Díli, e consistiu na receção e integração formal de dois navios de guerra comprados à China. No primeiro dia, realizou-se uma cerimónia no porto de Díli, incluindo um desfile militar, o discurso formal foi proferido pelos principais políticos e a bênção dos navios por um padre católico. A cerimónia contou com a presença de numerosos convidados, incluindo representantes da marinha australiana e indonésia.

Como parte do “Programa”, a agenda do protocolo da cerimónia, a linha 11. consistia numa “*Acção Ritual Tradicional*”. Esta ação consistiu no desempenho de um

³² Tradução do Português: PEDN, Esperança de Libertação para a Comunidade de Cailaco:Ter. Agosto 10, 12:34hht- [tp://timor-leste.gov.tl/?p=3631&lang=en&lang=pt](http://timor-leste.gov.tl/?p=3631&lang=en&lang=pt)

³³ Tractor Blessing Cultural Ceremony: Mon. Outubro 11, 12:33h, <http://timor-leste.gov.tl/?p=4034&lang=en&lang=en>

pequeno grupo de homens e mulheres vestidos com roupas tradicionais. O grupo era composto pelo *Liurai Tasi* (o rei do mar, vindo de Likisa) e o *Liurai Rai*, vindo de Motael. Após a entrega formal dos navios, o grupo entrou na praça e dançar em frente aos convidados. No cais, entre os dois navios, posicionados na frente um do outro, havia uma esteira no chão, onde foram posicionados treze cestos pequenos e dois outros, um cesto masculino e um cesto feminino, com bétel e areca.

Depois da dança, vários dos presentes, liderados pelo Presidente Ramos Horta e pelo Primeiro Ministro Xanana Gusmão, pegaram numa cesta e despejaram seu conteúdo no mar. As cestas representavam os distritos de Timor Leste. Disseram-me que eram representações de cada distrito e, todos juntos, o país foi explicado como um todo. E eles representaram a legitimação para a cerimónia. Esta foi a visão do organizador e líder do grupo. Não obstante, as inferências que poderiam ser feitas, o papel dos rituais tradicionais nas cerimónias oficiais, não foram notados nas notas de imprensa oficiais do Estado.³⁴

6. Considerações finais

Rai Timur foin nalo malus tahan bua baluk

A ilha de Timor assemelha-se às folhas do bétete, ao caule da arqueira

Pode uma planta como o bétel ou a areca traduzir o povo ou a nação de Timor Leste? São necessárias mais pesquisas para estudar seu uso. No entanto, o papel destas plantas parece estar esquecido.

Basílio de Sá (1961) apresenta sete “lendas” da tradição oral de Timor no seu livro. O primeiro contém o renomado mito da origem da ilha e seu primeiro habitante: respetivamente o crocodilo e o menino que viajou no seu dorso. No entanto, a característica mais interessante da lenda apresentada pelo autor é o seu título (acima transcrito). Em nenhum lugar da história há uma referência a esse título imprevisto; de facto, o bétel e a areca são referências ausentes no texto. O autor explica a tradução do título, acrescentando que, pela liberdade de expressão, poderia ser traduzido: “O início de Timor assemelha-se às folhas de bétel e aos rebentos de areca” (1961: 12). Sá explica que a partir dessa descrição “Timor começa de quase nada, como as folhas das árvores,

³⁴ Patrol Vessels were delivered and baptized: Tue. June 15, 00:09 <http://timor-lestegov.tl/?p=3319&lang=en>

como o raminho”, comparando o exemplo timorense ao bíblico: “o reino dos céus é como um grão de mostarda” (Mateus, 13-31).

É surpreendente, ou não, que essa sugestão notável de começo pareça ser negligenciada por todos. A sua imaterialidade, seguindo a terminologia da UNESCO, também nos lembra que qualquer cultura material precisa ser tratada em conjunto com a sua contraparte humana. A resiliência da prática, os valores interpessoais, socioculturais e o apego emocional revelam um elemento central na construção da identidade que é imprescindível para uma compreensão mais profunda das suas muitas metáforas a um nível local e nacional.

Como a casa sagrada, a compreensão desses artefactos materiais e seus contextos de uso precisam integrar uma abordagem entrelaçada da tradução das tradições como práticas de cidadania e, nesse sentido, de imaginação nacional - um processo que não pode terminar com a independência. Os atores nacionais, autores nacionais - tradutores (manipuladores) usam a tradição apenas como cenário decorativo no aparelho protocolar patrocinado pelo Estado? São necessárias mais pesquisas para se poder analisar o papel da vitalidade e da emoção associadas a cada ator-autor-tradutor na construção de caminhos ao longo da rica diversidade cultural de Timor-Leste.

Referências Bibliográficas

- BARRAUD, C. [1990]. A turtle turned on the sand in the Kei Islands; Societys shares and values. In *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies*; Part II Maluku 146, no: 1, Leiden, pp.35-55.
- BARROS, J. [1975]. Casa Turi-Sai-Um tipo de casa timorense. In: *Garcia de Orta, Sér. Antropol.*, Lisboa, 2 (1-2), 1975, pp. 1-34.
- BUTTERWORTH, D. [2009]. Precedence, Contestation, and the Deployment of Sacred Authority in a Florenese Village. In Vischer, Michael (ed). *Precedence Social Differentiation in the Austronesian World*. ANU E Press.
- CINATTI, R. [1996]. *Um cancionero para Timor*. Lisboa : Editorial Presença.
- CLAMAGIRAND, B. [2000]. Le bétel et l'arec dans deux sociétés de l'Est indonésien. In A. Hubert & Ph. Le Failler (éds.), *Opiums. Les plantes du plaisir et de la convivialité en Asie*, Paris, L'Harmattan, pp. 123-140.
- COSTA, L. [2000]. *Dicionário de Tétum-Português*. Lisboa. Colibri.

- CUNNINGHAM, C. [1964]. Order in the Atoni house. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 120 (1964), no: 1, Leiden, pp.34-68.
- DORES, R. [1907]. *Diccionario Teto-Portuguez*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- ELLEN, R. [1991]. Nuaulu Betel Chewing: Ethnobotany. Technique and Cultural Significance. In *CAKALELE* Vol. 2, N^o.2, pp. 97-122.
- FRIEDBERG, C. [1982]. *Muk gubul nor, 'la chevelure de la terre': Les Bunaq de Timor et les plantes*. State PhD. Paris V University.
- FRIEDBERG, C. [1989]. Social relations of territorial management in light of Bunaq farming rituals. In *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies; Part I Nusa Tenggara Timur* 145, no: 4, Leiden, pp. 548-563.
- FORBES, E. (1885). *A naturalist's wanderings in the Eastern Archipelago; a narrative of travel and exploration from 1878 to 1883*. New York: Harper & Brothers.
- FOSTER, R. [2002]. *Materializing the Nation Commodities, Consumption, and Media in Papua New Guinea*. Indiana University Press.
- FOX, J. (ed.). [1980]. *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- GEIRNAERT, D. [1989]. The Pogo Nauta ritual in Laboya (West - Sumba): Of tubers and Mamuli. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies; Part I Nusa Tenggara Timur* 145 (1989), no: 4, Leiden, pp. 445-463.
- HOHE, T. [2001]. The younger brother who comes to solve the violence. Local vs-international perception of conflict resolution and political legitimacy in East Timor. Communication presented at the Conference 'Conflicts and Violence in Indonesia', Humboldt University, Berlin 3-5 July 00 (rascunho 2001, facultado pela autora).
- HOHE, T. [s.d]. *Totem Polls Indigenous Concepts and 'Free and Fair' Elections in East Timor*.
http://www.portphillip.vic.gov.au/default/GovernanceDocuments/Totem_Polls_Indig enouse_Concepts_and_Free_and_Fair_Elections_in_East_Timor_-_Tanja_Hohe.pdf
- HOSKINGS, J. [1998]. *Biographical Objects How Things Tell the Stories of People's Lives*. Routledge
- JESUS, C. [2003]. *Samare Na'i Duan (Ai-Knanoik Timor Lorosae`e Nian)*. Instituto Nacional de Linguística (INL) Timor Lorosa`e
- LOCH, A. 2009. Nation building at the village level: First the house, then the Church and finally a modern state. In: Cabasset-Semedo, Christine & Durand, Frédéric

- (edited by). *East-Timor. How to Build a New Nation in Southeast Asia in 21st Century?*. IRASEC/CASE, pp. 95-104.
- MCWILLIAM, A. [2005]. Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation. In: *Anthropological Forum*, Vol. 15 (1) March: pp. 27-44.
- POMMARET, F. [s.d.]. *The Tradition of betel and areca in Bhutan*.
<http://www.bhutanstudies.org.bt/pubFiles/v8-3.pdf>
- Sá, A. [1961]. *Textos em Teto da Literatura Oral Timorense*, Junta de Investigações do Ultramar Centro de Estudos Políticos e Sociais, nº 45, Vol. 1, Estudos de Ciências Políticas e Sociais.
- SEIXAS, P.C. [2006]. *Timor-Leste Viagens, Transições, Mediações*. Porto. Edições Universidade Fernando Pessoa.
- SEIXAS, P.C.. [2007]. Timor-Leste. A Tradução como Cultura. In: Bizarro, Rosa. *Eu e o Outro. Estudos Multidisciplinares sobre Identidade(s), diversidade(s) e Práticas Interculturais*. Porto. Areal Editores.
- SEIXAS, P.C.. [2009a]. Translation in Crisis, Crisis as Translation. In: Cabasset-Semedo, Christine & Durand, Frédéric (edited by). *East-Timor. How to Build a New Nation in Southeast Asia in 21st Century?*. IEASEC/CASE, pp. 65-80.
- SEIXAS, P.C.. [2009b]. Translating Culture, Cultures of Translation. Translation as Core Heritage and Identity Process in Timor-Leste. In: Lira, Sérgio et al. (coord.) *Sharing Cultures*. Green Lines Institute for Sustainable Development, Barcelos, Portugal, pp.261-266.
- SOUSA, L. 2009. Denying peripheral status, claiming a role in the nation: sacred words and ritual practices as legitimating identity of a local community in the context of the new nation. In: Cabasset-Semedo, Christine & Durand, Frédéric (edited by). *East-Timor. How to Build a New Nation in Southeast Asia in 21st Century?*. IRASEC/CASE, pp. 105-122.
- SOUSA, L. [2010]. *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste*. Tese de Doutoramento em Antropologia. Lisboa, Universidade Aberta.