UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RENATA FREITAS MACHADO

AS FOLHAS VERMELHAS DO MANGUE

Uma etnografia sobre os mortos, a morte e a maré
(Matarandiba, BA)

São Paulo

2019

AS FOLHAS VERMELHAS DO MANGUE

**Uma etnografia sobre os mortos, a morte e a maré (Matarandiba,
BA)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo para obtenção do grau de Doutorado.

Orientador: Prof. Dr. John C. Dawsey

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'John C. Dawsey', with a stylized flourish at the end.

(versão corrigida)

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M149f Machado, Renata Freitas
As folhas vermelhas do mangue: uma etnografia sobre os mortos, a morte e a maré em Matarandiba (BA) / Renata Freitas Machado ; orientador John Dawsey. - São Paulo, 2019.
230 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. morte. 2. maré. 3. marisqueiras. 4. técnica. 5. performance. I. Dawsey, John, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Renata Freitas Machado****Data da defesa: 26/04/2018****Nome do Prof. (a) orientador (a): John Cowart Dawsey**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 5 / 11 / 2019
(Assinatura do (a) orientador (a))

Renata Freitas Machado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, para obtenção do grau de Doutorado.

Aprovada em:

Banca examinadora:

Profa. Dra.

Julgamento: _____ Assinatura _____

Prof. Dr.

Julgamento: _____ Assinatura _____

Prof. Dr.

Julgamento: _____ Assinatura _____

Prof. Dr.

Julgamento: _____ Assinatura _____

Prof. Dr.

Julgamento: _____ Assinatura _____

*Para Maria José,
(filha de Matarandiba e minha mãe)*

Agradecimentos

Esta tese é resultado de um empreendimento coletivo que envolve amigos, parentes e professores. Empreendimento que parte das minhas lembranças de infância. Agradeço a minha mãe, Maria José, as minhas tias, Valdelice (*in memoriam*), Antônia, Vanda, Anatalia, Dulce (*in memoriam*), Alaíde, Fiunga e Rosinha, aos meus tios, Carlos e Raimundo, pela vivência em Matarandiba. Em especial, a Joanita (*in memoriam*), pelas histórias contadas e pelas lembranças deste lugar. Agradeço a minha mãe pelos anos de dedicação, pelo exemplo e por garantir, junto com meu pai, Fernando, que eu ‘seguisse estudando’. Ao meu avô, Joca, pelo imaginário sobre a pesca. A minha irmã caçula, Milena, por me incentivar sempre e por ser uma ‘companheira de vida’. A Fernanda, minha irmã mais velha, pelas conversas e conselhos.

Aos filhos e filhas de Matarandiba, em especial, a Dona Gela, Dona Mercedes, Eitinha, Naná, Pedro Cem, Zacarias, Chico, Jeane, Joca e todos os outros que ajudaram na concretização desse trabalho. A ASCOMAT e ASCOMA, associações locais, pela acolhida e todo o auxílio dado nos últimos anos.

Às amigas, Carina e Taciana, pelo carinho e incentivo de sempre. Aos amigos da FACOM, Wendell, Priscila, Ugo. A Pablo pelo companheirismo e incentivo por quase todo tempo que o durou o doutorado.

Às amigas do CRUSP, Yara, Jéssica e Natania, que me acolheram durante os anos que passei em São Paulo. A Paula pela acolhida inicial, pelo incentivo e pelas risadas.

A Timothée pelo carinho, pelas trocas, leituras, revisões, paciência e ajuda na tese. Aos amigos brasileiros que adorei ter encontrado durante o estágio na França, que se tornaram bons leitores, bons ouvintes e bons amigos: Lilian, Rosa, Milena, Guilherme, Mari, Carlos. Aos amigos, Marianne, Chipou, Rémi, Ari, Fred, Julie, Claire, Marion, Raph e Cyril.

Aos amigos que leram com muita paciência os capítulos ainda não acabados da tese: Milena Machado, Timothée Narring, Rosa Vieira, Lilian Papini, Milena Estorniolo, Valéria Santos e Guilherme Fagundes.

A Denis Laborde e ao Centro Georg Simmel pelo acolhimento durante o estágio de pesquisa na França. Aos colegas que fiz durante esse período que contribuíram de alguma maneira para escrita e finalização da tese. Aos organizadores da residência de desbloqueio de escrita da tese, Claire, Maxime e aos colegas que conheci durante a residência. A Gregory

Delaplace, pelas dicas na estrutura da tese, pelas sugestões de leitura e por todo auxílio que foi dado para viabilizar minha pesquisa no LESC.

A John Dawsey, pela sensibilidade para orientar esta tese. Aos napedrenses, Adriana, André, João, Carlos, Carol e demais colegas, que nos diferentes encontros do Napedra ajudaram para o amadurecimento deste projeto de pesquisa. Aos amigos do PPGAS, Edson, Jacqueline, Yara, Yumei, Thaiana, Thiago, Valéria, pelos projetos na revista, pelos momentos compartilhados nos cursos, no bandeirão, na sala 26 e nos corredores da USP. Aos professores e funcionários do PPGAS – USP.

Agradeço as contribuições dos professores, Ana Cláudia Marques e Hippolyte Brice, durante o exame de qualificação. E agradeço os cometários e sugestões dos professores presentes na defesa final da tese, Carlos Sautchuk, Catarina Morawska Vianna, Danilo Paiva Ramos, Ana Cláudia Marques. Agradeço também a Silvana Nascimento por ter aceitado ser presidente da banca e pela primeira leitura e sugestão do projeto para seleção de doutorado.

Agradeço às políticas de ação afirmativa que resultaram das lutas dos movimentos sociais e foram implementadas e apoiadas nos governos Lula e Dilma. Foram estas políticas que permitiram a minha entrada na Universidade Federal da Bahia, em 2005, e me tiraram do meu trabalho de atendente de telemarketing na época. Graças a bolsa de CNPQ na iniciação científica, a bolsa CAPES no mestrado e bolsa FAPESP no doutorado foi possível permanecer na universidade e fazer pesquisa.

À FAPESP, Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (processo 201405565-9), pelo financiamento do projeto de pesquisa, através da concessão da bolsa no país e da bolsa BEPE, de agosto de 2014 a abril de 2019.

“Corpos habilitados em movimento nos mostram que os humanos não são únicos que dançam. Nossos lugares selvagens e não tão selvagens que estão diminuindo são feitos em trilhas de travessia, humanas e não humanas.” (Tsing, 2019, p.28)

RESUMO

Esta tese resulta de uma etnografia sobre as marisqueiras e pescadores na Vila de Matarandiba, Ilha de Itaparica, Bahia. O estudo trata das relações estabelecidas com a morte, os mortos e a maré. Começo com a morte de uma *senhora* marisqueira da comunidade. Percorro o cemitério e as narrativas tecidas neste espaço. Em seguida, chego na *maré* e descrevo as atividades pesqueiras. Chego à cratera (acidente geológico ocorrido na Ilha de Matarandiba) que assusta os vivos e ameaça a memória dos mortos. Acompanhar a movimentação das mulheres marisqueiras entre a maré e a casa me levou a considerar a maré como um lugar central na vida das pessoas da Vila: lugar de memória, socialização e para criação e nutrição dos filhos. Assim, exploro a concepção local da *maré* como um espaço-tempo que permite compreender – através das técnicas e performances de pescadores e marisqueiras – as relações essenciais da comunidade com a *maré*, o parentesco e a morte. Tendo a morte e os mortos como sujeito de pesquisa, foi inevitável que as dimensões da vida se manifestassem através das atividades produtivas da vila (a pesca e a mariscagem), da costura das relações de parentesco, do gênero e das relações de poder. Este estudo parte da abordagem metodológica da antropologia da performance em diálogo com a noção de técnica enquanto categoria analítica.

Palavras-chave: Maré, mortos, marisqueiras, pescadores, técnica, Matarandiba

ABSTRACT

This thesis is the result of an ethnography about the marisqueiras (women who collect shellfish) and fishermen in the village of Matarandiba, Ilha de Itaparica, Bahia. The study deals with the relationships established with death, the dead and the tide. I begin with the death of a marisqueiras lady from the community. I walk through the cemetery and the narratives woven in this space. Then I arrive at the tide and describe the fishing activities. The relationships in this crossing are permeated by kinship and by the division of labor based on gender. We arrive at the crater (a geological accident that occurred on the island of Matarandiba) that frightens the living and threatens the memory of the dead. Accompanying the movement of marisqueiras between the tide and the house led me to consider the tide as a central place for people's lives in the village: a place of socialization, of memory and for raising and nourishing their children. Thus, I explore the local conception of the tide as a space-time that allows understanding - through the techniques and performances of fishermen and shellfishes - the essential relations of the community with the tide, kinship and death. With death and the dead as the subject of research, it was inevitable that the dimensions of life would manifest themselves through the productive activities of the village (fishing and shellfishing), the sewing of kinship relations, gender and power relations. This study starts from the methodological approach of performance anthropology in dialogue with the notion of technique as an analytical category.

Keywords: tide, dead, “marisqueira”, fishermen, technics, Matarandiba

RESUMÉ

Cette thèse résulte de l'ethnographie des marisqueiras (femmes qui ramassent les coquillages) et des pêcheurs du village de Matarandiba, situé sur l'île d'Itaparica, dans l'Etat de Bahia. Elle explore les relations construites avec la mort, les morts et la marée. L'ethnographie prend pour point de départ le décès d'une ancienne marisqueira de la communauté. Elle passe ensuite par le cimetière et les récits qui s'y déploient. Puis, cette traversée se concentre sur la marée pour décrire les activités de pêche. J'y montre l'entremêlement des relations de parenté et des relations de travail, structurées par les rapports de genre. La traversée s'achève en observant les répercussions du cratère (accident géologique survenu dans l'île de Matarandiba) qui inquiète les vivants et menace la mémoire des morts. Suivre les circulations des femmes marisqueiras entre la marée et la maison me conduit à analyser la marée comme un lieu central pour la vie des habitants: lieu de socialisation, de mémoire, de création et de nutrition des enfants. Ainsi, j'explore la conception locale de la marée comme espace-temps permettant de saisir, à travers les techniques et les performances des pêcheurs et des marisqueiras, les relations essentielles de la communauté avec la marée, les formes de parenté et la mort. En prenant la mort et les morts comme objets de recherche, il est devenu inévitable que les dimensions de vie se manifestent à travers les activités productives du village (la pêche et le ramassage des coquillages), la configuration de relation de parenté, de genre et des relations de pouvoir. Cette étude part d'une approche méthodologique, issue de l'anthropologie de la performance, qui dialogue avec la notion de technique.

Mot-clés: Marée; les morts; « marisqueiras »; pêcheurs; technique; Matarandiba.

SUMÁRIO

Introdução – À procura dos ossos, 11

Bom despacho, 16

Caminhos da pesquisa, 29

Parte 1

Capítulo 1 – A morte de uma marisqueira, 36

1.1 Enterros, 37

1.2 *Noite e abraço de maré vazia*, 41

1.3 *A morte traz desculpas*, 46

1.4 O fechamento da boca e as palavras não ditas dos mortos, 50

1.5 *Morreu tanta gente com a cabeça de cachorro*, 54

1.6 Vida de marisqueira, 56

Capítulo 2 – Os cuidados com os mortos, 61

2.1 O cemitério de Matarandiba, 64

2.2 Os cuidados com os mortos, 71

2.3 Os comes e bebes, 73

2.4 Os mortos que se reviram nas covas, 76

2.5 Remexendo as covas, procurando ossos ou eguns?, 78

2.6 *A reima do cemitério*, 83

Parte 2 – A maré

Capítulo 3 – Mariscando na maré grande ou na maré morta, 93

3.1 Mariscar enquanto performance, 98

3.2 As espécies e seus enlaces, 107

3.3 Engajamento corporal, 112

3.4 O gênero do marisco, 116

3.5 Criando os filhos na maré, 119

3.6 *O jogo de facho das comadres*, 124

Capítulo 4 – O Vento, 132

- 4.1 Vento que dá na vela, 134
- 4.2 Vela que leva o barco, 135
- 4.3 Barco que leva gente, 137
- 4.4 Gente que leva o peixe, 139
- 4.5 Peixe que dá dinheiro, 164

Parte 3 – Matarandiba

Capítulo 5 – Tamarandiba e o medo de desaparecer no buraco, 175

- 5.1 No tempo do saveiro, 177
- 5.2 *A gente não sai do lugar*, 181
- 5.3 *Um cala boca*, 184
- 5.4 O medo de desaparecer no buraco, 193

Considerações finais, 210

Referências, 216

Lista de espécies

NOME POPULAR	NOME CIENTÍFICO	FAMÍLIA
<i>Arraia-Viola</i>	Rhinobatos spp	Rhinobatidae
<i>Aratu</i>	Aratus pisonii	Sesarmidae
<i>Cabeçudo</i>	Stellifer spp.	Sciaenidae
<i>Caramuru</i>	Gymnothorax spp.	Muraenidae
<i>Carapeba</i>	Diapterus spp.	Gerreidae
<i>Carapeba-Listrada</i>	Eugerres brasilianus	Gerreidae
<i>Carapicu</i>	Eucinostomus spp.	
<i>Carrapato</i>	-	-
<i>Chumbinho</i>	Anomalocardia brasiliana	Veneridae
<i>Guaricema</i>	Caranx latus	Carangidae
<i>Lambreta</i>	Amêijoa	Lucinidae, Cardiidae e Veneridae
<i>Massambê</i>	Opisthonema oglinum	Clupeidae
<i>Pampo</i>	Trachinotus spp.	Carangidae
<i>Peguari</i>	Strombus pugilis	Strombidae
<i>Pinauna</i>	Echinoidea	Echinometridae
<i>Robalo</i>	Centropomus spp.	Centropomidae
<i>Sambulho</i>	Archosargus unimaculatus	Esparídeos
<i>Sardinha</i>	Sardinella brasiliensis	Clupeidae
<i>Siri (dorminhoco)</i>	Callinectes sapidus	Portunidae
<i>Siri-boia</i>	Arenus cribarius	Portunidae

<i>Siri do mangue</i>	Callinectes exasoeratus	Portunidae
<i>Sururu</i>	Mytella charruana	Mytilidae
<i>Tainha</i>	Mugil spp.	Mugilidae
<i>Vermelho</i>	Lutjanus spp.	Lutjanidae
<i>Vermelho-Caranha</i>	Lutjanus griséus	Lutjanidae
<i>Xaréu-branco</i>	Caranx spp.	Carangidae
<i>Xareu-preto</i>	Caranx lugubris	Carangidae

Lista de figuras

Figura 1 – O cemitério de Matarandiba, 64

Figura 2 – Caveira, 78

Figura 3 – Marisqueira, 93

Figura 4 – Chumbinho, 102

Figura 5 – Caboto, 103

Figura 6 – Ajuntador e balde, 107

Figura 7 – Ritmos da mariscadeira, 112

Figura 8 – Transporte do marisco, 115

Figura 9 – No mangue, 129

Figura 10 – Pesca de arraia, 144

Figura 11 – O último suspiro, 146

Figura 12 – Pesqueiro, 147

Figura 13 – Circulando o pesqueiro, 148

Figura 14 – Mergulho no pesqueiro, 149

Figura 15 – O cortejo, 167

Figura 16 - Entrega do presente, 170

Figura 17 – A cratera, 193

Figura 18 – O Aruê, 215

Lista de mapas

Mapa 1 – Ilha de Itaparica, 21

Mapa 2 – Ilha de Matarandiba, 141

Lista de tabelas

Tabela 2 – Mariscos, 111

Convenções ortográficas e textuais

Com o objetivo de diferenciar graficamente os elementos textuais, utilizo itálico quando introduzo no corpo do texto palavras, expressões ou depoimentos. No caso de depoimentos com mais de três linhas ou diálogos optei por colocar itálico, porém com um recuo em relação ao corpo do texto. Os nomes de peixes e mariscos também foram mantidos em itálico. Apenas na primeira aparição do nome do peixe ou marisco coloco entre parênteses o nome científico da espécie. Para consulta e compreensão de qual espécie estou me referindo uma tabela com o nome científico é apresentada nas primeiras páginas da tese. Para citações de autor sigo as normas estabelecidas pela ABNT, entre aspas para até três linhas e com recuo para citações acima de três linhas. Utilizei nomes fictícios para algumas pessoas que apresento no decorrer do texto. Optei por utilizar nomes fictícios para os interlocutores, evitando colocá-los em situação constrangedora ou arriscada.

Introdução

Certa noite sonhei com um pedido bastante incomum da minha mãe: recuperar os ossos do meu avô no cemitério. Era um pedido urgente e desesperado justificado pelo medo que os ossos dele se juntassem aos ossos dos outros mortos que estavam dispersos pelo cemitério. Assim, no sonho, eu atendi o pedido e fui até lá. Ao chegar, tive a sensação que conhecia bem aquele lugar: a pequena capela e área externa lembravam muito o cemitério de Matarandiba. Ao mesmo tempo, essa lembrança se misturava às imagens de outros cemitérios que eu conhecia. Busquei sem sucesso pelos ossos do finado Joca, meu avô, e não os encontrei.

As notas deste sonho ficaram guardadas no meu caderno de campo e por muito tempo pensei sobre o seu significado para a pesquisa. Questionei-me sobre a relação desse sonho com os outros sonhos e narrativas que escutava dos meus interlocutores durante o campo. Sobretudo, me indagava de que forma poderia lidar com a relação que estabeleço com o campo, como *filha de Matarandiba*.

A *ligação de parentesco* que possuo com a vila de Matarandiba tem origem na minha família materna. Sou neta do *finado Joca*, um antigo e experiente pescador da vila. Durante a pesquisa, alguns pescadores me relataram que foi com Joca que aprenderam a arte de pescar. Apesar do seu falecimento ter ocorrido há bastante tempo, lembro-me bem de vê-lo *safando* (costurando) as redes de pesca no quintal de casa ou no porto. Essa era a única atividade capaz de mantê-lo mais perto do mar, já que a idade avançada o impedia de *subir na canoa*. Lembro claramente da sua velha casa de taipa que caiu pouco tempo depois da sua morte. O que nos restou foi o terreno onde foi enterrado o umbigo de minha mãe, dos meus tios, primos, irmãos e o meu próprio.

Retomo à narrativa do meu sonho, em especial a essa procura pelos ossos, para relacioná-la aos relatos de campo. Segundo os coveiros do cemitério de Matarandiba, os poucos ossos encontrados nas frequentes escavações para preparação das covas são deixados no canto do muro e depois, com o tempo, sempre desaparecem.

Este desaparecimento não gera uma grande preocupação nas pessoas de Matarandiba, nada se comenta a respeito das ossadas desaparecidas dos defuntos. No entanto, o morto ou o espírito do morto é presença constante nas narrativas das pessoas da vila. Os relatos são dos mais diversos: comentam que o morto esconde o rosto ao aparecer para os vivos, questionam se realmente os mortos se lembram dos vivos e ainda relatam a presença constante dos mortos mariscando no mangue. No final das contas, em meu sonho, eu poderia apenas voltar e dizer para minha mãe que não são os ossos que guardam as memórias dos mortos. Não para os moradores de Matarandiba.

A gente sonha com gente morta mas não vê o rosto, morto não tem fisionomia.

(Messias, morador local)

Mas acho que quem morre não se lembra de ninguém. (Maria, morador local)

Ver a gente sempre vê, porque a gente tá mariscando com quem a gente conhece, as amigas, às vezes a amiga morre e a gente fica. O que faz na vida, faz na morte. (Maria, marisqueira aposentada)

Foi inspirada por esta presença constante dos mortos no mundo dos vivos que decidi deslocar meu olhar das festas populares, o antigo tema do projeto de doutorado, para uma perspectiva da relação entre a morte, os mortos e a maré na Vila de Matarandiba, Ilha de Itaparica, Bahia. Assim, este trabalho trata de dois tipos de gente: **gente morta** e **gente do mar** (marisqueiras e pescadores). Passei a considerar a

presença dos mortos como algo tão forte na vida cotidiana da vila, capaz de influenciar diretamente as relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas com os vivos. Foi esta questão que me orientou por um tempo na pesquisa de campo. Procurei formas de respondê-la, contudo, a abertura para a desestabilização provocada pelo fazer etnográfico transformou essa primeira questão em um plano de fundo. Percebi que mais do que uma influência, a morte e os mortos estabelecem com os vivos uma espécie de jogo. Por exemplo, os vivos enganam a morte sacrificando o cachorro para *evitar que se leve mais um*. Da mesma forma, a morte engana os vivos dando *desculpas* das consequências de um falecimento. Além, é claro, dos mortos que também dominam as regras desse jogo e aparecem nos sonhos, escondem o rosto, provocam os vivos e *perambulam* entre as casas, os mangues, as ruas e os becos da vila.

Construí uma narrativa que transcorre no ritmo das viagens de campo. Como exemplo, cito a relação da comunidade com a maré, um aspecto que ganhou destaque apenas no meu último trabalho de campo, quando passei a me inserir de maneira mais presente nas atividades econômicas e produtivas da vila: a mariscagem e a pesca. É a maré que está presente na imagem que tenho dos dados coletados e que ocupa um papel central neste trabalho. A maré na perspectiva de quem vive dela. A maré que está presente nas memórias dos habitantes da comunidade. A maré que liga e permite a relação entre comunidades que parecem distantes. Tendo a morte e os mortos como sujeito de pesquisa, foi inevitável que as dimensões da vida se manifestassem através das atividades produtivas da vila (a pesca e a mariscagem), da costura das relações de parentesco, do gênero e das relações de poder.

Sendo assim, o objetivo deste trabalho é compreender as continuidades, alinhamentos e correspondências entre vida e morte, no modo como as pessoas experimentam a relação entre vida e morte nas suas práticas, técnicas e experiências.¹ Diante deste argumento é fundamental pensar qual seria concepção local de vida (Pitrou, 2016). Seria a vida, para os moradores de Matarandiba, movimento/circulação? O movimento das marisqueiras entre a maré e a casa, o movimento dos peixes que se alimentam nos mangues, dos pescadores que *correm as redes*, a circulação do vento

¹ Agradeço a Ana Claudia Marques por esta contribuição para versão final da tese.

que impulsiona os barcos, dentre tantos outros exemplos que esta tese descreve no decorrer dos capítulos. (Ingold, 2018; Tsing, 2019)

Sendo a maré o lugar da vida, é essencial sublinhar que a concepção local de maré vai além dos aspectos temporais. A maré é pensada como um espaço/tempo, lugar de pesca e mariscagem e do avanço e recuo das águas. As pessoas da vila costumam se referir à maré como local onde se pesca e se tira o marisco, tornando-se sinônimo de mar. É muito comum escutar das marisqueiras e pescadores: *to indo pra maré ver* [pegar] *caranguejo, chumbinho ou ostra*. A maré do ponto de vista temporal, é pensada a partir do ciclo diário composto pelas *marés de vazante* (preia-mar) e as *marés de enchente* (baixa-mar) e os ciclos quinzenais, composto pela *maré grande* (maré de quadratura) e *maré morta* (maré de sizígia).

Já o mangue – transição entre os biomas terrestre e marinho – é o lugar de passagem das marisqueiras, o caminho entre a maré e o quintal. Lugar do “emaranhado das linhas da vida”. (Tsing, 2019, p.33), linhas que resultam de uma “paisagem multiespécies”(Ibid): dos mariscos fincados nos caules, os crustáceos que circulam entre os galhos, dos peixes que se agasalham próximos as raízes, das marisqueiras que tiram vida dos mariscos, mas também restauram suas relações com os mariscos e dão sentido a essas relações. O emaranhado do mangue envolve humanos e não humanos em uma paisagem de “colaboração interespecífica”. (Tsing, 2019, p.23).

Elenco cinco categorias que atravessam os diferentes capítulos da tese: morte/vida, maré/memória, técnicas, gênero e parentesco. Tais eixos se alinham e se correspondem no decorrer do texto. No entanto, é a imbricação entre morte e vida a questão central que procuro me deter neste trabalho. Para os filhos e filhas de Matarandiba, morte e vida se definem mutuamente. Assim, o que sobressai no decorrer desta etnografia é profunda imbricação entre morte e vida que se repercute nas práticas, relações de parentesco, experiências e técnicas pesqueiras das marisqueiras e pescadores de Matarandiba que descrevo ao longo dos capítulos.

Convido o leitor a trilhar um percurso que começa na *sentinela (velório)* da

morte de uma velha marisqueira da comunidade. Percorremos o cemitério e as narrativas tecidas neste espaço. Em seguida, chegamos na maré e na descrição e análise das técnicas e performances da *mariscagem*. As relações nessa travessia são permeadas pelo parentesco e pela divisão do trabalho com base no gênero. Passamos mais uma vez pelo contexto da maré para analisar as técnicas da perspectiva da pesca. Chegamos à cratera (acidente geológico na Ilha de Matarandiba) que assusta os vivos e ameaça a memória dos mortos.

Este é o caminho que estrutura as partes da tese. Na primeira parte tento compreender as concepções sobre a morte e a relação dos vivos com os mortos. Apresento o primeiro capítulo, **A morte de uma marisqueira**, com a descrição do meu primeiro contato com o ocorrido: o *disse me disse* em torno do falecimento de uma velha marisqueira; as causas e as *desculpas dadas pela morte para se levar mais um*. Em seguida, passo para as duas etapas do ritual funerário: a sentinela e o enterro. Exploro a concepção local da composição do *organismo das pessoas*. Busco compreender o significado da expressão *morreu tanta gente com a cabeça de cachorro*, utilizada sempre que se comenta sobre algum finado. O capítulo dois, **Os cuidados com os mortos**, trata da relação estabelecida dos coveiros com os mortos, os comes e bebes e as narrativas que eles tecem ao preparar as covas (de gente enterrada viva, do sumiço dos ossos, da performance dos vivos ao brincar com os mortos). Exploro as noções de “reima do cemitério”, do *ar de morto* e da circulação dos *eguns*.

Na segunda parte trato da relação que a comunidade estabelece com o mar da perspectiva das atividades pesqueiras (mariscagem e pesca). No capítulo três, **Mariscando na maré grande e na maré morta**, exploro a concepção da maré como um espaço-tempo que permite compreender – através das técnicas e performances das marisqueiras – as relações essenciais da comunidade com a maré, o parentesco e a morte. Exploro as narrativas das mulheres marisqueiras que sugerem a circulação de mortos no mangue e o retorno desses mortos para a continuidade das atividades de mariscagem. Esta concepção me conduz à questão central desse capítulo: a fabricação dos corpos das marisqueiras e a constituição de pessoa são marcadas pela relação entre

vivos e não-vivos que compartilham narrativas, lugares e técnicas. No capítulo quatro, **O vento**, apresento a concepção dos pescadores sobre o vento e suas direções. Trato das embarcações, das canoas de madeira, da sua utilização à vela e de uma aproximação com a noção de correspondência defendida por Ingold (2017[2013]). Em seguida, apresento essa *gente que leva o peixe* (os pescadores), descrevo as diferentes técnicas pesqueiras, destaco meu engajamento prático nas atividades, levando em conta a divisão sexual do trabalho. Aprofundo as relações estabelecidas com os peixes, as negociações dos pescados, as parteiras da maré e o despacho do presente dos pescadores ofertado *a Dona das águas, Iemanjá*.

Na terceira parte, o meu foco é a Vila de Matarandiba, a história sobre a comunidade e as relações de poder estabelecidas com o poder público e os empreendimentos capitalistas. Dessa forma, no capítulo cinco, **Tamarandiba e as folhas vermelhas do mangue**, parto da análise de três eventos que ocorreram na vila no intuito de compreender os conflitos contemporâneos na relação com a prefeitura de Vera Cruz, com um proprietário de ilha e a com mineradora que extrai sal na região. Assim, o caminho metodológico seguido foi descrever detidamente esses eventos para analisar os seus desdobramentos na vida cotidiana da comunidade. Este capítulo tem como principal questão a iminência de uma morte coletiva ou, simplesmente, o medo de desaparecer no buraco.

Bom Despacho

A paisagem é contrastante, os prédios altos e exuberantes da cidade alta de Salvador se opõem ao conjunto de casas simples de alvenaria que se misturam a vegetação remanescente da Mata Atlântica no meio da Baía de Todos os Santos. A ilha que já foi o destino preferido dos soteropolitanos para veraneio, por conta da sua proximidade com a capital, nos últimos anos perdeu espaço para o Litoral Norte. Aos poucos parece que ela foi se transformando num lugar de passagem de gente que vai e vem do Recôncavo e de turistas que seguem viagem para os destinos mais procurados

do Baixo Sul: Morro de São Paulo, Boipeba ou Itacaré.

A travessia de Salvador até a Ilha de Itaparica é feita pelo sistema ‘ferry-boat’ pelo terminal de São Joaquim. O terminal está localizado ao lado da principal feira da cidade, a antiga Feira de Água de Meninos, hoje conhecida por Feira de São Joaquim. Na feira é possível encontrar de tudo: as *comidas de santo e de gente* (dendê, quiabo, camarão seco, animal vivo para os rituais etc.), as hortaliças, utensílios domésticos, além de peixe e marisco trazidos de Itaparica. É comum que as pessoas antes de atravessarem a Baía de Todos os Santos passem na feira para comprar os produtos não encontrados na Ilha. As vendas na feira também atraem alguns pescadores de Matarandiba que tentam negociar o pescado ou marisco.

Ao chegar no embarque de passageiros o cenário se repete sempre que viajo para a Ilha: o desespero das pessoas que correm com malas e sacolas na abertura do portão; crianças, idosos e pessoas com deficiência que atravessam as pistas internas do terminal em direção ao atracadouro. Não há distinção entre passagem de pedestres e carros, a confusão é generalizada. A travessia até o terminal Bom Despacho dura cerca de 10 minutos. Apesar da beleza da paisagem da Baía de Todos os Santos, a travessia não é das mais agradáveis. As embarcações são lentas e estão em péssimo estado de infraestrutura e conservação.

Há uma sonoridade muito particular que vai se revelando ao longo do trajeto. Esta sonoridade é para mim como uma “poética de um mercado público” (Bauman, 2008). Mesmo que o som venha de todas as partes – do motor da embarcação, das conversas dos passageiros-, são os chamados persistentes dos vendedores ambulantes que mais se destacam. Os vendedores ofertam os mais diversos produtos: mingau, picolé, beiju de coco, cocada e outros quitutes. Os chamados são elaborados para destacar as qualidades dos produtos e sempre incluem uma piada ou um duplo sentido causando risos nos passageiros.

Esta poética é apenas uma parte do espetáculo que nos aguarda. Dois jovens negros entram em cena, pedem licença, dão bom dia e denunciam o *extermínio do povo preto*, a discriminação racial e a desigualdade social através da poesia. O silêncio

toma conta do espaço, escutamos atentos as vozes da *poesia preta*. A plateia aplaude, eles passam o chapéu e seguem para o outro lado do salão. Eles dividem espaço com uma educadora que recita os cordéis que reverenciam Paulo Freire. Assim, nossa viagem parece mais rápida do que de costume. As performances encurtam a percepção do tempo.

Quando o ferry se aproxima lentamente do atracadouro acontece mais confusão: carros e pessoas disputam o mesmo espaço mais uma vez. A multidão corre em direção a rodoviária que fica na saída do desembarque. O destino dos ônibus que partem dali são as praias do extremo sul, as cidades do Recôncavo, as cidades do sul e algumas cidades do sudoeste da Bahia. Outros passageiros vão em direção ao terminal de ônibus que se destina as *Ilhas* (como são chamados os bairros de Vera Cruz e Itaparica). Sigo este mesmo caminho. A passagem que liga o terminal à rodoviária é repleta de vendedoras de pamonha e amendoim que ofertam insistentemente os produtos aos transeuntes apressados. Quando passo, escuto: *amendoim freguesa? Tem pamonha de milho, pamonha de carimã fresquinha. Não quer levar não? Dois por cinco.* Ao chegar na rodoviária o som muda, dessa vez são os cobradores dos ônibus que ofertam os destinos: *Barra do Gil, Barra do Ponte, Caixa Prego, Nazaré, Santo Antônio.* Eles me perguntam sempre: *vai pra onde menina?* Dou a mesma resposta aos 5 ou mais cobradores que me param pelo caminho. Continuo seguindo a procura do transporte de Matarandiba.

O ônibus de Matarandiba fica parado no final da rodoviária. Vejo de longe o motorista ligando o motor, adianto os passos por medo de perder o único horário de transporte disponível pela manhã. O transporte público até a vila conta com 3 horários saindo do Bom Despacho, Itaparica, e mais três horários saindo de Mar Grade, sede do município de Vera Cruz. A distância da vila em relação à sede do município, além da diminuição de passageiros no período das chuvas são fatores que dificultam a manutenção de mais opções de transporte público na localidade.

Entro no ônibus, cumprimento e abraço os *mais chegados*. O motorista dá partida e pega a estrada, a BA001 que corta a Ilha em direção ao Recôncavo e ao Sul da

Bahia. As pessoas conversam durante o trajeto, fazem graça com um ou outro passageiro que entra. Contam histórias, brincam com o cobrador e o motorista, alertam sempre que veem algum morador da vila nos pontos de ônibus da estrada. Ao final, todos ali se conhecem.

Nosso percurso dura em média 40 minutos. A Ilha de Matarandiba fica a menos de um quilômetro da Ponte do Funil. No início da estrada da ilha há um portão de ferro e uma guarita da Dow Brasil, mineradora que extrai sal na região. O portão permanece fechado das 5 h até as 18 h da noite. Um porteiro/vigilante contratado pela empresa faz plantão neste horário e abre e fecha o portão para os veículos e pessoas que passam. Somente os carros particulares que entram são identificados.

Passado o portão, o ônibus segue por uma estrada de barro que corta uma reserva remanescente da mata atlântica. Este percurso dura em média 20 minutos, a depender das condições da estrada. Logo no início, a paisagem é repleta de bambuzais e aos poucos, durante o percurso, a vegetação vai se tornando mais diversificada. Uma placa, com a logomarca da Dow, desbotada pelo tempo, assinala ali como sendo uma área de Reserva legal. Durante o caminho, passamos por apenas duas pequenas propriedades, o restante da ilha é de propriedade da mineradora instalada na localidade. Contrastando com o verde da paisagem, vejo as inúmeras placas amarelas distribuídas por toda extensão da estrada, com a seguinte advertência: “Cuidado, não escavar, tubulação enterrada”. Os tubos estão por toda extensão da estrada, enterrados e aparentes, servem para o fluxo de água e sal-gema.

O caminho é repleto de curvas e descidas e nos dias de chuva torna-se irregular deixando o percurso ainda mais extenso. A estrada que corta a ilha pertence à mineradora e foi construída no momento da sua instalação para facilitar o escoamento da produção, passagem de trator e máquinas. A estrada possibilitou acessar à Vila através do transporte terrestre. A Ilha de Matarandiba foi anexada à Itaparica após a construção de um aterro marítimo pela empresa mineradora. Esse aterramento pôs fim à passagem natural das águas do rio e do mar nessa região.

Enquanto percorro essa estrada de barro sou tomada pelas lembranças da

infância. Lembro-me das histórias contadas pelas minhas tias das suas vidas em Matarandiba, lembro-me dos meus momentos da infância que passei na ilha. Lembro, particularmente, quando elas contavam do antigo navio que fazia a travessia até Salvador, o João das Botas. O navio saía de Jaguaripe, no Recôncavo Baiano e seguia por Maragogipe e localidades vizinhas. O Rio Jaguaripe o conduzia até o mar. O João da Botas, por muito tempo, estabeleceu uma rede de relações entre os municípios que compunham a Baía. Além do navio, os saveiros tiveram um papel importante na história econômica e cultural da cidade da Bahia, suas ilhas e seu Recôncavo (Risério, 2004). As comunidades não só faziam parte desse roteiro como também foram atuantes na fabricação de embarcações que por muito tempo teve um lugar especial no incessante ir e vir sobre águas doces e salgadas do Recôncavo (Risério, 2004). As idas e vindas possibilitadas pelos saveiros na Baía não eram apenas de mercadorias, mas de pessoas, rituais, modos de fazer, religiões e práticas. (*ibidem*)

Era no porto que se aguardava ansiosamente pela chegada das pessoas da Bahia, como até hoje costuma ser referenciada a capital, Salvador. No porto também se esperavam as notícias da capital. E mesmo depois da construção da BAoo1, o porto continuou sendo lugar de chegada e partida. As pessoas desciam na banca (próxima a Ponte do Funil) e eram levadas de canoa até a vila de Matarandiba. A construção da BAoo1 seguida da construção da estrada de barro de Matarandiba trouxe mudanças significativas para o transporte marítimo da localidade. Os saveiros viraram patrimônios culturais. Do João das Botas, não tivemos notícias.

Mapa 1: Matarandia. Fonte: Paula Cordeiro

Em 1962, a ilha de Itaparica foi dividida em dois municípios, Itaparica e Vera Cruz. Matarandiba passou a fazer parte do município de Vera Cruz – BA. A divisão territorial que se seguiu a emancipação de Vera Cruz em relação a Itaparica causa uma certa dúvida sobre quais distritos e bairros pertencem a um ou outro município.

Anos mais tarde, em 2013, o Governo do Estado da Bahia, através da Secretaria de Planejamento, promoveu uma regionalização com base em territórios de identidade². A ilha de Itaparica passou a fazer parte da Região Metropolitana e Matarandiba ficou na fronteira entre a região metropolitana e o Recôncavo, sendo o rio Jaguaripe o limite entre os dois territórios. A divisão das localidades ou *ilhas* (bairros) que compõem cada município (Itaparica ou Vera Cruz) é bem complexa. Vera Cruz é formado por quatro distritos: Mar Grande, Barra do Gil, Cacha Pregos e Jiribatuba. A vila de Matarandiba pertence ao distrito de Jiribatuba. No cadastro do IBGE, as localidades que fazem parte desses distritos não aparecem nem como bairros, nem como subdistritos; o que dificulta uma pesquisa aprofundada sobre o recenseamento da Vila. Em um recenseamento, não oficial, realizada em 2008 pela Universidade Federal da Bahia, a comunidade contava com uma população de 600 pessoas. Mais dez anos depois desta pesquisa as pessoas da comunidade dizem haver 900 pessoas. Do ponto de vista racial, tomando como referência os dados gerais do município de Vera Cruz, a maioria da população se autodeclara preta ou parda, segundo dados do censo de 2010³. Esses dados não contradizem a realidade da vila, mas não se pode afirmar com exatidão a distribuição espacial dessa população (na comunidade) segundo critérios de raça e cor⁴.

A comunidade de Matarandiba se organiza politicamente através de duas associações, a Associação Comunitária de Matarandiba (ASCOMA) e Associação

² Segundo dados encontrados no site da Secretaria de Planejamento, esta “regionalização” foi uma demanda dos movimentos sociais ligados à agricultura familiar e à reforma agrária. Fonte: http://www.sei.ba.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2650&Itemid=657

³ Segundo informações recebidas pelo IBGE, não é possível realizar esse filtro visto que a Prefeitura não enviou informações sobre as divisões por bairro ou distrito. Ou seja, o censo foi coletado com base no município de Vera Cruz e não há uma pesquisa por localidades.

⁴ O IBGE não disponibiliza a pesquisa de dados por localidade e ainda não foi possível debruçar sobre as questões raciais na vila. Sendo assim, tal afirmativa leva em conta o meu olhar sobre a comunidade e não a autodeclaração.

Sociocultural de Matarandiba (ASCOMAT). As duas associações fazem parte da Rede de Economia Solidária de Matarandiba. O projeto foi criado em 2008, através da ITES, incubadora vinculada a Escola de Administração da UFBA. A rede de economia solidária é composta por empreendimentos solidários autogeridos pela comunidade. Os empreendimentos que compõem a rede são: banco comunitário, infocentro, padaria comunitária, projeto agroecológico e rádio poste.

O projeto (a rede de economia solidária) iniciado em 2008, com o apoio da Universidade Federal da Bahia, tem como principal fonte de financiamento a mineradora instalada na região. A rede possui vários empreendimentos: desde um banco comunitário, a moeda local, o infocentro, a associação cultural, agroecologia e ostreicultura. No projeto participam jovens da localidade que são remunerados através de bolsas.

Tais empreendimentos estão diretamente envolvidos com a ASCOMA. O ponto de memória, o ponto de cultura e o ponto de leitura estão vinculados a ASCOMAT. Destaca-se no projeto o banco comunitário e a sua política de concessão de crédito na moeda local (Concha) sem juros. Com a criação da moeda objetiva-se diminuir o número de compras *fiadas* (compra a prazo), manter o dinheiro circulando dentro da própria comunidade e desenvolver o comércio local. No entanto, nos últimos anos percebe-se uma baixa adesão da comunidade à Concha.

O projeto de economia solidária mais do que gerar trabalho e renda tem auxiliado a comunidade na organização política frente aos conflitos fundiários e no uso adequado da zona costeira. Apesar de o projeto ser financiado pela empresa química, as lideranças políticas têm a percepção das obrigações da empresa junto à comunidade. O que implica compreender o financiamento enquanto uma política compensatória após vários anos de exploração de minério no território tradicionalmente pertencente comunidade.

Outras atividades produtivas têm movimentado a economia local, a exemplo da construção civil, hotelaria, alimentação e trabalhos assalariados na empresa química (efetivos e temporários). Quase todas essas atividades têm uma relação direta ou

indireta com a mineradora. O setor de hotelaria foi construído para receber funcionários terceirizados da empresa que em períodos de perfuração se instalam na comunidade, o mesmo ocorre com o setor de alimentação. Um único empreendedor local tem centralizado grande parte dessas atividades, atual *político* do município.

O seguro defeso também tem sido uma importante fonte de renda para os pescadores e marisqueiras de Matarandiba. O seguro é um benefício social, destinado ao pescador artesanal, para o período em que fica proibida a pesca de alguma espécie marítima. No caso específico da vila, o seguro destina-se para interdição da pesca de camarão. A *bolsa família*⁵, programa federal de transferência de renda, também tem sustentado algumas famílias na vila e movimentado a economia local de maneira significativa. As aposentadorias de pescadores e marisqueiras também servem de sustento para filhos, netos e bisnetos. Já que é alto o número de jovens desempregados na vila. Mesmo com essas atividades paralelas, a pesca e a mariscagem ainda são o principal sustento da vila.

A centralidade que as atividades pesqueiras têm na vida cotidiana da vila é reproduzida também nos discursos que tratam de uma conformação de uma “identidade comunitária” associada ao mar. Ou seja, a comunidade reivindica para si uma identidade tradicional pesqueira, frente à contínua extinção do direito ao território, do ir e vir sobre terra e mar, pelos grandes empreendimentos capitalistas ali instalados. Certo dia, Roque, um morador da vila, reivindicou esta “identidade” pesqueira: *Mesmo que eu não pesque todo dia, ou mesmo que a gente não viva da pesca, nossa origem vem daí.*

⁵ É um programa de transferência de renda, destinado as famílias em situação de pobreza e extrema pobreza, conforme informações do site do Ministério de Desenvolvimento Social e Agrário. Essa nova pasta surge, no atual governo ilegítimo, no lugar do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. <http://mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia/o-que-e>

* * *

À noite, depois de uma jornada de trabalho, a comunidade se divide entre vários cultos religiosos, mesmo os membros da mesma família podem frequentar templos diferentes. Era uma terça-feira, início da noite, quando me dei conta da pluralidade de cultos religiosos que aconteciam ao mesmo tempo e disputavam fiéis. Eu estava entre duas Igrejas quando comecei a escutar as músicas que vinham das duas direções. Tem a Igreja Católica que fica no Largo do Tamarineiro⁶, a direita quase na esquina do Porto de Arthur tem uma Assembleia de Deus e do outro lado, perpendicular à capela tem a Igreja Neopentecostal mais antiga da vila.

Apesar da oferta de cultos na vila, há ainda quem prefira passar as noites na maré pescando. Chico é um desses. Ele trabalha durante o dia em um condomínio de casas de praia de classe média fora de Matarandiba e quando volta à noite, ele sempre faz um *lance de rede*. Outros pescadores, a depender da lua, fazem o mesmo. E a movimentação nas ruas se dá desta maneira, entre a pesca, a *conversa fiada*, as rezas e os cultos.

Durante o dia o cenário da vila muda por completo. Ainda bem cedo, às 6h, o ônibus de transporte escolar sai com destino às escolas do ensino fundamental II e ensino médio que ficam localizadas fora de Matarandiba. Os adolescentes percorrem quase 40 km em um percurso de ida e volta. As escolas da vila só oferecem ensino até a quarta série. Para continuar estudando os jovens precisam deslocar-se para as escolas das *ilhas* (bairros) em Vera Cruz. Para as marisqueiras e pescadores a rotina diária depende da maré. É a *maré* que define o horário para se mariscar. No caso dos pescadores, outros fatores influenciam diretamente sobre a rotina da pesca: *se a maré é de quebra, ou de lançamento, se o vento vem do norte-sul, de viração (leste) ou oeste, se a lua é cheia ou nova*.

Enquanto as marisqueiras e pescadores passam manhãs ou tardes distantes nas suas atividades diárias, na vila, o que costuma movimentar o dia a dia da comunidade

⁶ O largo do Tamarineiro é considerado o centro da Vila, onde são realizadas as principais atividades culturais e onde está localizada a capela de Matarandiba.

são os afazeres domésticos, a rádio poste, o carro da verdura, o trabalho de limpeza das ruas, as atividades promovidas pelas associações, a chegada dos homens da firma para o almoço, o ônibus do horário, o *baba dos homens* (jogo de futebol) o *escolar* (ônibus) e o *sindicato* (o bar de Noel). O sol cai e outras rotinas recomeçam.

Caminhos

No decorrer dos últimos cinco anos, tempo que durou o doutorado, realizei mudanças substanciais no projeto de pesquisa. Alterando, inclusive, o tema central do projeto de pesquisa. As mudanças ocorridas não surgiram apenas na perspectiva teórica, mas as investidas ao campo me levaram a recortar o tema inicialmente proposto. Não só a pesquisa de campo me levou a mudanças, mas a própria formação antropológica que é por natureza uma abertura para desestabilização (Uriarte, 2012).

O projeto de doutorado apresentado na seleção para o PPGAS – USP tinha como objetivo estudar quatro festas que aconteciam em Matarandiba e comunidades vizinhas, a exemplo de Jiribatuba, Mutá e Cações. Festas que fazem parte do calendário festivo da Vila de Matarandiba e ocorrem nos meses de dezembro e janeiro com suas temáticas distintas. Nas outras comunidades as festas não têm a mesma regularidade como na Vila. Por exemplo, em Jiribatuba é possível encontrar a Festa da Padroeira, em Mutá tem a Barquinha um correlato do *Aruê* e em Cações há também a festa da Padroeira. Na época, eu pensava Matarandiba como contexto de pesquisa e essas outras comunidades eram pensadas a partir das relações estabelecidas entre elas por meio da realização destas festas.

O primeiro campo que realizei foi em Mutá, em dezembro de 2014, vésperas da festa da *Barquinha*. Foi após retornar desta primeira investida ao campo que decidi apenas estudar a comunidade de Matarandiba. Apesar da riqueza dos dados coletados, comecei a pensar na inviabilidade de fazer uma pesquisa em quatro comunidades diferentes. Continuava tendo as festas como tema, mas teria apenas Matarandiba como sujeito de pesquisa.

No ano seguinte, 2015, voltei para o campo, dessa vez à Matarandiba, também no mês de dezembro, quando são iniciados os festejos. Acompanhei a festa do Aruê e comecei a pensar mais uma vez que seria muito amplo um estudo sobre as quatro festas como havia pensado anteriormente. As respostas dadas em campo sobre as festas eram evasivas e, ao mesmo tempo, enigmáticas. Como por exemplo: *não sei nada, quando eu comecei a organizar era assim*, ou, *meu pai fazia assim, eu também comecei a fazer o mesmo jeito*. Ou ainda: *decidi fazer o Aruê para que não desaparecesse, a festa é isso aí que você está vendo*. Percebi que precisaria de bastante tempo para entender cada uma das festas.

Ainda mantinha o interesse por uma pesquisa sobre o Aruê, festa em que se comemora o *enterro do ano velho* e a chegada de um novo ano em Matarandiba. Foi quando, quatro dias depois do ano novo, recebemos a notícia da morte de uma senhora marisqueira. Esse acontecimento me levou mais uma vez para outros caminhos. Dessa experiência de campo surgiu uma nova proposta de reflexão da relação da comunidade de Matarandiba com a morte e os desdobramentos dos seus rituais funerários. O Aruê passou a ser o fio condutor, a base para compreensão da “rede de relação” comunitárias, proposta no projeto de pesquisa. (Machado, 2014). A mudança ocorreu, em parte, porque comecei a ver no Aruê uma forma de narrar à morte. Na composição final do trabalho, meramente por uma opção metodológica, o Aruê foi perdendo espaço nas discussões do presente trabalho, dando lugar aos temas centrais dessa tese: a morte, os mortos e a maré.

Havia outra motivação para escolha da morte como tema de pesquisa. Ainda muito jovem escutava lá, minha Tia Joanita, contar sobre a Festa de São Gonçalo. Ela e algumas senhoras da Vila de Matarandiba decidiram retomar os festejos de Dona Xandu (a fundadora da festa) depois de muitos anos sem acontecer. Sempre que ela voltava do Natal na Ilha ela contava os detalhes da festa: as roupas coloridas das pastoras, o chapéu de palha com cada vez mais fitas coloridas, a motivação do povo nas ruas. Assim, em 2008, quando estava terminando a graduação em comunicação na UFBA decidi junto com uma amiga e colega de classe, Carina Gazar, fazer um

documentário sobre os festejos na Vila. Naquele mesmo ano, depois de termos iniciado as gravações para o filme, minha tia faleceu e desistir deste empreendimento. Escolhemos como tema para o documentário: A feira de São Joaquim e a relação com as religiões de Matriz africana. Era como se tivesse optado por não atravessar até a Ilha.

Anos depois, já no doutorado, recomecei o meu projeto inicial: trabalhar sobre os festejos da Vila de Matarandiba. Não fui muito longe. Mais uma vez era a morte que me fazia *mudar de rumo*. Dessa vez era a morte de uma marisqueira, Inês. Ela morreu de um infarto fulminante, das desculpas dadas pela morte, assim como minha tia. E o mais interessante, elas eram comadres. Esta morte fez com que lembrasse das mortes ocorridas na minha família.

A inquietação com a morte vem da abertura aos novos ciclos que ela pode resultar. E esta inquietação tem relação com minhas lembranças sobre a morte que se conectam com as lembranças das pessoas de Matarandiba. Eu também cresci ouvindo as histórias sobre a morte de minha avó, acometida por um infarto fulminante às vésperas do aniversário de 15 anos de minha mãe. A morte da matriarca da família gerou mudanças significativas. Minhas tias e tios decidiram migrar para Salvador a procura de trabalho. Todos eles, ao todo onze, foram morar em um casarão antigo na ladeira da Fonte Nova em Salvador. Apenas meu avô ficou em Matarandiba em volta do tecer das redes de pesca e das contações de histórias de pescador.

Do ponto de vista das relações de parentesco que estabeleço na vila, sou neta de Joca e da *finada* Detinha, filha de Maria José. Joca é filho de Maria Francisca e Januário Isidro de Freitas. Desse casamento nasceu Vadinho, Mucinho, Neco, Nelson, Rosinha e Joca. Vivos, apenas Nelson e Rosinha, no auge dos seus mais de 90 anos. Januário não teve só um casamento, teve filhos de mais duas relações na própria vila. Seus filhos seguiram um caminho semelhante, dando início à expansão dos Freitas pela Vila. Não saberia contabilizar quantos parentes tenho por lá. À medida que avancei no campo conheci um pouco mais da minha história. Passei a usar como referência, em alguns momentos específicos, as minhas relações de parentesco para realizar a pesquisa de campo. Apesar de ser “alguém de casa” para a maioria dos moradores e moradoras da

vila, em alguns casos acabei passando por “alguém de fora”, como pesquisadora ou estudante da UFBA. Esta associação ocorria por conta do estágio de graduação que realizei na comunidade ainda quando estudava na UFBA, as pessoas ainda me viam como fazendo parte do projeto de economia solidária da universidade.

Cito como exemplo a minha visita a Dona Nita, uma senhora da comunidade, ela só se deixou conhecer um pouco mais quando eu disse que era uma Freitas, como seus filhos, filhas, netos e netas. Dona Nita era a segunda esposa do meu tio-avô, Vadinho. A minha posição como alguém que *é* e *não é* de Matarandiba sempre me deixou numa situação ambígua no campo. Em alguns momentos sobressaiu minha posição de pesquisadora em campo, em outras era vinculada ao projeto de economia solidária no qual também fazia parte. Em momentos específicos, na pesca e na mariscagem, estar em casa foi como uma abertura para o processo de aprendizagem no qual me inseri, a exemplo da pesca, onde sempre era confrontada pelas concepções locais do gênero e da ausência das mulheres na pesca.

Ademais ao trabalho de campo feito em casa, sou confrontada com a narrativa construída que resulta desta experiência. Como seria o texto narrativo que esta etnografia fornece? Qual seria o ritmo da narrativa de Matarandiba? Como contar as histórias de pessoas que estabelecem uma relação de parentesco? O meu sonho sobre a procura dos ossos, que descrevi no início deste texto, em muito se aproxima da minha experiência etnográfica, ou melhor, da minha insistente pergunta em campo sobre o destino dado aos ossos encontrados quando se enterrava mais um morto. Porém, não era somente isso, a ossada que procurava no sonho retrata a busca pela minha própria história.

Caminhos de pesquisa

Na minha primeira proposta de projeto sobre as festas tinha como principal

referência teórica os estudos da antropologia da performance e do ritual. Iniciei as leituras sobre a perspectiva do ritual em Turner, e a uma proposta de conjunção da antropologia e do teatro. Em seguida, Schechner (20018) e a noção de “comportamento restaurado”. Assim como, Dawsey (2005, 2006, 2007) e uma releitura do conceito de experiência em Benjamin. Por fim, Taylor (2013) e uma concepção sobre a memória incorporada. A mudança de tema não fez com que descartasse a maioria destas referências que fui me apropriando no decorrer do doutorado. Pelo contrário, comecei a me interessar em uma composição teórico-metodológica que aproximasse técnica e performance.

Assim, esta tese parte da noção de performance como “lente metodológica” (Taylor, 2014, p.10) ao mesmo tempo em que estabelece um diálogo com uma abordagem da técnica. Assim, aciono a noção de técnica do ponto de vista de uma complementariedade para outras perspectivas analíticas mobilizadas neste trabalho (Sautchuk, 2017). Para uma concepção da técnica penso, nos termos propostos por Sautchuk (2017), “como uma relação que abarca humanos e não humanos (ou até mesmo o vivo e o não vivo [...]), mediada ou não por objetos, com alguma finalidade, eficácia ou devir, e que assume um caráter significativo para os modos de existência de seres e coisas envolvidos” (2017, p.11, grifo meu).

Iniciei uma aproximação com as discussões da antropologia da técnica antes do trabalho de campo realizado em janeiro de 2018, após retornar do estágio de pesquisa na França. Em parte, um interesse pela técnica enquanto categoria de análise surgiu após esta experiência de estágio. Assim, em um primeiro momento, destaco a importância da leitura dos trabalhos de Carlos Sautchuk (2007, 2009, 2017) e da última publicação, *Técnica e transformação perspectivas antropológicas* (2017), que traz uma compilação de artigos de diferentes autores e diferentes campos temáticos: pecuária, manejo do fogo, agricultura, pesca, carpintaria naval, caça, seringueira, produção de rendas, dentre outros (Deturche; Fagundes; Sautchuk; Soares; Sordi; Barbosa e Devos; Di Deus, Brussi 2018). Cito ainda a releitura do texto seminal de técnicas do corpo de Mauss (2003 [1936]). Além de Leroi-Gourhan (2018 [1964]), Ingold (2011, 2017, 2018) e

Coupaye (2017).

Esta aproximação com a perspectiva da técnica me permitiu enfatizar o sentido das ações e compreender as relações estabelecidas no contexto da maré. Assim, as pessoas, suas personalidades e destrezas foram abarcadas pela etnografia. Ao apontar o gesto como principal unidade de análise, Leroi-Gouhan (2018 [1964]) tentou estabelecer uma ligação forte entre a técnica e o humano. Tomando esta perspectiva como inspiração, meu desafio é pensar a técnica como um tipo de performance responsável por uma prática “incorporada” (Taylor, 2013). Isso porque, de um lado, a antropologia da técnica sugere um engajamento nas atividades pesquisadas como modo de conhecimento (Sautchuk, 2014). Por outro lado, a antropologia da performance permite uma alteração no direcionamento do meu olhar enquanto pesquisadora (Dawsey, 2006; Langdon, 2006). Ao mesmo tempo, interesse-me pelo engajamento corporal e por uma “experiência sensorial, com sons, ritmos, cheiros, e movimentos corporais” (Langdon, 2006, p. 175). Destaco que a antropologia da técnica, em um sentido análogo, tem como foco um engajamento corporal e uma experiência multissensorial no qual o pesquisador também está envolvido – sem pretender, com isso, anular as diferenças entre pesquisadores e nativos. O fato é que a técnica abre um caminho de possibilidades para compreensão do processo de conformação das identidades, gênero, constituição dos sujeitos e as relações de parentesco estabelecidas na maré. Ao propor um diálogo entre técnica e performance, pretendo demonstrar como essas diferentes abordagens, ou mesmo formas de engajamento prático e ou experimentação etnográfica, podem dialogar.

Em Matarandiba, a interação com o ambiente pesqueiro e o próprio conhecimento da marisqueira e do pescador estão associados à lógica do sensível e da intuição. Utilizo como base de reflexão a concepção de uma “ecologia sensível” e da “poética do habitar” propostas por Ingold (2017), para compreensão da técnica nos seus diferentes aspectos. No que concerne à ideia apresentada pelo autor sobre a “ecologia sensível” e na aproximação com uma “poética do habitar”, as duas categorias se apoiam em uma “maneira de sentir constituída pelas capacidades, sensibilidades que resultam

de uma experiência de vida em um ambiente particular” (Ingold, 2017, p.49). Esta noção se aproxima do conhecimento local que as marisqueiras e os pescadores possuem sobre as técnicas pesqueiras, as temporalidades da maré, o vento e as espécies coletadas. Trata-se de um conhecimento sobre o ambiente que é diferente do conhecimento formal, institucionalizado e apreendido fora do seu contexto prático. Dentro dessa lógica, proposta por Ingold (2017, p. 49), a palavra intuição é definida como uma forma de “sensibilidade e de receptividade”.

Ao longo da pesquisa me interessei por estudar a morte sob uma chave conceitual que estabelecesse uma cisão com os estudos sobre a morte da perspectiva do ritual funerário. Optei por compreender a morte e a relação entre vivos e os mortos a partir de categorias analíticas mais amplas que vão além do próprio ritual funerário. Em meu trabalho destaco as narrativas, o parentesco e a técnica. Esta mudança de perspectiva sofre influência direta do trabalho de Delaplace (2009). Apesar da distância etnográfica em relação a minha pesquisa e a do autor, me interessei pela mudança de perspectiva instaurada por seu trabalho. Delaplace (2009) colocou ao centro da pesquisa sobre a morte na Mongólia o que antropologia intitula como sendo as margens do ritual, a exemplo das sepulturas, fotografias dos mortos, “os videntes”, dentre outros aspectos. Ele destaca a importância de propor outra perspectiva analítica já que a maioria dos trabalhos que sucederam a publicação de Hertz (1907), sobre a representação coletiva da morte, se concentraram exclusivamente sobre o ritual funerário (Delaplace, 2009).

Do ponto de vista das relações de parentesco, seus arranjos e costuras que descrevo no decorrer da tese, tomo como referência a discussão sobre a categoria casa. “A casa” se apresenta como “espaço de familiarização por excelência” (Marques, 2014, p.123). Eram nas casas em Matarandiba que se faziam os partos e os velórios. Atualmente, somente os velórios são feitos em casa. Nas conversas com Dina, uma velha senhora, reconhecida com *memória viva da comunidade*, ela enfatizava o seu nascimento na mesma casa em que viveu durante anos. Foi por lá que permaneceu sem sair nos primeiros 7 dias de vida, até que a parteira de posse dos objetos de bebê se

dirigiu até a maré em noite de lua cheia e cantou: “*Lua, Lua, toma teu filho, me ajuda a criar.*” Só depois desse ritual a criança poderia sair de casa. Nessa mesma casa, Dina viveu por 94 anos. A casa seria espaço de contar e recontar as histórias, espaço das narrativas, espaço do nascimento e da morte.

O conceito cultural de casa é central para compreender a experiência familiar (Marcelin, 1996; Marques, 2014). Utilizo como referência o trabalho conduzido por Marcelin (1996) na periferia da cidade de Cachoeira na Bahia. O autor observou nessa localidade do Recôncavo Baiano a presença de um trânsito contínuo das pessoas entre diferentes casas e localidades no dia a dia das famílias. Esse trânsito ou “configurações de casas”, conforme o autor, também é comum nas casas em Matarandiba. O núcleo familiar não está restrito a unidade doméstica e nas diferentes casas por onde as pessoas circulam são sendo costuradas diferentes relações, tanto no âmbito do parentesco *carnal*, como do âmbito da “consideração entre as pessoas”. (Marcelin, 1996)

Apesar da importância dessa discussão, decidi me deslocar da casa para maré no intuito de compreender como as relações de parentesco são tecidas. O resultado desse deslocamento está presente, principalmente, no capítulo três, ***Mariscando na maré grande ou na maré morta***, onde proponho um exercício de reflexão desse “entre lugar”, ou seja, entre a maré e a casa.

Na perspectiva de pensar a relação anteriormente colocada entre a maré e a casa proponho seguir o conceito de substância largamente debatido em etnografias que tem o parentesco como tema central. Desse modo, meu objetivo, assim como apresentado por Janet Carsten (2014), é alargar o próprio conceito de substância, que vai além da perspectiva dos fluidos corporais e alimentos. A autora tem como base a definição de Sahlins: partilha de uma “mutualidade do ser”, ou seja, as pessoas participam da existência do outro e “são membros uns dos outros”. (Carsten, 2014, p.104) É a partir dessa concepção que Carsten (2014) vai estender o conceito de substância para incluir outros “vetores do parentesco”, como alimentação, a terra, ou até mesmo as casas. Vou um pouco além da ideia da casa para incluir a maré como a substância do parentesco

em Matarandiba. A partir do material etnográfico percebi como pessoas estão intimamente ligadas não só pelas atividades produtivas que realizam, mas pelas relações de parentesco e afetividade que se estabelecem através deste lugar: *a maré*. Pensar estas categorias, maré e casa, em relação, inevitavelmente, me conduz a considerar as memórias que o corpo carrega, enquanto categoria analítica. Do mesmo modo, penso na fabricação dos corpos e constituição da pessoa marisqueira e pescador associadas às técnicas da atividade que elas e eles produzem (Sautchuk, 2007).

O corpo carrega memórias e narrativas. Essas memórias são acionadas a todo o momento nas atividades pesqueiras. Os pescadores e marisqueiras fazem referência aos parentes vivos e mortos no processo de aprendizagem da técnica. Assim, os conhecimentos incorporados podem ser pensados como experiências que se alojam no corpo (Taylor, 2013). Corpo este onde se manifesta uma experiência coletiva, um corpo social e movente (Dawsey, 2007). As lembranças, nesse sentido, irrompem às vezes de forma surpreendente nos sons, nos gestos, nas coreografias, nas cores e nos objetos (*ibid*).

Destaco como escolha metodológica minha inserção paulatina como aprendiz da marisqueira e pescador. Assim, a partir da etnografia em que estou envolvida na apreensão de uma técnica, penso os engajamentos corporais envolvidos na construção da pessoa marisqueira (Sautchuk, 2009). Por fim, ainda do ponto de vista metodológico, utilizei a câmera Digital Canon EOS Rebel T5 para fazer fotografias em alguns dias de pesca e mariscagem. Destaco que as fotos apresentadas no decorrer do texto têm um caráter ilustrativo e podem auxiliar o leitor na compreensão das técnicas executadas. No entanto, não apresentarei fotos de todas as técnicas que acompanhei e participei.

Parte 1

A morte e os mortos

1. A morte de uma marisqueira

Ora, é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e sobretudo sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez sua forma transmissível (Benjamin, 1980, p.207).

A tese, como já pontuado, tornou-se uma reflexão sobre a comunidade de Matarandiba através de três relações: a morte, os mortos e a maré. Isso porque tais aspectos estão estreitamente relacionados e afetam a percepção de outras relações sociais: o parentesco (a casa), a mariscagem, a pesca e a política. O intuito deste capítulo é introduzir o tema central deste trabalho: a morte. Começo com a descrição da morte de uma velha marisqueira da comunidade, foi a partir deste funeral que decidi pensar a morte como sujeito da tese. Ademais, o velório e o enterro de Inês revelam elementos que serão trabalhados no decorrer da tese, como o processo de aprendizagem das marisqueiras e a apreensão de uma memória corporal.

Estabeleço neste capítulo uma análise das diferentes maneiras de se relacionar com a morte e o morto na vila de Matarandiba através de algumas referências que são dadas durante o ritual funerário de Inês, destaco o envolvimento da comunidade nos cuidados com o morto e, ao mesmo tempo, como algumas pessoas são pensadas como referência nesse cuidado. Cabe frisar que na maioria das vezes as relações estabelecidas por uma das religiões presentes na vila acaba sendo um motivador para o envolvimento na preparação do corpo do morto.

Tudo que se passou até o enterro da senhora marisqueira era novo, ainda não tinha pensado que participar de um funeral em campo poderia ser uma possibilidade

para mudanças no projeto de pesquisa. Percebi o quanto a morte mobilizava a comunidade. Nos dois dias que se seguiram da notícia do falecimento, a vila vivia em função do evento. Mesmo após o enterro as pessoas continuavam comentando sobre o acontecimento e só depois do sétimo dia que a vida cotidiana voltava aos poucos a sua normalidade. Assim, a notícia da morte de Inês me levou diretamente para porta da casa dela. Eu era como as comadres, os compadres, os parentes e curiosos que tinham ido para dar os pêsames aos filhos, para despedida ou mesmo pela curiosidade de ver o corpo da morta. Tentava observar os detalhes, escutava tudo que era comentado na porta sem tomar nota por *consideração à morta*.

Este capítulo foi dividido tomando como referência as partes que compõem esse evento. Descrevo o meu primeiro contato com o ocorrido, o *disse me disse* em torno do falecimento e, em seguida, passo para as duas etapas que concernem ao ritual funerário: a sentinela e o enterro. Decidi dividir esses dois momentos, uma vez que a morte gera uma ruptura vivenciada em etapas distintas: a preparação e a hora da despedida. Em seguida, apresento a concepção local do *organismo das pessoas*. Por fim, analiso o sacrifício simbólico do cachorro e mais especificamente da expressão “*e o cachorro também*”, utilizada sempre quando se faz referência a um finado.

Acredito que tanto a concepção de *organismo*, quanto a discussão sobre o sacrifício do cachorro direcionam o olhar para a relação intrínseca entre vida e morte que está presente no decorrer deste trabalho. Assim, morte e vida passam a serem pensadas como algo mutuamente constitutivo e não como opostos. A maré nesse sentido se apresenta como a materialidade dessa conjunção ou, simplesmente, uma metáfora disso.

1.1 Enterros

Em Matarandiba a palavra **enterro** pode ser empregada em três sentidos diferentes: primeiro, como algo que deve ser guardado; segundo, como alguma coisa

que deve ser esquecida; e terceiro, como algo que deve ser decomposto. Deste modo, são enterrados os umbigos, o ano velho(mesmo que simbolicamente) e *gente morta*. Os três enterros mesmo que sejam realizados em contextos diferentes e tenham objetivos distintos fazem parte de um conjunto mais amplo que dizem respeito não só a relação da comunidade com a terra, mas, principalmente, à relação entre vivos e mortos. A categoria enterrar exprime o que deve ser lembrado, o que deve ser esquecido e com a relação entre passado, presente e futuro.

Assim, os umbigos dos bebês recém-nascidos quando cicatrizam e caem são enterrados nos quintais das casas, de preferência nos galinheiros ou chiqueiros. No entanto, antes de serem enterrados, eles são guardados com cuidado até o momento em que a mãe do bebê possa fazer o enterro em um lugar seguro. O enterro dos umbigos é algo que reaparece em etnografias que tratam das discussões de casa e família, a exemplo de Alves (2016), no contexto etnográfico quilombola do cerrado mineiro. Neste contexto quilombola, o cuidado com o umbigo está relacionado ao futuro da criança e o perigo que o sumiço do umbigo pode representar.

As mulheres mais velhas de Matarandiba contam que tinham muita *vigilância* com o umbigo, pois caso houvesse qualquer descuido e o umbigo desaparecesse era o futuro da criança que estava em jogo, ou seja, o desaparecimento poderia acarretar um futuro ruim para criança. A possibilidade desse umbigo ser comido por um rato era o que mais causava temor às mães e avós. O menino poderia virar *buliçoso*, *mexeria nas coisas dos outros*, *o menino poderia dar pra ladrão*. Dalva, explica mais detalhadamente o destino dos umbigos das crianças:

[...] Antes tinha o cuidado pra não dar pra ladrão, enterrava no galinheiro, pra ser bem de vida, pra ter dinheiro, porque a galinha não produz muito? Porco também, botava no chiqueiro. Ai de perder um umbigo naquele tempo, eu via vovó numa adoração, querendo saber onde botou, porque se o rato carregasse ia dar pra ladrão. Era todo mundo, o pessoal antigo. Tuca [meu filho] nasceu

em Salvador, quando eu enterrei o de Tuca ele tinha mais de 3 anos. Guardava, botava numa caixa de qualquer coisa, era um documento aquilo, ali era a sorte da criança, mas veja se não tinha menos marginal, aqui tinha alguém que dava pra ruim? Agora que você vê. Aqui era só ladrão de galinha, de cana, de limão, de aipim. Mas às vezes era até por diversão, assim pegar as coisas da roça dos outros, às vezes era até pra sacanear o outro (Dalva, 02 de out. 2018).

No relato de Dalva sobressai uma concepção sobre práticas associadas a construção de corpos e pessoa em Matarandiba. A construção da pessoa na vila está associada as atividades pesqueiras (pesca e mariscagem) realizadas. No entanto, ao enterrar os umbigos cria-se não só o vínculo da criança com a terra mas com os parentes que outrora também tiveram seus umbigos ali enterrados. E nesse caso, este vínculo com a terra faz da criança filha ou filho de Matarandiba.

Outro ponto que merece destaque diz respeito a referência que é dada aos mais antigos que interferem diretamente no cuidado com os bebês e crianças. Ou seja, é creditado aos *antigos* o conhecimento sobre as práticas e rituais no processo de produção de pessoas. Apesar da menção de Dalva ao *peçoal antigo*, que poderia indicar que esta prática não é mais adotada, percebi com o tempo que o enterro dos umbigos é ainda algo frequente nas casas da vila. É comum encontrar mulheres jovens que ainda enterram os umbigos dos seus filhos por orientação das mães e avós. Denise, que se tornou mãe ainda muito jovem, é uma delas. Certo dia, ela me relatou que havia enterrado os umbigos dos filhos por influência da sua avó com quem conviveu na mesma casa por quase toda a vida. Ela conta que cresceu ouvindo histórias da sua avó sobre a importância de se preocupar com o umbigo da criança, e, mesmo não tendo certeza sobre as implicações desta ação na vida dos seus dois filhos, considerava pertinente guardar os umbigos e enterrá-los em momento oportuno. Ao mesmo tempo que havia uma incerteza sobre o resultado dessa ação havia na fala dela uma certa

preocupação sobre o que poderia resultar do descuido em deixar fazer algo que suas avós, mãe e tias consideravam importante.

A diferença entre os enterros dos umbigos realizados agora e os realizados no passado está na ausência de galinheiros e chiqueiros nos quintais. A referência para escolha do lugar para enterro passa a ser o lugar onde provavelmente havia sido enterrado o seu próprio umbigo, dos seus irmãos e de outros parentes.

A placenta e os restos de parto eram, do mesmo modo, enterrados. Diferente do enterro do umbigo, enterrar a placenta e os restos de parto deixou de ser uma prática tão comum, principalmente depois que os partos começaram a ser realizados nos hospitais públicos do município. Embora não recaia sobre estes a mesma preocupação que se tem com os umbigos, o enterro não era um simples descarte. Era a certeza que a placenta estaria em local seguro se decompondo na mesma terra que os filhos são gerados.

Já o segundo sentido da palavra enterrar tem relação com uma expressão comum e também utilizada em Matarandiba: *enterrar o passado*. Esse enterro simbólico do passado se faz presente na festa do Aruê. A comunidade *enterra o ano velho* e dá as boas-vindas ao ano novo com a Festividade do Aruê. No Aruê é preparada uma jangada com o caule da bananeira e as folhas de dendezeiro que formam um arco; no meio é colocado um mamão com olhos, nariz e boca entalhados, uma caveira. O cortejo sai do Alto do Cruzeiro (Matarandiba), antes da meia-noite, percorrendo todas as ruas da Vila, quatro homens seguram em volta da jangada, atrás uma multidão canta: *Aruê, aruê, Aruê, Aruá, enterrar o ano velho que o novo vai chegar*. No final a jangada é despachada na maré. *O ano velho* é despachado no mar. No entanto, dentro da comunidade, essa ação é compreendida como um enterro simbólico, uma *brincadeira* ou uma tentativa de manter distante os males ocorridos no final de um ano.

O terceiro sentido, o mais comum, é o enterro dos mortos. Ele ocorre dentro das normas conhecidas: sob os sete palmos abaixo da terra e dentro de caixões. A especificidade está nos enterros e ‘desenterros’ e no quanto a terra é mexida e remexida

pelos coveiros que contam histórias a respeito dos mortos, seus objetos e suas memórias.

A tese, nos seus diferentes capítulos é uma tentativa de pensar na prática essas concepções da categoria enterrar. Nos sentidos elencados sobressai a ideia da relação com a terra no qual os filhos e filhas de Matarandiba se vinculam. É na terra onde se decompõe parte do que está vivo e parte do que está morto: enterram-se os umbigos e os mortos, desenterram-se os ossos e os mariscos. Vejo assim, uma complementariedade entre vida e morte ao enterrar o que nasce e enterrar também o que morre.

1.2 Noite e abraço de maré vazia⁷

Poucos dias depois do *Aruê*⁸, quando todos ainda estavam envolvidos nas festas do final do ano, recebemos a notícia da morte de Inês. A causa foi um infarto fulminante. Ao seu lado, estava Joana, uma vizinha e grande amiga que a segurou quando ela caiu. Na vila, a *notícia corria*, os comentários eram dos mais diversos. Um chamou minha atenção: a não certeza da morte de Inês. O corpo permanecia quente, a dúvida se sustentava nessa sensação corpórea.

Fui ver o corpo. Inês morava no Alto do Cruzeiro, era vizinha de Joana, Suzana e Nilton. Era na mesma rua de onde o *Aruê* partia. Antes de chegar na porta vi uma aglomeração de pessoas, assim como eu, todos foram ver o corpo e dar os pêsames à família. Entro na casa ainda não acabada e com bloco de cerâmica aparente, passo pela sala e vou até o quarto localizado sobre o lado direito. Realizo este percurso ainda de cabeça baixa. Maria, neta de Inês, está do meu lado e chora muito. Tento consolá-la.

As pessoas não paravam de chegar, entravam, olhavam o corpo e teciam algum

⁷ Dona Joana, uma velha marisqueira da comunidade, utiliza essa frase para fazer referência as comadres que apesar do pouco dinheiro que tem nutrem uma grande consideração entre elas.

⁸ A Festa acontece na noite do 31 de dezembro todos os anos em Matarandiba, ver referência na seção anterior.

comentário sobre a morte. Decido entrar no quarto e vejo o corpo estendido na cama. Um pedaço de pano havia sido amarrado do queixo à altura da cabeça. A pele preta já estava assumindo uma outra tonalidade, um pouco azulada. Uma senhora dentro do quarto tentava sem sucesso cobrir o rosto de Inês com um lençol. Ela foi repreendida quando alguém a advertiu: *não é o momento*. A senhora nos mirou com um olhar de incompreensão e deixou no mesmo lugar o lençol branco. Essa repreensão concernia a não certeza da morte, diante dessa dúvida ainda não era a hora do corpo ser tratado como um defunto. O pano branco amarrado entre o queixo e a moleira mantinha a boca fechada: sem vida. De fato, não havia vida. Comentavam que o corpo ainda estava quente, a boca avermelhada e apenas os pés estavam frios. Esperavam a palavra final que vinha da medicina ocidental, mesmo já tendo realizado todos os testes de conhecimento local. O teste do espelho como todas as pistas deixadas pelo corpo anunciavam a morte, ou, para utilizar uma expressão local, o último *sopro*. Utiliza-se o espelho como forma de aferir se ainda existia vida. Assim, o espelho é posicionado próximo a boca e ao nariz para verificar se a pessoa ainda respira. Dizem na vila: *se o espelho suar é porque está vivo*. No caso de Inês, o espelho não suara.

Tentei imaginar o que foi feito antes. Antes do corpo se encontrar naquela posição. Imagino como ela caiu, a partir do que foi contado nas ruas da vila. Penso nas pessoas que estavam com ela. Quem conseguiu carregar o corpo e colocou sobre a cama. As respostas para as minhas questões só vieram um tempo depois. Por hora ainda pairava a incerteza da morte.

Decidi acompanhar Marina até a casa de sua Tia, ela repetia apenas: *“Por que minha vó?”* Eu também sentia dor neste momento, não sabia como consolá-la. A casa da tia de Marina, ficava na Lagoa Azul, uma casa simples que estava apenas no reboco. Havia algumas crianças lá, sentadas no chão, estavam almoçando. Fiquei na porta e escutei a voz de João que me chamou para entrar. João era primo de Marina e também neto de Inês. Ainda não sabia que meses depois Edna, mãe de João e filha de Inês seria a marisqueira que acompanharia vários dias para a maré. Também desconhecia a ligação entre Inês, Dona Joana e Dona Suzana que tecem uma narrativa na qual esse trabalho se detém.

Ao meio dia, eu estava na praça quando um influente morador da vila (Elias) passou de carro em busca da enfermeira do posto de saúde. Já havia ligado para o serviço de emergência, mas ainda não tinham chegado. A dúvida sobre a morte ainda pairava no ar. Sempre que alguém retornava da casa comentava que o corpo ainda estava quente. Algum tempo depois, a enfermeira retornou ao posto de saúde e deu a notícia da morte mais uma vez. Iniciaram-se os preparativos do ritual funerário. A família aguardava a chegada da funerária e o atestado de óbito.

Sentinela

Quando retornei à casa, no início da tarde, havia várias pessoas sentadas no passeio da porta da frente, algumas recostadas na janela olhavam curiosas o corpo que havia sido estendido na mesinha de centro da sala. Outros passavam pela rua e conversavam com as pessoas que estavam sentadas. As pessoas iam até lá prestar homenagem à família. Dona Joana era uma dessas pessoas que estava sentada no batente da porta. Ela contava como tudo aconteceu, já que estava presente no momento que Inês caiu.

Em meio à preparação do corpo, três crianças se aproximaram com algumas flores colhidas em um quintal próximo. Tive a impressão que um adulto havia dado a elas essa incumbência. Uma delas se nega a entrar na casa, o medo transparece na excitação do seu corpo. Escuto alguém dizer: “*O que é isso menina, que besteira!*”. Percebi que eram as mesmas flores que enfeitavam a jangada do *Aruê*, as flores de Rosendá. Uma flor comum nos quintais da vila, tinham pétalas pequenas e uma cor meio rosada. Depois de um pouco de insistência as crianças entram entregam as flores.

Iniciava-se um processo descrito e nomeado por Geninho, jovem e líder da Capela de Matarandiba, como a *benção do corpo*. Este *ritual* é feito pela própria comunidade, apesar da existência de uma capela local não há um padre fixo na comunidade. Sendo assim a Igreja é mantida pelos moradores que fazem algumas atividades semanais e também assumem a *encomendação da alma* do defunto como uma atividade corriqueira. Geninho, na época, era uma dessas pessoas, apesar de muito

jovem assumiu nos últimos anos as atividades da Capela local. Durante a morte de Inês, não tive acesso direto a todo ritual de benzimento do corpo, mas conversei diretamente com ele que explicou as etapas que para ele faziam parte de uma prática comum da Igreja Católica.

Dois momentos diferentes separavam as etapas descritas por Geninho, primeiro, *uma parte voltada para o povo*, com a leitura do evangelho. De acordo com ele, o evangelho escolhido tinha que ter relação com a morte e a vida. Em seguida, em uma segunda etapa, é feita uma *inspeção* com a água benta sobre a falecida na presença da família. Por fim, a cerimônia é aberta a todos os presentes no velório. Este ritual precede o preparo do corpo feito pela funerária.

Até o final deste ritual, o carro da funerária ainda não havia chegado e isso gerava também uma inquietação nos presentes. As pessoas comentavam que ainda não havia uma cova aberta no cemitério e que parte do caminho que levava ao local de sepultamento havia desmoronado com as fortes chuvas de maio de 2015. Um rapaz comentou que o certo era enterrar o corpo bem cedinho e que ele reuniria mais três homens para o cavar o buraco. A família não tinha condições de tomar nenhuma decisão. A funerária só chegou à noite, passaram formol no corpo para enterrar no dia seguinte. As flores colhidas pelas crianças foram utilizadas dentro do caixão, na parte superior dando a ideia que a cabeça estava sobreposta sobre um jardim de flores. A sentinela durou toda a madrugada, alguns *parentes mais chegados* da família permaneceram toda madrugada e velavam o corpo. O enterro ficou marcado para começar às 10h do dia seguinte.

Segundo relatos dos moradores mais velhos, a sentinela era celebrada de maneira diferente na vila. Os convidados eram esperados na casa do morto com comidas e bebidas. O corpo ficava no meio da sala e o caixão era fabricado na própria vila *pelos mais antigos*. Do lado de fora da casa era estendido um *traquete* (mastro e vela da canoa) para proteger as pessoas do sol. Os homens se reuniam e jogavam partidas intermináveis de dominó. A finalidade era ficar ao lado do morto nesse último momento. A sentinela de Inês também reuniu várias pessoas na porta da casa, uma

movimentação intensa pela rua, mesmo não tendo as partidas de dominó, os *comes e bebes* e o *traquete* estendido na porta. A celebração deu lugar a uma longa espera pelos serviços funerários e os parentes vindos de longe.

Caminho do cemitério

Como no dia anterior choveu muito, a vila amanheceu com mosquitos por todo lado. Escutei as pessoas da vila comentarem que esses mosquitos eram bichos de cemitério e associar a sua presença à morte ocorrida no dia anterior. O enterro estava marcado para as 10h. O caixão seguiu fechado no cortejo. Descemos a rua do Cruzeiro em direção a estrada principal da vila evitando assim os becos e ruelas que nos levariam a um lugar mais próximo ao Cemitério. Na primeira encruzilhada, surgiu a dúvida se seguiríamos à esquerda em direção ao cemitério ou pegaríamos o outro sentido em direção a Capela. Diziam que o certo era passar pela porta da Igreja, para pedir benção ao corpo. No entanto, os seis homens que seguravam o caixão passaram por fora da rua da capela. Os homens revezavam-se no carregamento do caixão e assim demonstravam toda a consideração que tinham pelo morto e pela família do morto. Durante o caminho, o cortejo seguia praticamente em silêncio, ouvíamos apenas choros e murmúrios. Quase chegando ao cemitério começo a escutar um cântico que era respondido em coro por algumas pessoas. Percebo que é Memé, com a ajuda de Meire, quem entoava os cânticos. Elas faziam parte do grupo de mulheres responsável pela capela. A música se mistura aos soluços e lamentos do cortejo. O refrão também chamou minha atenção: *“Para onde irei? / Para onde fugirei? / Se estas no alto da montanha verdejante ou nos confins do mar”*, assim diziam os versos cantados. Esse refrão me emocionou no dia do enterro e pareceu ter comovido as pessoas presentes do mesmo modo. Era perceptível nas respostas em coro dadas por homens e mulheres que seguiam o cortejo. O canto se juntava aos soluços e lamentos.

Logo que descemos em direção ao cemitério, o caixão foi depositado na mesa central de concreto pelos seis homens que o carregavam. Em volta da mesa havia

também bancos de concreto fincados nas paredes laterais. Estenderam o corpo no meio. Nos quatro cantos da capela havia folhas de dendezeiro que decoravam o espaço. As mesmas que ornamentavam o andor do *Aruê*. Ao atravessar a capela, vejo o túmulo de Dina que havia morrido em novembro. Havia uma vela de sete dias apagada que não chegou na metade. Deixei algumas flores e retornei para um dos cantos da capela. Ao me reaproximar, escuto gritos. As duas filhas de Inês entraram em transe. Entre idas e vindas, umas delas pedia para que a largassem, os familiares tentavam em vão trazê-las de volta. Elas pareciam que tinham perdido o *sentido*. Sua filha se aproximou e disse: “*Mãe, sou eu, tô aqui, se acalme.*” As pessoas que estavam próximas diziam: “*não passou na frente da Igreja. Tem que passar*”. Elas continuavam gritando.

Em meio à confusão, os homens levam o corpo, descem o caixão, jogamos alguns punhados de terra em cima. Nilton, o coveiro local, com ajuda de outros homens, joga o restante da terra vermelha até cobrir toda a cova. Eles fincam uma cruz no lado da cabeça e sobre ela é colocada uma coroa de flores. Quando retorno a capelinha já não vejo as filhas de Inês. Decido ir embora e escuto pelo caminho: *a coruja está chamando, querendo levar mais um*.

1.3 A morte traz desculpa

Joana acabou se transformando em uma fonte importante para compreensão da morte de Inês. Fui várias vezes a sua procura após o velório, em uma dessas visitas ela me contou novamente a sucessão de fatos antes da morte. Performatizando os detalhes do ocorrido: levantou-se, caminhou um pouco como se *avistasse* a maré desde a janela, olhou para o lado, abriu a boca e fez com o corpo um movimento como se fosse *desfalecer*.

Ela [Inês] chegou na porta e disse: assuntou mamãe carinhosa.

Em seguida olhou pra mim, abriu a boca, com cabeça para o lado e caiu. Naquele momento eu já sabia que ela tinha morrido, mas como o corpo tava quente a gente botou um espelho.

Após o relato, Dona Joana comentou que *a morte traz desculpas*, fazendo referência à causa da morte de Inês. Eu tentava entender quais seriam as desculpas dadas pela morte. As narrativas de Joana explicitavam que as diferentes causas ou doenças que levam ao falecimento - a exemplo do infarto, câncer, dentre outras complicações - eram apenas uma justificativa encontrada pela morte para anunciar a sua chegada. Para Dona Joana, não faria diferença se a causa fosse infarto ou um câncer terminal pois a morte chegaria no tempo e dia certo. Foi partindo dessa compreensão sobre a morte que ela justificou o falecimento de Inês. A *desculpa dada pela morte* foi um infarto fulminante que a levou aos 80 anos de idade. A morte também é pensada como uma entidade, quando as pessoas se referem a morte a pensam como um ser animado, sendo assim, a morte é um Ser que decide o destino dos vivos. No caso de Inês, o dia escolhido pela morte foi um dia de tempestade de verão na vila, fato pontuado diversas vezes pelos presentes na *sentinela*: *Teco morria de medo de tempestade e morreu justamente em um dia como esse. A morte traz desculpas, engana e brinca com os vivos.*

A morte traz desculpa, porque a gente diz: ah fulano morreu tão moderno, mentira, porque teve de passar por aquele golpe. O pai dos meninos meus, eu fiz caruru de São Cosme no dia 27 de setembro, ele ainda disse que ia lavar os pratos todo do caruru, no dia 28 ele saiu, lavou os pratos todo, ele mais Maria, ele trabalhava aqui embaixo, aqui na rua, ele tomou café com pão, depois tornou a voltar. Foi pra casa de Almerinda que Juraci tava nascido, Almerinda tava parida. De lá ele desceu pra trabalhar, eu falei assim: vou pra fonte lavar logo essas toalhas, porque tá de azeite,

aí descí. Aí vai Toinho meu e desceu. Disse que ele [Jovi] tava trabalhando com a sovena [máquina pesada] pra lá e pra cá, quando viu, burucutu caiu, quando foi ver ele já estava morto. Tá vendo que a morte traz desculpa. Porque ele teve de morrer? E naquela semana não fez nem 8 dias que ele veio do médico. Aí morreu, quando o pessoal pegou ele já tava morto, foi o finado Caboco e o finado Berardo que pegou ele e trouxe pra cá pra cima. As meninas [disseram], nesse instante eu vi Jovi aqui.

Apesar da desculpa dada pela morte, Dona Joana afirmou que um rancor ou uma certa *mágoa guardada no peito* pode ter sido a causa da morte de Inês. Segundo ela, a *mágoa* começou depois que Inês perdeu um filho para *essa doença que está agora no mundo*, o câncer. Desde então, ela esteve sempre triste e em seguida começou a ficar fraca. No entanto, continuava *mariscando de sol a sol*. Inês já era aposentada, mas não *largava a maré*. No dia que morreu, *ela tava se ajeitando pra ir ao Caboto*.

Eu penso que ela morreu assim, uma chaga, um rancor por dentro, uma mágoa, eu penso que foi isso, porque ela tava aqui boa, tava mariscando e tudo. Amanheceu o dia, ela ainda ia para o caboto [mariscar na maré]. O que ela tinha era fraqueza, muito suor. Reclamava tanto com ela, mas ela não tinha acordo. Eu falava: fulana, Deus ajudou, você já tá aposentada, faça como eu, vá hoje, vá amanhã, depois você não vai [na maré]. Aí ela falava: ah, não tenho paciência de ficar dentro de casa, uma agonia, não sei o quê. Eu falava: rapaz, o mundo é curto, você cai doente, perde tudo, estamos pra vida e pra morte, a gente tá aqui brucutu morre. Ela tava com um ar assim, de coisa que perdeu um filho, Biu. O filho que ela perdeu com essa doença [câncer].

Ainda no intuito de compreender melhor as causas ou *desculpas dadas pela*

morte, voltei um ano depois ao campo e dessa vez procurei uma das filhas de Inês. Ela se chamava Simone, era a filha caçula, morava com a mãe e estava presente no momento que Inês *perdeu os sentidos*. Simone relata:

[...] Ela desmaiou da cadeira, como se fosse um quiabo, descendo da cadeira e escorregando. Sabe quando uma pessoa come um quiabo que desce escorregando? A mesma coisa ela fez. Sentada na cadeira desmaiou. Aí depois que ela desmaiou a gente carregou ela e botou na cama, eu, Dionísia e Dona Joana que tava aqui em casa. Aí a gente carregou levou pra cama, começou a chorar, eu mesmo comecei a me desesperar porque eu nunca tinha visto ninguém falecer assim na minha frente. Aí Dionísia começou a sacudir ela, sacudir, sacudir, soprou o olho, o nariz e o ouvido, aí botou assim, ela voltou, mas depois faleceu logo.

A despeito da ênfase de Simone nos sintomas – desmaio, suor frio, dentre outros - a causa em si da morte não apareceu no seu relato. Até então, elas não sabiam o que havia causado a morte de Inês. De acordo com Simone, diante do desmaio da mãe, elas se viram em meio a uma situação desesperadora e tentaram de todas as formas manter Inês viva, utilizando técnicas do conhecimento local. No intuito de reverter a situação que presenciavam, Simone me descreveu que sua irmã soprava os olhos da mãe e que isso fez com que Inês reagisse por alguns instantes, mas ela *olhou fixo para o teto e deu o último suspiro*. A finalidade era tentar reanimá-la. Diante desse relato a questão que me coloco é: como esse sopro poderia reverter a morte? O sopro seria a possibilidade de permanecer vivo? Era como se elas implorassem ao seu espírito que não partisse. Uma tentativa desesperada de reversão da morte ou mesmo uma tentativa de cura.

O relato de Simone estabelece um diálogo com a etnografia de McCallum (1996) e de como os Kaxinawa imploram ao espírito do morto que resista. Segundo a autora,

“os parentes sentam-se à cabeceira do doente, lamentando-se em voz alta de uma forma ritualizada e implorando ao seu espírito que não parta. Esse lamento [...] começa antes da partida final do espírito, uma tentativa de cura” (McCallum, 1996, p.58). No caso de Inês, as filhas quiseram mesmo impedir a vontade da *morte*, ou seja, *a desculpa dada por ela para se levar mais um*.

1.4 O fechamento da boca e as palavras não ditas dos mortos

O pano branco que vi preso ao queixo amarrado na altura da cabeça, segundo os mais velhos, seria para evitar que o defunto permanecesse de boca aberta. Por isso, ao atestarem uma morte, essa era a primeira atitude a ser tomada antes que o corpo endurecesse. Porém, com Inês, isso foi feito quando ainda pairava a dúvida sobre a morte. Há quem justifique o uso do pano por questões higiênicas. Algumas pessoas dizem que o morto em pouco tempo libera um *negocinho verde* que fica perto do fígado, conhecido como *fesso*, como uma toxina que faz mal para os vivos, além do mau cheiro. Por isso, a boca do morto deve permanecer fechada para evitar a saída do *fesso* e a contaminação dos presentes na *sentinela*.

Além das preocupações estéticas e higiênicas, havia outro aspecto pouco comentado nas conversas sobre o tema, mas que considere relevante pensar como uma motivação para o uso do pano. Na maioria das narrativas contadas sobre o aparecimento dos mortos - seja nas encruzilhadas, na maré, na mata ou nos sonhos -, o morto aparece e *não dá uma palavra*. Logo, o pano pode ser pensado como uma forma de manter o morto em silêncio e evitar o perigo que o seu aparecimento pode provocar.

Esse era o caso de Dona Suzana que narrava as diversas vezes que viu espírito da mãe em casa: *minha mãe vem e me olha, mas não conversa nada*. Ou mesmo de Dona Suzana que se dizia acostumada com as provocações dos mortos que aparecem e nada

lhe falam. Ela conta que certa vez foi surpreendida por um homem que fazia *porcaria na fonte*, tentando provocá-la e obrigando-a a lavar a roupa na água suja que escorria. Dona Suzana disse que o ignorou, fingindo não o ver encerrou aquele encontro em tom desaforado: *fique aí fazendo sua porcaria que não me incomoda*. O espírito do morto partiu sem dar uma palavra.

A maioria das histórias sobre o aparecimento do morto e as relações de estabelecidas com os vivos reaparecem em vários momentos neste trabalho. No entanto, em nenhuma delas os mortos conversam com os vivos. Sendo assim, arrisco em afirmar que amarrar o pano entre o maxilar e a cabeça impedindo a abertura da boca do defunto pode ser, desse modo, uma tentativa de desumanizá-lo e impedir que ele volte para falar com os vivos.

Sobre gritos, transe e afetos

A primeira vez que li o artigo de Carsten (2014) que trata dos estudos antropológicos do parentesco me fascinei pelo relato afetivo familiar no qual a mãe da autora teria pressentimentos e decidiu que deveria rever o irmão depois de muitos anos. Ao reencontrá-lo, ela descobriu que ele estava com problemas de saúde que rapidamente resultaram em sua morte. Com base no trabalho de Carsten (2014), reflito sobre como o parentesco é “apreendido intuitivamente” e como os parentes fazem parte de maneira recíproca da existência do outro. (ibid). Meu fascínio com o relato de Carsten (2014) tem relação com as inúmeras histórias contadas em campo que tratavam de sensações/intuições: sonhos, pressentimentos e visões. Estas histórias tratam das relações de parentesco *carnal*, para usar uma categoria nativa, e, também, de um parentesco de consideração (Marcelin, 1996) entre pessoas afetivamente ligadas.

Ao refletir sobre a experiência do transe que as filhas de Inês vivenciaram durante o enterro, considero que havia uma ambiguidade sobre a sua causa. Ora, poderia ser ocasionada pela dor forte percebida no corpo por enterrar um parente de sangue, ainda maior por enterrar a própria mãe. Ora, confundia-se com as

incorporações e suscetibilidades de uma relação com o terreiro de candomblé. Sendo assim, o transe das filhas de Inês pode ser pensado a partir de dois lugares. No primeiro, parto das práticas e concepções das religiões afro-brasileiras e das interdições que recaem sobre os sujeitos iniciados para compreender o transe. No segundo, proponho pensar do ponto de vista do parentesco e dos laços de afetividade que foram mobilizados e que também podem ter incidência sobre o transe. Apesar de ter optado por pensar as duas causas separadamente, há uma imbricação entre elas.

Certa vez, Dalva, companheira de *Nilton*, comentou: *quem é do candomblé não pode entrar no cemitério*. Edna, uma das filhas de Inês, afirmou que apesar de não ser iniciada no candomblé, costumava frequentar o terreiro e não perdia uma festa. Ela conta que começou a sentir *umas coisas* toda vez que acompanhava um enterro, e, *de lá pra cá*⁹ deixou de ir. No entanto, com a morte da mãe, sentiu a obrigação de acompanhar o cortejo e entrar no cemitério. Ao chegar, sentiu um mal-estar, *uma coisa que parecia que vinha do peito*. Para os presentes o mal-estar sentido por Edna não passava de uma incorporação da qual ela não tinha lembranças. A própria Luzia, mãe de santo da vila, afirma que pode ter sido os eguns que *estavam por lá e incorporaram* em Edna (Luzia, 02 de janeiro de 2017).

Do ponto de vista da passagem ou não na frente da igreja e a relação com o transe, destaco que passar na Igreja também faz parte de outros rituais importantes da Vila. Passa-se na igreja na hora de ofertar o presente dos pescadores para Iemanjá; na hora de *enterrar o ano velho*; dentre outros exemplos nos quais não me deterei aqui nesse momento. Em todos estes casos o objetivo é pedir a benção. É inegável a importância do catolicismo dentro das práticas cotidianas da vila. Assim é muito comum, por exemplo, que as pessoas frequentem a Igreja Católica de manhã e o terreiro Umbanda a tarde. Mãe Célia, quando viva, não perdia uma missa. No entanto, é fundamental frisar que a importância dada ao catolicismo pelas pessoas que frequentam os dois espaços em nada se assemelha a uma sobreposição de práticas. Sendo assim, não caberia acionar qualquer noção de sincretismo e/ou mestiçagem

⁹ Como noção de tempo.

muito exaltados em alguns discursos nacionais, baseado numa valorização das “três raças”¹⁰, para compreender porque passar na igreja evitaria os eguns. Sendo assim, a importância dada ao ato de passar diante da igreja antes de um ritual, tais como os de despedida citados neste trabalho, reflete as relações que as pessoas estabelecem com as práticas religiosas locais, no sentido de uma complementariedade.

Na vila as pessoas se dividem entre algumas igrejas evangélicas, a capela católica e o antigo terreiro de umbanda. Por vezes dentro da própria família há uma divisão quanto a crença religiosa. O aparecimento da primeira igreja evangélica¹¹ nos anos 1990 provocou a migração dos frequentadores da umbanda e de alguns católicos. Já entre os católicos, como já pontuado, é muito comum encontrar pessoas que vão à missa e às festas realizadas no terreiro da comunidade.

Entre os parentes de Inês, do mesmo modo, é comum essa divisão, a família se dividia entre católicos, protestantes, praticantes das religiões afro. Ao final, foi por isso que a passagem na igreja, apesar de cogitada, não aconteceu. Decidiram seguir direto para o cemitério. Muitos viam nessa passagem uma forma de dar a última benção ao corpo de defunto e proteger os vivos e os mortos durante o ritual.

Do ponto de vista da afetividade, para explicar o transe vejo que a dor e o sofrimento sentida pela perda de alguém da família muito próximo pode ser experienciada de diferentes formas pelo corpo. Os afetos mobilizados durante a sentinela e todo o cortejo eram sentidos no corpo dos presentes. Somente as filhas de Inês entraram em transe naquele dia. Mesmo que uma delas tenha afirmado, tempos depois, que era suscetível a espaços como o cemitério, havia ali uma suscetibilidade que estava associada à dor da perda de alguém da família, nesse caso específico, a figura materna.

Como bem apontado por Marcelin (1996), “a mãe é memória da casa, o laço entre a herança familiar do passado e as redes familiares do presente”. (1996, p.45).

¹⁰ Ver Goldman (2014) e os contradiscursos da mestiçagem e sincretismo.

¹¹ A igreja foi fundada por Hermógenes, um filho de Matarandiba que se converteu após passar um tempo em Minas Gerais trabalhando. Apesar de ele negar esse fato, a mãe de santo contava que ele já frequentou o terreiro dela e tinha um assentamento por lá.

Essa casa no qual o autor se refere pode ser pensada enquanto “prática, uma construção estratégica na produção de domesticidade” e lugar de familiarização por excelência (1996, p.36). E essa familiarização se dá através da figura da mãe. As concepções apontadas por Marcelin (1996) se apresentam de maneira análoga na comunidade. E nesse sentido, Inês era a figura central entre os filhos, netos e bisnetos. A casa no qual residia era o lugar de circulação não só da família, mas dos *parentes carnaís* e dos de consideração, das comadres e *dos mais chegados*.

“Da mesma maneira que a casa é pensada na junção das ordens natural e social, a figura da mãe localiza-se na junção da casa e das redes de parentesco que se constroem em torno dela.” (Marcelin, 1996 p.45, grifos da autora). À análise trazida por Marcelin, do contexto cachoeirano na Bahia, acrescento a memória da maré e das atividades ali realizadas. É na maré que as redes de parentesco também são tecidas. Além da casa, a maré é, igualmente, um lugar de memória na vila de Matarandiba. E a memória de Inês era sempre recuperada nos dias de trabalho na maré. É com a mãe que as meninas logo cedo aprendem a mariscar e a acompanham em longas jornadas de trabalho.

1.5 Morreu tanta gente com a cabeça de cachorro

Após a morte de Inês, nas conversas que tinha sobre o tema, foi reativada na minha memória algo que já havia escutado outras vezes por diferentes pessoas na vila e que até então não conseguia compreender a significação e como poderia interpretar. Sempre que falava de um finado, as pessoas emendavam: “*e o cachorro também*”. Eu me perguntava de qual cachorro estavam se referindo.

A primeira vez que me atentei a essa frase foi em uma das conversas com Mãe Célia (mãe de santo da vila, morta em 2015), que disse certa vez: *Já morreu tantas pessoas com a cabeça de cachorro*. Lembro de ter perguntado o que essa frase significava e ela acrescentou: *Cabeça de cachorro a gente diz para não morrer mais nenhum*. Era o início do meu trabalho de campo, ainda não tinha a morte como sujeito

de pesquisa. Ela dizia que era uma forma de se evitar mais mortes, pois enganava-se a morte quando se fechava a conversa sobre o tema falando sempre: *a cabeça do cachorro* ou o *cachorro também*. Tanto uma expressão como outra geram o mesmo efeito, ou seja, despistar a morte.

Nilton e Dalva também se referiam à *cabeça do cachorro* e perguntei de novo porque as pessoas fazem referência ao cachorro e Dalva me deu a seguinte explicação: *Já foi fulano, falta o cachorro também, é pra não atrair morte pra uma pessoa, porque aqui [em Matarandiba] é acostuada a não morrer só uma pessoa, sempre vai mais alguém*. Dalva ainda complementava dizendo que a morte sempre levava dois de uma vez, desse modo é melhor não atrair a morte para uma segunda vítima na vila. Assim, com o uso dessa expressão, espera-se que a segunda vítima seja o cachorro.

Sogbossi (2016) relata que entre os fon no Benin, quando o cachorro está chorando acredita-se que alguém vai morrer. Já em Dupire (1985), é analisado a presença de ossada de cachorro para cada tumba de um clã escavada. Ainda cito o trabalho de Thomas Laqueur (2018) sobre a história cultural dos restos mortais e a presença do cachorro nos funerais e cemitérios desde a antiguidade. Vejo nestas referências que o cachorro é uma figura central e circunda a morte e os mortos em alguns contextos etnográficos mais distantes. E é justamente essa presença do cachorro nestes diferentes contextos que gerou meu interesse para compreensão do termo corriqueiro empregado em Matarandiba: *morreu tanta gente com a cabeça do cachorro*.

Na vila, os cachorros não são enterrados no cemitério, às vezes são jogados ou enterrados na mata. No entanto, o cachorro é utilizado simbolicamente como sacrifício para evitar a morte de mais gente. O cachorro é uma figura central e apesar de não o matar fisicamente, ao imaginar a sua morte estão utilizando-o como sacrifício para assegurar uma vida. Acredita-se que a morte é enganada e leva o cachorro em vez de mais uma pessoa. Logo, os vivos tentam enganar a morte oferecendo um cachorro no lugar de gente e a morte engana os vivos dando desculpas para levar mais um.

Mesmo com o sacrifício feito com o cachorro, outras mortes aconteceram na comunidade nesse mesmo período, início de 2016. Primeiro foi Dona Cidra, uma senhora com mais de 90 anos e em seguida a mãe de santo do terreiro de umbanda da comunidade. Ou seja,

apesar dos esforços dos vivos ao sacrificar o cachorro não foi possível evitar as desculpas dadas pela morte.

1.6 Vida de marisqueira

Inês morou muitos anos no Pontal, teve 10 filhos, alguns deles já falecidos. Dona Joana, *companheira de maré*, ajudou no parto de todos eles. Por isso tornara-se *comadre de parto*. Inês mariscou por toda vida e morreu com mais de 80 anos. Segundo Joana, *ela ficava lá e cá*, entre o Pontal e Matarandiba, até que se estabeleceu com o marido na Vila. Primeiro morou em uma casa cedida pelo finado Albino, antigo morador da vila e marido de Dina. Em seguida, fez uma casa de taipa e palha e só anos mais tarde conseguiu construir uma casa de bloco que ficava em frente à casa de Joana. Ela foi comadre de Joana, mas era parente de sangue de Dona Suzana, sendo que as duas (Inês e Suzana) tinham a figura de Joana como central na relação entre comadres. Essas três mulheres (Inês, Suzana e Joana) tinham a mariscagem como principal atividade, viviam da maré. As três costumavam mariscar juntas, catavam ostra, sururu, chumbinho e siri, sendo a ostra preferida por elas. Elas mesmas vendiam o que capturavam no caminho para Nazaré.

Em quase todas as conversas que tive com Dona Joana ela destacava o fato de ter ajudado Inês nos partos e também no momento da morte. Mesmo não sendo a parteira oficial da vila. Joana a segurou na hora da morte e também fez o parto de todos os seus filhos. É Dona Joana quem utiliza esta expressão. Apesar não ter batizado os filhos de Inês ela se sentia como comadre da finada por ter a ajudado nos partos. Ainda, segundo ela, uma das filhas de Inês também morreu nos seus braços.

Eu que fiz os partos, eu que peguei, tava no nascedor, hoje em dia, estão tudo taludo. Lara mesmo cortei imbigo, dei banho, Dona da

Luz [parteira oficial da vila] não tava aí, então ajeitei [o parto]. Agora está tudo aí, com cabeça. Ela [Inês] fazia força, a gente pegava aqui assim, (na boca da barriga). Ficava esperando chegar pra aparar a mão assim e depois botar em cima da cama. (Dona Joana, 05 de maio de 2016)

O organismo da gente

Procurei Dona Joana ainda muitas vezes ao longo do trabalho de campo. Ela morava no segundo andar de uma casa simples que ficava no Alto do Cruzeiro, vizinha de frente de Inês e a poucos metros da casa de Suzana. Ela morava sozinha, apesar de já estar com mais de 90, sua idade exata era um mistério. A casa ela conseguiu construir com o dinheiro do marisco. Primeiro construiu a parte térrea, onde morava com os filhos pequenos. Anos depois, conseguiu construir o segundo piso e passou a alugar o primeiro. O que já foi um beco de passagem para o quintal transformou-se numa escada estreita acessível através de uma entrada independente da casa de aluguel no térreo. Os quintais na vila são no fundo da casa e a frente da casa costuma ser bem próxima a rua. Atualmente ela mora no segundo piso e aluga a outra casa térrea para complementar a renda da aposentadoria oriunda das atividades de pesca.

A casa de Dona Joana tem uma arquitetura simples de alvenaria e telhado de cerâmica. Não existe forro e as paredes divisórias entre os cômodos não foi construída até o teto, deixando que o vento circule na parte superior da casa. Entre a sala e a cozinha não tem divisória, um balcão e uma mesa retangular separavam os dois cômodos. Era nessa mesa que eu costumava sentar para escutar Dona Joana que sempre se mantinha em pé para *espreitar na janela*, e, uma vez ou outra, performatizar as histórias contadas, a exemplo da morte de Inês, dos partos realizados, da mariscagem, dentre outros.

No início, logo nas primeiras conversas, Dona Joana se mostrava um pouco mais séria e respondia brevemente às perguntas. Quando cheguei a primeira vez em sua

casa ela deixou que eu subisse e disse: *é o quê? Hoje não tô boa*. Às vezes, Dona Joana - como uma das moradoras mais velhas da vila, integrante do samba e única tocadora de prato - era muito requisitada para as pesquisas da associação cultural e para pessoas que chegavam na vila, interessadas pela história do lugar. Quando entrei na sala, sentei na primeira cadeira que encontrei e ela permaneceu em pé, com os cotovelos apoiados sobre a mesa enquanto respondia algumas perguntas. Seus gestos pareciam estabelecer que aquilo não deveria passar de uma conversa breve. Apesar da sua declaração inicial e de sua postura, conversamos por um bom tempo. Assim que eu me apresentei, não só como antropóloga, mas como *filha de Matarandiba*, ela ficou mais descontraída e começou a lembrar de minha avó, minhas tias e de como ela era *chegada ao meu pessoal*.

Tinham poucos meses da morte de Inês e minhas perguntas eram sobre o dia em que Inês *caiu* e sobre sua relação com a finada. Foi depois de passado bastante tempo que Dona Joana passou a direcionar nossas conversas sobre os partos de Inês e os seus próprios partos. Nas considerações que ela fez foi surgindo toda uma concepção sobre o nascimento, a formação da criança e a própria vida que eu não deveria descartar. Foi em um desses momentos que a *dona do corpo* apareceu como uma nova referência para mim. A *dona do corpo* reaparece em outros lugares, a exemplo da etnografia de Alves (2018) em comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha. Segundo descrito pela autora (2018), a *dona do corpo* se concentra ao redor do umbigo e tem uma forma circular. Pode ser perigosa quando após o parto fica circulando pelo corpo. É da *dona do copo* dela que “provém a força da mulher para se ter um bom parto”. (Alves, 2018, p. 213).

Dona Joana contava a história da morte de Inês em torno dos nascimentos. Não só os partos da finada, mas também sobre seus próprios partos, dando ênfase à *dona do corpo*. Ela partiu de uma explicação sobre o organismo e do que ele é composto para que eu entendesse sobre a *dona do corpo*. O organismo seria formado *pela parte de dentro: os aparelhos da gente, a dona do corpo, essas coisas*. Ela, a *dona do corpo*, corre a barriga da gente toda, perfurando, é criada junto e ao mesmo tempo fica criando o

menino. Ela é da gente mesmo, é mesmo que uma tripa. (Joana, fevereiro de 2018). Segundo Joana, ela se alimenta de sangue ou pode ser o próprio sangue. Precisa ficar dentro da barriga se não a mulher pode vir a óbito. *É como uma tripa*, torna-se perigosa à mulher quando é expulsa junto com a placenta por conta de um parto malsucedido. Mesmo assim, *têm umas que saem, o médico quem tira e quando tira não pode mais ter filho, fica virgem, que nem menino pequeno*, acrescenta Joana. No entanto, houve um caso em que, por conta de um parto mal feito ou feito em uma posição não adequada: *a dona do corpo saiu e a mulher caminhava como se tivesse uma bola entre as pernas*. Joana ia de um lado a outro da sala e tentava me mostrar como caminhava a mulher, que segundo ela só não conheci porque *não era do meu tempo*. Ela dizia que a mulher ia mariscar assim mesmo, com a *dona do corpo* entre as pernas.

Incluo um terceiro elemento à descrição do organismo dada por Joana: *a natureza*. Ora ela está associada à personalidade, ora é como um espírito que carregamos mesmo depois de mortos.

O que tem de ruim já vem de berço, a natureza ruim. Porque você já tem a natureza boa, outros tem a natureza ruim, o negócio é esse. O espírito seu, não é daquele outro. Depende porque tem gente que tem o espírito quase igual, porque eu digo é pedra, você [confirma] e diz é pedra, é quase igual, nosso espírito anda junto. (Dona Joana, 05 de maio de 2016)

Inês morreu porque os aparelhos pararam de funcionar, com a *dona do corpo seca*, por conta da idade avançada, mas levou com ela a sua natureza. E era com essa natureza que aparecia, segundo relatos, nos sonhos dos vivos.

Breves notas

Neste capítulo, de caráter introdutório, apresento as categorias que serão

tratadas no decorrer deste trabalho: *a marisqueira, a maré, os mortos e a morte*. Ao falar da morte de Inês, seu funeral e enterro, trato especificamente das memórias que vão sendo incorporadas e das narrativas tecidas entorno da morte. Do ponto de vista das concepções locais sobre a morte, destaquei as desculpas dadas pela morte no intuito de compreender como as pessoas definem as causas da morte e como lidam com elas. Apresentar a noção do organismo da pessoa teve como objetivo situar o leitor dentro da concepção local no qual morte e vida se constituem mutuamente, e o mar se apresenta como a materialidade e, ao mesmo tempo, como metáfora desta concepção. Ao final penso: o que a morte de uma marisqueira significa para esta comunidade pesqueira? A resposta parece estar relacionada a importância que a atividade da mariscagem tem para a comunidade do ponto de vista das relações de parentesco e da fabricação de corpos aparentados no qual me detenho no capítulo três desta tese.

Por fim, no desenrolar desta narrativa dou continuidade as histórias sobre a morte, os transes, mortos, eguns e o cemitério do ponto de vista dos coveiros no próximo capítulo.

2 Os cuidados com os mortos

Minha avó contava de uma senhora que morava na ilha e gostava de ficar na janela olhando a rua. Um belo dia, ela viu aquele povo todo passar sambando e tocando tambor e pandeiro. Uma sambadeira veio falar com ela na janela e pediu pra segurar um negócio que quando voltasse pegava. Ela ficou olhando o povo passar no samba e não reparou o que tava segurando. Depois, quando viu, se assustou. Era um pedaço de osso de gente. (Geninho, morador local, janeiro de 2018)

O relato do samba das almas que carregam ossos, abre o capítulo não só pela curiosidade que essa história evoca, mas, sobretudo, pela importância da narrativa dentro da relação estabelecida entre vivos e mortos. Assim, parto do registro Benjaminiano¹² para explorar as narrativas enquanto “arte artesanal”. Como bem colocado pelo autor, “a narrativa, que durante muito tempo floresceu num meio de artesãos – no campo, no mar e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação.” (Benjamin, 1985, p. 205). Deste modo, a figura do narrador, enquanto artesão, ganha destaque na arte de narrar. A própria relação entre

¹² Parte desses escritos sobre as concepções narrativas têm como contraponto “a natureza insólita da experiência contemporânea” (Dawsey).

o narrador e a sua matéria (a vida humana) é colocada por Benjamin (1985) como sendo uma relação artesanal e o autor indaga: “se sua tarefa não seria trabalhar a matéria-prima da experiência – a sua e a dos outros – transformando-a num produto sólido, útil, único?” (1985, p. 221). Narrar é experiência, técnica e performance.

No contexto de Matarandiba, a tarefa de “transformação da matéria-prima da experiência em um produto” (Ibid, p. 221) é feita pelos coveiros. Sendo o experimento narrativo um trabalho manual, poderia ir além da perspectiva de Benjamin e inverter a lógica para pensar que o trabalho manual é do mesmo modo uma narrativa. Como se a mão da marisqueira ao cavar o marisco na lama ou mesmo a mão do coveiro que prepara a cova do defunto fossem uma produção da “arte artesanal de narrar”. Benjamin pontua que “na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam o fluxo do que é dito [e o fluxo do que é feito].” (Benjamin, 1985, p.221).

Dessa forma, as atividades feitas pelos homens no cemitério são uma maneira de narrar uma experiência. Uma experiência que tem relação com imagens do passado que se articulam com o presente (Dawsey, 2014). Imagens que se materializam em técnicas corporais, e, do mesmo modo, ganham expressão em narrativas. As narrativas e brincadeiras relatadas no decorrer do texto são expressões de experiência. São performances, contribuem para restaurar, colocar em cena, recriar ou mesmo fazer “reviver” o morto. Assim, coveiros, pescadores e marisqueiras em contextos distintos (maré e cemitério) constroem narrativas e executam atividades (enterrar, pescar e mariscar) que são a própria “arte de narrar” no qual este capítulo se detém. Esta compreensão da narrativa enquanto técnica e vice-versa ajuda a estabelecer um diálogo claro entre os capítulos que compõem a tese: a técnica e a narrativa são focos analíticos deste trabalho.

O intuito deste capítulo é compreender as relações subjetivas que são colocadas pelas pessoas envolvidas nos cuidados com o morto. Essas pessoas, através das atividades que executam, conectam o mundo dos vivos e dos mortos. As histórias e

narrativas que elas constroem não só dão um sentido específico a esse espaço, como também reativam as memórias da comunidade sobre os mortos.

Ao longo do texto abordo as diferentes narrativas tecidas em torno do cemitério. Foi *perambulando*, pelo espaço dos sepultamentos, com Nilton que parte destas narrativas foram ganhando sentido. Nilton nasceu e cresceu em Matarandiba, ele é filho de Mário e Valdina. É genro de Joana e vizinho de Suzana. Trabalha pela Prefeitura de Vera Cruz como administrador das atividades de limpeza das ruas, manutenção de praças e jardins. Ele e outros homens passam parte do tempo dedicado a limpeza da Vila.

Neste capítulo, destaco o relato sobre o morto-vivo (alguém enterrado ainda com vida por um descuido ou equívoco na aferição da morte), os comes e bebes durante a preparação da cova, a performance dos vivos, a *reima* que incide sobre os ossos e o cemitério, o ar do morto (*egum*)¹³ que provoca o corpo mole, dentre outras categorias e saberes que são paulatinamente apresentados no decorrer dos escritos que seguem. O cemitério como espaço reimoso ocupa uma centralidade em meio as questões abordadas no decorrer deste capítulo.

¹³ Espírito do morto.

2.1 O cemitério de Matarandiba

Figura 1: O cemitério de Matarandiba
Fonte: Renata Machado

O cemitério está localizado a dois quilômetros da vila, o trajeto é o mesmo da estrada de barro que liga as duas ilhas (Matarandiba e Itaparica). Ele fica exatamente em um morro que desemboca no mangue, visto de longe parece se estender mar afora. Na entrada há uma pequena capela que serve como passagem para o espaço dos sepultamentos e como local para velar o morto. Ao centro, uma mesa baixa de concreto com as medidas que se aproximam do tamanho de um caixão, serve para *aparar o defunto* antes do sepultamento. A capela tem uma arquitetura bem simples:

quatro paredes, um telhado velho de cerâmica, com a cumeeira ao meio e duas portas – uma na entrada e outra no fundo que sai no espaço de sepultamento.

Internamente o cemitério em muito se parece com os quintais das casas da vila. Quintais onde um dia foram enterrados os restos de partos e os cordões umbilicais e umbigos dos filhos. Assim como os quintais, o cemitério também desemboca na maré, é a morada dos mortos, onde germina uma vegetação rarefeita, poucos arbustos. No espaço do sepultamento apenas os galhos da árvore da parte externa insistem em ultrapassar o limite do muro. Em meio à secura da terra estão os túmulos, poucas covas identificadas com os nomes, datas de nascimento e datas do óbito, outras tantas são apenas um montinho de areia e cascalho que se acumulam. A falta de identificação não é um problema para os coveiros que lembram onde está cada defunto, ou melhor os seus restos mortais e objetos.

O cemitério está do lado poente do sol e o morto é enterrado com a cabeça na direção onde o sol nasce e os pés na direção onde o sol se põe. Quando questionado sobre a localização do cemitério e a posição das covas, Nilton comenta que ao chegar encontrou tudo nesse *ritmo* e hoje ele segue o *ritmo* deixado pelo pai, Mário, antigo coveiro. Ele ainda acrescenta: *o ritmo de meu pai quando ele entregou a mim e ficou nessa* (Nilton, 26 de dezembro de 2017). O *ritmo* no qual ele se refere está presente nos saberes empregados para lidar com os mortos, bem como em tantas outras atividades técnicas encontradas na vila, nas técnicas pesqueiras, na maré e nos modos de viver e morrer.

O caminho para chegar no cemitério nem sempre foi feito pela estrada de barro da vila. Segundo os mais velhos contam, havia um portal nas terras de *finada* Crescência (proprietária das terras do cercado) que servia de entrada para a trilha do cemitério. Apesar da modificação do caminho, o antigo portal continua no mesmo lugar e virou passagem para quem segue em direção à *Fonte do cavalo*¹⁴ ou ao *Outeiro*¹⁵. Anos depois da modificação no trajeto, foi construído um muro no terreno do

¹⁴ Fonte de água mineral muito utilizada para lavagem de roupas, para banho e para consumo doméstico.

¹⁵ Local para colheita de manga, próximo ao mangue, ao oeste da vila.

cemitério. O muro parece que foi pensado como uma “separação efetiva” entre mortos e vivos. Sua construção foi uma demanda *dos mais velhos*, a exemplo de Damira, uma das responsáveis pela manutenção da Capela de Matarandiba. Ela se juntou com os políticos locais e conseguiu que a Prefeitura construísse o muro e a capela tão sonhada. Segundo o *falatório local*, ela queria preparar com antecedência o lugar em que seria enterrada em breve. No entanto, ela viveu até os 98 anos.

Certa vez, Geninho, jovem que esteve à frente da capela local, contou-me a título de anedota que o muro foi construído deixando alguns defuntos de fora. Ou seja, não houve uma “separação efetiva” entre os mortos e os vivos, como talvez tenha sido a proposta inicial. Não só porque os túmulos permaneceram na parte externa do cemitério, mas, principalmente, porque os mortos continuam circulando e tornando os dois mundos uma complementação um do outro, seja nas narrativas, nos sonhos, nas casas e ruas da vila.

Preparando Covas

Em dezembro de 2016, acompanhei Nilton até o cemitério para conhecer melhor o espaço e os mortos que ocupam cada cova não identificada. Nilton estava vestido com o fardamento verde da Prefeitura municipal de Vera Cruz. Trocou a vassoura e o carrinho de mão que costuma varrer as ruas de Matarandiba por uma pá e uma enxada. Seguimos para o cemitério, apesar de não ter chegado nenhuma notícia de falecimento. De acordo com ele, o último aconteceu há mais de 5 meses.

O caminho é extenso pela estrada de barro, o sol quente do início de verão e o pouco vento da manhã tornavam a caminhada ainda mais longa. Quando chegamos na descida para o cemitério, Nilton gritou: *vem gente, dá licença*, e riu em seguida. Descemos a ladeira e antes de abrir o portão de madeira da capelinha, ele pediu licença mais uma vez: *dá licença, tô entrando*.

Assim que passamos o portão, meus olhos foram de encontro às duas cintas verdes desbotadas que estavam no canto esquerdo da capela. Elas são utilizadas para segurar as alças do caixão e encaixá-lo na cova. A luz do sol forte do final da manhã

iluminava ainda mais a capelinha que tinha paredes, pisos e azulejos brancos. Quando atravessamos a capela até o local dos sepultamentos, perguntei a Nilton se ele tivesse que *cavar uma cova* naquele dia qual lugar escolheria. Ele respondeu de imediato e me indicou um lugar próximo a carneira de Tia Dina. Perguntei o porquê e ele disse que fazia tempo que não se cavava naquele lugar: *o último enterrado ali morreu faz tempo*. Esse era o *ritmo* encontrado pelos coveiros para evitar mexer em covas com defuntos ainda em decomposição.

Com a pá firme ele ia traçando linhas em um formato retangular, segundo seu cálculo, dava aproximadamente 2,5 metros de comprimento e menos de 1 metro de largura. Logo depois, ele pegou a enxada e começou a cavar. Ele a segurava com as duas mãos, o tronco se mantinha levemente de lado e acompanhava o movimento de ir e vir da enxada. Aos poucos ele retirava a vegetação rasteira que cobria a terra vermelha. À medida que ele ia cavando, a poeira da terra mexida subia e ia tomando conta do lugar. O silêncio do ambiente era apenas quebrado pela fricção da enxada de ferro na terra e pelos nossos risos a cada nova estória engraçada contada por Nilton. Seus pés cobertos pela terra me fizeram lembrar dos ferimentos que ele costuma adquirir ao pisar na terra a cada nova visita ao cemitério.

O trabalho completo para deixar a cova na medida padrão é feito em aproximadamente uma hora e meia. Para mensurar os 7 palmos, ele mede primeiro o comprimento em uma vara e depois a utiliza como fita métrica. De acordo com Nilton, não há uma distância pré-determinada entre uma cova e outra, apenas são respeitadas as medidas de 2,5 de largura e 7 palmos de profundidade para cada cova. Perto do lugar que ele cavava, havia a cova do seu neto que morreu há algum tempo com poucos anos de vida. Ele comenta: *sempre que venho, endireito essa cova, o pessoal até me pergunta se é algum defunto novo, mas não é não, eu que gosto de deixar ajeitadinho*. Ele retira as plantas que nascem, joga um pouco mais de terra por cima, aumentando consideravelmente o *montinho de terra* que vai se formando com o tempo. Não há nenhuma cruz no lugar que indique que se trata de uma cova, apenas os cascalhos e *montinhos de terra* indicam a presença de restos mortais. Quando vejo esses

montinhos, lembro dos sambaquis que já foram lugar de sepultamento, onde se acumulam conchas e restos. Isso é comum na maioria das sepulturas, exceto naquelas que possuem uma carneira, onde o corpo do morto se decompõe em uma estrutura de concreto. A carneira é uma construção tumular de concreto. A iniciativa da construção da carneira parte da família do morto e torna aquele espaço vitalício. Conforme indicado por Nilton, a decomposição costuma ser mais rápida do que nos casos da cova na terra.

Há, ainda, em algumas covas, pequenos jardins, onde floresce todo tipo de planta. A espada de São Jorge (*Sansevieria trifasciata*) está entre as plantas mais encontradas nesse jardim dos mortos. Ela é popularmente conhecida como uma planta protetora que evita o mau olhado, geralmente colocada nas portas de entrada das casas.

Circulamos mais um pouco pelo pequeno espaço do cemitério e Nilton foi mostrando onde cada morto da vila estava enterrado. Eu conhecia e lembrava da maioria deles. A cada vestígio de cova (dos *montinhos de terra* e cascalho que formavam), eu via algum objeto que se desintegrava pela ação do tempo: uma camisa, uma sola de sandália feminina, um gancho do caixão, a camisa de time do Vitória que Nilton comentou ser do finado Chico (morador local, morto em 2015). Ele comentava sobre alguns destes objetos e por vezes identificava os seus donos. Bem no canto direito, estava enterrado Mário, o pai de Nilton, que havia morrido há três anos por conta de algumas enfermidades decorrentes da idade avançada. Perguntei porque ele escolheu enterrá-lo naquele canto que parecia um pouco esquecido e ele me respondeu que achou importante enterrá-lo ao lado de Tuca, companheiro de Suzana, o irmão de Mário.

Enquanto perambulávamos pelo cemitério, aproveitei para perguntar sobre os ossos encontrados a cada nova escavação. Procuramos pela ossada, no lugar que os coveiros disseram que teriam colocado, mas nem sinal dos ossos, apenas algumas cascas de marisco. Segundo ele, um trator que passou recentemente no local *saiu levando tudo*. Ele me perguntou seriamente: *se encontrar algum osso, você quer que eu*

guarde? Percebi no olhar de Nilton que minha resposta negativa pareceu ter gerado alguma confusão, mas ele não aprofundou o tema. Antes eu tinha perguntado se eles não tinham medo que alguém pegasse esses ossos e ele respondeu prontamente: *ninguém bole nisso não, fica tudo aí por detrás do muro*. Decidimos ir embora e continuei sem saber o paradeiro dos ossos descartados na parte externa do cemitério. Ele recuperou a pá e a enxada, fechou o portão e pediu licença mais uma vez aos mortos. Dessa vez a permissão era para ir embora. Durante nosso percurso, Nilton me contou algumas histórias, algumas delas já relatadas em outras ocasiões, a exemplo da desconfiança de ter se enterrado alguém vivo, das brincadeiras de Alberto, dos ossos encontrados, dentre outras. A diferença é que agora elas eram contadas em meio ao trabalho feito na terra, de remexer covas, desmontar montinhos de cascalho e retirar as ervas daninhas que insistiam em crescer em meio à terra dos mortos.

As covas

Ao descrever a “perambulação” do cemitério, destaquei as singularidades na conformação do espaço e das relações estabelecidas com o morto. Apesar de ter afirmado anteriormente a escolha aleatória do lugar para os novos enterros, percebi aos poucos que essa escolha tem relação com o tempo de decomposição do último defunto naquele espaço. Ela traduz também a preocupação de manter os parentes em covas próximas. Assim, vejo nesta ação uma continuidade do parentesco mesmo depois da morte (Carsten, 2014).

É feito um revezamento na terra com o objetivo de dar tempo suficiente para que o processo de decomposição se conclua, evitando, assim, remexer nos defuntos mais recentes. A justificava para isso é a dimensão modesta do cemitério. No entanto, percebo que a falta de identificação nas covas ou uma listagem com todos os mortos e suas respectivas datas de enterro não são um empecilho para que o manejo da área seja feito respeitando essa prerrogativa. Os homens responsáveis pela preparação da cova, manutenção e gestão do espaço não só conhecem muito bem os mortos como também

a configuração espaço-temporal do cemitério.

Do ponto de vista da proximidade dos aparentados mortos, a organização espacial das covas obedece a mesma “configuração de casas” da vila. Esta configuração nos termos de Marcelin (1999), se apresenta como um “conjunto de casas vinculadas por uma ideologia da família e do parentesco” (1999, p.33). O parentesco se “funda na relação indissociável entre dois níveis — o da “casa” e o da “configuração de casas”” (1999, p.33). A categoria casa é definida como o lugar onde são tecidas as relações de parentesco que não envolvem apenas os parentes de sangue, mas do mesmo modo os laços de consideração entre pessoas que são elaboradas ao longo da vida (Marcelin, 1996).

Na vila os parentes têm suas casas construídas sempre umas próximas as outras. Os terrenos, na sua maioria, são herdados pelos pais, em seguida, viram herança para filhos e, sucessivamente, para os netos e bisnetos. Além dos parentes de sangue, outras relações vão se constituindo, a exemplo das comadres, das companheiras de marisco.

No caso do finado Tuca e do finado Mário, que tratei na perambulação pelo cemitério, em vida eles habitavam casas próximas, uma em frente a outra. E esta mesma configuração foi mantida no cemitério. Nesse sentido, vejo nesta manutenção dos parentes próximos após a morte uma forma de estruturar o cemitério com base nas relações parentesco, estabelecendo assim uma continuidade da própria concepção dos modos de habitar da vila. Os parentes são feitos, vivem e morrem juntos. Na vila não resta dúvida que o parentesco é tecido na “configuração de casas”, conforme conceito elaborado por Marcelin (1996). No entanto, uma outra ideia pode ser compreendida neste contexto, mais do que configuração de casas, vejo configuração de lugares: nos quintais, na maré e no cemitério.

Não só a “persistência do parentesco após a morte” aproxima o cemitério da concepção da casa, como também a sua estrutura física. Enfatizo o uso frequente das conchas de marisco, matéria-prima presente nas edificações da vila. Além da simetria da área de sepultamento dos defuntos com os quintais das casas.

Em geral, as carneiras são feitas com blocos de cerâmica e cimento misturado às

conchas de chumbinho. As conchas estão por toda parte do cemitério, se espalham pelo chão e pelos cantos do muro. Do mesmo modo se espalham pela vila, pelos quintais das casas, pela maré. Elas são a própria memória do trabalho das marisqueiras. Ao mesmo tempo que fazem parte dos pilares de sustentação das casas da vila.

Do ponto de vista dos quintais, retomo as concepções de enterro apresentada no capítulo anterior para refletir que a aproximação entre estes espaços pode ser pensada do ponto de vista de suas qualidades. Os dois espaços são lugares de enterro, dos mortos e dos umbigos dos vivos.

Assim, percebo que o cemitério, a partir da sua estrutura física/simbólica, guarda uma série de analogias que o aproxima da concepção de casa, compreendida aqui como lugar do parentesco por excelência (ibid). Isso gera uma continuidade entre os espaços domésticos e funerários, ainda mais presente na medida que a casa não é apenas um lugar físico, delimitado por uma estrutura de alvenaria, mas que se estende pelos quintais até a maré. Assim, estudar a configuração do cemitério me levou a ressaltar a densidade e a convergência entre maré, casa e cemitério.

2.2 Os cuidados com os mortos

Por muito tempo a responsabilidade de cavar o buraco, preparar a cova e o cuidado com o cemitério ficou com Mário. Além da incumbência do preparo do Boi e do Aruê, festividades locais. Segundo Dona Valdina, sua companheira, ele nunca recebeu nada por isso: *fazia porque queria ou gostava*. Com o passar do tempo, esse trabalho foi assumido pelos homens responsáveis pela limpeza: Nilton (filho de Mário), Zé e Zeca, sendo que Nilton está entre os mais assíduos no trabalho. *Quando alguém morre, o pessoal vem me chamar para ir lá, cavar o buraco. Não ganho nada, o pessoal quer me dar, mas eu não aceito, eu não cobro não (dezembro de 2016)*.

Mesmo que o poder público não tenha uma preocupação direta sobre os sepultamentos na vila, há um processo de mercantilização que se impõe mais lentamente através das casas funerárias, na preparação do corpo e na confecção dos

caixões. Porém, do ponto de vista do espaço de sepultamento, nada foi modificado, segundo Zé, o cemitério *está lá abandonado, não tem nada, só os mortos*. O abandono ao qual ele se refere é o do poder público na gestão do espaço. A intervenção direta de alguns homens no local, o manuseio de objetos, restos mortais e da própria terra contradiz a concepção medicalizada da morte que perdura desde os anos 1830 no Brasil (Reis, 1991). Nilton fala que, muitas vezes, quando está preparando a cova e cava mais profundamente, sente um odor muito forte que exala da decomposição dos restos mortais.

Os coveiros têm um conhecimento apurado sobre o sepultamento, a preparação, os mortos e sobre o lugar dos enterros. Esses homens estão envolvidos no enterro, que não se encerra no encaixe do caixão ou fechamento da cova, mas se prolonga até o momento em que o morto é esquecido, quando ele não é mais lembrado como ocupando fisicamente um espaço, também quando sua ossada e objetos (roupas, acessórios e sapatos) se juntam a tantos outros irreconhecíveis pelo tempo.

Considero o sepultamento como uma segunda etapa de um ritual funerário seguida à preparação do corpo. Enquanto as mulheres assumem, geralmente, essa primeira etapa, os homens costumam auxiliar em pequenas tarefas: carregar o corpo, dar o banho no defunto e segurar o caixão. As mulheres têm o corpo aberto, menstruam e ficam de resguardo. O próprio resguardo é um impedimento para a entrada no cemitério. Essa interdição faz com que não se tenham mulheres coveiras na vila. Estas interdições que recaem sobre as mulheres têm relação direta com a noção de reima que tratarei adiante. Há uma divisão clara de papéis que se passam ao longo dos cuidados realizados na vida e na morte. Não só o gênero está presente nos objetos e coisas que as pessoas produzem (Strathern, 2014), mas na própria organização do ritual funerário.

Assumir o cuidado com os mortos é evitar que o lugar destinado a eles não seja esquecido. Os mortos não estão ali apenas em decomposição, mas estão presentes também nas narrativas e memórias tecidas. Quando perguntei quem mais está enterrado ao lado de seu pai, além de Tuca, Nilton respondeu: *Chico e Didi*. Ao nomear

os mortos que estavam naquelas covas, ele perguntou se eu lembrava de Chico. Respondi afirmativamente e em seguida comecei a lembrar como ele morreu (uma morte repentina causada por uma hérnia). Depois lembrei que era marido de Maria (irmã de Nilton), irmão de Angélica, cunhado do meu tio e sogro do meu primo, nossas famílias – Freitas e Gonçalves – se reencontraram em diferentes gerações. A pergunta de Nilton fez com que eu mergulhasse nas minhas lembranças. Eu também tinha os meus mortos enterrados ali. Seria Nilton o responsável por fazer reviver os mortos e assim evitar que eles caíam no esquecimento? A resposta parece estar no convívio que Nilton e outros coveiros estabelecem com os mortos. Assim, continuo meu argumento com base na preparação das covas tomando como referência os comes e bebes que os vivos promovem com, ou, para os mortos.

2.3 Os comes e bebes

A preparação da cova é um evento que reúne os coveiros, os homens da família do morto e mais outros tantos que vão para divertir os vivos e brincar com os mortos. Geralmente a família do morto oferece comida e bebida alcoólica para o momento em que se prepara a cova. Segundo relatado por Nilton e Dalva (sua companheira), têm homens que vão apenas para aproveitar dos comes e bebes ofertados pela família do morto, mas há também quem veja nisso uma possibilidade de reafirmar a “consideração” que se tem ao morto e à família dele.

A “consideração” costuma ser algo importante dentro das relações estabelecidas entre as pessoas na vila (Marcelin, 1996). Em uma das conversas que tive com Nilton, perguntei quantos homens iam para ajudar a fazer a cova e ele me respondeu prontamente: 10 homens. No entanto, Dalva, sua companheira, interveio e pontuou: *depende do defunto, porque quando a pessoa não gosta do defunto nem lá no cemitério vai, quando é um defunto mais popular, aí vai é gente. Quando é um indigente, coitadinho, ele [Nilton] que tem que ir* (10 de outubro de 2018). Indigente para Dalva é alguém que não desfruta de muita popularidade e consequentemente de muita

consideração das pessoas da comunidade. É quem, no final da vida, terá poucas pessoas para ajudar nos preparativos para *encomendar sua alma*. E, principalmente, é quem corre o risco de cair no esquecimento de forma mais rápida. Assim, as diferentes formas de cuidado dispensadas por homens e mulheres sobre o corpo do morto descortina as relações de parentesco, as alianças e disputas no qual o morto esteve envolvido em vida. (Beltrão, 2010).

Para os defuntos mais populares, a preparação da cova se transforma em festa. A família *dá bebida pra cavar, dá bolacha, leva carne de sertão, chega e assa lá mesmo, faz fogueira pra comer carne de sertão assada com farinha seca [de mandioca]*. (Nilton, janeiro de 2018). Os homens se juntam em torno da cova comem e bebem à espera da chegada do corpo do defunto. Eles contam que enquanto a carne tá assando a bebida é distribuída para os vivos e os mortos. Já que os vivos compartilham o primeiro *gole*, despejando no chão a parte que concerne ao morto, Nilton pontua: *O cabra pega assim o copo que tá bebendo, derrama um pouquinho no chão e diz: Vai com Deus, você já foi, depois eu vou*. (26 de abril de 2018). Uma prática comum mesmo fora do cemitério, quando o primeiro gole derramado no chão é destinado ao *santo*.

A expressão utilizada, *vai com Deus, você já foi, depois eu vou*, me leva a analisar este momento de preparação da cova a partir do seguinte argumento. No momento em que são oferecidos os comes e bebes, o corpo do defunto ainda não chegou ao cemitério. Ele continua em casa sendo velado pelos parentes, amigos e conhecidos da vila. Mesmo sem a sua presença ‘física’, os coveiros fazem referência e ofertam o último gole de bebida e prometem chegar em seguida ao ‘mundo dos mortos’. Seu nome é ainda referenciado e sua memória continua muito presente no cotidiano dos vivos. É como se este morto ainda estivesse a “perambular entre as margens do outro mundo [dos mortos] e as margens deste mundo dos vivos.” (Kwon, 2012, p.20 grifo e tradução minha). Sendo assim, a bebida ofertada a esse morto que ainda *perambula* pode ser o último gole para dar o *adeus* que mais se parece com um *até logo*.

Sem esgotar a discussão sobre o tema da comensalidade com e entre os mortos, ainda faço um exercício no sentido de compreender a significação desse evento, em

que os homens se juntam para comer uma carne curtida no sal, ofertada pela família do morto, em meio a preparação da cova. Qual a relação estabelecida entre essa carne e a carne do morto?

Em meio as conversas com Nilton sobre o tema, ele contou que apesar de seu envolvimento na preparação da cova, não come a *carne de sertão* assada na fogueira do cemitério. Segundo ele, não é por medo da comida ofertada ao morto, mas o mau cheiro que exala do buraco ao se preparar a cova lhe causa repulsa: *Eu mesmo comer de junto de lá, às vezes vem um fedor horrível quando estou cavando* (Nilton, 10 de abril de 2018). Por diversas vezes ao me contar sobre os comes e bebes no cemitério, ele comentava sua total repulsa a carne. No entanto, ele não rejeitava a bebida ou outras opções ofertadas, a exemplo da bolacha ou da farinha seca. A rejeição de Nilton a carne pode estar ligada, de alguma maneira, à proximidade que ele estabelece com os mortos. Ele associa o cheiro da carne dos mortos ao próprio gosto da carne de sertão.

As histórias que escutei sobre o cemitério vão além da comida e da bebida ofertada ao morto. Elas revelam diferentes comportamentos e formas criativas de conviver com a morte. Uma ilustração desta prática está presente nas formas como os coveiros brincam com os restos mortais encontrados. Assim, as imagens do passado e do morto irrompem como performance (Dawsey, 2014). Apesar da tristeza de se enterrar mais uma pessoa, a preparação da cova do morto é repleta de brincadeira. Nilton relata, a título de anedota, os momentos que Alberto, morador local, ao encontrar o cabelo de algum defunto, usou-o como peruca para encenar alguém já morto. Suas encenações geravam divertimento nos vivos ali presentes. Ou mesmo quando ele pegou uma parte do crânio encontrado e fez como *cuia* (copo) para sua bebida. Além das perucas (couro cabeludo), os sapatos encontrados eram usados nas brincadeiras para provocar o riso entre eles.

Até outro dia a camisa de Didi tava lá, mas Alberto panhou e queimou, aquele Alberto é brincadeira? É gente ruim, ele pega o osso, essa parte de cima do crânio, bota cachaça. O couro cabeludo, o cabelo que sai

inteiro, bota na cabeça ou bota a cachaça dentro [da cuia do crânio] e bebe. (Nilton, 26 de abril de 2018)

É Nilton que faz referência à arte para descrever a performance de Alberto. Uma performance que junta não só os restos mortais, mas um pouco da história do próprio morto. Aqui, a morte não provoca medo ou terror. Pelo contrário, gera criatividade, improvisação e performance. Assim, através desta experiência no cemitério, os coveiros restauram, colocam em cena ou mesmo recriam e/ou fazem reviver os mortos. (Dawsey, 2011) Essas performances e brincadeiras com os mortos não seria uma forma torná-los mais próximos do mundo dos vivos? Esta resposta parece estar na insistência dos mortos ou eguns em aparecer nos sonhos e lugares da vila.

2.4 Os mortos que se reviram na cova

À medida que tentava compreender o que era relatado por Nilton, Zé e os outros homens envolvidos nesse trabalho, era como se eu também estivesse cavando uma cova, tais como os sete palmos que iam sendo feitos no buraco dos mortos. As questões colocadas eram uma abertura para novos relatos. O destino dos ossos era um mistério para o qual Nilton não tinha uma resposta. O sumiço, como ele mesmo coloca, não estava entre suas preocupações. Aqui, como no meu sonho sobre a procura dos ossos, que abre a apresentação desta tese, as ossadas dos defuntos são como as memórias dos mortos. São estas memórias que dão sentido as histórias contadas sobre o cemitério. Nilton ia descortinando uma série de narrativas com as quais, num primeiro momento, não sabia como lidar. Ao falar dos ossos, ele conta como encontrou um cinto com a fivela virada, e isso vai dar lugar a desconfiança sobre alguém enterrado ainda vivo há mais de 40 anos.

N: Tem dias que a gente cava, vai cavando e vai encontrando as tábuas e vai jogando do lado. Porque a gente cava um em cima do outro. A gente mesmo viu um cinto, só

que o cinto tava com a fivela pra baixo, foi um que foi vivo. Porque a pessoa virou, ficou de bruços. Se a fivela tava pra baixo? Ou não morreu e botaram vivo. Aí foi o pai de Dalva, eu tenho lembranças, me lembro que foi naquele lugar. Foi o finado Jovi.

R: Mas porque acharam que ele não tinha morrido? E você fez o que com a fivela?

N: Jogou fora, aqui joga tudo fora.

R: Então quando você tirou a fivela tava pra lá?

N: Foi, quando bati assim a enxada, aí falei: pessoal achei um cinto e quando vi tava pra baixo.

Nilton tinha certeza que o sogro foi enterrado vivo e, por isso, anos depois, ele encontrou o cinto com a fivela virada para baixo. A fivela encontrada, conforme relatado, foi justamente no lugar da cova do *finado Jovi*, que sofreu um infarto fulminante e caiu enquanto capinava no porto utilizando a *sovena*. Dona Joana, companheira de Jovi, dá uma outra versão sobre a morte do *falecido marido*. A morte, para ela, foi ocasionada pelo esforço repetitivo no trabalho pesado que ele realizava, que *exigia muita força da caixa torácica e do pulmão*. Independentemente do que o levou à morte, para Nilton tudo não passou de um mal-entendido:

No dia que ele morreu, morreu quer dizer, quando ele passou mal, botaram o espelho, o espelho suou, aí tava vivo. Mas aí disseram: isso aí é conversa. Passados uns 6 anos, eu fui cavar naquele lugar mesmo, aí vi que aquele cinto [com a fivela para baixo], era de finado Jovi.

Somente depois deste relato, começou a fazer sentido o porquê da resistência das pessoas na comunidade em atestar a morte de Inês. Os indícios apresentados – a exemplo do corpo quente, os pés frios e a boca avermelhada – eram elementos suficientes para se exigir cautela e duvidar da morte. Evitavam desta maneira ter que conviver com a dúvida de enterrar alguém ainda vivo, como ocorrera com o finado Jovi.

2.5 Remexendo as covas procurando ossos ou eguns?

Figura 2 – Caveira - Fonte: Renata Machado

No cemitério de Matarandiba não é assegurado à família uma morada vitalícia do defunto, pois, à medida que outras pessoas vão morrendo, os coveiros tentam acomodar outros defuntos no pequeno espaço. Como colocado anteriormente, eles esperam que a cova tenha sido feita há bastante tempo para que se possa cavar e utilizar o espaço para um outro morto. E nessa nova cavação um pouco de tudo é

encontrado.

A gente acha bem pouco [osso], geralmente a gente pega assim, bota no cantinho, o certo seria queimar. Para identificar hoje de quem é, fica difícil. Da minha época pra cá a gente conhece quem é quem. Aí a gente não cava em cima, nem nada, procura cavar do lado, mas a gente sempre acha, deixa lá no cantinho, ou joga por cima do muro mesmo. Tá morto mesmo, é osso. O cemitério é um abandono, não fosse a gente mesmo da comunidade, nem existia mais cemitério. (Zé Grande, setembro de 2016)

A fala de Zé Grande sobre o desfecho que é dado à ossada é significativa para pensar sobre como a comunidade lida com os restos mortais do defunto. É Nilton quem acrescenta um fato a essa questão: segundo ele, muitos dos ossos deixados em cima do muro ou jogados para fora do cemitério com o tempo desaparecem.

N: Aí botamos em cima ali do muro, aí depois sumiu, nunca mais nós viu.

R: E os outros ossos?

N: Sumiu tudo, não sei se os meninos que derruba aí fora.

Apesar de o perigo que isso poderia provocar, a ossada, na maioria das vezes, não é uma fonte de preocupação na vila: nem por parte da família do morto, nem por parte das pessoas envolvidas na manutenção do cemitério. Os coveiros se veem impossibilitados de dar um outro destino à ossada por conta do pequeno espaço do cemitério.

Enquanto o coveiro me contava que jogava os ossos pelo muro, havia quem trazia os ossos de seu defunto para um novo enterro. Foi o caso de Dona Creusa, que fez uma nova cerimônia fúnebre para enterrar os ossos do marido no mesmo lugar que ele nasceu. O primeiro enterro havia sido em Salvador. Alguns anos depois, os filhos

decidiram que era melhor fazer uma nova cerimônia e enterrá-lo no cemitério de Matarandiba, *sua terra*. Como se nesse processo de mudança de lugar do enterro fosse uma forma de enraizamento do morto. Segundo a viúva, a cerimônia foi realizada apenas com a presença das *pessoas de casa* (família). Esta iniciativa partiu dos filhos, uma vez que, para ela, o local do enterro não era um dos aspectos mais importantes. Apesar disso, ela me conta como, passados mais de 5 anos de sua morte, a presença dele na casa era algo *corriqueiro*. Por vezes ela disse que teve a sensação que ele a acompanhava nos cômodos. Pensando com Kwon (2012), em um contexto etnográfico distante, no Vietnã pós-guerra, o autor afirma que a morte longe de casa pode resultar no vagar permanente dos espíritos dos mortos. Assim, “os fantasmas” podem ser pensados como “uma espécie de refugiados ontológicos que foram desenraizados de casa, que é para eles um lugar onde sua memória pode ser resolvida.” (2012, p.16, tradução minha). Conforme Kwon(2012), os mortos que morrem longe permanecem desenraizados do seu lugar de memória que é a casa. Essa comparação ilumina o argumento que desenvolvo, tomando como referência essa memória do morto e os eguns que vagam, simplesmente por estarem longe de casa.

Diferente do que é pensado da ossada, são os eguns, espíritos dos mortos, que geram apreensão. Conforme pontuado por Luzia, mãe de santo da localidade, os eguns são pessoas que já faleceram. *Muitas vezes, a pessoa tem um parente falecido que é muito apegado, e quando morre não desgruda dos vivos. Quando não é feito nenhum trabalho, a terra fica cheia de eguns zanzando por aí.* (Luzia, 02 de janeiro de 2017). Para ela, a maioria desses eguns que fica solto são espíritos de gente que teve a morte prematura e não aceita facilmente a morte.

As visões podem ser pensadas como lampejos, instantes em que as lembranças sobre o morto reacendem na memória. Há quem diga que as visões não podem ser contadas; outros contam com uma espontaneidade que pressupõe que as visões compõem a sua vida cotidiana. Isso me faz lembrar uma expressão local: *Medo dos mortos? É melhor temer os vivos.*

Dona Maria, velha moradora da vila, é uma dessas pessoas que não teme os

mortos. Ela convive com eles quase que diariamente, em casa ou na rua. Em umas das nossas conversas, ela indicou o lugar em que costuma ver os mortos, uma encruzilhada em frente à sua casa.

Tem vezes que eu vejo o homem passar dali pra ali, dali pra ali. Vejo mais de noite, tem vezes que tá com uma luz na mão, tem vezes que tá sem luz. Aqui dentro de casa, eu tava deitada, ele chegou a me espiar e saiu, não falou nada.

Enquanto relatava os fatos, seu olhar parecia meio perdido, os olhos um pouco marejados. Sentei-me ao lado dela, mas ela fitava o olhar na direção da encruzilhada, no mesmo lugar que disse ter visto os mortos. À medida que ela contava, eu também olhava para aquele mesmo lugar fixamente e começava a imaginar espíritos andando de um lado a outro com um lampião nas mãos. Era esse o efeito que a narrativa provocava: nos transpor para lugares e/ou situações.

Apesar de ter contado a história de maneira tão intensa, ela mesma questiona a veracidade dos fatos. A dúvida colocada por Dona Maria após relatar a história do homem com o lampião na encruzilhada aparece em outras conversas, e vejo essa dúvida, esse desacreditar, surgir por influência das religiões cristãs da localidade. O tema escatológico se apresenta como lugar incerto. Dona Maria diz: *Mas acho que quem morre não se lembra de ninguém, nada, acho que é tudo ilusão.* E segue instaurando a dúvida: *Já vi minha mãe mesmo, minha mãe vem e me olha, mas não conversa nada.* Ilusão ou não, Dona Maria enfatiza as aparições.

Pergunto sobre sua religião, ela diz que segue a Igreja de Ermorginho (Igreja neopentecostal mais antiga da vila), mas que já *foi feita*, iniciada no candomblé, porém tem alguns anos que não *quer mais saber disso*. Dona Maria acrescenta: *Ainda tenho as marcas de corte nos braços e na cabeça.* Ela me mostra uma pequena cicatriz no braço direito e pergunta: *Ta vendo aí, acho que sumiu, já faz tanto tempo.* Seu orixá é

Oxumaré, o mesmo que regia a antiga casa de Umbanda da localidade. As marcas da *feitura do santo* estavam lá, eram memórias visivelmente aparentes no corpo. Dona Maria não consegue esconder seu passado associado à Umbanda e muito menos se esconder dos mortos que sempre voltam à sua procura, que estão no lado de fora e circulam dentro da sua casa.

Passado algum tempo depois desta conversa com Dona Maria, procurei Luzia, mãe de Santo da localidade para entender melhor sobre as aparições dos eguns e a presença constante dos mortos na vida cotidiana da vila. Ela conta sobre as incorporações e expulsão dos eguns, cuja presença pode causar mal aos vivos:

L: Quando foi um dia eu cheguei aqui em Matarandiba, eu tava em casa, e aquilo só pedindo pra eu vir aqui. Quando cheguei aqui Zilda disse: que bom Luzia que você chegou, você precisa ver mainha [Mãe Célia] como está. Quando eu subi, tava tão estranha minha comadre Célia, aí eu peguei o jogo e falei pra Zilda: Você tem que fazer um ebó correndo em minha comadre Célia. Ela disse: e agora? O dinheiro só vai sair no começo do mês, não tem como fazer? Eu disse: Tem, junte todo mundo da casa. E aí meninas vieram e conversei com todo mundo. E elas disseram: Agora, a gente vai providenciar o que tem que fazer pra ela. Aí providenciou, eu comprei tudo, e graças a Deus até o dia que Deus chamou ela não teve problema.

R: E era o quê?

L: Um Egum, você tá vendo como são as coisas, um Egum que tava com ela, e nem ela mesmo tava conseguindo ver. Porque às vezes nem a pessoa mesmo consegue ver, tem que ter outra pessoa pra jogar [os búzios] e saber o que tá acontecendo. (Luzia, dezembro de 2016)

Os relatos de Luzia me ajudaram a compreender o que aconteceu com Edna (a filha de Inês) no dia do enterro descrito no capítulo anterior. Edna entrou em transe, e, segundo ela, há algum tempo que ela não pode mais entrar no cemitério. Antes estava sempre presente nos enterros dos conhecidos e parentes, mas *de um tempo pra cá*, ela começou a sentir um mal-estar que não tinha explicação. No dia do enterro de sua mãe não foi diferente. Assim que entrou na capela e antes mesmo de pisar na terra onde são enterrados os mortos, ela perdeu os sentidos. Questionei um tempo depois o que

houve. Ela conta que *ela se sentiu mal*, uma dor no peito, algo que afetava o seu corpo e sobre o qual ela não tinha controle. O que ela sentia e o que víamos externamente eram de outra ordem: enquanto para Edna era um mal-estar e *perda dos sentidos*, para as pessoas presentes era um transe.

Apesar dos coveiros contarem várias estórias sobre os mortos, nunca relataram, sobre ter sentido medo, ar de morto ou qualquer sensação que indicasse incorporação de egum. É como se eles tivessem o *corpo fechado* para os espíritos dos mortos e *corpo aberto* para as inflamações decorrentes do desequilíbrio corporal que a *reima do cemitério* provoca. Assim, tratarei dos mortos enterrados ainda vivos e da *reima do cemitério* que acomete os coveiros.

2.6 A reima do cemitério

Nesta seção o foco continua sendo o cuidado dos coveiros com os mortos e o espaço do cemitério. Considero as vulnerabilidades que o cuidar dos mortos implica tendo como referência a concepção local a *reima do cemitério*.

Em um entardecer cheguei¹⁶ à casa de Nilton, ele estava sentado numa varanda que ficava na parte de trás da sua casa com os pés sobre uma cadeira fazendo um curativo para um ferimento leve na perna. A ferida, segundo ele, tinha se agravado após sua visita ao cemitério. Foi a partir deste ferimento e da justificativa de Nilton sobre o processo inflamatório causado que comecei a compreender que os alimentos são reimosos, tal como os lugares, os solos e os objetos.

A *reima*, categoria amplamente discutida na antropologia, como colocado por Woortman (2008) e Peirano (1975), trata das concepções populares sobre as qualidades dos alimentos que podem causar danos ao organismo em alguns momentos da vida da pessoa (Woortmann, 2008). O alimento reimoso gera um desequilíbrio no organismo. É importante frisar que a categoria organismo empregada pelo autor dialoga com a

¹⁶ Trecho descrito com base nas anotações do caderno de campo de março de 2018.

definição local explicitada no capítulo anterior: o organismo com sendo o conjunto de *aparelhos* (órgãos). Assim, o desequilíbrio provocado no organismo pela ingestão de alimentos reimosos resulta na existência de uma série de prescrições e proibições alimentares que incidem na dieta de homens e mulheres da vila. É claro que essas restrições não incidem de maneira igualitária em ambos os sexos. As mulheres possuem mais restrições porque menstruam e porque precisam passar por um período de resguardo após o parto. Conforme apontado por Woortmann (2008), as interdições alimentares evidenciam os conhecimentos da medicina popular e, nesse sentido, “o alimento é percebido em sua relação com o organismo, de outro lado eles aproximam simbolicamente certas categorias de pessoas e determinados alimentos que num plano geral seriam mantidas afastadas” (Woortman, 2008, p.28).

Em Matarandiba, são sobre os pescados que recaem as restrições e proibições; em sua maioria, são os *peixes de fundo e de couro* que são desaconselhados em algumas situações (resguardo, ferimento, pós-cirúrgico, dentre outras). No contexto etnográfico da pesquisa realizada por Peirano (1975), essas categorias também aparecem como reimosas. Dentro da categoria *peixe de fundo* há uma variedade de espécies que não necessariamente são peixes que se mantêm no fundo ou estão presentes em locais de maior profundidade. Na vila de Matarandiba, a *tainha* é um desses peixes que, apesar de ser o mais encontrado, sofre com as restrições impostas pela reima. Além dos peixes, os mariscos (ostra, sururu, chumbinho) e crustáceos (camarão, siri e caranguejo). Segundo Pedro, pescador local, esses peixes e mariscos são proibidos para quem já está com alguma inflamação no corpo. Aqui trato sobre as interdições que recaem sobre os peixes apenas no intuito de compreender a reima do cemitério.

O espaço reimoso, assim como o alimento, é proibido para quem está com ferimentos ou para uma mulher *recém-parida*. O espaço é reimoso, assim como as ossadas encontradas geram perigo: um corte acidental feito por um osso encontrado no momento da preparação da cova pode acarretar problemas de saúde. Mesmo Nilton, que tem um conhecimento apurado sobre o espaço, já teve problemas relacionados à reima:

Eu tava com uma ferida que levou mais de meses pra sarar, tive que ir pra UPA. O osso veio e entrou bem aqui, eu tava descalço, o osso ficou garrado, aí tirei, não liguei, fui pra maré pescar, aí foi apodrecendo, aí fui pra UPA e fiquei bom em duas semanas. [E você acha que é culpa do osso?] Sim, o osso é reimoso. (Nilton, 20 de março de 2018)

Em outra conversa realizada com Nilton e sua companheira Dalva, eles evidenciam as dificuldades de cicatrização para quem já está com alguma ferida.

R: *Então se tiver com a perna ferida não pode ir [ao cemitério]?*

N: *Não pode, não, abre mais. Zé grande não vai de jeito nenhum, qualquer pessoa, ela abre, eu mesmo não vou. Uma vez eu fui e o negócio piorou, doeu a noite toda.*

R: *E a mulher parida pode ir no cemitério?*

V: *Não vai, não, porque diz que fica com o corpo aberto. Não me pergunte o que é corpo aberto que eu não sei.*

R: *Teve alguém que ficou muito doente por causa de ferida aberta.*

V: *Ferida aberta, isso é verdade mesmo, o negócio é a dificuldade de curar, cicatrizar.*

N: *Como diz, como o pessoal dizia de primeira, a bieira [uma ferida que tem dificuldade de sarar].*

R: *E tem mais alguma interdição para entrar no cemitério, que vocês lembrem?*

V: *Quem é do candomblé não entra em cemitério, Meire não entra, Conceição também não entrava, coisas deles mesmo.*

Apesar de Dalva deixar claro desconhecer o significado da expressão *corpo aberto*, ela deixa implícita na sua fala a própria concepção para o termo. O *corpo aberto*, é um corpo vulnerável, suscetível a processos infecciosos e inflamatórios. Como pontuado por Woortmann (2008), nos casos dos alimentos reimosos, estes não podem

ser comidos por quem já está com “o próprio corpo reimoso, com o sangue agitado, com reumatismo, com feridas na pele” (2008, p. 23). No caso específico do agravamento dos ferimentos, é importante deixar claro que esse agravamento pode ser ocasionado por um contato direto com a terra do cemitério ou osso, como aconteceu com Nilton, ou mesmo, quando não há nenhum contato direto, como no caso das mulheres no resguardo. Essa vulnerabilidade pode incidir não só no agravamento de ferimentos existentes no corpo, que impede a sua cicatrização e vira *bieira*: ferimento que demora para cicatrizar.

Segundo Dalva, no tempo que o acesso aos medicamentos era mais difícil costumava-se preparar folhas para ajudar na cicatrização das *bieiras* causadas pela reima. Cozinhava ou torrava as *folhas de ferdegoso* para colocar no ferimento. O *ferdegoso* também é utilizado nas rezas que afastam o *ar de morto*, categoria que abordarei mais adiante. Em casos mais graves as pessoas iam até o terreiro de Mãe Célia para que a mãe de santo perguntasse aos caboclos quais procedimentos deveriam ser tomados. O antigo terreiro de Umbanda¹⁷ da comunidade, que tinha como principal entidade da casa, o Caboclo Ubiraci.

A reima também pode incidir sobre os aspectos comportamentais e psicológicos. Dalva acrescenta que enquanto o alimento ingerido ou a ida ao cemitério podem fazer mal ao corpo, o *ar de morto* é da ordem do *pensamento, dos espíritos que ficam lá* [no cemitério] *e se apoderam das pessoas que estão com a imunidade baixa* (Dalva, 20 de março de 2018). Nestes casos só *uma reza* pode solucionar.

Sobre a incidência nos aspectos comportamentais resultantes do contato com o espaço do cemitério, é possível afirmar que eles geram o chamado *corpo mole*¹⁸, quando falta ânimo para execução das atividades mais básicas da vida cotidiana. O *corpo mole* também é um sintoma comum quando se está com *mau olhado*. Mas nestes casos descritos, o que causa o corpo mole é o *ar de morto* que circula no cemitério e pega de surpresa os desavisados. Como pontuado por Luzia:

¹⁷ O terreiro foi fechado depois da morte de mãe Célia.

¹⁸ Diz-se *corpo mole* para quem se nega a fazer alguma atividade por preguiça ou falta de vontade.

Ar de morto é assim: pessoas que já faleceram, que se chama egum, que já faleceu, por ter muito apego da pessoa em vida, aí o espírito continua ali. Muitas vezes, vem gente aqui pra rezar e eu digo que não vai adiantar, que é egum que não vai sair com reza, que é egum que se a pessoa não cuidar, a pessoa morre. E às vezes é assim, você passa num lugar, ele tá ali, simpatiza com você e te acompanha, aí você fica com aquela coisa. (Luzia, mãe de santo, 02 de janeiro de 2017)

Na colocação de Luzia fica evidente o perigo que o *ar de morto* pode causar, exige cuidados que vão além da reza. Conforme ela pontuou, a depender do estágio em que pessoa se encontre, a cura só pode ser feita com *trabalhos* mais complexos. Ela não explicou com detalhes quais eram *trabalhos*, por conta dos segredos que recaem sobre as práticas do candomblé, porém deixou escapar em outras conversas que poderia ser uma oferenda despachada em algum lugar pré-determinado. Assim, tudo dependeria da interpretação dos búzios que são jogados quando a pessoa procura a sua ajuda. Para os casos mais simples a *mãe de santo* indica um tratamento com uma ou mais rezas:

Eu rezo tudo, rezo de quebranto [mau olhado], ar de morto, de tudo. Aí o que é que acontece, a gente vai reza, toma um banho, porque tem que rezar três dias seguidos, se a gente for rezar a noite a gente reza com um tição de fogo. Um tição de fogo aceso, a gente reza com a folha de alfazema, a gente reza com vassourinha (outro tipo de folha), reza com ferdegoso, com são Gonçalinho, com aroeira, depende de cada pessoa, eu por minha intuição eu rezo com 7 galhos, os outros rezam com três, ainda boto folhas

diferentes, boto 3 galhos de uma, três galhos de outra e uma de outra e rezo com sete e rezo 7 vezes. Rezo com a pessoa 4 vezes de frente e 3 vezes de costas, tudo meu tem que ser assim, sete. Tem vezes que eu me vejo rodada de gente pra rezar. (Luzia, mãe de santo, 02 de janeiro de 2017)

As rezas são orientadas no sentido de evitar que o ar de morto gere problemas mais severos que podem levar ao óbito, como pontuado na primeira colocação de Luzia. A *reza* consiste em passar sobre o corpo diversas vezes um ramo de folhas (*alfzema, fedegoso, gonçalinho*) enquanto é rezado em voz baixa:

Fulana, Deus te fez, Deus te gerou, Deus te criou, Deus tire esse mal que no seu corpo entrou, tirando mau olhado, quebranto, mufina de morto, ou de feia ou de bonita ou de magra ou de gorda no vestir no seu calçar, no seu comer, no seu beber, no seu dormir, no seu acordar, no seu caminhar, no seu pagar, no seu receber, no seu prosperar. Pela frente, pelas costas, pelos lados que Deus e meus protetores com esse ramo verde te liberte da inveja, do olho grosso, do olho de pitanga, do olho de seca pimenta, do olhado, do quebranto, da mufina, do pamar, que os três raios de sol que estamos no poente leve todos esses males com os poderes de Deus e da virgem maria.

Apesar de trazer as informações referentes a cura do *ar de morto*, especificamente sobre as rezas elaboradas para o sue afastamento, não pretendo aprofundar estes rituais neste trabalho. Meu intuito foi apenas esclarecer algumas categorias que apresentei para compreender a relação do *ar de morto* com a *reima*.

Assim, diante do que foi apresentado, vejo na incidência dos aspectos comportamentais, no caso, o *corpo mole/ar de morto*, uma similaridade com os aspectos da ordem do corpo no seu sentido material, dos ferimentos e das inflamações.

Considerando que a reima dos alimentos e a reima do cemitério fazem parte de uma mesma categoria analítica, defendo uma ampliação da noção de reima para abarcar outros elementos que vão além da alimentação, como os lugares e os objetos.

Ainda sobre a procura dos ossos

Passado algum tempo, desde a morte de Inês, voltei ao cemitério algumas vezes. Pensei que seria mais fácil compreender melhor o espaço sem a presença de muitas pessoas e sem todos os estímulos e acontecimentos que prenderam minha atenção no dia do enterro de Inês. Dessa vez, na companhia de Lígia que havia perdido sua mãe, Damira, a mesma senhora que lutou pela construção do muro e que havia morrido há pouco mais de sete dias. Fomos caminhando até lá, eu, Lígia, Ninha, filha de Lígia, e Roque, seu companheiro. Levamos um carrinho de mão para trazer lenha para esquentar os chumbinhos que Ninha havia catado pela manhã.

De longe, vi a capela com o portão fechado, ao me aproximar percebi apenas uma corrente de ferro que mantinha os dois lados do portão fechados, mas não trancados. O cemitério era um lugar acessível a todos, independentemente do dia e do horário. Não havia segurança ou restrição de entrada. Quando entramos na capela, a luz do final da tarde adentrava o espaço e enchia de luminosidade o lugar. Passamos a capela e fomos em direção às covas dispersas pela terra. Lígia se aproxima da carneira de sua mãe, a *finada* Damira, tira do bolso uma caixa de fósforos, se agacha e começa a reacender as velas postas no lado de trás da carneira na direção da cabeça do defunto. Enquanto isso, Roque *avista* alguns galhos de árvore e sugere a Lígia, em tom de brincadeira, que os leve para fazer lenha. Lígia considera absurda aquela proposição, repreende Roque e murmura: *eu mesma que vou querer madeira nutrida por defunto*.

Saio do cemitério na busca da ossada abandonada no muro, não consigo dar a volta porque o entorno do cemitério é tomado por uma mata fechada. Procuro os ossos apenas nos dois lados perpendiculares ao portão de entrada. No máximo, o que eu vejo

são latinhas de cerveja. Como minha visita foi anterior à conversa, me pergunto quem faz festa no cemitério. Tempos depois, descubro que eram os comes e bebes da preparação da cova.

Neste dia, percebi a cautela que as pessoas tinham ao entrar e sair do cemitério. Lígia pontuou que evitava entrar em casa com o sapato de cemitério e a roupa usada precisava ser retirada rapidamente e lavada separada de outras vestimentas. Ainda, é indicado um *banho de cabeça* para limpar todas as mazelas oriundas do cemitério. Somente depois compreendi que esta precaução está associada a *reima do cemitério*, ao agravamento das inflamações existentes no corpo e ao *ar do morto* que poderia ter nos acompanhado no retorno à vila.

Ao voltar para casa passei antes na sede da Associação, quando uma das conselheiras soube que eu estava no cemitério ficou muito preocupada porque eu continuava com as roupas e sandálias utilizadas na visita. Assim, ela evitava qualquer contato físico comigo, dando a entender que eu poderia ter carregado o *ar de morto* do cemitério.

Algumas notas

A narrativa das almas que carregam os ossos e assustam os vivos é reveladora da relação entre vivos e mortos e, em especial, da relação dos coveiros com os mortos. Meu objetivo foi seguir o fio narrativo que resulta das atividades realizadas junto ao cemitério e, a partir da perspectiva benjaminiana, pensar a narrativa como técnica e a técnica como narrativa. Se os coveiros na etnografia de Dawsey (2013, p.158) viram jardineiros, aqui eles viram narradores/artesãos.

Chama atenção nesses relatos os comes e bebes da preparação da cova e a *reima do cemitério*. Esses dois aspectos associam-se a comida, na perspectiva das interdições alimentares. De modo geral, a concepção de *reima* em outros contextos somente é associada a comida, aqui ela se associa **a comida e aos mortos**. Ou seja, no contexto de Matarandiba, os mortos e o lugar dos mortos causam um desequilíbrio no *organismo*.

Destaquei o cuidado nas relações estabelecidas neste espaço que geram proibições, interdições e perigo: os ossos, o cemitério e a terra que cobre os mortos são reimosos. Os vivos sentem a necessidade de pedir licença para os mortos, os mortos aparecem em visões e em sonhos. Ou seja, os vivos brincam com os mortos. Os mortos fazem parte do cotidiano dos vivos. Eles se agitam e aparecem no cotidiano, fazem festa e deixam um osso de lembrança. Somem com os ossos. Como resultado, poderíamos dizer que o contato com o morto pode fazer mal. É perigoso. Concluo que as relações entre vivos e mortos são porosas.

Assim para dar continuidade a discussão sobre a presença dos mortos na vida cotidiano analisarei, no próximo capítulo, as narrativas das mulheres marisqueiras que sugerem a circulação de mortos no mangue e o retorno desses mortos para a continuidade das atividades de mariscagem.

Parte 2

A maré

3.Mariscando na maré grande ou na maré morta

A dança é sóbria, plena de movimentos lentos e compassados, recordando-nos as águas estagnadas e a senioridade da senhora das origens. Nanã baila curvada sobre o ibiri com ambas as mãos a imitar o movimento de alguém que pila grãos ou nina um bebê. (Martins, 2011, p.86)

Figura 3 -Marisqueira Fonte: Renata Machado

A *maré grande* e a *maré morta* são categorias locais que distinguem as temporalidades da maré. Na *maré grande*, há um avanço e recuo significativo das águas, caracterizado como um bom período para pesca e mariscagem. Inversamente, a *maré morta* se refere ao período de maré de menor amplitude, que ocorre durante as fases lunares de quarto crescente e quarto minguante. A maré perde sua oscilação, não enche totalmente, nem esvazia por completo, deixando, na maior parte do tempo, descoberta a pequena faixa de areia branca que a comunidade convencionou chamar de *restinga*. A maré não gera perigo, mas também não traz vida.

Além de ser um indício de dias e noites com pouca movimentação das águas, a *maré morta* significa dias menos propícios para a pesca e, principalmente, para mariscagem. São dias mortos. Poderiam ser dias de descanso, pois são dias em que os produtos mais rentáveis, ao menos os únicos rentáveis da comunidade, tornam-se mais escassos. Os pescadores e marisqueiras vendem os excedentes da *maré grande*: marés pujantes das noites de lua cheia. A *maré morta* é uma metáfora que condensa a experiência de vida em Matarandiba. Morte esta que também sinaliza a possibilidade de abertura de um ciclo de mudanças.

No contexto da vila e comunidades vizinhas, a categoria *maré* assume um sentido mais amplo, abrange tanto os aspectos temporais, referindo-se a *maré morta* (sizígia) e a *maré grande* (quadratura) ou a *maré seca* (baixa-mar) e a *maré cheia* (preia-mar), quanto o espaço que vai do mangue à restinga. Ou seja, as pessoas da vila costumam se referir a maré como local onde se pesca e se tira o marisco. Assim, a categoria *maré* torna-se sinônimo de mar, sendo muito comum escutar das marisqueiras e pescadores : *estou indo pra maré ver caranguejo, chumbinho ou ostra*, ou, *estou indo pra maré para safar o arraieiro*.

A maré como lugar para pesca e mariscagem, torna-se assim um lugar de vida, do provimento de alimentos e sustento de centenas de famílias da vila. O *chumbinho*, por muito tempo, foi o marisco mais abundante da comunidade e ainda é o mais coletado. As mulheres tiram o sustento dos filhos e filhas *cavando o chumbinho*,

atividade que consiste na coleta e separação das conchas para venda. Nas *marés de vazante*, as marisqueiras saem com panos enrolados que dão o equilíbrio aos baldes. O trabalho termina na *maré de enchente*, por volta de 6 horas depois. Ao chegar em casa, o trabalho continua: este é o momento de escaldar o marisco no fogo a lenha e *catar* casca por casca. Com a ostra, não é diferente, rendendo à *mariscadeira* algumas cicatrizes de cortes no braço. Dona Dinalva, uma velha marisqueira da comunidade, cunhada de Dona Suzana, quando perguntada sobre o que fazia como *ganha pão*, mostra seu braço com algumas cicatrizes como símbolo da experiência dos anos de trabalho na maré. Nem mesmo as mais experientes saem ilesas dos cortes provocados pela casca da ostra.

Além das atividades que envolvem profundamente o corpo, elas constroem narrativas que relacionam o mar com a morte dentro da comunidade. A partir das atividades e suas narrativas junto às comadres marisqueiras, penso a maré e o mangue como lugar de aparecimento dos mortos. Assim, a maré é um espaço-tempo que permite compreender, a partir das técnicas e performances das marisqueiras, as relações essenciais da comunidade com a maré, o parentesco e a morte. As narrativas das mulheres marisqueiras sugerem a circulação de mortos no mangue e o retorno desses mortos para a continuidade das atividades de mariscagem. Esta concepção me conduz a questão central deste capítulo: a fabricação dos corpos das marisqueiras e a constituição de pessoa são marcados pela relação entre vivos e mortos que compartilham narrativas, lugares e técnicas.

Este capítulo fornece uma travessia em meio ao manguezal. A partir da descrição da atividade de mariscagem, pretendo analisar as relações de parentesco tecidas na maré, a divisão sexual do trabalho, a relação da comunidade com o mar, assim como a estreita relação da maré e da morte. Descrevo as técnicas e performances que compõem essa atividade e como elas foram sendo “incorporadas”¹⁹ por

19

Trabalho com a noção de corpo memória de Tayllor (2013).

marisqueiras locais. Parto da minha experiência realizando essa atividade e trato as afetividades desse saber-fazer especializado que envolve mães, comadres, filhos e filhas na maré. No decorrer do texto reativo as minhas memórias de infâncias que estão relacionadas aos lugares da vila. A partir dessa descrição etnográfica, em que estou envolvida na apreensão de uma técnica, reflito sobre os engajamentos corporais e subjetivos envolvidos na construção da pessoa marisqueira (Sautchuk 2007).

Além de explorar as técnicas da mariscagem, inspiro-me nas considerações de Strathern (2014) sobre “a estrutura das relações entre os sexos” para dar conta de uma reflexão sobre o gênero das espécies coletadas, das práticas e temporalidades da maré. Conforme sugere a antropóloga britânica, estas “relações têm como foco o poder que os homens e mulheres exercem uns sobre os outros, o que resulta em papéis específicos na organização da produção e na definição das atividades tendo como base o sexo.” (Strathern 2014, p.110).

Enquanto o trabalho realizado por mulheres na maré é invisibilizado pelas políticas públicas e por grande parte das pesquisas sobre a pesca, esta atividade é essencial não apenas para a subsistência da comunidade, como também para a sua reprodução/continuidade no tempo (através da criação dos filhos, das narrativas e da relação com a maré, que permite sua existência simbólica e material). Por isso, uma perspectiva orientada pelo gênero, recolhendo as experiências e narrativas das marisqueiras, revela a importância delas como **produtoras** do sustento da casa – como mães, criando (sozinhas) os filhos na maré – e como **mulheres da maré que recriam** – por meio de suas técnicas – relações com o mangue, o mar e os seres que ali habitam. Isso significa dizer que elas não apenas tiram vida de mariscos, mas igualmente restauram suas relações com os mariscos e dão sentido a essas relações.

Duas mulheres marisqueiras (Joana e Suzana) assumem o protagonismo na etnografia. Para tratar as relações de parentesco tecidas na maré, trago como fio narrativo a trajetória e os discursos destas duas comadres. Foco, especialmente, nos laços de afetividades que são construídos por elas. Inicialmente, meu objetivo não era

trazer essas narrativas, e também não pensei como essas histórias de vida estavam intrinsecamente relacionadas, porém, durante o campo, elas foram se interconectando. Começo a tese com a descrição da morte de Inês. Em seguida, aparece Joana, quem não só *aparou* o corpo na morte, mas também *aparou os meninos* de Inês no parto. Na sequência, entra em cena Dona Suzana, tia de Inês e comadre de Joana. As três passaram a vida juntas na maré e criaram seus filhos *por lá*. Essas histórias se intercambiam e contam um fragmento da história da vila.

De alguma maneira, as descrições presentes neste capítulo estão impregnadas de minhas memórias de infância sobre a maré, as fontes e a mata. O que me aproxima de Matarandiba são as narrativas. É através delas, que recrio as relações em campo. De alguma maneira, também fui compreendendo mais sobre minha história de vida associada ao mar. Afinal, eu mesma cresci em volta da maré e do mangue, de modo que me sinto incorporada nestas narrativas sobre a mariscagem. É aqui que minha presença não só como pesquisadora aparece de maneira substancial, mas ela está fortemente marcada por minhas lembranças. Presença que é importante para pensar as próprias reconfigurações do parentesco ao longo do tempo, tal como as reconfigurações que se dão através da maré, o que implica considerar as interações e circulação das marisqueiras entre a maré e a casa.

A maré, assim como a casa, apresenta-se como lugar de produção de pessoas. Produção essa que se dá, inevitavelmente, através de um engajamento prático em uma atividade específica, a saber: a mariscagem. A atividade técnica se estabelece a partir da relação com o ambiente, os objetos e demais seres vivos e ‘mortos’ ali presentes. Enquanto no contexto dos Xikrin, apontado por Cohn (2010) e Mantovanelli (2016), “o conjunto casa e roça produz pessoas e corpos aparentados via comensalidade” (Mantovanelli, 2016, p.210), em Matarandiba a maré assume lugar análogo ao ocupado pela roça na conjunção proposta pelas autoras. Com efeito, ambas as técnicas ocupam lugar na comensalidade relativa à produção de pessoas e corpos aparentados²⁰. Na perspectiva de considerar essa circulação entre a maré e a casa, proponho usar como

²⁰Ver Mantovanelli (2016)

referência o conceito de substância frequentemente referenciado em etnografias sobre o parentesco (Sahlins, 2013; Coelho de Souza, 2004; Mccallum, 2012; Belaunde, 2017).

Assim, meu objetivo, assim como apresentado por Carsten (2014), é alargar o próprio conceito de substância, que vai além da perspectiva dos fluidos corporais e alimentos. A autora amplia o conceito de substância para incluir outros vetores do parentesco, tais como a alimentação, a terra, ou, até mesmo, as casas. No meu caso de pesquisa, vou além da ideia da casa para incluir a maré como a substância do parentesco em Matarandiba. Parto da compreensão que as pessoas na vila estão intimamente ligadas não só pelas atividades produtivas que realizam, ou pelo alimento da maré que as nutre, mas também pelas relações de parentesco e afetividade que se dão através desse lugar, a maré.

3.1. Mariscar enquanto performance

De longe, desde o porto, avisto as marisqueiras em posição agachada. Suas roupas dão um outro colorido ao cinza da lama da maré vazia. Elas estão dispersas. Caminham de um lado ao outro, se agacham por um tempo e em seguida vão a um outro ponto, se agacham, cavam e esse movimento dura horas. Horas suficientes para que a maré de maneira quase imperceptível retome seu espaço e cubra essa lama já marcada pelos passos e pelos incessantes movimentos feitos pelas marisqueiras. As marcas de uma jornada de trabalho. Vou me aproximando aos poucos. Elas parecem bem distantes, preciso caminhar alguns minutos sobre a lama. Compreendo mais de perto o movimento que elas fazem e a velocidade com que fazem. Elas são de vários lugares (Mutá, Cações, Matarandiba)²¹ e possuem idades variadas (jovens, mãe, avós). Elas capturam um pouco de tudo, pegam o que encontram pela frente: *lambreta*, *chumbinho*, *peguari*, *maria preta*. Vejo os baldes quase cheios de mariscos que resultam

²¹ Comunidades vizinhas a Matarandiba.

de uma longa jornada.

No decorrer do texto expresso estas sensibilidades, lugares, *ritmos* e temporalidades presentes nesse saber-fazer, dando ênfase às marisqueiras, narrativas e cenários.

Mariscando

Manhã, 26 de janeiro de
2018

Naquela manhã quente de janeiro, Edna se preparava para mais um dia de mariscagem. Ela acordou antes mesmo de o sol nascer e saiu para *avistar* se a maré estava boa para seguir o caminho do Caboto. O Caboto fica há 15 minutos da vila, ao leste da vila, quase em frente a Ilha do Cal. O acesso é feito através de uma trilha localizada na *altura* da estrada de Matarandiba.

Foi nesse dia que eu comecei a acompanhar Edna na mariscagem. Quando cheguei à sua casa, ela estava sentada na área externa bebendo um copo de *café preto*. Assim que a cumprimentei, ela sorriu e disse: *oh, pensei que não vinha*. Ela deu o último gole no café e foi olhar o feijão que estava cozinhando no fogão a lenha improvisado no quintal. Em seguida, averiguou se eu estava de posse dos materiais da mariscagem (balde e cavador) para seguirmos.

Edna foi na frente e me guiava pelo caminho. O silêncio, às vezes, era quebrado pela fricção da alça da panela que eu carregava ou pelas minhas tentativas de diálogo. Ela sempre falava dos filhos, do dia a dia na maré, do tempo que passou em Salvador trabalhando como cozinheira, dentre outros assuntos.

No início da trilha, passamos pelos quintais das casas que avançavam pela mata. Em seguida, continuamos por uma fonte de *água doce*. Por muito tempo, as fontes foram os lugares onde as pessoas se encontravam para lavar roupa, tomar banho e pegar água para beber em casa. Lembrei-me do tempo de criança quando tomava banho no final da tarde nessa mesma fonte e carregava alguns baldes de água mineral

ao retornar à vila. Na casa de meu avô havia um *purrrão* de barro onde era estocada a água potável. Naquele *tempo*, não havia água encanada, vivíamos da água da cisterna que havia no quintal e da água da fonte para beber. Havia também um cheiro forte característico das águas que corriam na mata que me faziam lembrar da infância.

Continuamos pelo caminho, passamos pelo campo de futebol, quando então atravessamos todo o gramado e entramos na mata mais uma vez. Essa parte do caminho estava mais fechada que de costume, por conta de algumas árvores que caíram na última chuva forte. Enquanto caminhávamos, Edna *panhava* um ou outro pedaço de madeira para fazer lenha para o *fogo* que escaldaria os mariscos mais tarde.

Essa trilha mais fechada era feita em menos de 5 minutos e logo se avistava o Caboto e o mangue. O Caboto é como uma clareira, está mais alto em relação ao nível do mar, desemboca no mangue. Sua localização privilegiada atrai algumas marisqueiras pela quantidade e tamanho dos mariscos encontrados. Lá, tem uma cabana de palha e uma montanha de cascas de chumbinho e ostra que se acumulam: delatam jornadas intermitentes de trabalho. Foi o filho de Edna quem fez uma cabana de palha improvisada para proteção do sol. Na cabana, há uma mesa plástica e algumas cadeiras. É ali que Edna costuma passar as tardes catando o marisco com a ajuda da filha ou das irmãs. Um pouco mais atrás, escondido embaixo da árvore, estava todo o material para a mariscagem: balde, *ajuntador* (balde ou panela pequena), *cavador* e vários grandes sacos de nylon, usados para carregar as frutas.

Depositamos nossas sandálias, pegamos o material necessário e descemos para o mangue. Até o local que Edna costumava mariscar, era necessário caminhar quase 10 minutos por dentro do manguezal. A lama cobria nosso tornozelo. Algumas clareiras de areia bem branca se abriam em meio ao mangue, fazendo contraste com o cinza escuro da lama. Os arbustos eram baixos e o caminho por onde passávamos era estreito. Ao pisar sobre eles, sentia as raízes do mangue que sobressaíam do solo. Ao longo do itinerário, era possível ver *aratus* (espécie) que se assustavam com a nossa presença e percorriam os galhos do mangue. O caranguejo que circulava em meio à lama corria e se escondia no primeiro buraco.

Assim que chegamos na beira do mangue, depositamos os baldes. Edna se preparava para começar o trabalho, vestindo o casaco para se proteger do sol. Enquanto isso, me abaixei na lama e comecei a cavar. Quando ela viu, repreendeu-me dizendo que a maneira correta é cavar sobre a *flor da areia* (a camada mais fina, clara e seca da lama) e que se eu continuasse daquele jeito cavaría um buraco para me afundar. A minha falta de habilidade gerou risos e, por vários dias, Edna contava as outras marisqueiras esta anedota.

Comecei a observá-la mais atentamente. De longe, via os movimentos rápidos que fazia com o cavador – *raspando a flor de areia* – e escutava a fricção do cavador sobre a casca do chumbinho. Ela costumava ficar em pé com o corpo curvado. Às vezes, alternava esse movimento permanecendo quase de cócoras, sem fincar por completo os pés no solo. Quando cansada, deixava que o peso pendesse para uma das pernas. Enquanto ela cavava com a mão direita, com a esquerda segurava os chumbinhos e despejava os mariscos no *ajuntador* somente quando a mão estava suficientemente cheia. À medida que tudo ao seu redor já havia sido cavado, ela mudava de lugar, circulando pela beira do mangue. A maré aos poucos avançava, cobria as marcas que ela deixava pela lama e nos dava referência do *tempo que corria*. Toda vez que o ajuntador estava cheio, ela transferia os mariscos para o balde grande ou diretamente para o saco de nylon. Às vezes, jogava parte do marisco na minha panela como forma de *interagir meu quião*. Sempre que eu comentava algo sobre essa doação dos mariscos, ela ria ou dizia que o balde dela já estava cheio.

Levamos mais de duas horas mariscando, até que a maré avançasse quase até o manguezal. A *maré morta* daqueles dias, recuava e avançava pouco. Retiramos a lama do marisco na água e os despejei na panela. Etinha já fizera o mesmo com os dela. No final, ela apenas comentou: *se a maré não tivesse morta, você tinha enchido essa panela toda*.

Ela pegou uma toalha, enrolou-a com a mão e fez uma *rodilha* para botar na cabeça. A rodilha servia de apoio para manter a panela firme sobre a cabeça e assim poder caminhar com a panela sem precisar do apoio das mãos. Como eu não tinha um

pano para fazer de rodilha e muito menos ‘habilidade’ para carregar a panela na cabeça, preferi pegar pela alça, apesar de Edna comentar que era muito mais fácil carregar na cabeça, deixando as mãos livres para tirar os galhos do mangue que dificultavam nosso caminho pelo manguezal. Retornamos pelo mesmo caminho do mangue, que parecia bem mais longo por conta do peso dos mariscos.

Ao chegar no Caboto, fizemos uma pausa para nos recuperarmos do cansaço. Nesse momento, entendi por que Edna voltava para esquentar o chumbinho na mata. Era impossível fazer todo o trajeto de volta à vila com aquele peso. O chumbinho era deixado embaixo da cabana, protegido do sol, evitando, assim, que as conchas se abrissem e perdêssemos tudo que foi coletado.

Já era por volta de 10h quando retornamos à vila. Edna só teria tempo de terminar de preparar o feijão – que deixou no fogo ainda cedo – comer e voltar para catar o chumbinho (separar o fruto do mar da concha).

Figura 4: Chumbinho, 2016
Fonte: Renata Machado

* * *

Figura 5: Caboto, 2016, Fonte: Renata Machado

Tarde, 26 de janeiro de 2018

Retornamos logo depois do almoço pelo mesmo caminho. Como não tinha lenha suficiente, Edna foi recolhendo ainda mais madeiras pela trilha. Assim que chegamos no Caboto, ela acendeu o primeiro *fogo*, feito com dois blocos de cerâmica em paralelo que serviam para sustentar a panela. Antes de colocar a panela, lavou bem os *chumbinhos* com a água do mar, despejou sobre o recipiente somente os mariscos sem a água. No cozimento, o próprio marisco libera água e, à medida que a panela esquenta, as conchas vão se abrindo. Quando todos as conchas estavam abertas, despejávamos os mariscos sobre a mesa plástica que estava embaixo da cabana. Ali começava o trabalho incessante de separação da carne da concha. Nesse dia, Nanda,

filha de Edna, chegou para nos ajudar. Passamos a tarde catando marisco e conversando.

* * *

27 de janeiro de 2018

Dois dias depois retornei à maré para mariscar. Dessa vez, Lara e Rai – respectivamente, irmã e neto de Edna – nos acompanhavam. Rai tinha menos de dois anos e parecia já estar acostumado a acompanhar a avó nos dias de mariscagem. Pelo caminho, Amado (cunhado de Edna) juntou-se a nós, ele carregava um facão para nos proteger. No dia anterior, espalharam pela vila o aparecimento de um *homem estranho* todo vestido de preto escondido na mata. Essa notícia aterrorizou e, prontamente, ela pediu para Amado nos acompanhar. Seguimos todo o caminho rindo e comentando sobre a possibilidade desse homem ou dessa *visagem* aparecer mais uma vez, mas nenhum sinal do homem vestido de preto na mata.

Chegamos ao Caboto, depositamos nossos pertences, recolhemos os ajuntadores, sacos e baldes e seguimos pelo mangue. Rai também carregava com ele um ajuntador (pequeno balde de areia, usado por crianças) e o cavador da avó que ele insistiu em dizer que era seu. Ele brincava de mariscar com a avó e ela sempre dizia aos risos: *parece que esse menino foi feito no mangue*. Rai é filho de Nanda, sua única filha, Edna tem mais quatro filhos, mas só três estavam em casa: Nanda, João e Edson. Mateus, o filho mais velho, era casado e tinha dois filhos. Seu filho mais novo morava com o irmão de Edna em Salvador. Segundo Edna, seus filhos também a acompanhavam para maré, ela criou todos eles assim, principalmente na fase quando ainda não eram aceitos na escola, antes de 2 anos.

A maré estava melhor que o dia anterior, isso porque tínhamos mais tempo entre a vazante e a enchente. Edna mariscou grande parte do tempo de cócoras com seu neto apoiado em uma das pernas. Ela dizia: *é hoje que eu não encho nem meio balde*

com esse menino aqui. Ela falava em tom de preocupação, pois comentou algumas vezes que precisava mariscar muito para conseguir comprar uma geladeira. Ela tinha construído uma casa recentemente, na frente da sua antiga morada. A casa ainda não tinha reboco, nem piso. Estava inacabada e também não tinha todos os eletrodomésticos.

Dessa vez, era Lara que dava qualquer *quião* para *interar* meu balde. Ela tinha um ritmo diferente da irmã, mariscava lentamente. Às vezes, quando cansada, sentava no chão. O ritmo de Edna era outro, parecia ter pressa. Esta pressa estava relacionada com as despesas da casa e a criação dos filhos. Quando a maré avançou, subimos em direção ao Caboto. Via de longe o equilíbrio de Edna, que carregava o neto de um lado, agarrado na sua cintura, e, com a outra mão, *aparava* o balde na cabeça. Levei dias para conseguir colocar o balde na cabeça e jamais consegui não ter o apoio das mãos. Mesmo quando passávamos por dentro do mangue e a lama cobria até nossos tornozelos, percebia que as marisqueiras não perdiam o equilíbrio. Deixamos os nossos sacos de marisco para retornar à tarde e catar todo o chumbinho.

* * *

Foi assim que acompanhei Edna por quase um mês na sua rotina de mariscagem. Naquela época, ela passava parte do dia na beira do mangue mariscando e a outra parte no caboto catando o marisco. Na maioria das vezes, quase sempre à companhia de uma das irmãs, da filha, dos filhos ou do neto.

As irmãs, assim como Edna, desde cedo acompanhavam a mãe (Inês) para a maré. Quando perguntei a uma delas, Deise, sobre o uso do ajuntador e por que não despejar o marisco diretamente no balde grande, ela me respondeu que era assim que sua mãe fazia e agora elas fazem da mesma maneira. Retomo a ideia de *ritmo*, apresentada por Nilton no capítulo anterior, ao *ritmo* de vida e trabalho que é apreendido com as mães, pais, avós e avôs. Como veremos adiante, o gesto e o *ritmo* empregado nesse contexto parece indicar uma presença persistente do morto. A explicação dada por Deise é uma abertura para o tema no qual desenvolvo o meu

argumento: a relação entre técnica, parentesco e mortos. Nesse sentido, a referência dada à maneira como sua mãe fazia e a importância de manter esse mesmo gesto corrobora para pensar a técnica como produção de corpos aparentados. Do mesmo modo, vejo nesta fala um exemplo da referência constante que é feita à memória do morto durante a mariscagem.

A filha de Edna, Nanda, também é marisqueira. Parou de mariscar por um tempo para trabalhar como arrumadeira e faxineira na única rede de pousadas da vila. Ela dizia que preferia mariscar, mas *o dinheiro do marisco é incerto: o marisco, você pega e fica um tempão parado na geladeira, sem ter quem compre, na pousada o dinheiro é todo mês*. Rai, neto de Edna e filho de Nanda, estava com 1 ano e 6 meses à época e costumava ir para a maré quando não tinha quem o cuidasse em casa. Ele tinha muita familiaridade com a mata, comia todos os frutos e mariscos que encontrava pelo caminho do Caboto até a maré: jamelão, dendê, coco de buriti, *maria preta*, *peguari*, *dentre outros*. Os mariscos também lhe encantavam e era motivo de choro a possibilidade de não poder comê-los sempre. Edna sempre cozinhava uma *maria preta* ou *peguari* que ela recuperava na maré. Rai passava a tarde *futucando* e comendo o chumbinho que catávamos. Algumas vezes, era reprimido por comer uma quantidade exagerada. No entanto, na maioria das vezes era possibilitado a ele a liberdade para a experimentação e descoberta da comida. Enquanto ele brincava de mariscar, sua avó dizia aos risos: *parece que esse menino foi feito no mangue*. Edna conta que também criou os seus filhos na maré. Ela os colocava quando bebês sobre um pano embaixo dos arbustos do mangue. Vejo na fala de Edna que o sentido da feitura empregado está associado à concepção da criança, e, do mesmo modo, pode ser uma referência à maneira como a criança ainda está sendo feita (criação).

Ainda sobre o trabalho da marisqueira, diria que ele não se encerra na maré, pois se prolonga na mata ou nos quintais das casas. É quando as mulheres se juntam para catar o *marisco do dia*. Trata-se de um trabalho compartilhado: grupos de mulheres, parentes de sangue ou de consideração, se ajudam mutuamente. Assim, as marisqueiras passam a tarde *contando causos* e catando marisco.

Figura 7: Ajuntador e
balde Fonte: Renata
Machado

3.2 As espécies e seus enlaces

As marisqueiras coletam diferentes mariscos, de acordo com as suas preferências e habilidades. Além do *chumbinho*, tem o *sururu*, a *ostra*, o *peguari*, *aratu*, *siri de mangue*, *siri boia*, *caranguejo*, *maria preta*, o *camarão* e a *lambreta*. Na vila, algumas espécies são nomeadas genericamente como mariscos, independente se são crustáceos ou moluscos. Apesar de existir esta nomeação genérica há uma diferença se pensarmos do ponto de vista da divisão sexual do trabalho. As mulheres pegavam mais os moluscos e os homens se engajavam mais na coleta dos crustáceos. Havia também uma

diferença na ocupação do espaço da maré. O único molusco retirado pelos homens, o *peguari*, é coletado na *maré cheia*, enquanto as mulheres ocupavam o mangue e a beira do mangue na *maré seca*. O mesmo princípio pode ser ampliado para atividade pesqueira realizada por homens, a pesca.

Apesar das técnicas distintas de captura ou coleta, que explico melhor a seguir, quase todas as espécies exigem a concretização de três etapas exaustivas (coleta, cozimento e separação da concha ou casca). Para facilitar a compreensão decidi usar coleta para os mariscos e captura para os crustáceos. Na vila, as marisqueiras falam que *vão ver o marisco* ou *pegar marisco*, *exemplos: vou ali ver siri no mangue, vou ali ver peguari na coroa*.

Costuma-se hierarquizar as espécies com base na dificuldade encontrada para a sua coleta. São as marisqueiras mais velhas e experientes que costumam dominar as técnicas mais complexas. Em geral, comenta-se, que a *lambreta* e o *aratu* são os mais difíceis e poucas pessoas na vila dominam suas técnicas. Assim, as dificuldades e o número reduzido de marisqueiras especialistas sobre determinado marisco hierarquizam as espécies e pode influenciar nos preços praticados para a venda.

É possível encontrar o *chumbinho*, em quase toda a extensão de lama na maré baixa. Para sua retirada é necessário somente uma simples escavação sobre uma primeira camada da lama. O *sururu*, diferente do *chumbinho*, é encontrado no manguezal próximo às raízes. Ao identificar uma pequena fissura na lama do mangue, a marisqueira retira o marisco com uma faca ou facão, sempre tomando cuidado para que a faca não fure a casca do *sururu*. Ele fica mais profundo que o *chumbinho*, tendo a concha preta e comprida. É encontrado com mais facilidade na *maré de enchente*, pois, com o avanço da maré, fica mais aparente esta fissura na lama.

A *lambreta* também está enterrada, a diferença em relação ao *sururu* é a sua localização: por quase toda extensão da lama na maré baixa, assim como *chumbinho*. Ela é identificada a partir de um pequeno orifício que se forma na lama. Como sua profundidade é maior que a do *sururu* recomenda-se a retirada apenas com o facão. Já a ostra é o único marisco que não é subterrâneo, ela fica encrustada nos troncos da

vegetação do manguezal. O *peguari* é encontrado nos bancos de areia próximos aos pesqueiros, não está enterrado, diferente desses outros mariscos listados é o único também retirado por homens com uma técnica de mergulho na *coroa*, na *maré cheia*. A *maria preta* também não fica enterrada e é possível encontrá-la dispersa pela lama. É uma espécie encontrada em pequenas quantidades, assim ela é coletada junto com as outras espécies, as mulheres não saem especificamente só para pegar *maria preta*.

Do ponto de vista dos crustáceos, o *siri* de mangue, é encontrado no manguezal, como o próprio nome indica, e costuma ser retirado por mulheres. O *siri boia* fica mais distante do mangue, é capturado por homens através de gaiolas com iscas depositadas na *maré de vazante* e retiradas horas depois. Os caranguejos são encontrados com mais facilidades nos dias de trovoadas ou no momento de sua reprodução, quando eles saíam dos buracos e andam pela lama do manguezal. Nesses momentos, é comum as pessoas comentarem pela vila: *o caranguejo tá andando*. Há quem domine a técnica de retirar o caranguejo nos buracos entre as raízes do mangue, um pouco mais arriscado e complexo, como Dino, filho de Dona Suzana.

O aratu (também um crustáceo) tem uma técnica para sua captura, diria que um tanto quanto inusitada. Ele é atraído por iscas e folhas do mangue que caem quando a marisqueira, repetidas vezes, bate contra as varas do mangue. Há ainda quem o atraia com assovios, cantigas e outros enlaces.

O aratu a gente bate na lata, se for balde, bate no balde. E com uma linhazinha amarrada no pau e a isca, quando ele vem, a gente joga a isca, ele garra na isca e a gente puf... dentro do balde. Aí torna a jogar, bate folha de mangue, quebra o galho e aí bate, bate folha. O chão fica coberto de folha, aí eles vêm comer tudo, aí eu digo: “vem abestalhado”. Aí quando joga a isca, puque dentro do balde. Ele dá gastura, ele faz muita fome, tem gente que faz fiu fiu fiu (como assovio) pra vir, e têm outros feito galinha, ah eu não gosto... não tem quem me veja, só batendo folha e batendo balde. Ele faz mucha gastura. Ele dá fome, a pessoa ficar chamando, uma agonia, dá fome. Eu não chamava, não tá vendo dizer..eu batia na lata, no balde.. e, se for uma lata de gás, ainda melhor,

porque faz zoadá e eles vêm tudo de vez. Tem muitos que você fica assim em pé na lama e ele vem morder seu pé, ele morde. (Suzana, outubro de 2016)

A partir da explicação dada para captura do *aratu* é possível pensar num diálogo que se dá entre a presa e a marisqueira, um tipo de atração: engana-se o aratu para depois capturá-lo. O sucesso na execução da mariscagem se dá porque a técnica se insere dentro de um campo de diálogo e interação com o ambiente. Pensando com Ingold (2013 [2017]), o engajamento da marisqueira sobre o mangue ocorre por meio de uma sensibilidade desenvolvida ao longo da experiência de vida neste ambiente, ou seja, uma “ecologia sensível” (p.49). São habilidades e sensibilidades sentidas no corpo. (Ibid).

Espécie	Onde é encontrado	Como é encontrado	Tipo de espécie	Quem captura	Artefato	Beneficiamento para venda	Preço
Aratu	Dentro do mangue	Galhos do mangue	Crustáceo (marisco)	mulheres	galhos	Separado da casca	R\$ 35,00 kg
camarão	mar		Crustáceo	homens e mulheres	Rede de arrasto	Não é separado	R\$ 35,00 kg
caranguejo	Dentro do mangue	Sob a lama	Crustáceo (sem denominação genérica)	homens	mãos	Não é separado	R\$ 15,00 a corda (10 caranguejos)
chumbinho	Fora do mangue	Sob a lama (camada superficial da lama)	Molusco (marisco)	mulheres	Faca ou colher	Separado da concha	R\$ 25,00 kg
lambreta	Fora do mangue	Sob a lama	Molusco (marisco)	mulheres	facão	Não é separado da concha	R\$ 4,00 a dúzia
peguari	Fora do mangue	Sobre a lama	Molusco (marisco)	homens	mãos	Separado da concha	R\$ 30,00
Maria preta	Fora do mangue	Sob a lama	Molusco (marisco)	mulheres	Mãos	Separado da concha	Não é vendido separado
Siri de vaza	Fora do mangue	Sob a lama	Crustáceo (marisco)	homens	Gaiola com isca	Separado da casca	R\$ 30,00
Siri boia	Fora do mangue	Sobre a lama	Crustáceo (sem denominação genérica)	homens	Rede (costuma ser encontrado na rede de peixe)	Não separado da casca	R\$ 12,00
Siri de mangue	Dentro do mangue	Sob a lama	Crustáceo (sem denominação genérica)	mulheres	Mãos	Não é separado da casca	R\$ 15,00 a corda (com 10 siris)

3.3 Engajamento corporal

Nesta seção, proponho refletir sobre os engajamentos corporais envolvidos na construção da mulher marisqueira. Levo em consideração a descrição da mariscagem que realizei na seção anterior, dando ênfase na coleta do *chumbinho*. Ademais, algumas etapas presentes nessa descrição também são utilizadas para outras espécies, como pontuado anteriormente

A marisqueira reveza entre ficar de cócoras ou com o corpo em formato de concha, a cabeça abaixada e um dos braços estirado. Ela faz uma movimentação aleatória para cavar em diferentes lugares e deixa marcada na lama essa movimentação incessante. Com uma mão, ela raspa a *flor da areia*; os movimentos são rápidos e sincronizados. Na outra mão, ela pega os chumbinhos no chão, mantendo-os nas mãos até obter uma boa quantidade. O cavador, uma faca entortada, permite apenas retirar a quantidade de lama suficiente (*flor de areia*), para descobrir o chumbinho. Dependendo do lugar, é possível encontrar, na mesma raspada, mais de um chumbinho, ou um chumbinho *graúdo*, e vários *miúdos* que são descartados, porque não vale o trabalho de separar da concha depois.

Figura 7: Ritmos da mariscadeira
Fonte: Renata Machado

Há um ritmo sincrônico, no qual as duas mãos entram em ação, rapidamente, com o cavador retira-se a lama, com a outra mão, recolhe-se os mariscos. O ritmo precisa ser mantido até que a mão esteja cheia. Depois que elas depositam os mariscos no ajuntador, um novo ritmo é empregado. Elas cavam tudo ao redor delas e em seguida partem para um outro lugar, repetindo assim o movimento anterior.

Apesar da presença do cavador, o corpo da marisqueira se apresenta como o próprio artefato. Esse corpo é responsável por manter o ritmo do duplo movimento cavar/recolher e também manter o equilíbrio dos baldes no caminhar tortuoso pelo mangue. Um corpo engajado na execução da atividade de coleta, transporte e separação que caracteriza a atividade da mariscagem. O corpo, nesse sentido, se apresenta como o principal instrumento técnico (Mauss, 2003 [1968]). Vale aqui destacar a diferença, entre a mariscagem e a pesca do ponto de vista do uso de equipamentos. Enquanto o pescador tem acesso a uma embarcação, remos e redes, a marisqueira utiliza o próprio corpo como artefato (Tabet, 2014).

A mulher marisqueira se constitui a partir dos anos de trabalho dedicado à maré. A habilidade e o equilíbrio se tornam fundamentais para a execução desta atividade. Seu corpo é marcado por esta atividade, a começar pelas cicatrizes nos braços e mãos que ficam ao abrir as ostras, ou ainda a coluna que curva levemente depois dos anos trabalhando na mesma posição.

As meninas começam ainda bem jovens a catar mariscos, a maioria das marisqueiras com que conversei disse ter começado com 10 ou 12 anos a fazer esse trabalho. Apesar de já acompanharem suas mães ainda quando eram menores, faziam mais para ajudar ou brincar. E brincar ocupa um sentido específico de inserção paulatina no mundo pesqueiro. Uma inserção que abrange tanto a mariscagem quanto a pesca.

Essa aproximação, ou maneiras de brincar, garante uma fabricação contínua e continuada do corpo. Há nesta aprendizagem um processo de experimentação no qual as coisas são direcionadas a serem vistas, seja pelo toque, sabor, odor ou som. (Ingold, 2017 [2013]). Como pontuado por Ingold (2017 [2013]), um processo de afinamento das capacidades de percepção do ambiente no sentido de uma descoberta e não somente

de uma construção. Ou ainda, nos termos do psicólogo ecológico James Gibson (1979), a maneira em que cada geração contribui à formação da seguinte por meio de uma “educação da atenção”. (Gibson, 1979; Ingold, 2017[2013]) Assim, as brincadeiras de criança na maré exprimem essa percepção do ambiente.

O exemplo do neto de Edna, que a acompanhava nas atividades da maré, é significativo para pensar este processo contínuo de educação sensorial. Aos poucos, ao experimentar os mariscos, observar os gestos e brincar com os artefatos, Raylan afinava suas capacidades de percepção das espécies (mariscos), lugares (manguezal e mata) e temporalidades da maré (maré morta, maré grande).

Mesmo que o destino dos meninos nas atividades pesqueiras fosse diferente das meninas, poderíamos dizer que a experimentação do corpo masculino do pescador ocorre, na maioria dos casos, através dessa mãe marisqueira. No caso das meninas, essa experimentação é a própria continuidade da atividade de mariscagem, ou seja, no início acompanham suas mães e, em seguida, tornam-se responsáveis pela execução dessa prática.

A aprendizagem da técnica, nesses termos, pode ser pensada, menos como uma “simples apropriação de uma capacidade pelo organismo”, mais como um “estabelecimento de acoplamento de várias ordens” (Sautchuk, 2007, p. 250). Neste caso específico, é possível pensar num acoplamento dos pés na lama, do cavador na mão, e, mais importante, da própria maré e do tempo. Surgem dessas várias ordens interações que são um modo de conhecer e também uma experiência corporal.

Ao fazer referência ao “acoplamento” dos pés na lama argumento no sentido de pensar a importância do “estabelecimento dessa ordem” para manutenção do equilíbrio. O solo movediço, comum nos manguezais e na sua extensão pela costa da ilha, é uma característica que demanda uma maneira particular de andar. Associado a este solo, há ainda uma irregularidade na profundidade dos lugares onde se pisa. Esta particularidade no caminhar é experimentada nas idas e vindas à maré, ainda, nos primeiros anos de vida. Esta experimentação auxilia na apreensão do equilíbrio necessário deste caminhar. Sendo assim, o equilíbrio do corpo, através do acoplamento dos pés na lama, torna-se fundamental na execução da atividade em duas etapas

distintas (coleta e transporte do marisco).

Figura 8: Transporte do marisco
Fonte: Renata Machado

Na coleta, o acoplamento envolve a lama/pés e mão/cavador. No transporte do marisco envolve lama/pés e cabeça/rodilha/balde. Assim, a formação da marisqueira, pensando nos termos propostos por Sautchuk “reside” nesse “processo de acoplamento” da lama, cavador e balde, “tanto do ponto de vista morfológico quanto da sua capacidade de ação” (2007, p. 124).

Por fim, sugiro pensar o acoplamento do espaço-tempo na perspectiva dos ciclos da maré. Tanto do ponto de vista do seu ciclo diário, força de atração solar que resulta na *maré cheia* e na *maré seca*, quanto do ciclo quinzenal, atração exercida pela lua, resultando na *maré grande* e na *maré morta*.

A marisqueira estabelece um ritmo de atividade na maré com base nestes ciclos. A cada dia, ela retarda sua ida para mariscagem em 30 minutos ou até 1 hora 30 min. A

mudança no intervalo de tempo depende se a maré é *grande* ou *morta*. Sendo assim, o tempo da marisqueira se conjuga em meio as temporalidades da maré.

3.4 O gênero do marisco

Como observamos, de uma maneira geral, o mariscar exige um conhecimento prévio sobre o mar e como cada espécie responde às temporalidades da maré. As mulheres ocupam o mangue e a beira do mangue na maré seca. Os lugares que costumam mariscar têm diferentes denominações: Caboto, Ribeiro, Porto. Associado a esse conhecimento, é imprescindível um olhar atento às pistas dadas para se obter sucesso na captura.

Marisco é uma categoria genérica que dá conta de quase todas as espécies encontradas na região. No entanto, do ponto de vista da coleta, são os homens que se envolvem mais na coleta dos crustáceos, e as mulheres na coleta dos moluscos, com exceção apenas para alguns crustáceos encontrados no mangue que são retirados pelas mulheres. Como pontuado anteriormente, algumas pessoas são conhecidas na vila por possuírem grande habilidade na retirada de determinado marisco. A lambreta, reitero, figura entre os mariscos mais difíceis, poucas conhecem sua técnica. O aratu também faz parte dessa lista. O caranguejo, em geral, atrai pessoas que não têm nem a pesca nem a mariscagem como fonte de renda – os jovens, por exemplo. Apesar de os homens também capturarem algum tipo específico de marisco (o *peguari*, como já colocado), dificilmente, eles se denominam marisqueiros. Do mesmo modo, dificilmente um homem retira o chumbinho, ostra ou sururu. Gigiu é uma exceção e é considerado o único marisqueiro da vila. Ele é gay e sua orientação sexual é comumente utilizada como justificativa pela comunidade como motivador para ele ter se tornado marisqueiro e não pescador.

Ao explorar o significado que as pessoas atribuem às coisas e às práticas, compreendo os contrastes entre as atividades realizadas por homens e mulheres na vila. A concepção dos lugares (mangues) e coisas (mariscos, conchas e peixes) tem influência direta na divisão das atividades de produção com base no sexo. Como

pontuado por Srathern (2014), “o gênero é uma fonte poderosa de simbolismo de modo que os contrastes entre o que as mulheres e os homens fazem representam os contrastes entre a ação doméstica e a ação política, ou entre estados mundanos e estados espirituais.” (2014, p.110).

Os meninos, apesar de acompanharem as mães e, inclusive, em alguns momentos, mariscarem com elas, não dão continuidade à mariscagem. Mas, nem por isso, desconsideram que a experiência adquirida no mangue e na maré possam ser importantes para um engajamento futuro no mundo da pesca. O fato de a mariscagem ser considerada uma atividade feminina é o que os afasta. É possível abordar a divisão sexual do trabalho do ponto de vista da ocupação dos diferentes espaços da maré, levando em consideração sua temporalidade e diferenciação dos itens coletados. As atividades que homens e mulheres fazem na maré não diferem apenas do ponto de vista das espécies coletadas, mas incidem sobre as técnicas e lugares ocupados. As mulheres circulam com mais frequência pelos mangues ou muito próximas a este. Em geral, essa circulação ocorre na maré vazia, de modo que elas ocupam os lugares mais afastados da água. Já os homens ocupam os espaços mais profundos da maré, circulam em barcos, com mais frequência na maré cheia. Mesmo quando estão na maré vazia, os homens circulam em lugares de maior profundidade das águas.

A coleta em si costuma ser associada ao gênero feminino, assim como o cozimento dos alimentos e a nutrição das crianças: cozinha-se os mariscos no mesmo fogo onde são cozidos os alimentos que as nutrem. Além da coleta, todo o beneficiamento do marisco é feito por mulheres e são elas que manuseiam as conchas. Essas mesmas conchas servem para outros fins²²; são misturadas ao cimento para construção das casas, decoração de fachadas e pisos, aterros dos terrenos dos quintais, construção de carneira para os mortos e também no artesanato produzido na vila. A versatilidade da concha do chumbinho faz com que as conchas estejam espalhadas por todos os lugares da vila. As conchas simbolizam o trabalho das mulheres na maré.

Sobre o *chumbinho*, do ponto de vista do seu caráter nutritivo, ele é considerado um alimento forte e pesado. Essa característica está associada a uma nutrição eficiente,

²² À moeda local foi dada o nome de Concha. A Concha, com circulação local, faz parte do projeto de economia solidária da Universidade Federal da Bahia - UFBA.

mas que, ao mesmo tempo, gera perigo. Seu consumo costuma ser desaconselhado para algumas pessoas em situações específicas (resguardo pós-parto, recuperação pós-cirúrgica, algum ferimento ou em casos de pressão alta), ou seja, é denominado pelas pessoas da vila como um alimento *reimoso*. Por isso, recomenda-se que o marisco seja fervido mais duas vezes no momento da sua preparação, totalizando três fervuras. A primeira fervura é o *escalde*, feita pela marisqueira, para separação da carne da concha. As últimas fervuras são feitas antes da preparação do prato, assim, neutraliza-se as propriedades e qualidades do alimento que faz com que seja percebido como *forte* (*que causa mal, pesado e/ou reimoso*). Na vila, as pessoas costumam categorizar os alimentos como fortes/pesados e leves. Essa categorização tem relação com a reima anteriormente debatida no capítulo dois. Conforme pontuado anteriormente, reimoso é uma categoria de alimento, generalizada que pode agravar as inflamações já presentes no corpo, ou seja, pode causar um desequilíbrio corporal, dentro da concepção local. Assim, não há uma distinção clara da concepção dessa categoria com relação aos termos apresentados para a reima do cemitério abordada no capítulo anterior.

Na vila, são os pescadores que ganham mais e tem acesso direto aos instrumentos de trabalho. As instâncias de poder – colônias de pesca e associações de pescadores –, pouco se fala das marisqueiras e das particularidades do trabalho exercido por elas. A categoria pescador costuma ser utilizada para se referir a homens e mulheres quando, na verdade, a pesca e a mariscagem são atividades completamente distintas. Essa invisibilidade das mulheres no mundo da pesca repercute nas políticas de enfrentamento de riscos, nas políticas sociais, seguridade social e no acesso ao dinheiro. (Maneschy; Siqueira; Álvares, 2012)

Essa invisibilidade fica evidente nas reuniões da associação de pescadores (leia-se marisqueiras também) que costumam acontecer na vila para esclarecimento dos benefícios, aposentadorias e outros direitos reservados aos pescadores e marisqueiras. A presidente costuma se referir a todos os presentes como pescadores, mesmo que as mulheres são ali a maioria dos presentes, 80%. Vejo nesse exemplo como a estrutura patriarcal do Estado e das instâncias de poder incidem na hierarquização das atividades pesqueiras realizadas por homens e mulheres.

A associação dos pescadores, cujo status é o mesmo de uma colônia de pescadores, tem sua sede em uma cidade vizinha à Matarandiba. Em linhas gerais, a associação funciona como um ‘conselho de classe’ representa os e as trabalhadoras frente a justiça na luta por direitos. A associação recolhe documentos dos associados, garante as atualizações para prova de vida dos aposentados, solicitação de aposentadorias e licenças, dentre outras atividades.

3.5 Criando os filhos na maré

Uma prática comum das marisqueiras da vila é ter a companhias de filhas ou filhos na maré, como já colocado no decorrer desse capítulo. As mães os *carregam*, quando pequenos, por não ter quem se ocupe dele, como no caso de Edna. Quando maiores, fora do período escolar, eles vão brincar ou ajudar a mãe marisqueira. Aos poucos, as crianças se habituem à maré, apreendem as técnicas e, paulatinamente, se constituem enquanto sujeitos. (Sautchuk, 2007)

As mães carregam seus filhos para maré mesmo antes do nascimento. Dona Joana conta como foi difícil, todas as vezes, que ficou grávida, e foram sete ao todo, mas que não deixava de mariscar:

Eu estava com as pernas inchadas e acostumada à amargura de não comer nada quando grávida, comi um prato de caruru que me lambuzei e logo as pernas melhoraram[...]. [Eu] ia de sandália por dentro dos mangues...Eu mariscava de sandália pelo meio dos mangues, porque os pés ficava fino.... o pé inchava, mas, mesmo assim, eu catava, eu catava e vomitava. E as meninas diziam: coitada de Joana. Diziam: Não vá, não, Joana. E eu dizia: eu vou.

E, quando nasciam, eles continuavam na maré com as mães, como relata Dona Joana:

R: A senhora levava [seus filhos] para maré?

G: Levava e eles ajudavam

R: Dos seus filhos quem virou pescador ou marisqueira?

G: *Era Conceição [falecida] que era marisqueira. Todos eles sabem mariscar, mas nenhum marisca, não. Eu ia pra maré, botava os dois meninos, arranjei uma cestinha assim [gesto com a mão], aí eu dizia, vocês vão ver siri e eu vou tirar o sururu. Quando eles saíam de dentro do mangue, eles gritavam: Mainha, vem veruma coisa, tá cheinho. Aí eu lavava tudo, um sol quente, ia comer fogo mesmo. (Joana)*

Outras marisqueiras partilhavam da mesma experiência, a exemplo de Dona Maris, comadre de Joana, que também partilhava dessa mesma experiência:

M: *Eu mariscava, criei meus filhos tudo na maré, todos eles. Muito antes de ter essa estrada aí, era caminho fechado de mato. Eu ia lá pra baixo mariscar, criei meus filhos tudo aí na maré.*

R: *E depois algum virou marisqueira ou marisqueiro?*

M: *Pescador.*

R: *E marisqueira tem algum?*

M: *Marisca. Ná, minha filha, até hoje marisca, Betinha e Nidinha também vai. **Todo mundo puxou a raiz da mãe.** Criei meus filhinhos tudo aí, lutando. Levava quando eles estavam pequenos. Enquanto não estavam estudando, eu levava, quando ia pro colégio não. Agora eles estão indo pra escola pequeno, mas, naquele tempo, não tinha colégio pra eles não, aí levava pra maré. Quando eles não quiseram estudar. Eu dizia: não quer estudar, não? Umbora pra maré mariscar. Aí que levava todo dia. Só era botar a farinhazinha no saco, na lata. Pra comer meio-dia, pra comer lá. Se panhasse um siri, cozinhava e comia, se panhasse um aratu, ostra, o que tivesse cozinhava e eles comiam. Criei meus filhos tudo aí.*

Neste relato, é o enunciado *puxar a raiz da mãe* que mais se sobressai. A categoria *puxar a algo ou alguém* é uma alusão à *natureza* da criança que vai se constituindo tendo como referência os parentes. *Fulano puxou a mãe ou o pai, tios, avós ou primos carnais (de primeiro grau)*, diz-se com grande frequência quando algum aspecto da *natureza* da criança remete a algum parente próximo, ou seja, em alusão a quando o *sangue puxa*, não há como negar o parentesco. *O sangue que puxa* é o mesmo que define uma ou outra característica física ou da *natureza* da criança e vai se

revelando ao longo da vida. Exemplos não faltam para dar conta da utilização corriqueira desta categoria. Muitas vezes, escutava: *veja como é esse menino, puxou ao pai*. De maneira similar, comentava-se: *esse menino é igualzinho a tia, o sangue puxa*. Proximidade não diz respeito somente às relações afetivas, mas, do mesmo modo, a uma proximidade de sangue, sobre os *parentes de primeiro e segundo grau* como se costuma se referir. Apesar de a categoria puxar dar ênfase ao sangue, este não é a condição suficiente para se compreender o parentesco dentro da vila. (Marcelin, 1996; Marques, 2014)

No caso específico da raiz, ou melhor, *a raiz da mãe*²³, diria que ela está estritamente associada à maré e ao trabalho ali realizado. Esse enunciado supõe que *a raiz da mãe* vem da maré. O que os filhos herdam dessas mães são memórias das atividades produtivas realizadas e uma experiência relacionada nesse espaço: suas dinâmicas, seres, temporalidades. Ou melhor, diria que são as memórias associadas a esse lugar que são inscritas gradualmente nos corpos. (Mccallum, 1996).

Faço uma analogia da *raiz da mãe*, sobre a qual Dona Suzana faz referência, com as raízes do mangue que ficam descobertas: aparentes na *maré seca* e expostas por mais tempo na *maré morta*. As raízes do mangue se entrelaçam, não se vê nem o começo e nem o fim, são como as relações de comadres e mais ainda são os abrigos para as relações de parentesco costuradas na maré. Enraizar, no sentido dos vínculos e afetividades, os filhos às atividades práticas da maré. Essa raiz não diz respeito apenas a tornar-se marisqueira ou pescador, pois tem mais relação com o aprendizado, com o saber-fazer adquirido através desta experiência.

A categoria raiz da mãe, do mesmo modo, me faz considerar a maré como substância do parentesco, como apontado por Carsten (2014). A maré nutre no seu sentido literal e é a substância de troca nas relações de parentesco estabelecidas. A maré define o parentesco. A noção de pessoa é construída a partir da *raiz da mãe*, e a raiz da mãe se constitui no e através da maré. Substância, neste sentido, implica “fluxos e trocas”. (ibid.). Defendo que os dois elementos estão associados a essa lógica, é da maré que provém os alimentos que são trocados nas relações de parentesco

²³ Em Alves (2016), a categoria raiz aparece enquanto referência à casa, ou melhor a “casa raiz”, “locus de formação de pessoas, onde são fabricadas para vida e para o mundo”. (Alves, 2016, p.68)

estabelecidas, mas principalmente é na maré que são estabelecidos os vínculos familiares. Assim, a maré, do mesmo modo, é o lugar onde são reativadas as memórias desses vínculos.

Carsten (2014) propõe refletir sobre a “diluição” e o “espessamento” do parentesco ao longo do tempo com base nas “substâncias” (materiais ou abstratas). A fluidez, presente na própria concepção do parentesco, pode ser associada a dissoluções internas na família, além da migração, que também é um fator determinante para essa dinâmica. A morte, do mesmo modo, poderia provocar novos arranjos familiares. No entanto, no contexto de Matarandiba, a morte expressa mais um processo de “espessamento” do parentesco do que sua “diluição”. Como vimos na primeira parte desta tese, o “espessamento” do parentesco é associado à presença constante dos mortos (memórias, sonhos, narrativas e visagens).

Entre a maré e a casa

A maré me conduz até a casa, expandindo a reflexão para as relações de parentesco ali tecidas. A vila é disposta de uma maneira onde boa parte das casas desembocam seus quintais no mar. Essa característica facilita o trabalho realizado na maré, seja a pesca ou a mariscagem. É no quintal que o marisco catado é descartado e, aos poucos, vão se formando montanhas de conchas e mudando a paisagem do lugar. Ademais, é justamente em meio a terra e as conchas que os *umbigos dos filhos são enterrados*.

Inspiro-me nas descrições e análises etnográficas propostas por Cohn (2011) e Mantovanelli (2016) para pensar a conjunção entre a maré e a casa enquanto meio de produção de pessoa e parente. As autoras, em um contexto etnográfico distinto, entre os Mëbengôkre -Xikrin, propõem a conjunção da casa e da roça: “O conjunto casa e roça é aquilo que produz pessoas e corpos aparentados via comensalidade.” (2016, p.210) No caso de Matarandiba, é no quintal e na maré que estão sendo produzidos corpos, através do engajamento prático na maré e no processo de nutrição dos filhos com o aquilo que é coletado na própria maré. Essa concepção implica pensar mais detidamente sobre como os filhos e filhas são criados entre a maré e a casa, tema no

qual me engajo no decorrer deste capítulo.

Nos últimos anos, ocorreram mudanças substanciais na arquitetura local. As antigas casas de taipa (com uma porta de entrada e janela na fachada), de telhado simples (dois declives com a cumeeira ao meio) deram lugar às construções de alvenaria, com pisos e fachada de cerâmica. Do mesmo modo, além da verticalização das casas, os quintais também passaram a ser ocupados pelas casas das filhas e filhos com suas novas configurações de família (Marcelin, 1996). Antes, havia um padrão de divisórias entre as casas, um beco que dava passagem para o quintal e consequentemente a maré. Enquanto parte disso foi ocupado por novas construções, os becos ou vielas viraram passagens para as novas casas.

Com a casa de Edna não foi diferente. Recentemente, ela construiu uma nova casa na parte da frente do terreno e deu sua antiga casa de taipa para o filho morar. A nova casa ainda não tinha nem reboco nem piso. A cozinha fica na área externa da casa e era ali que os integrantes da família, parentes, amigos e vizinhos passavam maior parte do tempo. Apesar de ter ido várias vezes até lá nunca entrei na casa.

Depois de um tempo, foi feita uma reforma pela prefeitura nas ruas e becos. A área externa da casa de Edna foi calçada. O cimento cobriu as cascas de chumbinho e ostras, além da terra onde talvez tenham sido enterrados os umbigos dos filhos de Edna. A mesa de concreto construída pela prefeitura no fundo do terreno acabou se tornando extensão da casa. Eu sempre ficava na área externa e percebia que era ali que a vida da família acontecia, a parte interna da casa servia apenas como dormitório.

Depois de um tempo, Edna deixou de catar marisco no Caboto. Isso porque passou a ser arriscado deixar os sacos do chumbinho guardados na mata. As marisqueiras se juntaram e procuraram um pescador para fazer o transporte do marisco desde o mangue até a vila. Zeca, o pescador que aceitou fazer o serviço, trazia o marisco para *terra firme* e entregava os sacos na casa das marisqueiras, em troca, como pagamento, recebia uma lata de chumbinho por semana de cada marisqueira.

Edna passava as tardes no quintal catando os mariscos com a ajuda de outras mulheres, com muito mais frequência do que quando ela deixava o marisco no *Caboto*. Ali elas passavam a tarde contando *causos* enquanto as crianças brincavam ao redor. Quem passava pelo outro lado da rua tecia algum comentário ou parava para *jogar*

conversa fora. Enquanto isso, Edna se revezava entre um *escalde* e outro do *chumbinho*, colocando uma nova panela no fogo e despejando os mariscos abertos na mesa até que todos fossem catados antes do pôr do sol. O quintal é a extensão do mar, não só do ponto de vista da sua proximidade, mas, principalmente, por conta das atividades ali realizadas que resultavam do trabalho diário na maré. O mesmo fogo a lenha que escaldava os mariscos, cozinhava a comida que alimentava os filhos e netos. Quando não é o próprio marisco que os alimenta. As comidas mais tradicionais, como aipim, batata-doce, farinha de mandioca, banana da terra, os pescados e frutos do mar, misturavam-se aos produtos industrializados, vindos do supermercado, por exemplo, biscoitos, iogurtes. Estes alimentos são um sinal de prestígio, mas é o peixe ou marisco que *dão sustância*, sem falar do feijão e da farinha de mandioca.

3.6 O jogo de facho das comadres

São muitos os *causos* que circundam o mundo da pesca e mariscagem em Matarandiba. Há quem já seja conhecido na vila por contar tais histórias. As crianças, no geral, ficam encantadas e pedem aos pescadores e marisqueiras mais velhas que lhes contem, à exaustão, tais narrativas. Esses causos recapitulam um pouco da história da comunidade e da sua relação com o mar. Ademais, eles recontam sobre as atividades produtivas, levando em consideração as interações entre visíveis e invisíveis. Em geral, são os espíritos dos mortos que viram personagens dessas histórias. E esses causos tratam deste encontro num cenário misterioso que é a maré.

Segundo os moradores de Matarandiba, de tempos em tempos é possível *avistar* de longe, sobre o mar, dois fachos de fogo, duas tochas que se batem uma contra a outra. Alguns pescadores contam que já as viram quando estavam na maré *facheando* baiacu e *siri mole*. Mas há quem já avistou esse fenômeno desde o Alto do Cruzeiro, o ponto mais alto da Vila. Os mais velhos contam que esses dois fachos de fogo que se debatem um contra o outro, na verdade, são duas comadres que, em vida, passavam o tempo brigando. Quando morreram, foram transformadas nessas chamas e

condenadas a brigar para sempre. Como aponta Dona Suzana, *o que faz na vida, faz na morte também!*

Fachear assume dois sentidos, primeiro caracteriza-se por um tipo de mariscagem realizada a noite, e, segundo, define a narrativa do encontro das comadres na maré. Enquanto um tipo de mariscagem, *fachear* significa mariscar a noite, andar sobre a lama, na maré vazia para capturar siri-mole ou pescar baiacu, (Jeane, jovem marisqueira). Para esta pesca é utilizado um candeeiro ou uma lanterna para clarear a *andança na lama*. Assim, *fachear* tem sua origem nos feixes de luz provenientes da movimentação feita por pescadores e marisqueiras, na pesca noturna, na escuridão da maré.

A narrativa sobre o *fachear das comadres* sugere uma reflexão sobre as relações de parentesco que são paulatinamente costuradas na maré. O *causo* fala da importância da categoria comadre nas relações de parentesco estabelecidas, contudo, em um plano mais amplo nos reconta sobre o que pensar dos espíritos dos mortos. Esse sentido mais amplo da narrativa será melhor explorado em seguida. Nesse momento, analisarei de que maneira são tecidas essas relações na maré.

É comum que pessoas da mesma família costumem sair para mariscar juntas, mas essa não é a única possibilidade. Em geral elas também se organizam em pequenos grupos para fazer essa atividade. São mulheres que já possuem algum nível de proximidade – amigas ou comadres que se agrupam. Elas costumam fazer uma parte do trabalho de maneira individual, todavia se ajudam mutuamente. Essa ajuda acontece principalmente no momento da separação do miolo da concha, ou na separação da carne da casca, como no caso de siri. Esse momento, inclusive, envolve outras pessoas que não têm a mariscagem como fonte de renda. Várias vezes, nos quintais das casas, grupos de mulheres se juntam para conversar e catar o marisco: mesmo que elas não tivessem ido à maré e, mesmo que não tivessem garantido a lucratividade, elas se juntavam. Fazia parte de um trabalho coletivo voluntário feito no intuito de ajudar a marisqueira.

O convívio diário se transforma em um motivador para o fortalecimento das relações entre elas. Por muitas vezes, as relações entre comadres surgem desse convívio iniciado na maré. A maioria das marisqueiras mais velhas que conversei faziam

referências a esses momentos compartilhados com outras marisqueiras e contavam entusiasmadas sobre momentos específicos vivenciados.

Sobre as comadres, é possível afirmar que estas ocupam um papel central nas relações de parentesco na Vila. Ser comadre de alguém envolve, de uma maneira ou de outra, uma responsabilidade na criação do afilhado. Em geral, as comadres são escolhidas em função da amizade anteriormente estabelecida. Quando questionei a Dona Joana sobre quais seriam os motivos que pesavam para escolha de uma madrinha ou padrinho, ela afirmou:

*Eu gostava de [escolher] uma pessoa simples. Quem tem condições [sociais] eu não queria não. Eu queria assim que nem você, que não tinha nada, **noite e abraço de maré vazia**, não tinha nada, mas me considerava. Esses que têm [condições] não considera ninguém, não. Minha filha, tem gente que vai por interesse, mas eu não, quero que faça meu filho cristão.*

A própria ideia de consideração aparece no relato de Dona Joana como uma categoria importante para se compreender o parentesco em Matarandiba. A consideração era algo frequentemente associado na costura das relações de parentesco estabelecidas. O núcleo familiar não se restringe apenas a uma unidade doméstica. Aqui retomo o conceito de Marcelin (1996) de configuração de casas, apresentada no capítulo anterior. Em Matarandiba, como no contexto etnográfico estudado pelo autor, o núcleo familiar não se reduz à unidade doméstica. É antes composto por “um conjunto de casas ligadas por uma ideologia de família e parentesco”, uma “configuração de casas”. (Marcelin, 1996, p. 33). Assim, nas diferentes casas pelas quais as pessoas vivem e passam, elas tecem relações diferentes, tanto no campo do parentesco de sangue, quanto “consideração entre as pessoas”.

Apesar de Dona Joana apontar a importância de tornar alguém cristão, é muito diversificada a maneira como se davam os batismos e, até mesmo, é algo que ultrapassa o cânone católico. Tornar cristão nesse sentido podia não passar necessariamente por um batismo que acontecesse dentro da Igreja seguindo os rituais. Como sugere Dona

Suzana ao narrar a história do batismo de seu filho:

A gente ia pra a maré de manhã, ficava o dia todo por lá quando era tarde a gente vinha embora, depois eu tive Dino (filho), aí a gente saiu pra festa de São Simão em Barra Grande, aí ela disse: vamos no rio? Eu disse: vamos. Quando chegamos lá aquele rio tão bonito, aí [eu] disse: Joana, batize Dino aqui! Ela foi e batizou no rio, [a gente] passou a se chamar de comadre. [Era no] Rio em Paratinga, tomamos banho, minha amizade com ela dobrou, mas se eu já gostava dela, ainda mais passei a gostar, todo canto que ela ia eu ia atrás, quando ela dizia, vou pra Barra Grande, eu dizia também vou. Aí pronto a gente se picava pra Barra pra mariscar, a gente ia lá pro Matange²⁴, mariscava o dia todo, a maré toda, quando era de tardinha a gente vinha embora se desse pra gente pegar carona a gente pegava, se não desse a gente vinha andando de lá até aqui (Suzana).

As duas comadres moram ainda hoje na mesma rua, suas casas ficam apenas a 100 metros uma da outra. A *finada* Inês, cuja a descrição do falecimento compõe a primeira seção desse trabalho, também morava ali perto, naquela pequena rua no Alto do Cruzeiro. Os filhos, *já crescidos*, também se instalaram por ali. Construíram seus *puxadinhos* nos terrenos da família.

A maré é a ligação entre as comadres e entre mães, filhos e filhas. Foi com Dona Joana que Suzana aprendeu a mariscar, ela conta que, quando mais jovem, pedia a Joana que a levasse para maré, até que um dia, seu pedido foi aceito e foi assim que elas começaram a mariscar juntas até a velhice, quando não tinham mais condições físicas para continuar mariscando.

Tem uns dois, três anos que parei [de mariscar], mas eu ainda tenho esperança que vou aí na praia ver [pegar] peguari. Eu já fui uma vez, peguei uma sacolinha de peguari, mas eu fui aqui [perto]. Os meninos [filhos e netos] que não quer que eu vá, mas eu já disse, eu vou. Eu falei com Coco [neto], se ele tivesse a canoa ainda eu ia ficar na beira do

²⁴ Localidade dentro da Ilha de Matarandiba, ha 20 minutos da Vila, desemboca no manguezal.

mangue mariscando, depois voltava de canoa, mas ele vendeu a canoa.

O que faz na vida, faz na morte

Passemos agora para o que decidi chamar de invólucro do *causo das comadres*, a própria concepção sobre a morte e as relações estabelecidas com o morto. Dona Suzana aponta que o morto continua realizando as mesmas atividades que fazia em vida. Ou ainda que as brigas que aconteciam em vida podem ser reproduzidas na morte. Ao mesmo tempo, quando ela faz essa afirmação, ela está pensando explicitamente sobre o fato que mesmo depois de morta, alguém que foi marisqueira em vida volta para a maré para continuar fazendo o mesmo trabalho. Quando perguntei sobre as histórias das visagens no mangue, ela me respondeu:

Ver a gente sempre vê, porque a gente tá mariscando com quem a gente conhece, as amigas, às vezes, a amiga morre e a gente fica. O que faz na vida, faz na morte, não é assim que diz? Eu não sei por que nunca morri pra saber, se é ou não. Eu sempre via dentro dos mangues batendo ostra [ela faz o som da batida e assovia], eu olhava pra um lado, olhava pra outro e não via ninguém, não tenho nada a ver com isso, me deixa cá quieta no meu canto, tirando meu marisco. Nunca me meteu medo, nem nada, não.
(Suzana)

Outras marisqueiras dizem conhecer alguém que já viu ou escutou alguma coisa no mangue. As conversas que giram em torno dessas visagens são recorrentes. Dona Suzana nos contava essas histórias na presença dos seus bisnetos que diziam se arrepiar de medo no desenrolar da história e a cada acontecimento.

Figura 9 – No mangue

Fonte: Renata Machado

A fala da marisqueira sugere, nesse sentido, que vivos e mortos dividem o mesmo espaço do mangue e compartilham as mesmas atividades práticas na maré. Como proposto por Sautchuk (2018), “pode-se compreender como técnica uma relação que abarca humanos e não humanos (ou até mesmo o vivo e o não vivo), mediada ou não por objetos, caráter significativo para os modos de existência de seres e coisas envolvidos.” (2018, p.11, grifo meu). À concepção de técnica proposta pelo autor acrescento a relação entre não-humanos (mariscos, temporalidades da maré e outros seres ali presente) e humanos (marisqueiras) através da experiência da morte ou melhor da presença dos mortos. Esta ampliação da definição de técnica auxilia na construção do argumento no qual esse capítulo se detém e que venho paulatinamente apresentando ao longo do texto: “o parentesco persiste mesmo depois da morte”²⁵, através da técnica. Essa persistência está tanto na memória dos gestos que resultam do processo de aprendizado da técnica com mães e avós quanto na aparição das comadres

²⁵ No artigo, A matéria do parentesco (2014), Carsten faz uma breve consideração sobre a ideia da persistência do parentesco depois da morte.

marisqueiras mortas.

Assim como no contexto etnográfico, entre os Mëbengôkre-Xikrin, apresentado por Cohn (2010), os mortos estão sempre tentando se reaproximar dos vivos, essa aproximação se dá no espaço da roça. Segundo a autora, os mortos voltam para visitar as “parentas vivas” e por isso elas “cospem sempre que vão à roça para manter os espíritos dos mortos distantes” (2010). Na vila, não é diferente, os mortos voltam para visitar as velhas comadres marisqueiras, as filhas e netas, a diferença é que as marisqueiras não veem perigo nessa aproximação e até mesmo gostam de provocar os mortos.

Joana relata ocasiões nas quais, no caminho de volta da maré, ao passar em frente do cemitério, gritava os nomes dos defuntos ou brincava com as outras marisqueiras tentando assustá-las

Eu fazia lenha dentro do cemitério, eu dizia, oh Vicente vem me ajudar, ele já morreu tá embaixo da terra. Vai fazer alguma coisa ni mim? ai ai! Oh Vicente apara aqui. Eu chegava na ponta da ladeira da cidade [entrada do cemitério] chamava todos os nomes desse pessoal que morreu, as meninas saíam correndo de medo.

Ao analisar esses relatos, vejo que os mortos, segundo as narrativas das marisqueiras, fazem-se presentes nas trilhas do mangue, da mata ou da estrada. O que me faz supor que as provocações são maneiras de tecer relações ou melhor maneiras no qual o parentesco persiste entre vivos e mortos. Por fim, já que os mortos continuam mariscando, considero relevante pensar nos termos colocados por Dona Suzana, o que se **faz** na vida se **faz** na morte.

O exercício que me propus a fazer neste capítulo foi seguir o enredo da narrativa local sobre a maré – as memórias, os lugares, afetos e relações entre estes. Através desta etnografia, acompanhei a movimentação de mulheres entre a maré e a casa para realização da atividade de mariscagem. Uma movimentação que envolve técnica enquanto memória corpórea, levando em consideração como o gênero é significado nas práticas, lugares e mariscos. Nas idas e vindas, entre a maré e a casa, o

espaço doméstico e o espaço produtivo se confundem e a maré torna-se o lugar de sustento e criação dos filhos e onde são tecidas as relações de parentesco, em especial as relações entre comadres. Nesse sentido, a maré é a própria substância do parentesco, pois é deste lugar que provém os alimentos que são trocados nas relações de parentesco estabelecidas, mas principalmente é na maré que são estabelecidos os vínculos familiares, entre filhas, filhos, irmãs e comadres.

No desenrolar dessa experiência etnográfica, irrompe mais uma particularidade da maré: a maré como sendo o lugar de aparição dos mortos. Esta particularidade vai ganhando densidade nas histórias contadas pelas marisqueiras sobre a presença dos espíritos dos mortos no mangue. Enfatizei, a partir da fala de Dona Joana, como os vivos provocam os mortos e até mesmo os convidam para auxiliar nas atividades produtivas.

Ademais, destaquei que a fabricação dos corpos das marisqueiras e a constituição de pessoa são marcados pela relação entre vivos e mortos que compartilham as narrativas, o mangue e a atividade da mariscagem. Sendo assim, o intuito deste capítulo foi articular um vínculo estreito, pela pesquisa de campo, entre técnica, gênero, parentesco e morte.

No capítulo seguinte, retomarei os conceitos aqui tratados: a técnica e a aprendizagem como processos de constituição de identidades e sujeitos para pensar o mar da perspectiva da pesca e de quem pesca. Apresentarei as concepções locais sobre o vento, assim como uma noção abrangente das temporalidades da maré. A canoa de madeira se destaca como um importante instrumento e está presente nas diferentes técnicas que descreverei. Ainda, destacarei as imprevisibilidades da pesca e os seus *segredos*, as parteiras da maré e o peixe assado da Dona das águas.

4. O Vento

Vamos chamar o vento! (Dorival Caymmi)

As canoas navegam pelo mar muito rapidamente enquanto os corpos presos ao barandá²⁶ também deslizam pelas águas na mesma velocidade e fluxo. Quando a canoa vencedora se aproxima, desde o porto se comemora com os fogos de artifício mais uma chegada. As canoas são conduzidas a vela e os homens utilizam o barandá para o equilíbrio e direção da embarcação. As melhores e maiores canoas participam da competição com grandes velas (ou panos, como as velas são chamadas em Matarandiba). As canoas dependem do **vento** forte que sopra do Nordeste. Às vezes são pegos de surpresa ao partir ou retornar quando não há **vento**. Vence a canoa que no impulso do **vento** consegue chegar em primeiro lugar. Esta descrição da corrida de canoas²⁷ se encaixa na narrativa que pretendo trabalhar neste capítulo: a pesca do ponto de vista da performance em diálogo com a técnica enquanto categoria analítica. Mais, especificamente, trata dos dois principais aspectos que envolvem a atividade pesqueira, o vento e o barco, e como esses dois elementos se juntam ao humano para execução de uma técnica. **O vento** como ponto de partida que torna possível o deslocamento do barco; o vento que implica um saber do pescador

²⁶ Corda de nylon, no formato de um cinto. Essa corda fica presa ao mastro e os homens encaixam na cintura para manter-se preso a embarcação sem precisar usar as mãos.

²⁷ A corrida de canoas é uma atividade que reúne pescadores das comunidades próximas e acontece periodicamente em diferentes lugares. Tem regras pré-determinadas sobre o percurso, número de tripulantes e outros aspectos. Geralmente a corrida acontece em períodos de festa, como o carnaval, ou algum feriado prolongado. De preferência em dia de sol, ao final da tarde quando a maré está cheia.

baseado na sua experiência corporal.

Colocando em perspectiva a pesca e a mariscagem busco diferenciar essas atividades que estruturam a divisão sexual do trabalho. Por sua vez, a descrição das várias técnicas de pesca e de transferências/trocas entre marisqueiras e pescadores permite revelar como se configura as relações de gênero em Matarandiba. A interação com o ambiente pesqueiro e com o próprio conhecimento do pescador, é intrínseca à lógica do sensível e da intuição, que desenvolvo no decorrer da tese. Emprego a noção da “ecologia sensível”, para compreender a pesca nas suas diferentes dinâmicas (Ingold 2017). O intuito é pensar esta noção como metodologia para entender a técnica e o aprendizado desta atividade.

Parto da proposta de Coupaye (2018) para pensar de maneira mais abrangente a noção de “cadeia operatória” indo além dos “elementos canônicos dos processos (ferramentas, materiais, energia, gestos e saberes)” para incorporar “rituais, substâncias e entidades visíveis ou invisíveis”. (Coupaye, 2018 [2015], p.481). Dialogando com a proposta do autor, as etapas que descrevo no decorrer deste capítulo incorporam uma dinâmica em que outros elementos dentro da concepção local são pensados como importantes para eficácia da pesca, cito como exemplo, as narrativas, as brincadeiras entre os pescadores, a imprevisibilidade e os segredos da pesca, as fofocas e o presente dos pescadores.

A pesca, enquanto atividade produtiva, envolve uma dinâmica ampla de saberes, experiências e memórias vivenciadas em torno da maré. Dessa maneira, trago relatos sobre a pesca, a maré, as temporalidades, os lugares e categorias nativas que definem esse espaço. O capítulo é uma alusão a uma das músicas de Dorival Caymmi, o Vento²⁸. A música não só serve como inspiração para estruturação deste capítulo, como é um grande motivador para compreensão dos aspectos que dizem respeito a uma poética presente no mar e na pesca. Nesta poética é visível que elementos como vento, a vela e o barco também assumem um protagonismo. Os tópicos foram nomeados com os seguintes trechos da canção: “Vento que dá na Vela, Vela que leva o barco, Barco que leva o peixe, Gente que leva o peixe, Peixe que dá dinheiro”.

²⁸ https://www.youtube.com/watch?v=S3UosHegYgU&start_radio=1&list=RDS3UosHegYgU

Começo com a concepção dos pescadores sobre o vento que sopra em diferentes direções e de como esses sopros podem ajudar ou prejudicar a pescaria. Na seção vela que leva o barco, trato das embarcações, das canoas de madeira, da sua utilização a vela, e de uma aproximação com a noção de correspondência defendida por Ingold (2017 [2013]). Em seguida, descrevo as diferentes técnicas pesqueiras e destaco meu engajamento prático nas atividades levando em conta a divisão do trabalho com base no gênero. Por fim, discuto sobre como os peixes são negociados, as parteiras da maré, os pescadores que fazem os partos das *arraias*, e o presente dos pescadores ofertado a *Dona das águas, Iemanjá*.

4.1 Vento que dá na vela

Os diferentes tipos de pesca envolvem competências e saberes distintos sobre as marés e os ventos. Dessa maneira, a partir das descrições das pescarias, refletirei sobre tais conhecimentos. Tanto os pescadores, quanto as marisqueiras locais dominam estes saberes e, por vezes, constituem outras possibilidades de conhecer e nomear.

Quando os pescadores descrevem sobre os ciclos da maré e fases da lua utilizam como referência a pesca. Dentro dessas descrições, assim como as marisqueiras, eles distinguem a maré em dois ciclos: a *maré grande* e a *maré morta*. No entanto, no mundo da pesca, há uma ênfase maior nas transições desses dois ciclos, popularmente nomeados como *lançamento* e *quebra*. “O lançamento é quando a maré está morta e começa a crescer, aí tem o lançamento um, lançamento dois e por aí vai” (Pedro, pescador local, 02 de outubro, 2018). Já a quebra é a inversão, ou seja, a maré nova vira *maré morta*. Pedro, me explica que é no lançamento que a pesca pode ser promissora, “mas da quebra não pode se esperar muita coisa”. Apesar disso não deixa se pescar durante a quebra. Pedro pontua que da mesma forma que existe a lua cheia e a lua nova, existe o *lançamento* e a *quebra*.

Essas marés sofrem influência direta da lua nova e da lua cheia. A fase da lua também é um fator importante para pesca realizada a noite. Os peixes vão ter comportamentos e hábitos diferentes de acordo com a claridade das *noites de lua*

(cheia) em oposição a escuridão da lua nova.

Além da lua, na atividade pesqueira, o vento tem um papel importante. A decisão sobre como e quando pescar tem relação com o vento. Os pescadores sabem exatamente de onde o vento *assopra* e como os *sopros* das diferentes direções, do norte-sul ou leste-oeste, vão influenciar na pesca. Eles relatam, por exemplo, a dificuldade de se pescar com o vento que vem do Nordeste. *Conforme Pedro, este vento:*

traz muito mar, a onda se revolta, dá muita ressaca, geralmente ele vem de lá pra cá, ele entra no mar aberto e chega no canal, a maré bate pra lá e o vento bate pra cá e o mar fica revoltado, é ele quem faz a onda, é quem faz a corrente da maré, tipo Pororoca.
(Pedro, pescador local, 02 de outubro de 2018).

O vento sul causa efeitos parecidos sobre as correntes marítimas. Já o vento norte mantém uma maior estabilidade das correntes. O vento que vem do Leste, conhecido com a *viração* é um dos momentos mais esperados para a pesca. A *viração* não causa grande movimentação das águas, que é o comum nas localidades da região da *contracosta*, como Matarandiba. O pescador Pedro detalha a posição do vento no decorrer do dia e da noite: *“é o vento norte de manhã até o meio dia, meio dia cai a viração (viração é o vento leste), a tarde tem o nordeste, a noite de novo e o nordeste durante a noite até 2h. Somente às 2h da manhã o vento vai para o sudoeste”*.

4.2 Vela que leva o barco

As águas calmas do encontro do Rio Jaguaripe com o mar dão um ritmo especial a maré no entorno da Ilha de Matarandiba. O ritmo é calmo. O fluxo das águas é mais intenso na passagem entre a Ilha do Cal e o manguezal da costa – *lá, o mar é traiçoeiro*. O *mar calmo engana* e gera um risco de morte iminente por afogamento. Uma história é narrada à exaustão sobre duas jovens que morreram ao tentar atravessar a passagem da Ilha do Cal para Matarandiba na maré de *enchente*.

As canoas seguem este ritmo e fazem travessias diárias, seja para pesca, para o lazer ou para o transporte. Dentro dessa lógica, o ritmo e os fluxos da maré são ponderados em relação a tecnologia empregada das embarcações e levam em consideração o movimento das águas. No entanto, ao fazer referência à movimentação das águas para construção e uso das embarcações, não estou assumindo uma concepção adaptacionista da técnica, na realidade, penso nas interconexões do vento, das correntes, do pescador e do técnico. (Ingold, 2017), (Sautchuk, 2007). Sautchuk (2007) cita alguns autores, a exemplo de Descola e Latour, que se distanciam de uma concepção da técnica “utilitária ou adaptativa entre humanos e o ambiente” (2007, p.11). Com base nessa discussão que penso o emprego da tecnologia das embarcações na vila.

Os pescadores, como já colocado anteriormente, têm um conhecimento apurado sobre as técnicas, o vento, os ritmos e o as correntes marítimas. A tradicional canoa de madeira facilmente encontrada na região é altamente instável para ser utilizada em mar aberto. A navegação com a canoa pode ser feita a remo, a motor ou a vela (com uma pessoa conduzindo a embarcação na popa ou com o uso do *barandá*).

Para sua utilização a vela com o *barandá*²⁹ é necessário que os homens permaneçam na parte superior e que façam movimentos com o corpo que os auxiliará na manutenção da direção desejada. Eles ficam amarrados a uma corda que é presa ao mastro da vela, o *barandá*³⁰. Esses corpos fazem movimentos contínuos, levantam e abaixam quase que sincronicamente, como uma performance. Em uma posição de cócoras, os dois pés permanecem fincados sobre a parte superior da canoa ou, por vezes, as duas pernas permanecem esticadas e os homens ficam quase que deitados por cima d’água. Os corpos, nessa movimentação contínua e performatizada, dão a direção e o equilíbrio do barco, ao mesmo tempo em que o vento conduz a canoa mar afora. Há nesse movimento uma “correspondência entre os fluxos de materiais envolvidos” - o barco, os tripulantes, a vela, o vento e as correntes marítimas (Ingold, 2018, p.226). O

²⁹O *barandá* é mais utilizado para dias de corrida, ou de maneira recreativa, para pesca os homens utilizam a canoa a remo. Mesmo ciente do seu uso restrito decidi iniciar a discussão dessa seção por conta da dinamicidade da navegação com *barandás*. Vejo que seu uso recreativo não a torna menos importante.

³⁰ Em geral, tem quatro ou cinco cordas, *barandás*, em uma canoa de duas velas.

próprio corpo se apresenta como aparato da embarcação junto com o remo, a espadela, o pano (vela) e o vento. E nesse sentido, esta navegação é também uma coreografia de “dança”, uma performance marítima. Nesse movimento cada participante “escolhe alternadamente o momento de conduzir e o momento a ser conduzido”. Uma coreografia, caracterizada por uma “sincronicidade onde os elementos não entram em interação, mas sim em correspondência” (Ingold, 2018, p.212, tradução e grifos meus).

4.3 Barco que leva gente

A tradicional canoa de madeira é a embarcação mais encontrada na região, com tamanhos e cores variadas. Somente nos últimos 15 anos começou a aparecer algumas canoas de fibra e lanchas motorizadas, utilizadas com mais frequência para o lazer. No entanto, para pesca cotidiana os pescadores utilizam canoa de madeira a remo ou a vela.

É evidente que ter acesso a uma embarcação é importante dentro do universo da pesca: não ter uma canoa obriga o pescador a trabalhar como ajudante ou ter que pagar sempre um *quião* ao proprietário da embarcação. O *quião* é uma parte do pescado capturado dividido em partes iguais entre os envolvidos na pesca e os proprietários dos artefatos utilizados, ou seja, a rede e a canoa têm, do mesmo modo, seu *quião* reservado, independente da presença do dono da canoa. A divisão garante a manutenção destes equipamentos. Na maioria das vezes pago em pescado e mariscos, o *quião* é ele mesmo, o pagamento aos pescadores envolvidos na pescaria e uma moeda de troca que serve para pagamento de empréstimos de canoa ou rede.

Foi assim que Zeca, um pescador local de meia idade, começou a pescar quando chegou à vila; como ajudante ou pagando o *quião* ao dono da canoa. Ele já pensava em comprar uma canoa, mas não tinha recursos suficientes. Segundo ele, um dia teve um sonho com duas dezenas, 0248, e decidiu apostar no jogo do bicho. Procurou Iracina, a baiana de acarajé e responsável pelas apostas do jogo na Vila. No dia, como não tinha dinheiro, fez uma aposta *fiada*. Passado um tempo, quando viu o resultado em Noel (comércio local), descobriu que era ele o vencedor do milhar e havia ganhado um total

de quatro mil reais. Zeca foi diretamente no estaleiro e comprou a vista uma canoa de 3.800 reais. Com esta mesma canoa ele pesca e adquiriu mais autonomia.

Neste exemplo, da canoa adquirida com o dinheiro do jogo do bicho, evidencio como se estabelecem as relações econômicas no mundo da pesca. Pois, não ter uma canoa gera uma dependência dentro desse sistema de produção. No caso específico das mulheres essa exclusão é ainda mais evidente, já que precisam de alguém que leve os mariscos coletados para a vila. A lógica se inverteu e Zeca acabou se tornando a pessoa responsável por fazer esse transporte e faturava, por semana, algumas latas de chumbinho: o *quião* da marisqueira.

O porto

É notável que a percepção do tempo em Matarandiba está associada à maré, a circulação dos pescadores nas suas idas e vindas com artefatos ou pescado. O próprio porto tem uma temporalidade particular: um lugar de espera. Por um longo período o porto de Matarandiba foi o lugar de chegada de gente que vinha da Bahia, como era comumente chamada a capital, Salvador. Ainda hoje, os mais *velhos* fazem referência à Bahia quando falam de Salvador. O João das Botas³¹ fazia a travessia de Jaguaripe, no recôncavo baiano, até Salvador. O navio atracava na *Banca*, perto de Jiribatuba, ao lado da Ponte do Funil³² e as pessoas que iam em direção à vila desciam e seguiam o restante do trajeto de canoa.

Outras embarcações faziam transporte nessa região, os saveiros se destacavam nas idas e vindas entre o recôncavo e a Bahia. Eles transportavam farinha de mandioca, dendê, *caxixis*³³, dentre outras mercadorias regionais (Risério, 2004). Nessas mesmas águas, saíam diariamente canoas à procura dos mais diversos pescados: tainha, vermelho, baiacu, arraia, maçambé, cabeçudo e outros peixes de mais difícil captura. As pequenas canoas de madeira, por vezes manejadas a vela, a remo ou a motor, continuam navegando num mar carregado de histórias.

O porto era o lugar onde se construíam as embarcações. Era lá que estava

³¹ Herói que lutou nessa mesma localidade pela Independência da Bahia de 1821 a 1823.

³² No registro oficial a ponte foi nomeada por João das Botas.

³³ Pannelas e outros utensílios feitos de barro.

instalado o único estaleiro da vila da família de Martinho dos Santos. A madeira para construção dos barcos vinha da mata e a tecnologia empregada levava em consideração o conhecimento sobre a maré. Ainda hoje, no porto, agora modificado, os homens sentam com os olhos voltados para o mar. Pela manhã e no final da tarde, eles estão ali *jogando conversa fora* e a espera de alguma embarcação que retorna da pescaria.

Uma praça com bancos de concreto e um pequeno parque infantil ocupou o espaço do que antes era só um porto. O lugar de espera virou um lugar de sociabilidade. O banco da praça preferido pelos homens fica embaixo de um pequeno arbusto que faz uma vasta sombra. Em frente tem alguns *paeiros* e uma rampa para atracadouro que dá acesso ao mar. O *paeiro* é um local para o armazenamento das canoas com estrutura de madeira e cobertura de palha. Esse banco acabou se convertendo em um espaço dos homens, o *lugar do falatório* que nem sempre é bem-visto por alguns pescadores. Alguns deles evitam deixar a canoa neste porto ou dividir o resultado da pesca à vista dos homens. Evitando assim os *olhares curiosos* e os *comentários maldosos*.

4.4 Gente que leva o peixe

“*Eu nasci pescando*” foi a resposta dada pelos pescadores quando perguntei sobre quando começaram a pescar. O termo “*nascer pescando*” se refere a uma memória associada a pesca, no qual a identidade do sujeito está relacionada a atividade produtiva que ele realiza. (Sautchuk, 2007). Ademais, o *nascer pescando*, faz referência a herança deixada pelo pai ou avó: *Eu nasci pescando, meu pai era pescador, quando nasci meu pai já pescava*. Na maioria dos casos, os meninos ainda jovens ajudavam os pais na pescaria, participavam diretamente do processo de beneficiamento do pescado com as mães e/ou, auxiliavam na última etapa da cadeia produtiva, a venda (oferta e/ou entrega dos peixes).

A pesca não é pensada como a única possibilidade, uma herança na qual o pescador não pode abrir mão. Alguns pescadores já moraram e trabalharam em Salvador, mas decidiram voltar para Matarandiba e voltar a pescar. Por vezes, aceitam

um trabalho por conta da estabilidade financeira, mas sempre voltam a pescar. A estabilidade financeira não significa uma estabilidade empregatícia já que a maioria dos pescadores apenas acessam trabalhos precarizados e sem garantias. A estabilidade financeira a qual me refiro é um salário fixo mensal, algo que não ocorre na pesca. *A pesca consiste em dias de sorte e dias de prejuízo, como pontuado pelos pescadores. Como colocado certa vez por Roque, um morador local, Mesmo que a gente não pesque todo dia, ou mesmo que a gente não viva da pesca, nossa origem vem daí.*

Técnicas de pesca

Mapa 2 – Áreas de pesca. Fonte: Paula Cordeiro

A pesca exige um conhecimento sobre cada espécie de peixe, seu comportamento e hábitos. Esse conhecimento define qual técnica e qual tipo de artefato será utilizado a depender do peixe. Segundo os pescadores, a movimentação dos peixes nas águas difere bastante na *maré morta* e na *maré grande*. Na *maré morta* o peixe precisa ir mais para o fundo do mar, por causa das altas temperaturas da água. Esse aumento da temperatura é comum na maré baixa e resulta da pouca profundidade das águas e do tempo maior de exposição ao sol. Ademais, as raízes do mangue restam boa parte do tempo no *seco*, já que a maré não avança neste período.

Além da maré, a lua pode influenciar a mudança dos hábitos do peixe, segundo Pedro, “na maré de lua o mar fica muito claro e o peixe não encosta, ele fica mais próximo da terra, ele vai se agasalhar nos mangues, se esconder embaixo das raízes e se alimentar por lá” (Pedro, 16 de março de 2018). Esse comportamento é mais comum a noite, o que facilita e torna mais rentável a pescaria noturna. É importante frisar que essa análise leva em conta duas técnicas de pesca que apresentarei detalhadamente a seguir: a pesca com o *calão* ou com a rede *arrasto*.

A pesca com a rede de arrasto é feita numa região conhecida como *passagem*, entre a Ilha do Cal e a Ilha de Matarandiba (ver localização no mapa 2). A captura de diferentes espécies não só depende da localidade onde se pesca, mas principalmente do tipo de rede utilizada e da técnica empregada. “A gente pega sempre no beiral do mangue, onde o peixe vem pra desovar, pra procurar uma sombra, a gente joga a rede, procura ver a manta do peixe antes. Maré sempre baixa pra esse tipo de pesca”. (Pedro, 16 de março de 2018). Com a rede de arrasto se encontra mais peixe vermelho, *cabeçudo*, *massambê*, *corvina* e *xareú*.

No caso da pesca no *pesqueiro*, o peixe vai se alimentar dentro do *pesqueiro*, ou o utiliza como lugar de refúgio. Os *pesqueiros* são contenções circulares, no formato de coroa de rei, feitas no meio do mar e delimitadas por varas retiradas da mata e do mangue. Varas menores do mangue, com as folhas secas, são dispersas de uma maneira que lembra um ninho. Alguns pescadores dizem que *é a casa do peixe*, que é lá que eles repousam e são capturados. Conforme pontuado por Chico, (pescador local) o peixe é capturado em sua própria casa. Cada *pesqueiro* tem seu dono, eles podem ser vendidos ou herdados. Conforme pontuado pelos pescadores, havia quem se aproveitava

escondido do pesqueiro de terceiros, alguns foram descobertos no momento em que colocavam a rede. Por vezes, o pescador que comete esse delito tem sua rede cortada ou simplesmente é advertido.

A técnica da *gruzeira*³⁴ leva em consideração a movimentação dos peixes grandes. Não é uma pesca de quantidade, como o arrasto ou o pesqueiro. Os peixes fígados são maiores (xaréu, vermelho, corvina), mas, em geral, apenas se consegue um ou dois por pesca. É uma pesca que utiliza iscas para atrair os peixes. É realizada na passagem (entre a Ilha de Matarandiba e a Ilha do Cal), onde há uma movimentação de peixes maiores.

Já o ramo, técnica parecida com o pesqueiro, é constituído por galhos de mangue, amarrados com cordão a um saco de areia jogado no fundo mar. O lugar para colocar o ramo é escolhido previamente, de preferência no canal perto da Ponte do Funil, considerado um bom lugar para pesca. Com o tempo, pequenos moluscos começam a crescer nos galhos e servem de alimento e atração para os peixes. Segundo Roque, que acabara de fazer o seu primeiro ramo no momento de nosso encontro, antigamente se memorizava o ramo a partir de três pontos de referência, que poderia ser uma casa específica, um coqueiro ou um mangue, hoje é comum a utilização de GPS. A localização exata do ramo é mantida em *segredo* para evitar que outros pescadores possam utilizá-lo.

A escolha da técnica pesqueira tem relação principalmente com as preferências pessoais do pescador e não só com o custo-benefício. Pedro, que também acompanhei na pescaria, destacou em uma das conversas que não apreciava fazer um tipo de pesca no qual a espera era a característica principal, como no caso da *gruzeira* ou do *arraieiro*. Para ele, a ação envolvida na pesca de arrasto o motivava mais.

Para entender melhor cada uma dessas técnicas comecei a me engajar nas pescarias locais. No entanto, em um primeiro momento não foi fácil conseguir um pescador para acompanhar na pescaria. Como não havia mulheres pescadoras o meu pedido era visto com uma certa estranheza. Descrevo a seguir as diferentes técnicas, dando ênfase ao meu engajamento prático como aprendiz de pescadora.

³⁴ A *gruzeira* lembra a pesca de anzol presente na etnografia de Sautchuk, 2007.

Arraieiro

20 de janeiro de 2018

Figura 10: Pesca da arraia
Fonte: Renata Machado

Foi com Seu Maciel que sai para pescar a primeira vez. Ele era um velho pescador da comunidade que havia trabalhado muitos anos em Salvador e após a aposentadoria decidiu retornar à Matarandiba e voltar a pescar. Ele era um pouco pescador e *atravessador de peixes*. Quando não pescava ou mesmo quando a pescaria não estava muito boa, ele costumava comprar alguns peixes no porto de Baiacu e revender na vila.

Saímos da vila às 10h em uma pequena canoa a motor. Vimos de longe uma canoa de fibra e Seu Maciel sugeriu que nos deslocássemos até lá. Ele disse: *tá vendo*

ali? É um arraieiro lá de Cações. Aproximamo-nos do pescador e Seu Maciel perguntou se eu podia subir na canoa e observar a *puxada de rede*. Prontamente o pescador disse sim. Quando eu entrei na canoa já tinham duas arraias estiradas com a barriga para cima, elas tinham sido recém-capturadas e agonizavam. Davam seu último suspiro, o peito inflava acompanhando a respiração do pulmão, o rabo ainda se mexia lentamente. Enquanto isso, o pescador puxava a rede que parecia não ter fim. Seu Maciel tentava me mostrar no horizonte à última boia da rede a quilômetros de distância. À medida que puxava a rede, ele ia tirando outros animais que haviam sido arrastados: pequenos caranguejos, estrelas do mar, ouriços dentre outros.

Ele levou um bom tempo fazendo esse trabalho de maneira orquestrada. Somente no final da rede apareceu mais um peixe. A arraia se prendia à rede pelo ferrão. O próprio pescador chamava a atenção para o risco de ser ferido pelo ferrão. Por isso, primeiro ele partia o ferrão que estava alojado no rabo para desvencilhá-la da rede. Em seguida, pegava a arraia de uma maneira que impedissem que ela expelisse um líquido que podia alterar o seu cheiro e sabor. Ele as colocava de barriga pra cima, empilhando-as no barco. Ali elas tentavam lutar contra a morte, o movimento de respiração era incessante, elas agonizavam até darem o último suspiro.

Figura 11: O último suspiro. Fonte: Renata Machado

Observei a pescaria até que a última boia fosse arrastada até o barco. Troquei de embarcação e seguir com Seu Maciel em direção ao Baiacu. Lá ele negociou algumas arraias com os pescadores que estavam no Porto. Voltamos para vila com alguns quilos de peixe que ele venderia na Vila por um preço um pouco mais alto.

O pesqueiro

05 de março de 2018

Figura 12 Pesqueiro
Fonte: Renata Machado

Poucos meses depois, acompanhei a pescaria com Chico, pescador local, proprietário de um pesqueiro próximo ao mangue da Ilha do Cal. Ele costuma fazer dois tipos de pesca, uma com a rede de *tainheiro*³⁵ e outra no pesqueiro. No dia combinado, fui diretamente ao porto e o encontrei já sentado na canoa com o remo na mão. Ele começou a remar e seguimos na direção da Ilha do Cal. Perguntei como ele sabia que a maré estava boa para pesca, e a resposta foi: *quando ela aponta ali na Restinga*³⁶, eu já sei que está bom.

De longe ele já me mostrava seu pesqueiro que ficava na passagem, entre a Ilha do Cal e o Ribeiro, próximo ao Canto do Limão (lugar de despacho do presente dos

³⁵ Uma rede específica para captura de tainha, formato tecido com filetes pequenos.

³⁶ Banco de areia.

pescadores). Quando nos aproximamos vimos Josué, pescador local, que auscultava o pesqueiro para ver a viabilidade de *correr* ou não a rede. Fizemos o mesmo que Josué, esperamos ali um tempinho antes de colocar a rede, avistamos um peixe ou outro pular esporadicamente. Chico observou que era pouco peixe – *a maré não estava boa* – mas que ele colocaria a rede mesmo assim.

Figura 13: Circulando o pesqueiro
Fonte: Renata Machado

Assim que ele decidiu colocar a rede começou a remar em círculo em volta do pesqueiro: com uma mão ele remava e com a outra ele ia jogando a rede no mar, de maneira sincronizada. Depois de ter completado a volta, paramos um pouco antes do lugar de início e Chico pulou na água para juntar as duas pontas. Em seguida, começou a mergulhar a cada ponto da vara para prender a rede em uma pedra que já estava no fundo. Ele mergulhava, prendia a rede e voltava para pegar fôlego, fazia o mesmo na vara seguinte, no sentido contrário do que ele havia começado a jogar a rede. Depois de ter prendido todas as pontas, ele começava a quarta etapa: prender a parte de cima da rede nas varas, essa parte é feita dentro da canoa. Mais uma vez dávamos uma volta

no pesqueiro, também no sentido contrário ao local de início de todo processo. Ao final, ele observava se as duas pontas estavam realmente presas. Voltamos para vila, ao final dessas etapas para esperar que os peixes se entrelaçassem na rede. Um tempo depois de espera, ele retornou e retirou a rede, repetindo de maneira inversa as etapas de colocação. Como já esperado, ele pegou pouco peixe na rede.

Figura 14: Mergulho no pesqueiro
Fonte: Renata Machado

Rede arrasto

11 de abril de 2018

Acompanhei a pescaria de Pedro feita com rede de arrasto em locais e horários diferentes da pesca no pesqueiro. Pedro costuma fazer um tipo de pescaria de arrasto utilizando uma rede conhecida como *Calão*. É uma rede grande, de 15 metros de extensão e 1 metro de altura. Os filetes pequenos auxiliam na captura de diferentes espécies de tamanhos variados, inclusive peixes que não tem tamanho suficiente para pesca. É uma pesca que exige a participação de dois ajudantes. Geralmente Bruno e Mariano, jovens da vila, seguem com Pedro de segunda a sexta nessa empreitada.

Quando cheguei no Porto encontrei apenas Davi, um ajudante novato que foi no lugar de Bruno, que segurava um remo e um balde branco. Mariano já seguia em direção à canoa com um remo e um balde. A maré estava um pouco seca e *batemos um pouco de lama* até chegar na canoa. Cumprimentei Mariano que *desgotava* a canoa. *Desgotar* é tirar a água de dentro da embarcação com a ajuda de uma *cuia*, metade de uma lata de queijo ou capacete para proteção de operários. Logo ele me indicou o lugar que eu deveria sentar: no banco do meio onde é colocado o *traquete*³⁷. Em seguida, Pedro chegou com o remo e uma garrafa d'água. Dentro da canoa já tinha o calão que ocupava todo o espaço, o traquete e uma cuia para *desgotar* a canoa toda vez que enchesse de água. A canoa não era muito grande, apenas suficiente para nós quatro, a rede e os baldes. Mariano e Davi ficaram na parte da frente próximos a proa, eu fiquei no meio, como indicado. Pedro³⁸ sentou-se no fundo da canoa, na popa com os pés entre o calão, no lugar destinado ao marinheiro que governava a canoa.

³⁷ Mastro da vela

³⁸ Ele era o dono da canoa, da rede e de todos os aparatos; era quem tinha mais experiência e pescava há mais de 40 anos. Apesar disso, ele dizia que tudo era dividido em partes iguais entre o dono da canoa e os auxiliares da pesca. A única vantagem que o dono da rede tinha era o direito a um *quião* a mais destinado a rede, uma parte desse *quião* servia para a manutenção da rede, compra de materiais para reparo quando necessário e a outra parte ficava com Pedro para pagar as horas que ele passava com a atividade de costura e remendo do calão.

Seguimos em direção à Ilha do Cal (passando pelo pesqueiro de Chico). Ao nos aproximarmos, Mariano e Pedro começaram a discutir sobre o melhor lugar para *correr a rede*. No final, decidiram pelo *Inga, próximo ao Caboto, em direção ao Ribeiro* (ao leste da Vila). Chegando ao *Inga*, houve mais uma dúvida sobre quem ficaria na terra puxando a rede, se Mariano ou Davi. Pedro decidiu por Mariano em terra e Davi remando. Mariano sugeriu que eu ficasse jogando a rede no mar. Pedro interveio e disse: *mas Renata vai saber fazer isso?* Mariano prontamente respondeu: *Ela não sabe, mas você ensina, macho*³⁹. *O bom que ela tem as juntas moles e pode ficar agachada fazendo isso*. Eu ainda não fazia ideia do que deveria fazer, mas concordei imediatamente. Pedro deu uma pequena volta na canoa e Mariano pulou onde ainda *dava pé* e pegou uma das pontas da rede. Pedro começou a remar em direção ao outro lado da ilha. Eu sentei em cima das cordas da rede, como orientado por Mariano, de frente para Pedro. Davi permaneceu no mesmo lugar remando.

A falta de experiência de Davi com a pesca e condução da canoa causava um desequilíbrio na embarcação que as vezes era motivo de reclamações de Pedro. Antes de começar a jogar a rede havia um tamanho considerável de corda que ia se soltando por si só à medida que a canoa avançava. Quando chegou na parte da rede Pedro foi jogando no mar o chumbo (pedra em formato circular achatado que dava peso a rede). Ele remava um pouco e jogava um chumbo e assim sucessivamente. Comecei a fazer o mesmo e quando por algum motivo não tinha sucesso e embolava a rede, Pedro tentava consertar mais adiante. Ele chegou a comentar que eu deveria tomar cuidado para não me machucar. O risco de cortes e ferimentos era grande, poderia ter a mão presa entre a rede, o próprio chumbo era altamente perigoso, devido ao peso e a velocidade com que ele era puxado quando avançávamos com a canoa.

Peguei o ritmo e tentei me precipitar ao próprio movimento da rede selecionando o chumbo a ser lançado com maior antecedência. Enquanto isso, Pedro dava uma volta e ia em direção a costa, nesse momento pude avistar Mariano de longe segurando com força a primeira ponta da rede. Ele já estava fora da água, um pouco distante do lugar que o havíamos deixado. Quando a corda do lado oposto acabou,

³⁹ “Macho” era como eles chamavam um ao outro.

Pedro também pulou na água. Em seguida, ele pediu para que Davi fizesse o mesmo e fosse segurando a canoa, íamos em direção à praia. Pulei logo em seguida. Davi *fincou* (prende) a canoa no raso. Em seguida, Pedro deu um nó na corda do final da rede, formando um laço e deixando um círculo que Davi pudesse entrar com o corpo, passando a corda ou pela cabeça ou pelos pés. A corda ficava amarrada no quadril e com a força do corpo a rede era arrastada com mais facilidade na direção do mangue. Mariano também puxava com força numa distância de 10 metros da gente. A corda era puxada para trás e para o lado ao mesmo tempo, diminuindo assim a distância entre os dois polos (Mariano e Davi). Pedro fez mais uma amarração na corda mais na frente e pediu para que Davi se aproximasse. Mais uma vez ele entrou na amarração e puxou a rede. Com o movimento era possível ver alguns peixes que pulavam dentro da rede.

Quando a rede chegou na areia, Mariano e Pedro pareciam decepcionados com a quantidade de pescado capturado. Rapidamente eles despejaram tudo *no seco* (na areia), Davi foi pegar o balde na canoa e eu fiquei observando os peixes pequenos e outras espécies que foram arrastadas pela rede e que seriam descartadas em seguida. Enquanto Pedro e Mariano se ocupavam da lavagem do calão e da colocação na canoa, eu e Davi começamos a catar os peixes maiores, os siris e *peguaris*. Em seguida, Mariano despejou os peixes no saco de nylon vermelho (o mesmo tipo utilizado para o chumbinho) lavou o pescado e despejou na proa da canoa embaixo do banco. Embarcamos na canoa de novo, com a mesma configuração de antes e demos mais dois lances do outro lado da ilha, antes de retornar à vila. À medida que íamos fazendo novos lances a quantidade de peixe foi aumentando. Ao mesmo tempo fui ganhando a confiança de Pedro que passou a me dar mais responsabilidades durante a pesca, a exemplo de:! conduzir sozinha a canoa até o seco, participar ativamente da puxada de rede, fincar a canoa em lugar específico, dentre outros. Em uma dessas vezes que precisei conduzir a canoa sentir medo de emborcá-la e perder todo o pescado capturado. Ao perceber minha insegurança, Pedro puxava a rede ao mesmo tempo que me orientava de longe sobre o *ritmo* das remadas.

Ao todo, fizemos três lances em lugares diferentes. Destaco, do mesmo modo, que cada lance se constituía como único, não era um movimento de caráter repetitivo. Assim, os resultados também foram distintos. A cada lance capturamos uma

quantidade maior ou menor de pescado. Alguns contratempos surgiram no decorrer de cada lance, a exemplo da rede que ficou presa no ramo, a inexperiência do pescador novato ao puxar a rede, a escolha equivocada do lugar para o lance. Estes contratempos reiteram o argumento da heterogeneidade dos gestos mobilizados dentro do processo técnico.

Ao final, Pedro sugeriu fazer a divisão do *quião* antes de chegar no Porto. Segundo ele, tinha muito *disse me disse*, *fofoca* e *falatório* dos homens que são conhecidos na vila por passarem parte do dia, sentados, no banco da praça de frente para o Porto. Paramos na altura de um mangue e eles começaram a fazer a divisão por espécies e tamanhos com pequenos montinhos de peixe. Depois ia separando em três partes os peixes menores. Apenas o pescado maior foi separado em quatro partes. Eu também ganhei meu *quião*. Pedro queria deixar claro que eu estava levando meu *quião* não por agrado, mas que eu mereci pelo trabalho realizado na pescaria. Depois de todas as partes divididas, inclusive a da rede, seguimos para Matarandiba com a canoa sendo levada pelo **vento**.

A gruzeira

Ainda não tinha explorado todo o tipo de pesca dentro daquelas descritas com frequência pelos pescadores locais, a *gruzeira* era uma delas. Por indicação de uma amiga fui procurar Zeca que combinou uma pescaria para dois dias depois. A *gruzeira* é utilizada como técnica por alguns pescadores da vila. Segundo Zeca, tinha como vantagem o baixo custo de compra e manutenção dos materiais. Inclusive, conforme seu relato, a caixa de anzóis, que custava 50 reais, ele ganhara de presente de um amigo.

Zeca tinha acabado de voltar de uma outra pescaria quando me chamou para pescar. Esperei enquanto ele escamava o peixe trazido da madrugada de pesca para encontrá-lo no Porto de Arthur. Diferente dos outros pescadores, Zeca preferia ancorar a canoa nesse outro porto. A justificativa era a mesma dada por Pedro, se proteger do *falatório do povo*.

Quando cheguei, ele já estava no mar trazendo a canoa para o seco para que eu pudesse embarcar. Dino (filho de Suzana e ajudante de pesca) tratava uma arraia pescada mais cedo por Zeca enquanto conversava com Iracina (a baiana de acarajé). Dino as vezes acompanhava Zeca na pescaria, nesse dia ele gritou desde o cais: *Porque não me chamou também, homem?*

A maré estava começando a secar. Zeca tinha uma canoa grande toda pintada de azul. Ao subir na canoa me acomodei na proa como orientada por ele. A orientação por parte do pescador sobre o lugar a se sentar era importante para dar o equilíbrio necessário a canoa. Vi que ele tinha apenas um remo, então, comentei que seria bom ter um outro remo para que eu pudesse remar. Ele deu um sorriso e disse que não imaginou que eu sabia remar se não ele teria trazido um outro remo que tinha em casa. Íamos em direção à Ilha do Cal mais uma vez, onde era feita a maior parte das pescarias. *Não tinha vento*, o mar parecia um tapete, quase sem nenhuma movimentação nas águas, era apenas a navegação da canoa sobre o mar que causava uma pequena ondulação. Eu observava as águas enquanto ouvia um pouco da história de vida de Zeca. Ele contava como conseguiu comprar a canoa com o dinheiro que ganhou no jogo do bicho. Contou-me sobre o conflito com os seguranças da Ilha do Cal que detalharei mais a seguir, sobre o atraso no pagamento do seu defeso, a mudança repentina para Matarandiba por conta do envolvimento dos irmãos com o álcool, sua permanência por 12 anos na Vila, e, por fim, sobre o nascimento de sua única filha em 1994.

Em meio às conversas, Zeca remava e íamos lentamente nos aproximando do nosso destino para *correr a gruzeira*. Passamos pelo Canto de Limão e seguimos para o lado esquerdo do fundo da Ilha. Um pouco antes do pesqueiro de Chico, ele decidiu parar e cortar as tainhas que ele tinha trazido como isca. Em seguida, ele organizou anzol por anzol na borda da canoa e desatou os nós da corda que os ligava. Ao todo parecia que eram mais de 90 anzóis. As cordas que prendiam os anzóis ficavam no chão da canoa e acompanhavam a fileira que ia se formando na borda da canoa. Nas extremidades havia duas boias improvisadas feitas com garrafa plástica e amarrado a elas havia duas pedras grandes que funcionavam como chumbo. As pedras mantinham os anzóis sobre a terra. Depois de tudo bem organizado, avançamos um pouco e

paramos entre o pesqueiro de Josué e o pesqueiro de Chico. Era ali que Zeca dizia ser o lugar certo para pescar, ele disse que já teve muita sorte naquele lugar. Talvez a escolha também estivesse relacionada com os *segredos da pesca* que Zeca enfatizou no início da pesqueira.

Zeca jogou a primeira pedra e começou a remar. Os anzóis iam se desprendendo da canoa sem a nossa intervenção, como num ‘efeito cascata’, puxados pela pedra que havia afundado. Ele remou por menos de 1 km até que o último anzol se desprendesse e a pedra da outra extremidade fosse jogada no mar. Essa era a primeira etapa de um trabalho minucioso que se anunciava. Zeca deu a volta e foi em direção a boia da outra extremidade (a boia do início). Ele comentava: “*você viu que o primeiro anzol é o primeiro a correr pra água e o último é o primeiro?*”. Quando chegamos na primeira boia ele foi puxando a corda que ligava os anzóis e colocando isca nos mais de 90 anzóis que estavam no mar. Com a ajuda da própria corda de anzóis a canoa ia avançando até a outra extremidade.

Terminada essa primeira parte, Zeca disse que precisávamos esperar meia hora ou mais para ver se algum peixe tinha fispado a isca ou se algum siri *mais esperto* havia comido a isca, repetindo essa verificação até que algum peixe fosse fispado pelo anzol. É no intervalo de reposição das iscas e verificação da *gruzeira* que Zeca pega os mariscos deixados no mangue pelas marisqueiras. Como já relatado no capítulo anterior, ele ficou o responsável pelo transporte dos mariscos do mangue até a vila. Ele fazia esse transporte não só para Edna, mas para todas as marisqueiras que trabalhavam próximo ao Caboto. Ele ganhava duas latas de marisco por saco de chumbinho transportado por dia. Em uma semana ele poderia ganhar até dois quilos a depender da quantidade de marisqueiras que solicitou o transporte dos mariscos durante a semana. Ele vendia o chumbinho obtido com o transporte e complementava sua renda. No final era o seu *quião* pelo trabalho.

Ele teve o trabalho de verificar e repor a isca por três vezes, até que na quarta vez sentiu a tensão na isca e logo viu que era um peixe grande. Ele continuou passando isca por isca. Chegando próximo ao anzol que havia sido fispado, vimos a movimentação do peixe na água, que tentava inutilmente fugir do anzol. Pensamos que poderia ser uma arraia, pela parte branca achatada que víamos desde a canoa. Zeca

puxava com a força e a destreza necessária para evitar que o peixe fugisse. Quando ele puxou e vimos o tamanho do peixe ficamos completamente em êxtase. Zeca dizia: *oh pra isso Renata, veja isso*. Era um peixe grande, branco e com partes em amarelo, um *xaréu*. Zeca me mostrava emocionado o peixe. Por fim, ele o colocou sobre a canoa e tirou o anzol da boca. O *xaréu* dava o seu último suspiro.

Passado o êxtase, continuamos a colocar as iscas nos anzóis e esperamos por mais tempo para tentar pegar outro peixe. Nesse intervalo Zeca ia me explicando um pouco mais sobre as técnicas pesqueiras. Ele sabia reconhecer o som das *bombas*⁴⁰ ou da *pesca de abalo*⁴¹ que estava sendo feita bem próxima a gente por alguns pescadores de Matarandiba. Além das explicações sobre a pesca, Zeca também continuou relatando um pouco sobre sua chegada na vila, o nascimento da sua filha, o tempo que morou em Salvador até o dia que tornou-se pescador em Matarandiba.

Passamos pela última vez para verificar se na *gruzeira* havia algum peixe e para retirar as iscas. Segundo Zeca, é necessário retirar toda a isca para evitar que algum peixe fisque o anzol sem a presença do pescador. Já que o peixe precisa ser retirado rapidamente da água para evitar sua rápida decomposição. Só o arraieiro poderia ficar muito tempo porque a arraia continuava viva depois de capturada, mesmo presa na rede.

Quando voltamos à Vila, o vento já tinha mudado e Zeca queria voltar de traquete (a vela). Ele me perguntou se eu sabia governar canoa, a minha resposta negativa o motivou a querer ensinar, ele disse: *então bem, hoje é você quem vai levar essa canoa para Matarandiba*. Ele indicou onde eu deveria sentar – do lado oposto de onde deveria segurar o remo – e, também, qual era posição do remo a depender de como a canoa se manteria com a pulsão do vento. Este gesto não exigia força física. Passamos por fora da restinga em direção ao Porto de Arthur. Ao chegar, Zeca

⁴⁰ A pesca com bomba consiste na utilização de explosivos para captura de uma maior quantidade de peixes. Os pescadores de Matarandiba dizem que a pesca com bomba não feita pelos pescadores da vila, responsabilizam os pescadores das comunidades vizinhas pelas bombas jogadas no mar. A erradicação da prática com bomba na vila pode ter relação com as campanhas de criminalização do pescador bombeiro que há muito tempo a empresa mineradora localizada na Ilha de Matarandiba realiza.

⁴¹ Na pesca de abalo os pescadores primeiro jogam a rede de um lado e mantêm a canoa do outro, batem na canoa com o remo na tentativa de assustar os cardumes e fazer com eles fujam para o outro lado em direção a rede.

comentou que eu tinha uma parte do xaréu capturado, ou seja, mais um *quião* pela pesca.

A morte da tartaruga

No dia seguinte à pesca de *gruzeira*, tinha combinado de fazer uma outra pesca com Zeca. Ele queria me mostrar como era a pesca de *arraieiro*. Ele tinha *corrido o arraieiro* no dia anterior, com outro pescador, e agora precisava ver se tinha pego alguma arraia. Marcamos bem cedo, às 5h. Quando desci para o porto vi de longe que tinha alguns pescadores que já estavam correndo o calão perto do lugar que Zeca havia deixado a rede. Eu observava de longe a técnica utilizada: os dois homens que puxavam a rede na direção da costa com as cordas presas à cintura faziam movimentos sincrônicos, lentamente caminhavam para trás fazendo força com os quadris e puxando a rede. Era a mesma técnica utilizada por Pedro. Eu tinha agora um olhar externo sobre os gestos. Começava a fazer sentido a ideia de correspondência e performance que trouxe como referências no início deste capítulo.

Alguns minutos depois Zeca chegou e caminhamos até a canoa. Não tinha vento e ele foi remando calmamente passando pelos pesqueiros. Ele não havia deixado uma boia marcando o lugar da rede, mas sabia o local exato onde a tinha deixado. Na canoa havia duas *garateias*, duas pedras amarradas a uma corda que eram utilizadas como gancho para retirar a rede da água. Quando ele jogou a *garateia* a rede não apareceu. Ele dizia: *tenho certeza que aqui é o lugar certo que deixei a rede*. Seu localizador eram os dois pesqueiros logo a frente. Ele remou mais um pouco, jogou a *garateia* e mais uma vez não teve sucesso. Na segunda tentativa, ele comentou: *não é possível que esses caras arrastaram minha rede com o calão*. Avançamos mais um pouco e na terceira vez ele jogou a *garateia* e conseguiu puxar a rede. Ele foi puxando aos poucos a rede e sentia que a rede estava pesada.

Com um pouco mais de cuidado ele foi tirando a rede do mar. Pelo peso ele imaginava que era uma arraia, mas quando a puxou viu que, na verdade, era uma tartaruga que havia se prendido na rede. Quando Zeca a retirou do mar vimos que ela estava com o pescoço enrolado na rede. Ele pegou uma faca para cortar a rede e soltá-

la. Quando me aproximei vi que ela soltava um líquido aquoso pela boca, parecia que não tinha mais vida. Assim que ele conseguiu desprendê-la da rede ela caiu dentro da canoa e começou a perder sangue. Não havia mais nada a ser feito, sentíamos essa perda. Enquanto eu olhava assustada para tartaruga morta, Zeca precisou tomar uma decisão rápida. Ele decidiu jogá-la no mar e evitar ter alguma complicação com a polícia ambiental que sempre passava de lancha. Zeca comentou: *Do jeito que esses homens são ignorantes daqui que eu me explique eles vão me levar preso*. Quando ele a jogou vi desde a canoa o corpo submergindo para o fundo, até que não podia mais vê-la. Nós dois estávamos compadecidos com a morte, mas Zeca quebrou o silêncio que ficou entre nós ao dizer que a pesca era imprevisível. A mancha de sangue na canoa nos lembrava o tempo inteiro a tartaruga morta.

Ele continuou o trabalho, precisava safar todo arraieiro para consertar na terra, apesar da morte da tartaruga. A rede ainda estava pesada, ele puxava e não conseguia. A rede realmente tinha sido arrastada pelo *calão*. Agora Zeca precisava se justificar com os pescadores de Cações que estavam numa canoa desatando o calão preso ao arraieiro. Assim como nós, eles tinham perdido um dia de pesca. *Um deles disse: você precisa fazer uma marcação ou mandar avisar a gente quando for correr o arraieiro por aqui, para evitar prejuízo pra gente e pra você, o mar é pra todos*. Zeca explicou que achou melhor não deixar as redes para evitar que alguém se aproveitasse e pegasse as arraias capturadas.

Depois de conseguir desprender as redes era o momento de tentar recuperar o arraieiro. Começamos pela outra ponta, ele puxava e junto com a rede vinha todo tipo de espécies encontradas nas coroas: estrela do mar, pinaúnas, algas e um sirí que era conhecido como dorminhoco. Ao ser arrastada pelo calão a arraieira acabou arrastando quase tudo do fundo do mar. Zeca colocou a rede daquele jeito mesmo, apenas tomando cuidado com os ramos de folhas finas que ele dizia que eram a cansação⁴² do mar que queimava e provocava coceiras apenas numa aproximação rápida. Nesse dia o saldo da nossa pescaria foi a morte da tartaruga, uma rede rasgada e nenhum peixe para o nosso *quião*. Zeca pontuou: *a pesca é assim, tem dia que você vai e não encontra*

⁴² Tipo de planta que ao entrar em contato com a pele causam sensação de queimadura.

nada.

* * *

As quatro técnicas descritas compreendem maneiras distintas de engajamento do pescador, as quais pretendo refletir separadamente a seguir. Ao descrever o ritmo regular de cada uma delas – o lance dado na rede de arrasto, cada mergulho no pesqueiro, cada averiguação da *gruzeira* ou *arraieiro* – o intuito foi chamar a atenção para o gesto, comportamento, movimento e o ritmo da pesca (Leroi-Gourhan, 2018 [1964]). Nesse sentido, é a dinâmica da atividade que ganha força, descartando a ideia de um processo mecanizado ou repetitivo. Dentro antropologia da performance, Schechner (2013) trata o comportamento restaurado como movimento e ação única. Do mesmo modo, dentro da antropologia da técnica cada gesto movimento é percebido como novo. Como observado por Sautchuk (2007), no contexto da pesca no lago: “um bom pescador (jogador de anzol) “não é aquele que repete um padrão mecanizado, mas [quem] é capaz de constituir a regularidade da atividade ao manejar as particularidades de cada situação.” (2007, p.249). Acrescento a essa colocação o manejo dos materiais de pesca tomando como base de reflexão a pesca na vila que envolve a canoa, a rede e o remo. Nesse sentido, pensando no termo proposto por Sautchuk, esse *pescador da contra-costa que nasce pescando*, se constitui através da eficácia no manejo das particularidades de cada situação e dos materiais envolvidos.

Assim como destacado por Sautchuk (2007), a constituição do pescador da *contra-costa* passa pelo acoplamento do corpo aos materiais envolvidos na pesca: a canoa, o remo e a rede. A canoa, em especial, é a prótese ligada ao pescador. Quando sentado na popa ou em pé próximo a proa o pescador faz um movimento preciso com o remo. Ao fazer esse movimento, o pescador e a canoa tornam-se um só. Compreendi isso em uma das pescarias realizadas com Pedro, quando o pescador novato que nos acompanhou tinha dificuldade em manter estabilidade da embarcação, a movimentação que ele fazia com o corpo não estava no mesmo ritmo das remadas.

Na puxada de rede há, igualmente, um acoplamento de várias ordens. A corda atada a rede é acoplada ao corpo do pescador e naquele movimento de puxar a rede

para trás o corpo se estende justo a ponta contrária formando com o outro pescador uma corda só. Assim, a rede estabelece uma correspondência com o movimento “animado” dos pescadores, a correnteza e o vento. (Ingold, 2017 [2013], p.212)

As pessoas que levam o peixe, como o próprio título indica, se constituem enquanto pescadores ainda bem jovens. O “*nascer pescando*” expressa uma herança da pescaria deixada pelos pais e avós. Tanto da perspectiva da memória da pesca quanto dos artefatos. Nesse sentido, ressalto que os pescadores da contracosta herdam dos pais os materiais (canoas, redes, remos e traquetes), espaços (pesqueiros e paeiros) e uma memória que se inscreve no corpo. A técnica aqui é pensada como a própria memória corporal (McCallum, 2012).

Quais índices sutis que revelam a presença dos peixes? Tais índices só são perceptíveis porque a pesca envolve uma sensibilidade ou mesmo uma intuição presente na ideia de uma “poética do habitar”, discutida por Ingold (2017). O pescador Chico antes de tomar a decisão se deveria colocar a rede, analisa cuidadosamente a movimentação dos peixes, a quantidade de peixes e o tempo em que eles levam para saltar entre os galhos do pesqueiro. Só a partir dessa observação é possível saber se terá sucesso na pesca ou não. A escolha do local de implantação do pesqueiro também leva em consideração os hábitos do peixe – onde eles se alimentam e como eles se movimentam em meio ao curso das águas.

A eficácia na pesca com o arraieiro está associado à expertise do pescador em correr a rede em local e horário adequado. Esta percepção tinha como correlato o *segredo da pesca*. Foi Zeca que fez referência aos *segredos da pesca* sempre que eu questionava algum gesto mobilizado por ele durante a pescaria. O *segredo* pode ser uma informação que só alguns pescadores têm acesso, ou simplesmente um saber-fazer associado a experiência de muitos anos de pesca, a exemplo as condições do vento, da maré, as mudanças do tempo. Cito como exemplo, os comentários de Roque sobre a necessidade de se manter em segredo a localização do ramo.

O calão tem uma configuração diferente das outras pescas que eu participei, enquanto a *gruzeira* e o *arraieiro* são pescas de *espera*, a rede de arrastou o calão é de maior agilidade e rapidez. A percepção também é algo relevante, como o próprio Pedro

colocou, “*a gente vê a manta do peixe aí encontra o melhor lugar para dar o lance*”. O calão envolve outro tipo de engajamento do pescador, por ter uma equipe executando a atividade. Os papéis são antecipadamente definidos. A falha de um dos participantes acarretaria um *lance ruim*. Por isso, a experiência é algo exigido. “*Os caras não querem que vá uma pessoa que não é treinada, porque ele vai ganhar o quião igual, mas ele não vai se desenvolver igual no serviço*” (Pedro, abril de 2018).

A pesca de arrasto se estabelece principalmente a partir do diálogo entre os pescadores mais experientes com os pescadores mais jovens. O pescador experiente *governa a canoa* e toma as decisões no desenrolar da técnica, a exemplo de quando e onde dar o lance; o que pode ser feito em caso de algum problema; a separação do pescado, dentre outras questões. O mais experiente fica isento da realização do trabalho mais pesado e os mais novos ficam responsáveis por arrastar a rede, pegar o pescado e limpar a rede.

A *gruzeira*, como bem pontuado por Zeca, tem um bom custo/benefício, mas exige paciência, o tempo de espera até o momento da fígada de um peixe é longo. Do mesmo modo, é necessário um trabalho metódico de organização de anzol por anzol, além de uma verificação permanente da rede. É fundamental para o sucesso da pesca saber o local e o horário favorável para correr *a rede*.

A pesca, assim como a mariscagem, pode ser feita de maneira coletiva ou individual, dependendo mais da técnica a ser empregada do que da vontade do pescador. As vezes o pescador faz todo o trabalho sozinho, como no caso da pesca no pesqueiro. Ou por vezes, a pesca é realizada por três pessoas. Outro fator que impede a participação de mais pescadores é o tamanho reduzido da canoa que limita a tripulação em até três pessoas já que a rede e outros apetrechos ocupam boa parte do espaço.

Sobre o aprendizado da pesca

A maré já estava suficientemente *cheia* quando algumas crianças se reuniram na *restinga*, especificamente na direção ao Porto de Arthur. Nas mãos, seguravam pequenas embarcações construídas por elas próprias. O material utilizado para

construção da canoa é um tipo de cipó facilmente encontrado na mata em Matarandiba. As pequenas canoas são réplicas das embarcações tradicionais encontradas na região. Cada pequena canoa também é composta por uma vela – um mastro ao meio com um pano em formato retangular atravessado por um pedaço de madeira. As crianças estavam ali reunidas para mais uma corrida de canoa. Um adulto as acompanhava e servia como júri. Os meninos guiavam às canoas sem poder tocá-las. Cada qual ao lado de sua pequena embarcação impedindo que ela seguisse um caminho contrário ao percurso determinado. Vencia a canoa que no impulso do vento chegava primeiro à linha de chegada. Era, sobretudo, o vento que as conduzia.

A descrição da corrida de canoas aponta caminhos possíveis para compreensão do processo de aprendizado da pesca na vila. Longe de encarar a corrida como uma simples brincadeira para criança, penso que ela envolve o aprendiz em um processo de educação para atenção, onde percepção e ação são pensadas conjuntamente (Ingold 2017, Gibson 1979, Sautchuk, 2007). Assim como pontuado no capítulo anterior há nesse processo de aprendizagem um processo de experimentação, um aprimoramento das “capacidades de percepção” do ambiente, no sentido de uma descoberta. “As coisas são direcionadas a serem vistas, seja pelo toque, sabor, odor ou som.” (Ingold, 2017, p. 41)

Assim, as brincadeiras de criança na maré exprimem essa percepção do ambiente. Os aspectos relativos às marés e ao vento se apresentam como elementos a serem apreendidos. Evoca-se a própria noção, anteriormente debatida por Sautchuk (2007), que a constituição de sujeito está associada à atividade prática que ele realiza. É por meio desse processo que os jovens meninos vão se apropriando dos conhecimentos práticos sobre o mar e se constituindo como sujeitos. A corrida não se destaca apenas como um evento esportivo, uma vez que está envolvida uma técnica que é usada frequentemente para deslocamentos através das canoas nessa região - ela se insere dentro da própria prática pesqueira.

O mundo da pesca tem uma configuração diferente da mariscagem, do ponto de vista do aprendizado. Por vezes, os pais levam seus filhos homens para pescar, mas dificilmente as mulheres. Ademais, os meninos só começam a acompanhar os pais quando estão maiores, a partir dos 10 anos de idade. Como pontuado no capítulo

anterior, a inserção das crianças no espaço da maré com as mães é vista como essencial para se ter um primeiro contato com este ambiente pesqueiro que inclui a pesca e a mariscagem, mesmo que depois os meninos se engajem apenas na pesca.

O meu engajamento prático nas técnicas descritas se dava na condição de aprendiz. Não só observava as atividades tal como tive papéis previamente definidos durante a pesca. No decorrer do aprendizado foram revelados os materiais e gestos mobilizados que faziam parte da atividade pesqueira. É importante frisar que por ser mulher me foram impostas limitações durante o processo. Na maioria das vezes a justificativa dada para limitar o meu engajamento estava relacionada principalmente a “força física”.

As mulheres na pesca

Historicamente são homens que tem a pesca como atividade produtiva. Nessa perspectiva, poderia afirmar que a diferença entre a pesca e a mariscagem também está presente na utilização dos artefatos que compõem estas atividades. Enquanto as marisqueiras utilizam principalmente o corpo para realização do trabalho, os pescadores têm acesso aos artefatos (Tabet, 2014). Mesmo o local para realização da atividade se contrapõe: para eles são as águas fundas do mar e para elas é a costa rasa do mangue. Ao pensarmos no papel central que a canoa tem no mundo pesqueiro, entendemos como dentro desse universo tudo que é “extensivo ao corpo” está associado a pesca, ao passo que o que é “inerente ao corpo” está associado à mariscagem. (ibid)

Logo no início da pescaria com Pedro, perguntei se tinham mulheres que pescavam. Tanto Pedro como Mariano tentavam encontrar uma ou duas mulheres que pescavam esporadicamente para me dar como exemplo. Não encontrando tais exemplos, Pedro justificou que o trabalho das mulheres na maré é com o marisco. Parecia que a resposta daria um ponto final na questão colocada por mim. No entanto, seria Mariano quem encerraria essa pauta quando de maneira direta me disse: *vou colocar você para ficar puxando a corda no seco e aí você vai me dizer se a pesca é pesada ou não para as mulheres.*

Ao final ele sorriu para amenizar sua colocação. Eu ainda não sabia como funcionava a pesca de arrasto e a força necessária para sua execução, mas diante do que foi colocado por Mariano imaginei que teria dificuldade para realizar o trabalho. Não falamos mais sobre o assunto durante a pescaria, mas pensava sobre isso quando via o trabalho feito por Mariano, que dentre todos os outros era o que mais exigia força ao puxar a corda.

Durante a pescaria por conta das colocações de Mariano, tentava mostrar serviço, sendo “proativa”, ajudando Davi, o aprendiz. Assim entrávamos em disputa para ganhar a confiança de Pedro. Somente no final ganhei confiança de Pedro, mesmo com a minha falta de experiência, que me pediu para atravessar a canoa para terra firme com todo o pescado dentro.

Quando voltamos para Matarandiba, pensei que o tema, mulheres na pesca, não voltaria ao debate exceto se fosse eu quem o iniciasse. Porém, Mariano me perguntou: *E aí Renata, você acha que esse tipo de pesca é pra mulher?* Eu respondi que sim e complementei que é apenas uma questão de prática. Pedro se posicionou e disse que acreditava que era possível sim que as mulheres praticassem e tivessem sucesso na pesca. Encerramos o assunto rapidamente e Pedro parou a canoa para separar nossos *quiãos* e comentou: *você está ganhando porque trabalhou, fez por merecer.*

Ao estabelecer um paralelo entre a pesca e a mariscagem, do ponto de vista do meu engajamento nas duas atividades como aprendiz chamo atenção para a dificuldade em realizar uma inserção efetiva na pescaria. Exceto na pescaria com Pedro, minha participação nas pescarias descritas se deu de maneira restritiva apenas como observadora.

4.5 Peixe que dá dinheiro

A maioria dos pescadores da comunidade costumam capturar um pescado de tamanho médio. Conforme Pedro, a profundidade da baía, máximo 7 metros, impede a circulação de peixes maiores. A maioria das espécies encontradas são: *tainha*, *maçambé*, *vermelho*, *arraia*, *pampa*, *robalo*, *sambulho*, *carapicum*, *carapeba*, *sardinha*,

guaricema, cabeçudo, xaréu, carrapato, que também chamam de *casado*, dentre outros.

Para Pedro o pescador que não consegue ganhar bem com a pesca é porque não está sabendo vender ou porque “*repassa o pescado para o atravessador*”. Ele mesmo se coloca como dono de uma pequena empresa que detêm o controle de todo o trabalho: desde a pesca; compra e manutenção do material; passando pelo beneficiamento (que ele terceiriza entre as mulheres da família) e finalizando com a venda. E no caso do beneficiamento são as mulheres que mais estão envolvidas nessa atividade.

É comum ver os pescadores voltarem da pescaria com os peixes capturados, muitos nem chegam a levá-los para a casa, sendo negociados já no caminho de volta. O peixe fresco costuma ser muito apreciado. Os peixes guardados e refrigerados por muito tempo são rejeitados pela comunidade. Há quem já faça suas encomendas antes mesmo do pescador voltar da pescaria. Os preços dependem do tamanho e do tipo de peixe: a tainha, um dos mais encontrados, varia de 15 a 17 reais por quilo; já o robalo, por exemplo, poderia custar 25 reais o quilo. O mercado interno que inclui os moradores, os veranistas e comerciantes locais também geram lucratividade. No entanto, não é o suficiente em períodos de chuva, quando há pouca movimentação na vila. Alguns pescadores vão até a feira de São Joaquim em Salvador ou até Mar Grande, sede do município, para vender mais rápido o pescado.

Como na vila não tem uma feira, colônia de pescadores ou um mercado de peixe, os pescadores costumam manter um freezer na sua própria casa e os pescados são negociados ali mesmo. Como cada pescador é conhecido na vila por pescar um tipo de pescado, a procura ocorre de maneira mais simples.

As Parteiras do mar

Certo dia encontrei um pescador que tratava o peixe no porto. Ele pegava as arraias e tirava todas as tripas, depois de retirar as tripas cortava o peixe ao meio. O peixe perdia uma quantidade considerável de sangue e ali mesmo no mar ele ia lavando a carne. Enquanto retirava as tripas, ele me explicava como muitas vezes precisou fazer alguns partos no barco para salvar alguns filhotes de arraia. Algumas vezes com sucesso, outras nem tanto. O parto é feito com o auxílio da faca, um

pequeno corte é realizado na barriga e os filhotes são retirados. O pescador me contava com orgulho de sua atividade como “parteira da maré”. Enquanto ele tratava os peixes, também encontrou pequenos filhotes já mortos, o pequeno peixe parecia estar em volta de uma placenta. Em seguida ele jogou ao mar como comida para outros peixes. Aquele lugar tinha um odor forte por conta das tripas dos peixes que eram descartados. A *arraia* estava entre os pescados que mais causava medo. O ferrão que havia na sua cauda, como já comentado anteriormente, poderia não só ferir, como esse ferimento poderia levar a óbito. Mas, era o ferrão que facilitava sua captura, pois ele se atava na rede colocada em um lugar preciso de fluxo das arraias nas águas. Era em meio aos partos que o pescador ia me mostrando a diferença biológica e corporal entre machos e fêmeas.

A dona das águas e o peixe vermelho

Ninguém bota nada lá, todo mundo só vai buscar, e as águas têm donas, Iemanjá é a dona das águas e protege muito os pescadores, nada mais justo oferecer alguma coisa em troca, o presente dos pescadores pra Iemanjá, de tudo aquilo que ela gosta, é para eles [os pescadores] ofertarem ela com isso. No caso, a gente sempre coloca a comida que ela gosta, sabonete, espelho, já que ela é muito vaidosa, maquiagem e aí se presenteia ela, eu acho que é muito justo.

Figura 15 – O cortejo
Fonte: Renata Machado

Do lado de fora da casa já sentia o cheiro forte do camarão seco. À medida que entrava na casa ia sentindo ainda mais forte o cheiro que vinha da cozinha que estava localizada mais ao fundo da casa. O camarão era o tempero misturado com cebola que dava aroma ao peixe vermelho preparado ao forno. Ele é o ingrediente principal de uma culinária que alimenta tanto as pessoas como os orixás. Do peixe foram apenas retiradas as escamas e as tripas, as barbatanas (caudal, dorsal, anal, pélvicas e peitorais) eram mantidas. Além do peixe assado, havia o arroz branco e o feijão-fradinho bem cozido, quase como um pirão. O feijão foi misturado ao tempero do camarão seco. Luzia me explicara como cada ingrediente é importante para preparação do prato e a atenção dada a cada um era a chave para se ter êxito com o presente e com isso também agradar Iemanjá.

Depois de cozida, a comida foi arrumada em um balaio médio de palha. Primeiro, colocaram as folhas de alface, depois a papa de feijão, do outro lado do balaio foi colocado o arroz e no meio, o mais importante, o *peixe vermelho assado*. Por cima

dessa preparação havia também pera e maçã. Em seguida, foram colocadas flores amarelas e brancas, com detalhes em azul. As flores foram erguidas presas no trançado da palha. Havia também os perfumes de alfazemas e alguns pentes plásticos. Ao redor do balaio foi feita uma ornamentação com um tipo de tecido leve, popularmente conhecido como *came*, e fitas de cetim. Esse enfeite foi feito de uma maneira que o balaio não fosse impedido de afundar no mar. Segundo Luzia, quando o presente afunda significa que Iemanjá o aceitou de bom grado o que foi ofertado. No entanto, se ele boia é um mau presságio para os pescadores.

Além do balaio da comida, também havia um balaio com presentes mais diversos e relacionados a estética e higiene. Os presentes eram perfumes, sabonetes, pentes e espelhos. Esse balaio da beleza também era enfeitado com *came*, fitas de cetim e flores. Alguns presentes foram doados pelos pescadores e marisqueiras locais, mas quase tudo foi ofertado pela Associação sociocultural que em meio ao recente crescimento da evangelização dos moradores da vila percebia o *evento* como a “salvaguarda da tradição local”.

Depois que os balaies foram preparados, Luzia e mais duas filhas de santo, vestidas com saias rodadas, amarradas na altura dos seios, começaram a limpeza espiritual do espaço. O uso das saias era obrigatório para fazer os *preceitos*. Era passado no chão um pano embebido em uma mistura de ervas e alfazema. Com movimentos rápidos e com a ajuda dos pés, uma das filhas de santo ia limpando todo o salão e a varanda da sede da ASCOMAT onde aconteceria o *xiré* (*dança para chamar os orixás*). Depois de prontos, os balaies foram postos nas mesas sobre a varanda. Era dado o início a festa. As filhas de santo iam chegando aos poucos, vestiam branco, tinham turbantes na cabeça e contas coloridas no pescoço. Os únicos homens presentes também vestiam branco e se aproximavam carregando os três atabaques.

Após o *xiré*, seguimos até a praia onde já havia gente esperando, entramos na maior embarcação que havia, cujo proprietário é o irmão de Luzia. A embarcação excedia sua capacidade, mas couberam os três atabaques, as filhas de santo mais velhas e as mais novas, alguns pescadores da comunidade, a exemplo de Mirinho, além de Luzia e eu. Os cânticos continuaram dentro do barco de maneira ainda mais potente. Os transe não foram contidos. Dona Meire entrou em transe e iniciou uma

dança dentro do barco. Em seguida, foi a vez de Simone que também se movimentava bastante no meio do barco. Miro dava as coordenadas a Nem, o marinheiro e irmão de Luzia, no intuito que chegássemos ao local exato de despacho do presente, o Canto do Limão. Miro contestava o lugar que o barco parou e retrucava: “*Nem, não é aqui o canto do limão, é mais na frente*”. Havia ali uma confusão generalizada, o excesso de passageiros na embarcação não garantia a estabilidade necessária e por vezes o barco parecia que ia *emborcar*. Nem repreendia nervoso os passageiros e se irritava ainda mais com as orientações de Miro. Além do excesso de passageiros também havia algumas filhas de santo que incorporavam e dançavam no convés. No entanto, a música vinda dos atabaques e o coro respondido com animação não cessava.

E foi em meio a esse contexto que Luzia depositou o primeiro balaio. A água foi entrando aos poucos na oferenda, até o momento em que o balaio afundou. Algumas flores flutuaram dando outro colorido a maré. A correnteza forte na *passagem* levava rapidamente as flores. Em seguida, Luzia depositou o segundo balaio que em vez de afundar acabou emborcando espalhando mais algumas flores e alguns objetos do presente pelo mar. Agora era a vez de despachar as cervejas e os vinhos. Os líquidos foram despejados diretamente no mar e as garrafas de vidro e plástico eram armazenados no barco. Ao redor, havia outras embarcações de moradores que acompanhavam o cortejo e a entrega dos presentes.

Figura 16 – Entrega do presente
Fonte: Renata Machado

Após a entrega de todas as oferendas o barco partiu em direção à Matarandiba. Um pouco antes de nos aproximarmos da costa, Nem, de maneira inesperada, deu meia volta e partiu em direção ao *Canto de Limão*. Os outros barcos começaram a fazer o mesmo. E por várias vezes fizemos o mesmo movimento de ida e volta quase que sincronizado com as outras embarcações. Os barcos provocavam pequenas ondas na calmaria costumeira da baía. Era uma dança no mar, as outras embarcações começaram a fazer parte do espetáculo. A performance se desenrolou ao ritmo dos atabaques que pareciam cada vez mais forte. Eu estava afetada pela beleza da performance e na mesma intensidade sentia medo que o barco pudesse virar. Não só as voltas dadas pelo marinheiro eram bruscas, sempre acelerando e retornado ao mesmo

ponto, mas a movimentação das mulheres em transe dentro da embarcação causava uma instabilidade ainda maior. O clima era de festa, Luzia não parava de puxar as músicas que eram respondidas em coro pelos presentes. Os atabaques os acompanhavam. O espetáculo durou ainda alguns minutos. Nem retornou com a embarcação à restinga de Matarandiba.

Quando chegamos havia algumas pessoas na praia que assistiam ao espetáculo de um outro ângulo, talvez o mais bonito. Os três ogãs reiniciaram o toque do atabaque e dessa vez era o samba de roda que dava o ritmo a festa. Luzia começou a dançar na areia. O vento (do Nordeste) no entardecer soprava forte e dava movimento a saia branca rodada. Dona Meire ainda em transe dançava livremente sem a proteção das filhas de santo mais velhas que a acompanharam durante todo o trajeto.

Algumas notas sobre o preparo do peixe

O peixe vermelho preparado para Iemanjá em quase nada diferia do peixe que estávamos acostumados a comer, exceto pelas barbatanas mantidas. Assim, gostaria de chamar atenção para dois aspectos que tornam esse peixe uma oferenda para dona das águas e não uma comida de gente. O que chamo de preparo, Barbosa Neto (2014, p.304) nomeia como sendo o “processo de transformação, uma arte ritual” caracterizado pela eficácia na mistura e separação de ingredientes (lugares, objetos e animais). Nesse sentido, dois aspectos se destacam em meio a oferta dos balaios à Iemanjá. O primeiro deles diz respeito ao peixe e como ele é preparado (com as barbatanas e assado); o segundo tem relação com o lugar de entrega do presente (o Canto do limão).

Vejo na não retirada das barbatanas do peixe um índice que revela a importância de deixar o peixe mais vivo do que morto. Fátima (irmã de Luzia) assegura minha hipótese: *“eu penso assim, quando colocamos o peixe na água, ele sai nadando ao encontro [de Iemanjá]”*.

Por fim, o segundo aspecto, o lugar onde o peixe assado vai “nadar” ao encontro de Iemanjá é, o mesmo lugar em que os pescadores fazem lances e correm redes.

Segundo Miro é o lugar mais profundo do canal de Matarandiba. Assim, compreendi a sua revolta, quando a localização exata não foi respeitada no despacho dos balaies. Dessa maneira, o *canto do limão* é o mesmo lugar dos segredos da pesca e onde se espera uma *maré boa para peixe*.

Certa vez, ainda durante a pesquisa de campo do mestrado; escutei uma história de uma velha senhora, *Dona Amorzinha*, que morreu pouco tempo depois. Ela contava sobre seu pai e sua morte repentina ao pescar com bomba, Apesar do aviso dado pela Dona das águas, ao seu pai, ela conta sobre sua insistência no uso dos explosivos que trouxe como desfecho sua morte prematura:

O pai (Domingo) morreu de bomba pescando. Ele tinha mania [de botar bomba para pescar] Ele botou a bomba e a bomba falhou. Minha avó (Xandú) recebeu um sonho da dona do mar [Iemanjá] dizendo que não era pra colocar bomba não. Os peixes dava para ele, era tanto peixe que ele não precisava, a bomba explodiu perto do ouvido, que rancou com cabeça, com braço com tudo, ficou tudo destampado que tava vendo as tripas, as vermes, tudo na barriga dele. Ele pescava muito. Pescava de uma forma. Ele botava a camboa, era tanto peixe que enchia a canoa (Amorzinho, 21 de dezembro de 2012).

* * *

Em um primeiro momento a mariscagem e a pesca faziam parte de um mesmo capítulo que se consolidaria em torno da *maré*, mas as diferenças da perspectiva do gênero deram lugar a uma cisão que foi se estabelecendo pelo próprio fazer etnográfico. A convergência dessas atividades só faz sentido se pensamos dentro do ponto de vista teórico-metodológico que tem a performance e a técnica como referência. As duas atividades tratam do humano, mas principalmente da relação do humano e não-humano com a técnica (ver Sautchuk, 2007). A performance e a técnica

atravessam esse trabalho e são o ponto de conexão entre os capítulos.

No decorrer deste capítulo, procurei dar ênfase a imprevisibilidade, irreverência e os segredos da pesca (a morte da tartaruga, os partos da *arraia*, as redes que se entrelaçam, o *siri* e *caramuru* mais *espertos* que roubam a isca, os *partos da arraia* e o peixe vermelho assado que vai ao encontro de Iemanjá). Assim, o intuito foi chamar a atenção para a “série de componentes do sistema técnico” que não costumam estar presentes em análises tradicionais do campo operatório (Coupaye, 2017).

Prescrições e interdições alimentares e comportamentais, rituais oficiais ou ritos pessoais, substâncias, entidades, visíveis e invisíveis, povoaram [...] a série de componentes do sistema técnico que, de início, era limitada aqueles elementos canônicos, como ferramentas, materiais, energia, gestos e saberes. (Coupaye, 2017, p.481).

Ao optar por este caminho analítico percebo que por um lado, corre-se o risco de perder uma descrição mais minuciosa dos componentes tradicionais (materiais, ferramentas, gestos, etc). Por outro lado, ao alargar a noção de cadeia operatória revelam-se os aspectos que incidem sobre a própria constituição do sujeito pescador. Cito como exemplo, o presente dos pescadores, as relações de parentesco e as relações estabelecidas com os peixes. Desta forma, em Matarandiba, os pescadores associam a eficácia da pesca aos agrados ofertados a Iemanjá, ou mesmo na percepção da intencionalidade dos peixes e na relação dos pescadores, em momentos de captura, com os peixes e outros seres ali presentes.

Nos relatos dos pescadores fica evidente outro aspecto fundamental para a reflexão sobre as técnicas e sua eficácia, a ênfase dada aos hábitos dos peixes: *ele vai se agasalhar nos mangues, se esconder embaixo das raízes e se alimentar*. (Pedro, 16 de março de 2018). Os pescadores, através da técnica, recriam relações com os peixes e os outros seres ali presentes.

Por fim, este capítulo é uma abertura para reflexão da relevância política das atividades artesanais realizadas na vila. Assim, no próximo capítulo tratarei da ‘política’, das relações de poder e dos impactos sobre as atividades pesqueiras; ressaltarei o protagonismo e o dinamismo de grupos locais, no qual pescadores e marisqueiras fazem parte, frente ao poder dos empreendimentos capitalistas.

Parte 3

Matarandiba

5. Tamarandiba e o medo de desaparecer no buraco

Os *mais velhos* contam que havia um índio de nome Diba que morava nas imediações da Fazenda do Pontal. Lá no Pontal havia uma casa de pólvora que, conforme relatos, produzia munição para os portugueses combaterem as tropas revolucionárias que lutavam pela Independência da Bahia em 1823. Diba foi abatido por tiros de espingarda enquanto navegava, numa canoa de madeira, próximo ao Pontal. Com a notícia da morte, as pessoas lamentavam e gritavam *Mataram Diba, Mataram Diba*⁴³.

A história é contada pelos mais velhos e reproduzida pelas crianças. Mas há também quem veja a narrativa sobre Diba como fantasiosa, a exemplo de Seu Maciel, pescador local, que acrescenta: *esses novos que vão nascer não vão saber a história real, aí vai ficar com essa história aí, Morreu Diba, mataram Diba, e não é nada disso (Maciel, 26 de outubro de 2012)*. Em outra conversa⁴⁴, quando questionado sobre a presença indígena na localidade ou dos objetos deixados por essa presença, ele respondeu:

Maciel: Índio? Não teve morador índio aqui.

R: E algum objeto?

M: Se teve, eles levaram tudo quando foram embora.

⁴³ Retomo esse tema, ainda não amplamente discutido, da dissertação de mestrado defendida em 2012 no PPGA - UFBA.

⁴⁴ Questão feita a Maciel no âmbito do projeto de extensão da UFBA em 2012 que atuava como bolsista/voluntária. Na época utilizei um modelo de questionário semiaberto elaborado pelos coordenadores do projeto.

Os críticos à narrativa sobre a morte de Diba dizem que Matarandiba é uma corruptela da palavra Tamarandiba de origem Tupi que dá nome a uma espécie de árvore encontrada no mangue ou pode vir a significar uma fruta originária da região.

Por um tempo não dei a devida atenção à história da morte de Diba, talvez por estar habituada a escutá-la quando o assunto é a origem do nome da vila. O que chama minha atenção, nas diferentes versões, é o extermínio indígena que esse relato revela. Desse modo, a partir da história de Diba, faço uma reflexão sobre os conflitos atuais entre pescadores e proprietários de terras e de “ilhas”. Um extermínio que aparece na narrativa no seu tom mais fantástico e se materializa nos dias de hoje, nas opressões vivenciadas pelos pescadores da Vila. Seria Diba a figura que reaparece na imagem do pescador contemporâneo na luta pelos direitos de uso e circulação das águas da baía?

Esta narrativa, além de reativar a memória da violência decorrente da colonização, introduz parte dos conflitos contemporâneos na relação estabelecida com os *donos da terra* e do ‘mar’. Trato, especificamente, da empresa transnacional, que extrai sal na Ilha e que adquiriu as terras da Ilha de Matarandiba e grande parte da Vila em 1970, além dos ‘*donos*’ das ilhas vizinhas.

Parto da análise de três eventos que ocorreram na vila no intuito de compreender os conflitos contemporâneos na relação com a prefeitura de Vera Cruz, um proprietário de ilha e a mineradora que extrai sal-gema na região. As narrativas mobilizadas pelos atores e as formas de mediações usadas para resolver tais conflitos permitem refletir sobre a história contemporânea da vila em uma perspectiva dinâmica. Assim, o caminho metodológico seguido foi descrever detidamente esses eventos para em seguida analisar os seus desdobramentos na vida cotidiana da comunidade. Esse capítulo é importante para entender a anatomia da comunidade, seus dilemas e conflitos. Ademais, ele trata da morte, da iminência de uma morte coletiva, ou simplesmente do medo de desaparecer no buraco. Estabelecendo, assim, um diálogo com o tema central deste trabalho.

O primeiro evento foi um encontro de sambadores e sambadeiras da Ilha de Itaparica e Recôncavo, realizado em 2015. Em seguida, uma reunião comunitária, com a presença de lideranças locais, para resolução de um conflito ocorrido entre pescadores e seguranças de uma ilha particular vizinha à Vila. Por fim, o terceiro evento, tem relação com um “desastre ambiental” ocasionado pela exploração de minério na localidade.

A análise dos eventos nos leva às seguintes questões: o que os conflitos têm a ver com a morte? Quais são os riscos e dramas sociais no qual a comunidade de Matarandiba precisa lidar para continuar existindo? Como esses conflitos são mediados? Os vivos e a memória dos mortos estariam em perigo? A análise dos conflitos e da exploração das reservas de sal da ilha são, na realidade, continuidades históricas, tornando ainda vigente a “narrativa de Diba”? Em que medida esta narrativa permanece atual, no sentido de uma ocupação/colonização da ilha?

5.1 No tempo do saveiro

É comum que as pessoas marquem suas narrativas fazendo referência ao *tempo de alguém* e com frequência esse tempo ganha outros sentidos, como um *tempo-evento* ou *tempo-objeto*⁴⁵. Na vila, as pessoas ao recontarem o passado, fazem referência ao tempo que não tinha estrada, água, calçamento ou luz e ainda com mais frequência dizem: *no tempo de fulano, no seu tempo* ou *no meu tempo*. E no intuito de dar ênfase a narrativa costuma ser colocado: *você não deve lembrar porque não era do seu tempo*, ou falam: *isso era no meu tempo*, estabelecendo, assim, uma relação geracional entre as pessoas. Esses dois tempos (*os deles e o meu*) precisam manter uma linha de continuidade dentro das narrativas, ou seja, é a própria memória que depende do presente para continuar existindo.

⁴⁵ Processo semelhante foi descrito por Vieira (2015), entre os quilombolas no Alto Sertão de Caetité, e por Martins (2017), entre os Xukuru do Ororubá.

Aqui, as histórias contadas fazem parte de um tempo específico, *do tempo do saveiro* que enchia de vitalidade a *baía de Todos-os-Santos* (BTS). É Dona Amorzinho que faz referência a esse tempo: o tempo da chegada das famílias e consequentemente do aumento populacional na vila.

Aqui vinha muito embarcação, esse porto ficava cheio de saveiro, esses barcos que vinha de Nazaré, vinha tudo carregado, muito rapaz daqui quando não achava barco daqui pra andar ia nos barcos de fora” (Dona Armozinho, f., 80 anos, 22 de dezembro de 2012).

No caminho das rotas marítimas, a Ilha de Matarandiba já foi um lugar mais conectado e movimentado como lembra essa velha moradora. Enquanto as migrações provocaram a ampliação da ocupação da vila, estimulando o processo de construção de casas de alvenaria, Matarandiba se tornou mais isolada tanto do continente como do resto da ilha.

A chegada de novas famílias, nas primeiras décadas do século XX, oriundas das comunidades vizinhas (Cações, Mutá e Pirajuía Maragogipe, São Roque) aumentou significativamente a população local. O rio Jaguaribe, no encontro com as águas do mar, era por onde circulava o navio da Companhia de Navegação Bahiana⁴⁶, que partia do município de Jaguaribe em direção à Cidade da Bahia, cortando algumas das comunidades citadas. Foi a partir dessa rota que o processo de ocupação ocorreu. Além dos navios da companhia, os saveiros tiveram um papel importante na história econômica e cultural da cidade da Bahia, suas ilhas e seu Recôncavo. Matarandiba não só fazia parte deste roteiro como foi atuante na fabricação de embarcações. Por muito

⁴⁶ A Bahiana, como era popularmente conhecida, fazia também linhas internas para Nazaré, Cachoeira, Mar Grande e Maragogipe. A partir de 1962 o Governo Federal começou a estimular o transporte rodoviário, acreditava-se que isso impulsionaria a indústria automobilística do País. Em 1964 o transporte marítimo entrou em colapso. As linhas internas não rendiam nada, porque eram numerosas e tinham pouco fluxo. A solução encontrada à crise foi a concentração de todas as linhas em um ponto só, ou seja, o sistema de ferry-boat ainda encontrado nos dias atuais. O sistema foi inaugurado na década de 1970. (ANDRADE, QUEIROZ E SOUZA, 2011). Ver: <http://www.gamba.org.br/wp-content/uploads/2011/06/A-implantacao-do-sistema-ferry-boat-resgate-hist%C3%B3rico1.pdf>.

tempo, ocupou um lugar especial nas navegações sobre as águas doces e salgadas (Risério, 2004). As idas e vindas possibilitadas pelos saveiros na Baía de Todos os Santos não foi só de mercadorias, mas de pessoas, rituais e práticas.

Essa movimentação mais intensa no *tempo dos saveiros* trouxe mudanças substanciais à vila. Do ponto de vista das pessoas que migraram as motivações eram diversas. E como aponta o próprio João mudar de vida era o que o motivava. *A gente não precisa nascer e morrer no mesmo lugar*, comentou Seu João do Matange quando questionado sobre a sua mudança para a Vila de Matarandiba. Enquanto respondia minhas perguntas emendava uma gaiola de siri, parecia tão sereno e tranquilo, mas sua vida foi marcada por movimentos migratórios, já tinha morado em outras localidades, mas estava sempre em busca de uma vida melhor. A fala de seu João resume o processo de formação da vila. Atualmente, ele passa parte do tempo em um barraco de lona, no Matange com a família, apesar de ter uma casa dentro da vila, no Matange. Ao perguntar se havia cogitado a possibilidade de construir uma casa, ele responde: *mas como posso construir, se aqui não é meu*⁴⁷. (João, artesão e produtor de dendê, 15 de outubro de 2012).

Aos poucos as pessoas foram chegando de lugares próximos em busca de trabalho e uma vida melhor. Foi o que aconteceu com a família de D. Nenzinha, ela, o marido e dois filhos pequenos foram em busca de trabalho. Quando chegaram à Matarandiba arrendaram uma pequena faixa de terra e fizeram um barraco de palha, plantavam mandioca e fabricavam farinha para vender. Outras famílias recomeçaram a vida dessa maneira, porém em outras atividades produtivas (Machado, 2012).

As migrações que ocorreram para o povoamento da Vila no século XX parece ter o núcleo familiar como o principal agente no processo decisório e as motivações se inseriam dentro de uma teia complexa. Alguns estavam à procura de uma atividade econômica, outros a procura dos parentes que já estavam instalados na vila. As pessoas que chegavam vinham de regiões pesqueiras e permaneciam nas mesmas atividades. Outros vinham para trabalhar no setor de construções, dado que, com o crescimento

⁴⁷ Falarei mais detidamente sobre a aquisição de parte das terras da Ilha de Matarandiba pela Dow.

da vila as antigas casas de palha foram substituídas por casas de alvenaria; fator que também gerou outro fluxo migratório, pois na vila não havia pessoas especializadas em construções deste tipo. O plantio nas roças e o corte de lenha também eram atividades procuradas pelos novos moradores.

Ademais, havia um pequeno estaleiro de propriedade de Martinho dos Santos, o qual necessitava de mão de obra externa. Existia a produção de cal a partir das cascas de ostras e outros mariscos, não é por acaso que a Ilha da Cal⁴⁸ leva este nome. É importante destacar que a utilização do cal das ostras vinha desde a época do Brasil Colônia. O próprio Risério (2004, p.22) destaca que o “lixo ameríndio” (os sambaquis) “se convertia em material para engenharia lusitana”. Por muito tempo se produziu cal na Vila, provavelmente até metade do século XX.

Além da produção de cal havia um navio que retirava manganês próxima a Ilha da Cal. O corte de árvores na mata para obtenção de lenha para o vapor da Baiana foi uma outra importante atividade por um longo período. Estas atividades produtivas listadas já não existem mais. Atualmente, segundo relatado por marisqueiras e pescadores, a empresa mineradora proíbe até retirada de madeira, seja para lenha a ser usada no cozimento do marisco, seja para utilização nas embarcações ou para a manutenção e/ou fabricação dos pesqueiros.

Por fim, destaco para as mudanças vivenciadas na vila e na Ilha de Itaparica, o processo de desintegração da Cidade da Bahia e o seu Recôncavo iniciado com a chegada da Petrobras que culminou com a implantação do Complexo Petroquímico de Camaçari e que iniciou suas operações em 1978. Essa nova configuração incidiu diretamente sobre uma parte do Recôncavo que até então era menos povoado e isolado das outras regiões: a parte Norte passa a centralizar as operações industriais e tecer novos laços com Salvador. Forma-se então a Região Metropolitana de Salvador e conseqüentemente o crescimento ao Norte da Capital. O Recôncavo ao sul, reconhecido por sua arquitetura barroca e pela produção do açúcar e do fumo aos

⁴⁸ A Ilha do Cal fica localizada em frente a Ilha de Matarandiba, é uma propriedade particular (concessão da união).

poucos foi esquecido e abandonado (Risério, 2004). Talvez cause uma certa estranheza ao leitor falar de um Recôncavo dividido entre Norte e Sul. Para Milton Santos (2008) as delimitações do espaço do Recôncavo sempre foram instáveis do ponto de vista geográfico. Nesse sentido, Santos (2008) observa que o Recôncavo sempre foi muito mais uma categoria histórica e cultural que uma unidade geográfica.

O sistema ferry-boat passou a fazer rota marítima entre Salvador e a Ilha de Itaparica deu fim à circulação dos navios da Baiana entre Salvador e o Recôncavo. O sistema foi idealizado em 1967, o projeto incluía a construção da Ponte do Funil que liga a Ilha de Itaparica à Nazaré e a estrada que seguia até Valença, rota para o litoral sul do estado. Em 1972 o primeiro ferry-boat começa a operar.

Esse breve histórico da vila com um recorte temporal muito específico – o início do século XX e início do aumento populacional da vila – ajuda a compreender os conflitos que descrevo e analiso nesse capítulo.

5.2 A gente não sai do lugar

Era o primeiro encontro de samba na Vila, em 2015, ainda no início do meu trabalho de campo. Fui convidada para compor uma mesa no evento promovido pela Associação Sociocultural de Matarandiba (ASCOMAT), que reuniu *sambadeiras* e sambadores da Ilha de Itaparica e do Recôncavo. O encontro consistiu num espaço de discussão acerca das políticas públicas para cultura, valorização do samba de roda, manutenção dos grupos de samba, dentre outros temas relacionados. Foram convidados estudiosos e profissionais da área para falar nos três dias do evento. Além das mesas, havia a apresentação dos grupos de samba que se revezavam nesses dias.

O secretário de cultura do município também tinha sido convidado para compor a mesa, no dia anterior a minha fala, junto com um jovem professor de antropologia da UFBA. Na sua intervenção, o secretário, em meio aos elogios à

associação pela iniciativa do evento fez a seguinte colocação: *“Fico feliz de participar de um evento como esse, pois a nossa cultura está se perdendo, está morrendo.”* O professor rebateu a colocação do secretário e o confrontara no sentido de questionar a própria noção que o secretário acionava para “a cultura”.

Havia um contraste entre o discurso do representante do município sobre a ameaça da morte da cultura e a prática (viva) das sambadeiras. O medo do desaparecimento da cultura local partia sobretudo do lado, no qual fomentar as políticas públicas de cultura, incentivando e financiando as práticas culturais deveria ser sua incumbência. Por isso esse discurso se aproximava muito mais de uma ‘morte encomendada’, oriunda do próprio descaso do poder público na implementação das políticas municipais de cultura ou, melhor, na inexistência destas políticas. A prefeitura não tem políticas públicas para cultura e promove apenas algumas atividades pontuais, a exemplo, de feiras e shows de música em datas específicas. Essa constatação vem da minha experiência como conselheira de cultura da ASCOMAT, não tive acesso aos dados referentes ao investimento do município nesta área.

No dia seguinte, tomei a palavra e comecei a falar um pouco da minha experiência nos últimos anos pesquisando em Matarandiba e como essa temática havia me levado a vários lugares e à medida que falava, as pessoas pareciam cada vez mais curiosas. Nessa fala tentava articular minha trajetória acadêmica (participação em congressos – Cuba, México, dentre outros – e, até a minha mudança para cursar o doutorado em São Paulo) com a minha participação nos Projetos da ASCOMAT.

Neste momento, uma senhora, sambadeira, fez a seguinte intervenção: *Por que Matarandiba viaja tanto e a gente do Samba da Gamboa não sai do lugar?* A interpelação de Dona Valquíria foi direcionada para mim e o que eu representava junto a ASCOMAT, mas era do mesmo modo para os representantes do município ali presentes.

No entanto, foi a ASCOMAT que tomou a frente tentando mediar a situação e sugerindo assim a formação de um grupo de trabalho para auxiliar as outras comunidades na escrita dos projetos para concorrer editais de financiamento. O

secretário de cultura apenas disse: *contem com o município com o que for necessário*.

Dentro desse quadro de ausência de políticas públicas, a fala de Dona Valquíria é contundente: *Não sair do lugar* significava não poder levar a sua produção cultural para além da fronteira da sua própria comunidade. Na época, comentava-se sobre os editais do governo do estado e do governo federal, dizia-se: ‘iniciativas culturais de lugares longínquos passaram a acessar os financiamentos públicos de cultura.’ Só que não era tão simples assim. Os editais tinham uma linguagem própria que nem todos acessavam. Matarandiba, nesse contexto, era uma exceção, pois o apoio técnico dado pela equipe da universidade, através da incubadora de economia solidaria, permitiu à ASCOMAT não só concorrer aos editais públicos como também a aprovação na maioria deles. O mesmo não aconteceu com a comunidade de Dona Valquíria, Gamboa, localizada na outra ponta da ilha. E era sobre o acesso às políticas públicas que ela se referia. No entanto, o enunciado “*não sair do lugar*” não se esgota nos problemas relativos à produção cultural dessas comunidades, ou seja, a ausência não diz respeito apenas às políticas públicas para cultura.

Nesse sentido, o *lugar* referido por Dona Valquíria é um lugar onde as políticas públicas são incipientes, o desemprego é alto e o investimento em educação e saúde são ínfimos. *Não sair do lugar* significa habitar uma das regiões mais abandonadas entre Salvador e o Recôncavo. Esse *lugar* que a sambadeira faz referência é um lugar que amarga índices de pobreza: a população ocupada não passa de 10% e quase 50% dos domicílios tem um rendimento mensal de até meio salário-mínimo por pessoa, segundo dados do IBGE⁴⁹.

Retorno ao evento do samba para pensar a interpelação da sambadeira sob outro viés. Após o debate em torno dos editais e formação do grupo de trabalho deram início a apresentação dos sambas de roda. Por coincidência era o samba da Gamboa que abria a noite de festa. O grupo não tinha muitos integrantes, seis senhoras, duas jovens e uma criança, além dos tocadores (músicos). As senhoras sexagenárias vestidas com saias de chita ‘rodopiavam’ acompanhando o batuque do tambor, pandeiro e

⁴⁹ Dados aproximativos do censo 2010 do IBGE. Os dados tratam de maneira geral dos dois municípios, que possuem resultados parecidos.

timbal, formando ali um coletivo político. Destaco que esse coletivo contrariava o diagnóstico de uma quase morte da cultura proferido pelo secretário do município.

O samba, enquanto prática dinâmica, se materializava no corpo das sambadeiras e era ancorado no chão. Esse chão que nada possui de neutro: carregado de cicatrizes, fendas e histórias que contam um tempo da escravidão, violência e exclusão, ou seja, histórias que se repercutem até os dias de hoje (Lepecki, 2012). O chão no qual essas mulheres sambavam, é o mesmo chão de luta de Maria Felipa⁵⁰, marisqueira da Ilha de Itaparica, figura emblemática na luta da independência da Bahia. Segundo contam, ela liderou um grupo de 40 pessoas que lutavam contra as tropas portuguesas e tinham apenas como armas: peixeiras e folhas de cansaço⁵¹.

Assim, a fala inicial do secretário sobre a morte da cultura era um contrassenso ao samba que se materializava nos corpos das marisqueiras e, que, em nada se aproximavam do último suspiro da “cultura” no seu “leito da morte”.

5.3. “*Um cala boca*”

Além dos conflitos que estão diretamente associados ao uso da terra e expansão da vila sobre o território adquirido pela empresa química que tratarei a seguir, a comunidade também precisa lidar com os conflitos decorrentes do uso marítimo. A Ilha de Matarandiba é rodeada por pequenas ilhas de propriedade da União, cedidas pela Marinha, com prazo determinado para concessão. Próximos à Ilha de Matarandiba estão a Ilha do Cal, Ilha de Mirucaia e Ilha de Araçaíba, as quais foram cedidas, respectivamente, a um empresário paulista do ramo farmacêutico, a um famoso cantor de Axé e ao ex-presidente de um dos mais importantes clubes de futebol da Bahia.

Nos últimos meses, os pescadores da vila de Matarandiba vivenciaram alguns

⁵⁰ Maria Felipa nasceu em Itaparica, a data de seu nascimento é desconhecida e morreu em 1873, é reconhecida na região por ter lutado pela independência da Bahia.

⁵¹ Plantas das famílias Euphorbiaceae, Loasaceae e Urticaceae, causam vermelhidão e queimor na pele.

conflitos com a administração da Ilha do Cal. Para impedir a aproximação dos pescadores na zona costeira da Ilha, os seguranças passaram a ameaçá-los verbalmente ou com armas de fogo em punho e tiros para o alto. Conforme relatos, alguns pescadores também tiveram suas redes rasgadas uma vez que os administradores passaram a jogar propositadamente tocos de coqueiros e lascas de madeira no lugar que os pescadores costumam fazer seus lances de pesca. A cobrança de ressarcimento financeiro por um dos pescadores gerou uma perseguição por parte do sargento da polícia militar⁵² envolvido na segurança da Ilha. Segundo um dos moradores, depois que ele exigiu o pagamento da rede perdida, em nome do pescador, teve a surpresa de receber na porta de casa a visita do sargento da polícia militar exigindo esclarecimentos.

Foram estes problemas recorrentes que acirraram as relações estabelecidas entre os pescadores e os seguranças da Ilha. Depois que tornou-se insustentável qualquer diálogo, o técnico de segurança da Ilha do Cal decidiu procurar uma das associações locais, como forma de mediar os conflitos. Na reunião foi sugerida que fossem colocados adesivos de identificação⁵³ nas embarcações da vila. Esta proposta primeiramente foi aceita pelos presentes e a ASCOMAT iniciou o levantamento das embarcações. No entanto, a proposta não foi bem recebida pelos pescadores. Uma nova reunião interna foi realizada na ASCOMAT e a possibilidade de identificação foi descartada. Dentre os pontos levantados para essa nova decisão, destacou-se: o direito de ir e vir previsto na Lei 7661/88 que trata do zoneamento costeiro e estabelece que a zona costeira é um bem comum de uso público, além da situação de perigo que as comunidades vizinhas estariam imersas uma vez que as embarcações dessas comunidades não teriam acesso a essa identificação. Diante da decisão foi elaborada uma carta aberta, amplamente divulgada na rádio poste⁵⁴ e entregue de porta em porta

⁵² Vale ressaltar que a segurança da Ilha do Cal é realizada por policias militares da ativa que trabalham nas horas vagas.

⁵³ Esse tipo de identificação já foi exigido anteriormente. Assim que a empresa química construiu e assumiu o controle da estrada passou a exigir dos moradores para acessarem a comunidade uma carteirinha da empresa com o carimbo escrito morador.

⁵⁴ Rádio comunitária onde a transmissão é feita externamente através de caixas de som instaladas em lugares estratégicos (com maior movimento e de maior alcance) da comunidade.

pelos agentes locais, para convocar uma nova reunião com os pescadores, marisqueiras e representantes comunitários.

Na reunião, ocorrida no dia 28 de julho de 2016, foi possível ter uma noção da situação de ameaça que a comunidade estava e continua vivendo. Rocha, morador local, em um dos relatos, prevê a ampliação desse conflito:

Imagine que um pai de família sai pra pescar e é atingido por uma bala e seu filho em casa recebe essa notícia. Esse filho, pode se tornar um revoltado e vai passar a ver todo o policial como assassino. E no dia que tiver uma oportunidade pode querer tirar a vida de outro policial inocente. É isso, o sistema engole a gente. (Rocha, 28 de julho de 2016)

Em outro relato, Ivo tenta apontar como uma solução individual pode gerar conflitos para toda comunidade. Ele cita como exemplo um dos pesqueiros que foi vendido à administração da Ilha do cal. Vejo esse relato como o início de uma demarcação clara de até onde a pesca poderia avançar. A administração queria construir um píer nos limites do pesqueiro e não viu um impedimento para isso, já que soluciona essas questões a base de uma sedução financeira. Aos pescadores, muitas vezes, não resta saída. Mas, Ivo foi incisivo e perguntou diretamente a Carlos (o vendedor do pesqueiro), *por quanto você vendeu o pesqueiro? Mil reais? Em quanto tempo você ganha esse mesmo valor usando esse pesqueiro? Um ano?* Carlos respondeu: *o pesqueiro era meu, podia vender a quem eu quisesse.*

O pesqueiro é só um exemplo dentre tantos, pois até mesmo o pescador ameaçado com tiros para o alto decidiu não dar queixa contra a administração e segundo relatos resolveu com um *cala boca* ou *apadrinhamento*, mais uma vez a solução poderia ser a sedução financeira. Fejar, no decorrer da reunião, afirmou que a lei estabelece o direito a 33 metros na preamar (o limite da maior maré do ano) o que significa o direito de ir e vir além do cais. Nesse momento também foi questionado que

nossos quintais chegam até o mar e dificilmente deixaríamos alguém entrar. Também algumas pessoas têm tomado medidas que restringem a passagem de outros moradores pelo cais, com contenções de concreto, por exemplo. Dessa forma, a nível micro, tínhamos problemas internos quantos aos usos dos espaços públicos da vila.

Estas declarações levaram a uma convulsão coletiva, as pessoas não aceitavam esse tipo de analogia, pois em nada se comparava os conflitos internos às disputas com os grandes empreendimentos. Porém, a colocação de Ivo apontava para como uma decisão individual poderia prejudicar a comunidade como um todo. Nos últimos anos, na vila, se acirrou a disputa interna por pequenas faixas de terra fronteiriças. Seguindo essa lógica, tudo virou propriedade privada. O espaço privado excedeu o público. Uma distorção de direitos em detrimento de privilégios. As casas avançaram por cima dos passeios e os quintais avançaram por cima do cais.

Ao mediar esse conflito, as associações tentavam, mesmo com o equívoco inicial de aceitar a identificação das embarcações, encontrar soluções coletivas. Aos poucos, a comunidade tem encontrado algumas saídas, a partir da experiência do projeto de economia solidária, uma maneira de ‘driblar’ as ameaças constantes dos dois lados (Ilha do Cal e empresa mineradora) e submissão numa zona de conflito. Relatar esses acontecimentos nos dá uma ideia da natureza dos conflitos que a comunidade vem vivenciando nos últimos anos.

Passados dois anos após a reunião encontrei com Zeca para pescaria. Enquanto esperávamos que o peixe fisesse a isca no anzol, ele me contou em detalhes o que aconteceu na época: a ameaça com ‘tiros ao alto’. Este assunto parecia que *já estava morto e enterrado*, como se costumava dizer na Vila. Mas foi o próprio Zeca que decidiu *desenterrá-lo* no momento que passávamos pela Ilha do Cal. Era a versão dada por ele que durante todo esse tempo havia sido negligenciada e que somente agora eu estava tendo a oportunidade de escutar.

Ele contou que um dia saiu a noite para pescar, com Martino (pescador da vila),

e passava tranquilamente na frente da Ilha do Cal, bem próximo ao píer⁵⁵, como de costume. Segundo Zeca, os seguranças da ilha os viram de longe, jogaram a luz da lanterna na *cara* deles. Logo em seguida, eles escutaram tiros e a primeira reação foi se jogar no chão da canoa rapidamente, com medo de ser atingido. O próprio Zeca não sabe se o tiro foi mesmo para o alto (como os seguranças contaram depois) ou se o objetivo era atingi-los. Sem condições de seguir em frente e sem saber bem o que fazer numa situação como esta, eles decidem retornar para vila. Zeca conta, que naquela noite não conseguiu dormir, pensava que poderia ter sido atingido e pensava o que deveria fazer nesse caso: procurar a polícia ou não?

Ele conta que no dia seguinte comentou com algumas pessoas na vila e o evento virou notícia. Ele recebeu um telefonema de Beto, um político local, que sempre se coloca como amigo⁵⁶ do proprietário da Ilha. Beto, na ligação feita para Zeca, diz já estar ciente do ocorrido e propõe a ele uma reunião com o chefe de segurança. Zeca decide não prestar queixar antes dessa reunião. Segundo ele, sua ida a esta reunião só se justificava pela *consideração* e confiança que tinha com Noel, o pai de Beto.

Zeca decidiu partir sozinho à Salvador. Chegando no local e hora combinados, já estavam presentes, Beto, os seguranças/policiais e o chefe da segurança. Antes mesmo de iniciar a conversa, Zeca disse que se sentia intimidado e, antes de escutar qualquer proposta que poderia vir a ser feita, ele diz que deixou claro para os presentes que não queria dinheiro, não queira o *cala boca* no qual alguns pescadores os acusavam de ter recebido. O *cala boca* passou a ser tema das conversas do *banco da fofoca*. Ainda, segundo Zeca, Beto pediu calma e disse apenas vamos conversar, foi um mal-entendido.

Porém, Zeca conta que mesmo tendo essa postura na reunião, espalhou-se por Matarandiba que ele ganhou um bom dinheiro do proprietário da ilha. Para ele, se era possível identificar de onde partiu *a fofoca*, *o falatório*, *o disse me disse*, a sua origem

⁵⁵ Ponte de uso exclusivo dos proprietários da Ilha do Cal, utilizada para atracar as lanchas, veleiros dentre outras embarcações.

⁵⁶ Beto relatou a origem da amizade em uma reunião com a ASCOMAT, no qual estava presente como conselheira. Segundo ele, quando trabalhava para prefeitura e como sempre foi um “*bom funcionário público*” conseguiu *agilizar* (categoria utilizada por Beto) as documentações e licenças de concessão da Ilha do Cal para o atual proprietário.

teria sido o banco do porto (*banco da fofoca*). O conflito tomou novas dimensões e passou a ser protagonizado por outros atores que narraram os fatos e anexaram novos elementos. Como analisado por Marques (2007), Comerford (2007), Chaves (2007), todo conflito tem um “caráter público” e é “publicamente experimentado”. Acrescentaria ao caráter público dos conflitos, os lugares no qual eles são experienciados, narrados e dramatizados.

Ao tomar ciência da fofoca que circulava com o seu nome ele decidiu se dirigir ao *banco da fofoca* e *tirar pergunta* aos envolvidos e responsáveis pela publicização dos fatos. Inclusive, ele relatou que sabia quem eram essas pessoas e a quem ele deveria se reportar. Decidiu fazer isso, em dia e horário que havia um grande número de homens no banco, precisava das testemunhas para dar os esclarecimentos. Chegando lá, encontrou o *dito cujo* e apenas sugeriu que passaria seu cartão de débito e a senha para que ele pudesse checar o valor que tinha na conta dele. Conforme Zeca, os presentes não falavam nada e apenas escutavam o bate-boca entre os dois, *da defesa e da acusação*. Como pontuado por ele, era suficiente apenas fazer esse comentário e deixar o responsável pela *fofoca* *ciente* do seu conhecimento sobre os comentários ditos sem a sua presença.

Para Zeca, era um ponto final na estória. Ele passou a evitar o porto, sua canoa ficava ancorada em outro lugar, o Porto de Arthur. Todavia, ao mesmo tempo, ele revivia essa estória narrando a sua versão para mim em um dia de pescaria. Ele transformou o que viu e viveu em uma narrativa. E dentro dela, ele parecia que a performatizava nos detalhes apresentados: sequência da ação, atuação dos atores e apresentação do cenário do conflito. Além do cenário, havia os bastidores, onde comentavam os fatos. Assim, minha atenção se volta para o palco e bastidores da fofoca: o *banco dos homens*.

O banco da fofoca

O *banco da fofoca* exige uma pesquisa mais aprofundada sobre as narrativas

construídas, tecidas e publicizadas ali. Apesar de compreender a importância da categoria fofoca dentro do universo da vila, nesse trabalho trato rapidamente sobre o tema apenas com o objetivo de chamar a atenção do leitor para a relação dos eventos, no qual esse capítulo se debruça. Por ora, eu tinha acesso apenas as informações que circulavam exteriormente. Não era surpreendente que as conversas nutridas no banco e que deveriam ser mantidas ali ganhavam autossuficiência e circulavam com uma certa autonomia pela vila. Por conta dessa autonomia era difícil muitas vezes saber quem foi o autor da fofoca e quem se encarregou de espalhá-la. Ou seja, mesmo que internamente fosse partilhada a ideia de que comentários feitos ali permaneceriam ali mesmo, na prática o que acontecia era o contrário, o falatório ia ganhando outra tessitura, novos arranjos e outros mediadores. Foi o que aconteceu com o *disse me disse* em torno do *cala boca* de Zeca. A fofoca tomou uma proporção tão grande que chegou na reunião da associação, marcada para solucionar os conflitos entre os seguranças da Ilha do Cal e os pescadores. Mas antes de chegar a esse espaço ela já tinha circulado pelas ruas e casas da vila de Matarandiba.

A *fofoca*, os *boatos*, os *falatórios* e o *disse me disse* são pensados de maneiras distintas, mas fazem parte do mesmo conjunto de problema. A fofoca está presente nas conversas cotidianas entre parentes, compadres, comadres, companheiros de pesca. E como bem pontuado por Comeford (2014), “é como se a fofoca fosse uma sombra, um limite, um exagero ou perversão no universo das conversas, mas por isso mesmo interessante.” (2014, p.09). A fofoca, ao mesmo tempo que conecta pessoas pode ser também a causa de brigas entre parentes e amigos. Conforme o autor, do ponto de vista do parentesco, a fofoca revela um autoconhecimento da comunidade sobre as “genealogias de família” e laços de parentesco estabelecidos, os parentes que vivem na vila ou mesmo os parentes que vivem em lugares mais distantes. (ibid)

A categoria fofoca tinha como corolário, *um fundo de verdade*. Ou seja, a fofoca não é considerada uma simples mentira propagada de forma leviana, ela se baseia na “veracidade dos fatos”. É quando alguém conta algum acontecimento sobre a vida do outro e ao fazer isso incrementa à narrativa fatos novos ou fantasiados, dando na

maioria dos casos um tom mais elaborado ao roteiro. Os *boatos*, no entanto, são elementos anexados as histórias em meio a sua circulação. Diferente da *fofoca* não fica tão claro se tem ou não um *fundo de verdade*. O *falatório* e o *disse me disse* são associados à publicização da fofoca.

Em geral, em Matarandiba, as fofocas têm dois pontos de produção e publicização, o *banco* do porto e o *sindicato*. Os mesmos atores frequentam os dois espaços e tecem as mais diversas narrativas sobre os moradores da vila, a política local, as intrigas entre famílias, problemas entre comadres e compadres e os problemas relacionados com a mineradora, a Ilha do Cal, dentre outros.

O sindicato é uma *venda* (*bar/mercearia*) de esquina, de propriedade de Noel, da família Silva (pai de Beto e Elias), um senhor com quase 80 anos, pai dos dois principais políticos locais e irmão de Armando um dos políticos mais velhos da localidade. Essa *venda* é uma das mais tradicionais da vila, resiste ao tempo e se mantém graças à assiduidade dos seus frequentadores (homens adultos ou de meia idade, pescadores e aposentados da pesca). No final da tarde ela é ocupada por esses clientes, mas durante o dia circula na *venda* (mercearia) pessoas a procura dos artigos de mercearia oriundos de Nazaré das Farinha ou do Recôncavo baiano (farinha de mandioca, dendê, verduras, etc).

Zeca já trabalhou um tempo na mercearia para ajudar Noel, e continua frequentando o bar, apesar de ter repudiado a *fofoca* em seu nome, ele não via impedimento para continuar indo lá.

Aos poucos a ameaça que Zeca sofreu foi sendo esquecida e deixou de ser pautada nos espaços. O aparecimento da cratera, que discutirei a seguir, ganhou muita visibilidade e passou a pautar as conversas entre os moradores da comunidade. No entanto, faço um adendo sobre a conformação política na vila, pois a sua compreensão ajuda no entendimento dos dois eventos: o *cala boca* e o aparecimento do *buraco*.

Atualmente a política local se conforma enquanto uma disputa interna entre três atores políticos da mesma família, Armando e seus sobrinhos, Beto e Elias. Armando e Beto viveram por muito tempo uma relação conflituosa por conta das

sucessivas eleições que eles disputaram como candidatos a vereador. No entanto, na última eleição tanto Armando quanto Beto, os mais tradicionais da política, perderam a cadeira na câmara para Elias. Ele manteve segredo sobre sua candidatura até o último dia para registro na Justiça Eleitoral. A atitude de Elias causou ira em Beto, que se sentiu traído. Ao mesmo tempo, esta atitude provocou uma polarização dentro da família que repercute por toda comunidade. O conflito que era entre tio e sobrinho apenas, transformou-se em um conflito mais amplo entre irmãos.

Elias teve uma votação expressiva para um candidato novo e oriundo de uma das menores comunidades do município. No entanto, a comemoração precisou esperar a decisão da Justiça Eleitoral, pois, segundo os *boatos*, Beto tentou impugnar a candidatura do irmão justificando que ele permanecia como agente de saúde do município.

A grande expressividade de Elias na sua primeira eleição foi justificada, pelos moradores, por sua popularidade na Ilha de Itaparica. Ele também é o principal empresário da vila. Elias mantém contratos com as terceirizadas da mineradora para alojamento e alimentação dos funcionários em épocas da perfuração de poços de sal, momento de maior demanda por mão de obra.

Apesar da importância de um aprofundamento maior sobre estes atores políticos, optei por uma breve descrição para chamar atenção do leitor, especificamente, para as relações que são estabelecidas por estes atores com os empreendimentos capitalistas e a iniciativa privada.

Elias é muito próximo a Dow, tem exclusividade nos contratos com as terceirizadas. Ele também já esteve à frente de uma associação financiada pela mineradora para projetos sociais. A associação parou de receber os recursos da mineradora em 2007 depois das críticas da comunidade sobre a gestão dos recursos do projeto. Já Beto, é muito próximo do dono da Ilha do Cal, como pontuado anteriormente no seu envolvimento no problema ocorrido com Zeca. Desse modo, fica como questão qual é a repercussão dessa configuração política e familiar sobre a organização comunitária?

5.4 O medo de desaparecer no buraco

Figura 17: Cratera
Fonte: Dow Brasil

Neste tópico, trato especificamente da cratera que surgiu em junho de 2018, dentro do território da Ilha de Matarandiba, nas imediações da área de produção da mineradora. Busco dar ênfase as repercussões midiáticas, ao engajamento das associações e o posicionamento da comunidade frente a ameaça constante que este empreendimento capitalista gera.

Estava longe⁵⁷ de Matarandiba quando recebi as notícias sobre uma cratera que havia se formado na área de produção da empresa mineradora. Os grupos de aplicativo

⁵⁷ Havia retornado do campo na primeira quinzena de abril e a cratera foi encontrada no final de maio, mesmo de longe tentei acompanhar os acontecimentos e ao retornar conversei com as conselheiras das duas associações. Até a escrita da tese continuei acompanhando o desenrolar dos fatos e participando das reuniões locais.

de mensagens instantâneas, dos quais eu faço parte, replicavam reportagens da imprensa local: dos jornais sensacionalistas às matérias do jornalismo impresso. As matérias eram acompanhadas de fotos e dos seguintes comentários: *“vixi, é feio mesmo [o buraco]”, “é verdade, é muito grave e preocupante”, “a comunidade está apavorada”*. Ainda não compreendia muito bem o que havia acontecido, nos grupos de discussão da Rede de Economia solidária e da Associação cultural as pautas eram as reuniões com geólogos e a direção da mineradora, além da circulação dos ofícios emitidos para os órgãos ambientais competentes. Os moradores não só queriam uma explicação técnica para o ocorrido como saber se a comunidade poderia ser afetada pelo buraco que foi nomeado de diferentes maneiras na imprensa: “skinhole” (sumidouro), cratera e vazio subterrâneo. Somava-se o medo à incerteza, gerando assim um ambiente ainda mais tenso. A preocupação dos moradores era que a vila pudesse ser “engolida” pelo “buraco de 83,5 metros de comprimento, 34,4 metros de largura e 41,2 metros de profundidade que se abriu no local no mês de junho deste ano.” (Júlia Vigné, À tarde, 17.11.2018, 21:07:00)

Durante este período, assisti um vídeo em um programa sensacionalista mais assistido na Bahia, Brasil Urgente - BA, do dia 21 de junho de 2018, reconheci os entrevistados e a narrativa construída em torno do terror. Na reportagem, um velho morador fala da possibilidade de deixar tudo para trás e ir embora da vila. Além dele, uma senhora conhecida na comunidade mostra as fissuras que marcam as paredes dos cômodos da sua casa. Segundo seu relato, aquelas fissuras resultavam dos abalos ocasionados pela cratera e também pela perfuração realizada por mais de 40 anos na comunidade. Parece que ela não era a única a ter que conviver com isso, dos noticiários que surgiam este era um problema recorrente. Dona Joana também teve sua casa com fissuras e comenta em outra reportagem: *eu tenho fé em deus que não é de desabar, só pode ser esse negócio que tá aí, esse buracão.* (Joana)

A notícia do buraco se espalhou rápido e foram os moradores os responsáveis pela divulgação na imprensa local. Era a primeira vez que a Vila de Matarandiba, desconhecida até mesmo dentro da Ilha de Itaparica, virava foco de notícias e as falas

dos moradores eram replicadas nos noticiários⁵⁸:

Uma cratera imensa tirou o sono de muita gente aqui em Matarandiba, e até hoje não encontrou uma solução, e eles [a Dow] fingem que não é com eles, dizem que é a questão das bombas. De concreto só vai ter uma solução daqui a um ano, depois de realizar todos os estudos. (Lícia, 14 de junho de 2018).

Eu não acredito que seja um fenômeno da natureza como eles [a Dow] estão supostamente falando, eu acredito que tenha sido por conta dessa exploração. (Claudiane, 14 de junho de 2018)

Do meu ponto de vista, tem a ver com a extração de mineração. Nós, os moradores sempre cobramos da Dow Química e não temos um monitoramento anual que deveria ser feito. A Dow não faz esse tipo de monitoramento pelo menos pra comunidade não. (Flaviano, 14 de junho de 2018)

Essa sensação de medo e de tensão está hospedada na comunidade desde que tomamos conhecimento do surgimento da cratera. (Marco, 21 de junho de 2018)

A terra a gente vê que é fraca, isso daqui era alto [ela aponta para rua da estrada] tá mais baixo, sem falar o barulho que a gente escuta no meio da noite, um estrondo, tipo bomba de pesca. (moradora não identificada na reportagem, 21 de junho de 2018)

Nos jornais televisivos a comunidade via um jeito de cobrar a responsabilidade da empresa com a cratera e uma solução para o problema. O medo aparecia como tema em quase todos os relatos. Os moradores viam a oportunidade de divulgar os problemas que a comunidade já enfrentava antes mesmo da descoberta da cratera, a exemplo da terra rebaixada, as fissuras nas casas e falta de informação da mineradora.

As chamadas dos jornais locais e nacionais eram diversas, algumas davam ênfase

⁵⁸ O Programa Brasil Urgente Bahia, Band, foi o jornal que mais pautou o buraco em Matarandiba, todas as colocações dos moradores da vila foram feitas neste programa, em duas datas diferentes.

ao tamanho do *buraco*, ao medo da comunidade, outras contavam sobre como a cratera foi encontrada, inclusive divergindo daquilo relatado pelos representantes das associações. No entanto, a própria associação comunitária se surpreendeu com a divulgação midiática. Não partiu deles esta iniciativa. Somente depois, os representantes locais passaram a ver nessa publicização um *trabalho em conjunto* entre a comunidade e a associação, como pontuado por Rosa:

Oh, eu sou assim, eu particularmente gosto de subir de degrau a degrau, primeiro acionar os órgãos públicos municipais, estaduais, federais, e foi o que fizemos, depois chamaríamos a mídia se não conseguisse resolver, mas como os moradores tinham se precipitado e chamado a mídia. Mas achamos que mesmo não sendo combinado foi em conjunto. Mesmo que tenha algumas mídias sensacionalistas, que chegaram a dizer que tinham um extraterrestre no buraco, brincando com o desastre alheio. (Rosa, conselheira, novembro de 2018)

Durante a pesquisa que realizei na internet, sobre as primeiras matérias que trataram do assunto, encontrei notícias do dia 13 de junho, poucos após a comunidade tomar ciência do sumidouro até a última matéria de novembro de 2018.

- “Cratera gigante misteriosa com quase 50 metros de profundidade surge perto de Vila na BA e preocupa moradores”: “Medo” (G1, 13/06/18)
- “Caçadores que descobriram cratera em Vera Cruz foram ‘salvos’ por cão desconfiado.” (Correio, 14/06/18)
- “Cratera misteriosa na BA aumentou quase 3 metros em 7 dias, até o momento (G1, 18/06/18)
- “MEDO DE AMANHECER MORTO: Há 1 km de cratera gigante, moradores de vila de pescadores temem tragédia” (Jbastosreporter, 25 de junho de 2018)

- “Cratera que surgiu na Ilha de Itaparica será estudada por cientistas” (A tarde, 28/06/18).
- “Moradores poderão passar informações sobre a cratera via WhatsApp” (Correio, 20/11/18).
- Moradores de Matarandiba poderão passar informações sobre cratera via WhatsApp - Após investir quase R\$ 1 milhão em segurança na ilha, Dow diz que situação está sob controle (Correio, 20.11.2018).

Nos jornais impressos, que divulgaram as notícias do buraco, pautava-se com mais frequência o tamanho do buraco e seu aumento significativo a cada mês. Comentava-se, com uma certa frequência, que alguns jovens da comunidade, acostumados a circular pela mata, acessaram o lugar da cratera e voltaram muito impactados com a profundidade do buraco, voltavam *com as pernas trêmulas e muito nervosos com o que viram*. Na época da descoberta da cratera o ‘drone’ utilizado para verificar a profundidade não conseguiu chegar até o fundo. De fato, era um *buraco sem fundo*, isso aterrorizava ainda mais os moradores. Eles relataram que era extremamente desesperador o eco provocado pela profundidade e pelas pedras que caíam. Após as inúmeras visitas e a chegada de várias emissoras de televisão no local, a mineradora decidiu interditar a área, justificando o perigo para os moradores e demais visitantes. Pondo um fim ao maior atrativo da vila dos últimos meses.

Passado algum tempo, a cratera diminuiu em profundidade e aumentou em espessura: “Cratera em Matarandiba registra aumento e chega a quase 78 metros” (A tarde, 14/08/18). Paralelo às mudanças estruturais do buraco, os jornalistas iam deixando de se interessar por esta pauta.

Retorno ao campo

Retornei à Matarandiba, quatro meses depois, em outubro de 2018, e tomei

ciência das repercussões desse evento a partir do relato das pessoas envolvidas. Os moradores ainda estavam com medo e algumas pessoas ainda falavam em deixar a comunidade. Acessei com mais detalhes como o buraco realmente foi descoberto, a postura da empresa dentre outros detalhes não divulgado pela mídia.

De imediato tomamos um susto porque é muito complicado, pedimos pra eles mesmo passarem isso pra comunidade. Dia 07 eles deram uma entrevista pra rádio comunitária, com a presença do vereador local [Elias] (Rosa, conselheira da ASCOMA, novembro de 2018).

As lideranças que estavam a frente das associações comunitárias locais precisavam se posicionar frente aos executivos da empresa e eram, ao mesmo tempo, cobradas pelas pessoas da comunidade. No primeiro momento, ao convocar as associações de moradores, segundo uma das conselheiras da ASCOMAT, os dirigentes da empresa queriam que a comunidade fosse alertada sobre a cratera através da rádio comunitária e que essa notícia fosse dada pelas representantes da comunidade. A associação não aceitou. *“Deixamos claro que não era uma situação que era nossa, eles concordaram, a gente falou: aconteceu na área de vocês, quem tem que passar são vocês, não a gente e eles aceitaram.”* (Rosa, conselheira, novembro de 2018). Mesmo que as associações negaram assumir a responsabilidade para explicar o ocorrido, alguns moradores criticaram a postura das associações. Quando questionei a uma das conselheiras as críticas, ela colocou: *criticar, criticam sempre.* (Rosa, conselheira, novembro de 2018). A empresa criou um jogo, com o objetivo de tirar os holofotes da sua responsabilidade, caso seja provado⁵⁹, para um desastre que não só causou danos para o meio ambiente, como acarretou danos irreparáveis, do ponto de vista moral e material, para os moradores.

⁵⁹ Os estudos feitos pela Dow e avaliados pelo Inema ainda não concluíram a causa, se antrópica ou natural.

Lopes [representante da Dow] ligou pra aqui pra casa dizendo que queria marcar uma reunião com as representantes das duas associações, a gente foi, ai eles passaram a situação, no dia 3 de maio os funcionários deles ouviram os estrondos. Quando foi no dia 31, foram o que eles passaram pra gente, eles levaram especialistas pra saber se o risco era imediato, no dia 01 eles tomaram providencia, dia 05 ele ligou e marcou a reunião para o dia 06 de junho. (Rosa, conselheira, novembro de 2018)

Inúmeras reuniões foram realizadas, geólogos da UFBA foram convocados pelas associações para avaliar as causas e impactos. A empresa química na tentativa de sanar os efeitos de uma possível análise também contatou o mesmo departamento de geologia da Universidade.

Só reunião, reunião, reunião, solicitamos que eles fizessem pesquisa, dando prioridade aos estudos na própria comunidade, só agora eles estão fazendo os estudos na área da erosão. (Rosa, conselheira da ASCOMA, dezembro de 2018).

Passados vários meses, apenas o primeiro estudo foi divulgado, atestando que a cratera não atinge a comunidade, no entanto, ainda não há estudo concluído sobre o risco de desabamento na área próxima à cratera. Porém, de maneira ainda mais rápida, a área afetada foi ficando cada vez maior, a borda da cratera foi e continua desmoronando aos poucos e diminuindo assim a sua profundidade.

O INEMA garantiu que não tem risco nenhum pra comunidade, de acordo com os estudos que foram feitos, mas o pessoal que trabalha perto do Ribeiro (os pescadores e marisqueiras) fica muito apreensivo a gente fica muito preocupado. Ainda têm pessoas que estão bem abaladas, com medo, mas não por causa da erosão e sim por causa da barragem principalmente porque têm profissionais, marisqueiras e pescadores que trabalham perto do Ribeiro, se tiver algum desastre é pro lado de lá, hoje mais por causa

da barragem. Principalmente as marisqueiras e pescadores que trabalham perto do Ribeiro serão atingidos. (Rosa, conselheira, novembro de 2018)

Não só a demora na finalização de todos os estudos causava insegurança aos moradores, mas, principalmente, os trâmites que envolviam a realização, avaliação e divulgação dos estudos. Primeiro a Dow realizava os estudos, para em seguida, o INEMA avaliar os resultados. O acesso às avaliações é difícil e complexo. Em uma das reuniões, que ocorreu em dezembro, na própria comunidade, com a presença do Inema, CPRM, DNPM (Atual ANPM), defesa civil, corpo de bombeiros, prefeitura e demais representantes técnicos, havia um incômodo com a postura do Inema na relação estabelecida com a empresa, a ponto de os técnicos do órgão ambiental serem confundidos com os representantes da empresa. Já que algumas vezes os técnicos do Inema elogiavam a empresa mineradora na condução dos estudos sobre a cratera.

Segundo a conselheira, que tem participado ativamente das reuniões a cratera está na área onde foi realizada uma das primeiras perfurações, sendo que ao todo já foram 46 poços perfurados desde a instalação da mineradora na década de 1970. Segundo a própria conselheira, mas dois poços recentemente tiveram autorização concedida pela Agência Nacional de Mineração, com o objetivo inicial de realizar estudo no subsolo.

Vários boatos giram em torno das atividades realizadas pela empresa que até então não eram divulgadas com frequência. De fato, sabe-se pouco sobre as licenças, autorizações e condicionantes estabelecidas entre a empresa química, a Prefeitura Municipal de Vera Cruz e o Governo do Estado da Bahia. Dessa maneira, impossibilitando um acompanhamento mais efetivo por parte da população sobre as compensações ambientais e condicionantes estabelecidas por meio do TAC (Termo de Ajuste de Conduta) assinados periodicamente pelos órgãos ambientais. Há uma concentração das informações relativas às licenças ambientais e tanto a empresa quanto o poder público são condescendentes no processo de exclusão da comunidade

dentro das relações de poder estabelecidas.

O que está sendo deixado claro aqui nas reuniões, que há uma vulnerabilidade, a ponto da comunidade não ter informações reais. As informações não são divulgadas, a ponto de uma moradora perguntar como é o processo de exploração mesmo depois de 46 anos de exploração. Estou falando de uma comunidade que está aqui desde sempre, e de uma empresa que chegou aqui em 1973, que tem mais de 46 anos de exploração e mais de 46 poços, 700 mil toneladas de sal por ano, vocês entendem o que é isso? Eu espero que a relação do Estado/ empresa e comunidade seja saudável. Eu falo isso em muitas reuniões. Aparentemente as pessoas não escutam ou não dão importância de se ter uma relação saudável com a comunidade. Uma comunidade de 900 habitantes, que vive uma limitação geográfica que vive uma colonização real como os portugueses fizeram quando vieram para o Brasil e que a Dow química fez quando veio para aqui. (Marco, estudante, morador local, novembro de 2018)

A falta de acesso à informação sobre as práticas da Dow se articula com um controle da circulação dos moradores e uma restrição do acesso a recursos naturais, a exemplo da madeira e às fontes de água mineral. Para entender como isso gera uma perda de autonomia da comunidade, é importante ressaltar as consequências da implementação da mineradora.

Controle da circulação

Nos últimos anos, a comunidade tem lidado com os impactos ambientais e sociais provenientes de mais de 40 anos de exploração de sal-gema pela indústria química na região. Dentre os impactos destaca-se o aterramento marítimo feito para construção da estrada que impede a circulação natural da água do mar e resultou no desaparecimento de algumas espécies marítimas de grande porte (cação, robalo, dentre

outros) na região pesqueira.

A maioria dos pescadores reclamava que não era encontrado pescado de porte grande após o aterramento marítimo realizado pela Dow, ligando a Ilha de Matarandiba à Ilha de Itaparica nos anos 1970. O aterramento desviou o curso natural das águas, impossibilitando a entrada na baía de peixes maiores. Nenhum estudo ‘técnico’ foi realizado na época para comprovar essa hipótese, mas o conhecimento nativo sobre a maré, suas temporalidades e espécies indica esse evento como causa para o desaparecimento dos peixes.

Dentre outros problemas, destaca-se a compra de quase todo o território da ilha impedindo o crescimento habitacional da Vila. Os terrenos foram vendidos por uma segunda ou terceira geração das principais famílias que tinham a posse das terras:

As pessoas falam que a metade de Matarandiba foi comprada pela Dow, há 50 anos, a empresa comprou de alguns moradores, se eu não me engano eram 5 famílias que morava aqui em Matarandiba e dessas famílias 50% vendeu pra Dow. As famílias são de: Daulia Angelica da praça, família Belo do Cercado, Hermes do Oiteiro, Vaqueiro do Caboto. Aqui só tem uma família que não vendeu, a família de Dona Creuza, minha sogra (Rosa, novembro de 2018).

Nelson Freitas, antigo morador, com quase 100 anos, comentou certa vez: *eu sei que esse terreno não é meu, ela [a Dow] comprou, mas nunca ninguém veio aqui me dizer nada, a única coisa que eu sei que tenho é a casa que construí* (05 de fevereiro de 2012). Como bem pontuado por Nelson, na época os antigos moradores não foram avisados da compra e até hoje é algo evidenciado em algumas conversas. Dito de outra maneira, nunca se teve acesso a nenhuma documentação de compra e venda e nem mesmo a empresa fala a respeito.

Após a compra de parte do terreno da ilha e da construção da estrada a empresa passou exigir um controle de entrada e saída nas suas terras. Foi instalada uma guarita

guarnecida pela própria empresa. Na guarita passaram a obrigar a apresentação de uma carteirinha de identificação dos moradores, confeccionada pela própria empresa, para que fosse possível atravessar a estrada da mineradora e chegar até a comunidade. Eles deixaram de exigir após alguns protestos e depois de um abaixo-assinado feito com a ajuda de um padre da comunidade na época. Como vimos na introdução, ainda hoje, a guarita funciona de 05 horas até as 18h, um guarda permanece para abertura e fechamento do portão e solicita não só a identificação dos carros particulares como também o destino, se vai até a área da empresa, onde encontramos outra guarita, ou se vai para a comunidade.

Ainda há um controle maior para retirada de madeira na mata, atualmente sob controle da empresa. Uma placa, com a logomarca da Dow, localizada na estrada, sinaliza ali como sendo uma área de reserva ambiental. Segundo os moradores, há uma fiscalização dos funcionários da mineradora para a retirada de madeira. Mesmo que essa retirada seja para continuidade das atividades produzidas na vila (pesca, por exemplo) e mesmo que a comunidade sempre tenha praticado um manejo sustentável na sua relação com a floresta nativa. É importante destacar, como já colocado anteriormente, que até meados do século XX havia na região um estaleiro para fabricação de embarcações (saveiros, canoas, dentre outros). Os moradores não relataram a causa para o fechamento do estaleiro, mas, a diminuição das atividades produtivas, que davam mais autonomia para a comunidade, foram extintas, paralela à chegada da empresa mineradora na ilha. O controle sobre a circulação dos moradores e a restrição dos recursos naturais estão entre os maiores problemas vivenciados pela comunidade nos últimos anos.

Em meados de novembro, o Inema só havia divulgado o primeiro estudo realizado, que tratava especificamente dos riscos à comunidade. Nesse estudo, concluíram que a comunidade não estava em perigo e não precisava ser evacuada. Mas o mesmo não ocorreu na área da empresa, que segundo os técnicos do Ibama apresentou um risco mínimo e por isso a Dow foi notificada para fazer o remanejamento dos funcionários. Em uma das reuniões, para tratar deste estudo, uma

moradora questionou:

*A comunidade não é apenas isso aqui que vocês estão vendo, a área da vila, onde estão as casas, a comunidade é a mata, a maré. E se área da Dow está em risco, significa que a comunidade também está em perigo, principalmente os pescadores e marisqueiras da comunidade que **circulam** com mais frequência nesses espaços. (Roberta, moradora local, novembro 2018)*

O questionamento da moradora aponta para os limites de usos e circulação dos espaços da Ilha de Matarandiba. Como vimos, as casas da vila estão nos terrenos, comprados pela mineradora, a mata também está sob os cuidados da empresa, gerando escassez de espaços comunitários. As repercussões desta ocupação dos espaços por este empreendimento capitalista afetam diretamente os lugares para continuidades das práticas pesca e de mariscagem. Assim a noção de “comunidade” sofre uma restrição espacial e política. Este evento revelou como a perda do controle e dos recursos naturais impacta diretamente na vida das pessoas de Matarandiba.

A crise ambiental oriunda do aparecimento do buraco ajudou a revelar os principais mecanismos que estruturam a relação da comunidade com a Dow, baseada no sistema de exploração/extorsão e compensação/redistribuição ínfima. Dentro dessa lógica percebe-se dois tipos de concentração, primeiro da propriedade da terra e exploração do recurso (a sal-gema). Aos poucos a empresa enfraqueceu a diversidade das práticas econômicas que sustentavam a comunidade (retirada sustentável da madeira, circulação pela mata, diminuição da diversidade dos peixes, multiplicidade de lugares de pesca). As pessoas costumam referenciar este enfraquecimento na maioria das conversas que tratam da relação mineradora/comunidade. Segundo, a Dow se estrutura em uma lógica de concentração de informação que fortalece as relações de poder (ausência de transparência com a comunidade das práticas de exploração do subsolo, das condições de parcerias entre a Dow e a Prefeitura de Vera Cruz).

Como veremos a seguir, mesmo que o buraco seja percebido como uma ameaça, ele também reativa o discurso de “responsabilidades social” da empresa e a legitimação da cobrança por parte das associações.

O desfecho

A cratera, inclusive, revelou o papel das associações locais na comunidade. As associações dependem do apoio financeiro da empresa mineradora para manutenção das suas atividades. A possibilidade de manter uma atividade associativa e solidária é condicionada pela presença da Dow, ou seja, pela continuidade da exploração do subsolo e a degradação do meio ambiente. Mesmo dentro desta ambiguidade, foi possível perceber, que as associações ainda se contrapõem à mineradora. Ainda que a contraposição seja estritamente limitada, para enfrentar uma empresa transnacional. O projeto de economia solidária ainda é uma iniciativa frágil por ser diretamente dependente do apoio da mineradora. Dentro dessa lógica fica em segundo plano a luta por autonomia da comunidade e pelo direito ao território. O que tende a enfraquecer a representatividade coletiva de um interesse comum diante das lutas travadas internamente.

Em meio a uma conversa com uma integrante da associação, outro relato surgiu sobre esse evento: *esse buraco foi a nossa “salvação”, “se não fosse esse buraco eles tinham cortado o recurso do projeto* (Marília, moradora local, associada).” Nesta fala, a conselheira considerou que o buraco obrigaria a empresa a prestar uma assistência maior à comunidade, evitando assim qualquer tipo de processo, sanção ou multa que os representantes da comunidade pudessem contestar na justiça.

Ao mesmo tempo, a comunidade se mantinha refém de um recurso⁶⁰ visto pela maioria como doação ou patrocínio. A cada renovação do projeto é feita uma diminuição representativa no valor dos recursos por falta de interesse da empresa em manter o financiamento. Em geral, os dirigentes utilizavam como justificativa a crise

⁶⁰ Atualmente o apoio gira em todo de 50 mil dólares anuais para as duas associações (Rosa, conselheira, novembro de 2018).

mundial dos últimos anos e não veem obrigatoriedade no repasse de recursos. Para a empresa os impostos pagos à Prefeitura de Vera Cruz são suficientes, mesmo que Matarandiba dentro do município seja atingida diretamente pela extração e por outros prejuízos ambientais gerados na exploração de minério. Esta concepção da não obrigatoriedade no repasse desses recursos era um problema para a gestão dos projetos, impedia um planejamento a longo prazo e criava uma certa desistência dos mais jovens em continuarem envolvidos na gestão e participação das atividades promovidas⁶¹.

Como ameaça da não renovação do contrato era uma constante para as associações locais, elas eram obrigadas a se desdobrar em esforços para convencer a empresa da importância do projeto para a economia local e para vida das pessoas de forma geral. Cada visita do alto escalão da empresa gerava muita tensão entre conselheiros e associados. Era feito um preparativo, apresentação das manifestações culturais, *samba de roda*, *boi janeiro*, dentre outros. Em uma dessas últimas visitas, o samba de roda mirim foi o convidado da vez, eles sambavam em meio aos olhares do setor de “responsabilidade social” da empresa. Tudo era preparado para mostrar que o projeto estava sendo bem gerido e tinha sua importância para a comunidade.

Empreendimentos desse tipo costumam atrair o poder público que justifica a sua instalação com o aumento da arrecadação para o município ou a criação de trabalho e renda, dentre outros subterfúgios “eleitoreiros”. Mas no caso de Matarandiba e da exploração de sal-gema, poucas famílias se beneficiam economicamente da presença da Dow. Ela mantém poucos funcionários na área de produção, são vinte e oito pessoas e, destes, apenas seis são moradores de Matarandiba. Há uma contratação de mais pessoas em momentos específicos, a exemplo da perfuração dos poços. Além disso, a comunidade não acessa diretamente os royalties dos minérios explorados, repassados para o governo federal estado/município.

⁶¹ Como conselheira de Cultura da Ascomat, de 2016 a 2019, pude experimentar a incapacidade da associação em fazer planejamento por um período mais longo, tanto pela escassez dos recursos repassados, quanto pela incerteza da continuidade de repasse desse apoio financeiro pela Dow.

Destaco ainda, como os interesses pessoais e as negociações dos moradores mais influentes com os empreendimentos capitalistas são um entrave para as reivindicações da comunidade. Assim, a Dow, se apoia na legitimidade destas lideranças na comunidade para impor, do mesmo modo, os seus próprios interesses.

* * *

Ao abrir esse capítulo com a história de Diba e a origem da vila, o intuito foi chamar a atenção para as ameaças à comunidade e sua existência. Essa ameaça não começa com a instalação da empresa na localidade ela é anterior a isso. Mas a chegada da mineradora reforça esse processo caracterizado pela expropriação de uma parte crescente do espaço comunitário. Essa ocupação da comunidade se materializa por um controle da circulação dos moradores e uma restrição dos direitos e do acesso aos recursos naturais. Como colocado, por um dos jovens da comunidade, é uma colonização tardia ao modelo português. (Marco, dezembro de 2018). A história de Diba também se repete na ameaça sofrida pelos pescadores no mar, dentre outros eventos.

O tempo do saveiro evoca uma imagem de um tempo cuja as relações e regime de troca aconteciam em outra chave. Um tempo, de um modo de se relacionar entre as pessoas, e de se relacionar com o mar e com a terra diferentes do que é encontrado hoje. Discorri especificamente sobre a diversidade das atividades produtivas que existiam no *tempo do saveiro*. Destaquei, do mesmo modo, a circulação maior de pessoas e mercadorias que se diferencia do isolamento dos dias atuais. Sem o intuito de hierarquizar os dois tempos, o dos saveiros e o de hoje, as pessoas pontuam, mesmo que em tom nostálgico distinções importantes para elas na compreensão da comunidade do agora.

A expressão, *a gente não sai do lugar*, é categórica, sem muitos rodeios e metáforas ela diz respeito às limitações impostas às comunidades da Ilha. Dizem

respeito à falta de alternativas de uma população, cujos índices de pobreza são alarmantes.

Do ponto de vista do *cala boca*, destaco não só a violência física dos tiros dos policiais/segurança da Ilha do Cal contra os pescadores, mas a violência simbólica que o próprio *cala boca* sugere. Do mesmo modo, o *cala boca* gerou tensões internas: acusações e julgamentos morais que de uma maneira ou de outra ajudaram a tirar o foco do problema central que é a imposição da propriedade privada sobre o mar e a terra. O *cala boca* ajudou a *desencavar/desenterrar* (para utilizar uma expressão local) os conflitos internos pelas escolhas individuais sobre as propriedades privadas dentro da vila: o destino dos pesqueiros e as disputas por pequenas faixas de terra na comunidade. Desloca-se, nesse sentido, a atenção do problema principal.

No decorrer deste capítulo, surgiu outra narrativa possível: o “buraco” como oportunidade da mobilização da comunidade para uma cobrança efetiva da empresa mineradora, pelos danos ambientais e sociais causados. No entanto, aos poucos essa pauta, a “cratera de Matarandiba” foi desaparecendo do cenário jornalístico na Bahia. Até então, pautar a cratera na esfera midiática foi uma estratégia de alguns moradores para uma cobrança efetiva dos órgãos ambientais e uma responsabilidade maior da mineradora frente aos prejuízos causados. As próprias divisões internas da comunidade limitam a defesa de interesses comuns. Os conflitos entre famílias, a cooptação e o lucro político e financeiro das principais lideranças são um empecilho para autonomia comunitária.

O acidente geológico ajudou a compreender a relação estabelecida entre a mineradora e a comunidade, apesar das descrições carecerem de informações mais detalhadas. No entanto, as minhas limitações decorrem do caráter ainda atual do evento e a não concretude dos estudos realizados. Ainda não sabemos as causas – se de origem *antrópica* ou *natural*.⁶² - e, se há ou não possibilidade de um novo colapso. Assim, apresentei as especulações dos moradores, essenciais para uma cobrança efetiva da empresa quanto a responsabilidade na solução do problema.

⁶² Categorias empregadas pelo Inema.

Por fim, o *buracão*, que assumiu um protagonismo nesse capítulo, ameaça os vivos e a memória dos mortos. Desses mortos inquietos, tão presentes quantos os vivos, que reaparecem nos sonhos, circulam pelas ruas, mariscam no mangue. Enquanto pesquisadora interessada pelo tema da morte, estava habituada a falar das covas para enterrar os mortos e vejo nesse episódio o receio da comunidade de ser enterrada e desaparecer no buraco. Faço analogia do buraco com as covas que Nilton manuseia para pensar o perigo que a cratera representa para a comunidade. Penso nas narrativas de Nilton, Zé Grande, Dona Suzana, Dona Joana e Dona Valdina que mantém viva a memória dos mortos, das técnicas que constituem conhecimentos corporificados, dos conhecimentos que veem dos mortos.

Assim, fica evidente, no decorrer deste capítulo, o diálogo que os eventos estabelecem entre si. Os eventos tratam da ausência do estado, do avanço da propriedade privada, da violência física e simbólica, tratam da morte, ou da iminência da morte coletiva.

Considerações finais

As folhas vermelhas do mangue estão espalhadas pela maré. São folhas que secam e caem. Depois que tombam são levadas pela correnteza e pelo vento para bem longe. As que ficam pelo mangue viram comida de peixe e de marisco. As folhas lembram os mortos, personagens das narrativas sobre a comunidade de Matarandiba. Assim como elas, estes mortos reaparecem, estão por todos os lugares, continuam pelo mangue. Enfim, *perambulam* entre a vila e a maré.

Ao final deste percurso, seria a maré o lugar de aparição dos mortos? A resposta parece associar-se a uma das questões que conduziu esta tese: o parentesco persiste depois da morte através da técnica. Logo, descrever a morte de Inês e seu impacto na vida das pessoas, revelou elementos que reiteraram a importância que a atividade da mariscagem tem para a comunidade do ponto de vista das relações de parentesco e da fabricação de corpos aparentados.

Em seguida, meu olhar se voltou para o lugar que enterram e desenterram os mortos. Os ossos que somem, os eguns que circulam, a carne de sertão - dos *comes e bebes* - que causa repulsa. A reima da terra, do osso e do cemitério pedem cautela, exigem cuidado. São a causa iminente do desequilíbrio corporal. O cemitério é reimoso assim como os mariscos e os peixes de fundo. Nesse sentido, considere que a reima dos alimentos e a reima do cemitério fazem parte de uma mesma categoria analítica. Desse modo, argumentei na perspectiva de uma ampliação da noção de reima para abarcar outros elementos que vão além da alimentação, como os lugares e os objetos. Ademais, demonstrei que o parentesco está presente nos gestos mobilizados por Nilton para cuidar dos mortos que vem do ritmo deixado pelo seu pai, assim como, na configuração do espaço das covas que permitem a persistência do parentesco após a morte.

A noção de *ritmo* apresentada por Nilton define não só no modo como o lugar dos mortos vem sendo cuidado, tal como as atividades pesqueiras que descrevi ao logo

do texto. O ritmo da mariscagem caracterizado pelos movimentos rápidos, pela pressa de quem alimenta e cria os filhos na maré. É, o mesmo ritmo apreendido com a mãe. Além do ritmo da pesca, mais lento, de quem precisa esperar a chegada do peixe, ou, mais intenso, de quem prefere arrastar a rede com os peixes dentro.

No que se refere à atividade de mariscagem, a maré assume o contexto das narrativas em torno da morte e do aparecimento dos mortos. Nas idas e vindas, entre a maré e a casa, o espaço doméstico e o espaço produtivo se confundem e a maré torna-se o lugar de sustento e criação dos filhos e onde são tecidas as relações de parentesco, em especial as relações entre comadres. Nesse sentido, a maré é a própria “substância do parentesco”, é da maré que provém os alimentos partilhados, mas principalmente é na maré que são estabelecidos os vínculos familiares, entre filhas, filhos, irmãs e comadres (Carsten, 2014). Empreguei como referência a expressão de Dona Suzana, o *que faz na vida faz na morte*. O intuito foi compreender as relações elaboradas pelas marisqueiras na *maré* da perspectiva dos seres visíveis e invisíveis que povoam este espaço. Neste contexto, ficou evidente nos relatos descritos a presença das marisqueiras mortas que voltam para continuar mariscando.

Ao propor pensar a *maré* como categoria analítica, coloquei a mariscagem em perspectiva com a pesca. O que permitiu pensar a divisão sexual do trabalho associada ao gênero das coisas e objetos. (Strathern, 2014). A presença de mulheres pescadoras ou a ausência delas é algo que tem se discutido de maneira recorrente em vários trabalhos dentro de um contexto mais amplo da antropologia da pesca. Na maioria das comunidades pesqueiras os homens pescam e as mulheres fazem o beneficiamento do pescado. Em Matarandiba, a pesca se estende às mulheres por conta da coleta dos mariscos e crustáceos. A partilha do espaço/tempo da maré contribui para compreensão da divisão sexual do trabalho na Vila. As mulheres ocupam os espaços do mangue e da beira do mangue na maré seca e eles ocupam os lugares das águas mais profundas, em geral, na maré cheia. Consegui transitar pelos dois espaços, todavia, esta circulação ocorreu com mais facilidade no espaço do mangue e da beira do mangue do que nas águas mais profundas. Fui acolhida facilmente pelas marisqueiras. Porém, só

consegui embarcar a primeira vez com os homens para pesca depois de muita insistência. Embarcar com os homens para pesca não é algo fácil e recorrente. Entre as marisqueiras participei ativamente do processo de coleta. Diferente da pesca onde, quase sempre, era vista como observadora. Como observadora foi importante perceber que a minha não inclusão como ajudante de pesca estava associada primeiro a falta de força física, e, segundo, a falta experiência no mundo da pesca, onde os homens começam cedo a realizar esta atividade.

Apresentei as concepções sobre o vento, as marés, os peixes e as diferentes técnicas mobilizadas. Dei ênfase a imprevisibilidade, irreverência e os segredos da pesca (a morte da tartaruga, os partos da *arraia*, as redes que se entrelaçam, o *siri* e *caramuru* mais *espertos* que roubam a isca, os *partos da arraia* e o peixe vermelho assado que vai ao encontro de Iemanjá). O intuito foi destacar a “série de componentes do sistema técnico” que não costumam estar presentes em análises tradicionais da cadeia operatória (Coupaye, 2017).

Ao final desta tese, mobilizei enquanto questão, como o medo da morte coletiva, pode (ou não) reorganizar politicamente a comunidade frente a exploração de empreendimentos capitalistas. Dei ênfase à dinâmica dos conflitos de interesse e das relações de poder estabelecidas na resolução dos conflitos internos e externos (com os proprietários e de terra e do mar e com os empreendimentos capitalistas que exploram sal na localidade).

O financiamento dos projetos sociais na vila não seria uma versão reformulada e contemporânea do *cala boca* que os empreendimentos capitalistas insistem em oferecer? Apesar da sua existência as pessoas na vila continuam lutando por direito à terra, particularmente, pelo direito de ir e vir entre a maré e a casa. As reações aos conflitos que descrevi são um exemplo desta afirmação.

Busquei argumentar que os eventos descritos no último capítulo dialogam entre si, pois tratam da ausência do estado, do avanço da propriedade privada, da violência física e simbólica, tratam da morte, ou da iminência da morte coletiva. Matarandiba tem me apresentado um mundo em movimento, onde o vento, as águas, os mortos,

peixes, marisqueiras e pescadores circulam. Deste modo, o *buracão*, ou melhor, o buracão sem fundo, é o oposto de um mundo onde tudo parece estar circulando.⁶³ Assim, em meio a esta circulação, morte e vida se definem mutuamente. Esta é a reflexão central que venho anunciando ao longo do texto, mesmo que em alguns momentos de maneira menos presente. Porém, não há dúvida que as narrativas, experiências e práticas de pescadores e marisqueiras da Vila de Matarandiba corroboram para pensar esta mutualidade.

Ao fim, volto a considerar em que medida, a fabricação dos corpos das marisqueiras e a constituição da pessoa são marcadas pela relação entre vivos e mortos que compartilham narrativas, lugares e técnicas. Em vista disso, penso esta questão enquanto uma abertura para desdobramentos futuros desta pesquisa. Especificamente, explorar as atividades da mariscagem sob práticas ainda não completamente amadurecidas neste trabalho, a exemplo das técnicas mobilizadas para captura do aratu ou para coleta do sururu e da lambreta. Ademais, pensar uma perspectiva mais abrangente de análise da “cadeia operatória” que visibilize elementos que os atores mobilizam independente de sua natureza “material”, “tangível”, ou mesmo “imaginária”, no momento em que são concebidos como necessários, essenciais ou eficazes.” (Coupaye, 2017, p. 486). Assim, analisar as relações que as marisqueiras estabelecem com os espíritos dos mortos e/ou mesmo das divindades presentes no mangue (Iemanjá e Nanã) e como estas relações são percebidas como eficazes para prática da mariscagem.

A despedida

No intuito de estabelecer um recomeço, ou mesmo um fechamento de um ciclo, retomo uma breve descrição da festividade do *Aruê* que foi o ponto inicial para meu interesse nos estudos sobre a morte.

⁶³ Agradeço a Catarina Morawska Viana por esta contribuição para a versão corrigida da tese.

A comunidade se despede do ano velho e dá boas vindas ao ano novo com a Festividade do Aruê. No Aruê é preparada uma jangada com o caule da bananeira e folhas que formam um arco; no meio é colocado um mamão com olhos, nariz e boca entalhados, uma caveira. O cortejo sai do Alto do Cruzeiro (Matarandiba), antes da meia-noite, percorrendo todas as ruas da Vila.

Encontrei Nilton sentado no batente com um mamão nas mãos, talhava minuciosamente a boca, os olhos e o nariz do rosto que se desenhava na fruta. As crianças brincavam ao seu redor. O seu quintal é a ligação de ao menos três casas. Uma delas é a casa de Dona Dinalva, a matriarca da família. Lembro de Dona Dinalva no quintal com as filhas, netas e bisnetas, todas elas envolvidas com o catado da ostra. O quintal repleto de cascas de marisco. No dia 31 de dezembro o quintal dava lugar a outra atividade, o preparo do *Aruê*.

À medida que Nilton talhava a cabeça brincava dizendo que naquele ano a cabeça do homem seria careca, parecendo um turista, quem sabe assim, traria bons frutos. Em meio as brincadeiras, respondia alguns questionamentos feitos por mim. Mas, sempre muito conciso. Em todas as conversas que tivemos ele enfatizava que sabia pouco, que pegou o *ritmo* do *Aruê* com o seu pai para dar continuidade ao festejo e impedir o seu fim. Mas, durante todos esses anos, foi reconstruindo seu próprio modo de fazer.

Depois que talhou o mamão foi à procura dos materiais que compunham a jangada. Tudo era retirado do próprio quintal, uma mata extensa, num terreno íngreme que não tinha seus limites definidos. Não demorou muito e voltou com dois troncos de bananeira e um pedaço de biriba. Os irmãos de Nilton chegaram aos poucos e ajudaram no preparo. Nilton descascou a biriba e fincou no caule da bananeira juntando as duas partes. Outros elementos, como em uma bricolagem, foram incorporados ao cenário: bandeirolas da última festa junina, uma vela dentro do mamão, folhas de dendezeiro e as *flores de rosendá* que enfeitava os caixões. Ao final da tarde, o *Aruê* estava pronto, era só aguardar a *chegada do ano*.

Pouco tempo depois, escutei o som do timbal bem de longe, eram os músicos se

aproximando. Nilton acendeu a vela, soltou os fogos e seguimos o cortejo. À medida que o *Aruê* avançava pelas ruas da vila mais pessoas se aglomeravam atrás do cortejo. Outras permaneciam nas portas e festejavam a *passagem do ano*. Os gritos ecoavam, as cipoadas no chão se intensificavam. A multidão canta: *Aruê, aruê, Aruê, Aruá, enterrar o ano velho que o novo vai chegar*. Em volta da jangada, as mulheres lamentam com gritos o enterro de mais um ano.

Quando chegamos à praia já havia uma multidão reunida. Os quatro meninos que seguravam a jangada dobraram as barras das calças e bermudas e entraram na água. O ano (o *aruê*) finalmente foi despachado na maré e levou com ele as mazelas que aconteceram durante o ano na Vila de Matarandiba. Em volta, na praia, era o samba que ditava o ritmo da festa e dava as boas-vindas ao início de mais um ano. *Quatro dias depois dos festejos recebemos a notícia da morte de uma marisqueira: Inês.*

Figura 19 - O *Aruê*,
Fonte: Foto Luis Pereira

Referências

ALENCAR, E. *Pescadeiras, Companheiras e Perigosas: a pesca na Ilha de Lençóis*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília.

ALVES, Y. C. *A casa raiz e o voo de suas folhas: Família, Movimento e casa entre os moradores de Pinheiro – MG*. 2016. 179. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da USP. 2015.

BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira Queiroz – 2ed – São Paulo: Editora Nacional; [Brasília]: INL, 1978.

BENJAMIM, W. O narrador. In: *Magia e Técnica, arte e política*. São Paulo: ed. Brasiliense, 2000.

_____. A Doutrina das semelhanças. In: *Magia e Técnica, arte e política*. São Paulo: ed. Brasiliense, 2000.

BELAUNDE, L. *Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia*. R@U: Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR, v. 9, p. 185-200, 2017.

BELTRÃO, J. *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*. *Horiz. antropol.* [online]. 2010, vol.16, n.34 [cited 2019-02-18], pp.513-515. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So104-71832010000200022&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-7183.

CARSTEN, J. *A matéria do parentesco*. R@U Revista de Antropologia da UFSCAR. Dossiê Parentesco. jul/dez 2014, v.6, n.2.

CAVALCANTI, M. L. *Tema e variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi*. *Mana* [online]. 2006, vol.12, n.1, pp.69-104. ISSN 0104-9313. <http://dx.doi.org/10.1590/So104-93132006000100003>.

_____. *Ritual, drama e performance na cultura popular: uma conversa entre a antropologia e o teatro*. Série Passagens, n. 12. janeiro de 2011. Fórum de Ciência e Cultura. UFRJ. 18 p.

COHN Clarice. *A criança, a morte e os mortos: o caso Mebengokré-xikrin*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 93-115, jul./dez. 2010.

COMEFORD, D. **Onde está a “comunidade”?** Conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o “rural” e o “urbano”. *Ruris*, volume 8, número 2, setembro 2014

COUPAYE, L. **Cadeia operatória, transectos e teorias:** algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método classico. In :SAUTCHUK, Carlos. (org) *Técnica e transformação perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: Aba Publicações, 2017

DAWSEY, J. **O Teatro dos Bóias- frias:** Repensando a Antropologia da Performance. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 15-34, jul./dez. 2005.

_____. **Sismologia da Performance:** Ritual, drama e play na teoria antropológica. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 2007, v. 50, N 2.

_____. **Turner, Benjamin e Antropologia da Performance:** O lugar olhado (e ouvido) das coisas. *Campos* 7(2):17-25, 2006. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/campos/article/viewFile/7322/5249>.

DELAPLACE, G. ***L'invention des morts : Sépultures, fantômes et photographies en Mongolie contemporaine***. Paris: Nord-Asie I, 2009.

FONSECA, C. **De família, reprodução e parentesco:** algumas considerações. *Cadernos PAGU* (29), jul./dez. 2017.

GOLDMAN, M. **Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos.** Marcio Goldman Volume 9, Número 2 | 2017 | Dossiê (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas

INGOLD, T. **Marcher avec les dragons.** Paris: Zones Sensibles, [2013] 2018

KWON, H. **Ghosts of war.** In: __Ghosts of War in Vietnam. Cambridge: Cambridge University Press, 2012

LANGDON, E. J. **Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico:** A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 8, n. 1,2, p. 162-183, jan. 2006. ISSN 2175-8034. Disponível em:<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/18229>>. Acesso em: 14 set. 2016. doi:<http://dx.doi.org/10.5007/0x>.

MANESCHY, M. C.; SIQUEIRA, D.; ÁLVARES, M. **Pescadoras: subordinação de gênero e empoderamento.** Estudos Feministas, Florianópolis, 20(3): 384, setembro-dezembro/2012.

MANTOVANELLI, Thais. **Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos.** Tese (Tese de antropologia) São Carlos, UFSCAR. p. 258.

MARCELIN, L. 1996. **A invenção da família Afro-americana: Família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil.** Tese de Doutorado não publicada, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MARQUES, A. C. **Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga.** R@u – Revista de Antropologia da UFSCar, 6 (2), jul./dez. 2014.

MARTINS, Clarissa. Tempo e qualidade na Vila de Cimbres: uma abordagem etnográfica da (contra)mistura. Revista de @ntropologia da UFSCar, São Carlos, 9 (2),

MAUSS, M. **Les techniques du corps.** Journal de Psychologie, XXXII, ne, 3-4, 15 mars – 15 de abril de 1936. (Trad. Bras. Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2003).

MCCALLUM, C. BUSTAMANTE, V. **Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia.** Etnográfica, Lisboa, v. 16, p. 221-246, 2012.

MCCALLUM, C. **Morte e pessoa entre os kaxinawá.** Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p.49-84, Oct.1996. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200003&lng=en&nrm=iso>. access on 04 Dec. 2018

PITROU, P. **Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul (Introdução).** Revista de Antropologia, v. 59, n. 1, p. 6-32, 28 jun. 2016.

REIS, J. J. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** São Paulo, Cia. das Letras, 1991.

RISERIO, Antonio. **Uma história da cidade da Bahia.** Rio de Janeiro: Versal, 2004.

SAHLINS, Marshall. 2013. What kinship is-and is not. Chicago: University of Chicago Press.

SAUTCHUK, C. E. **O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas** (Vila Sucuriçu, Amapá). 2007. 402 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SAUTCHUK, C. E. Técnica e/em transformação. In: _(org). **Técnica e transformação: perspectivas antropológicas**. Rio de Janeiro: Aba Publicações, 2017.

SAUTCHUK, C. E.; SAUTCHUK, J. M. **Enfrentando poetas, perseguindo peixes: sobre etnografias e engajamentos**. Mana, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, p. 575- 602, Dec. 2014. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So10493132014000300575&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 06/04/2019. <http://dx.doi.org/10.1590/So104-93132014000300006>.

SCHECHNER, R. **"Pontos de Contato" revisitados**. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 56, n. 2, p. 23-66, june 2014. ISSN 1678-9857. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/82460/85440>. Acesso em: 03 jul. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2013.82460>.

SLENES, R. W. **"Mariangu, ngoma vem!"**: África coberta e descoberta do Brasil. Revista USP, Brasil, n. 12, p. 48-67, fev. 1992. ISSN 2316-9036. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575>. Acesso em: 03 July 2018. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi12p48-67>.

SOUZA, Marcela Coelho de. **Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira**. Mana, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, Apr. 2004. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So104-93132004000100002&lng=en&nrm=iso. access on 09 Dec. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/So104-93132004000100002>.

STRATHERN, A. M. **Sujeito ou objeto?** As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné. [1984] In: O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TABET, P. **Caça e pesca**. IN: _Colette G.; Paola Tabet e Nicole-Claude Mathieu O Patriarcado Desvendado - Teorias de três feministas materialistas: Recife: SOS corpo, 2014.

TAYLOR, A. **Le corps de l'âme et ses états**. Terrain [En ligne], 52 | mars 2009, mis en ligne le 15 mars 2010, consulté le 07 février 2018. URL: <http://journals.openedition.org/terrain/13557>; DOI: 10.4000/terrain.13557.

TSING, Anna Lowenhaupt. Dançando na floresta de cogumelos. In: **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TURNER, V. **Dewey, Diltthey e Drama**: Um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte). Tradução: Heberth Rodrigues. Cadernos de Campo - USP. Nº 13: 177-185, 2005.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos**: Aspectos do Ritual Ndembu. Rio de Janeiro: Eduff, 2005.

URIARTE, Urpi Montoya. **O que é fazer etnografia para os antropólogos. Ponto Urbe** [Online], Acesso em: 24 Abril 2015. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/300> ; DOI :10.4000/pontourbe.300.

VIEIRA, S. A. **Resistência e Pirraça na Malhada**: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

WOORTMANN, K. **Quente, frio e reimoso**: alimentos, corpo humano e pessoas. Caderno Espaço Feminino, v.19, n.01, Jan/Jul 2008.

Outras fontes

SOGBOSSI, H. "Antropologia da Morte: os rituais no Benin". Ciclo de Palestras Africanidades, Cultura e Cidadania, promovido NEAB/UDESC, 05 de set. de 2014, no auditório do Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED/UDESC), Florianópolis. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ldxkfverHvY>. Acesso em> 19 de setembro de 2016.

Matérias de jornal

ALVES, Alan T. **Cratera misteriosa na BA aumentou quase 3 metros em 7 dias, até o momento**. G1, 18 jun. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/cratera-misteriosa-na-ba-aumentou-quase-3m-em-7-dias-area-e-monitorada-com-microsensores-drones-e-software-de-alta-precisao.ghtml> Acesso em: 10 de novembro de 2018.

MARINHO, Nilson. **Caçadores que descobriram cratera em Vera Cruz foram 'salvos' por cão desconfiado**. Correio, 14 jun. 2018. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/cacadores-que-descobriram-cratera-em-vera-cruz-foram-salvos-por-caao-desconfiado/> Acesso em: 10 de novembro de 2018.

NASCIMENTO, Vinicius. **Moradores poderão passar informações sobre a cratera via WhatsApp**. Correio, 20 nov. 2018. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/moradores-de-matarandiba-poderao-passar-informacoes-sobre-cratera-via-whatsapp/> Acesso em: 20 de novembro de 2018

Cratera gigante misteriosa com quase 50 metros de profundidade surge perto de Vila na BA e preocupa moradores: “Medo. G1, 13 jun. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/cratera-gigante-misteriosa-com-quase-50-metros-de-profundidade-surge-na-ba-e-preocupa-moradores-medo.ghtml> Acesso em: 10 de novembro de 2018.

Medo de amanhecer morto: Há 1 km de cratera gigante, moradores de vila de pescadores temem tragédia. Jbastosreporter, 25 jun. 2018. Disponível em: <https://jbastosreporter.com.br/2018/06/medo-de-amanhecer-morto-ha-1km-de-cratera-gigante-moradores-de-vila-de-pescadores-temem-tragedia/> Acesso em: 10 de novembro de 2018.

Cratera que surgiu na Ilha de Itaparica será estudada por cientistas. A tarde, 28 jun. 2018. Disponível: <https://atarde.uol.com.br/bahia/noticias/1971234-cratera-que-surgiu-na-ilha-de-itaparica-sera-estudada-por-cientistas> Acesso em: 10 de novembro de 2018.