

## Os significados das práticas corporais no tempo de lazer entre pescadores do Cumbe

Ana Amélia Neri Oliveira<sup>a,\*</sup>, Dulce Maria Filgueira de Almeida<sup>b</sup>

### Palavras-chave:

Corpo;  
Atividades de lazer;  
Ação comunitária;  
Cultura.

### Keywords:

Body;  
Leisure activities;  
Community action;  
Culture.

### Palavras Chave:

Cuerpo;  
Actividades de ocio;  
Acción comunitaria;  
Cultura.

### RESUMO

O artigo objetiva compreender os significados das práticas corporais no tempo do lazer em uma comunidade de pescadores (Cumbe/Aracati-CE/Brasil). A pesquisa de orientação etnográfica teve como procedimentos a observação participante e a entrevista compreensiva. O quadro teórico é constituído por autores da educação física e da sociologia do cotidiano. Os resultados apontam que: o tempo do lazer comunitário constitui-se por um conjunto de práticas corporais compreendidas no hábito de ir ao rio. O “cumê no mato” surge como um ritual de interação, que envolve práticas corporais como o ato de pescar e comer. Nesse é desvelado um sentido de diversão e aproximação, que evoca um sentimento de camaradagem e promove a fluidez do encontro.

### ABSTRACT

The objective article comprises the meanings of corporate practices in their leisure time in a community of fishermen (Cumbe/Aracati-CE/Brazil). A research of ethnographic orientation had as procedure a participatory observation and a comprehensive interview. The theoretical framework consists of authors of Physical Education and Sociology of Everyday Life. The results point to: leisure time at the same time constituted by a set of corporate practices not habit to go to the river. “cumê no mato” appears as an interaction ritual, involving corporate practices such as fishing and eating. In a sense of fun and approach, it evokes a feeling of camaraderie and promotes the fluidity of the encounter.

### RESUMEN

El objetivo es comprender el significado de las prácticas corporativas en el tiempo de ocio en una comunidad de pescadores (Cumbe/Aracati-CE/Brasil). Para la investigación de orientación etnográfica se procedió a la observación participativa y a una extensa entrevista. El cuadro teórico está formado por autores de Educación Física y de la sociología de lo cotidiano. Los resultados apuntan a los siguiente: el tiempo de ocio comunitario está formado por un conjunto de prácticas corporativas comprendidas en el hábito de ir al río. El «Cume en el Mato» surge como un ritual de interacción, que implica prácticas corporativas como el acto de pescar y comer. En un sentido de diversión y acercamiento, este evoca un sentimiento de camaradería y promueve la fluidez del encuentro.

<sup>a</sup> Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará, Campus Aracati, Fortaleza, CE, Brasil.

<sup>b</sup> Universidade de Brasília, Faculdade de Educação Física (FEF), Brasília, DF, Brasil.

### \*Autor correspondente:

Ana Amélia Neri Oliveira  
E-mail: [anaaneri@gmail.com](mailto:anaaneri@gmail.com)

Recebido em 9 de outubro de 2018; aceito em 3 de novembro de 2018.

DOI: [10.1016/j.rbce.2018.11.001](https://doi.org/10.1016/j.rbce.2018.11.001)

## INTRODUÇÃO

No âmbito das comunidades tradicionais, o lazer configura-se como um tempo e espaço de produção de práticas corporais identitárias e, por conseguinte, de produção de cultura. Norteados por esse pressuposto, buscamos compreender os significados das práticas corporais no tempo do lazer, especificamente durante o “cumê no mato”. Tais práticas corporais são parte significativa da cultura de cada grupo social, por meio das quais são construídas relações sociais e seus sentidos e significados (Almeida, 2017).

Como uma prática social, o “cumê no mato” contribui para revelar o corpo pesqueiro em processos de interação em uma comunidade de pescadores tradicionais: o Sítio do Cumbe<sup>1</sup>. Essa é formada por 150 famílias e tem 600 habitantes aproximadamente e localiza-se em Aracati/Ceará/Brasil. Geograficamente, o território que conforma a comunidade está localizado entre dunas, lagoas, mangue, rio e o mar. O ecossistema manguezal simboliza a identidade tradicional pesqueira da Comunidade Sítio Cumbe e se materializa em práticas corporais por meio de um conjunto de técnicas corporais, que são as maneiras como os indivíduos de sociedade para sociedade sabem servir-se de seus corpos, ao tempo em que são tradicionais e eficazes (Mauss, 2003). Tais práticas e suas respectivas técnicas de pesca de peixe e mariscos<sup>2</sup> se constituem como a principal fonte de subsistência familiar, principalmente a pesca do caranguejo.

É no mangue que esse corpo pesqueiro produz e ressignifica o seu lazer no «cumê no mato». Esta prática social reforça a relação desse grupo social com o mangue e promove rupturas com o momento do trabalho. Ocorre que a ida ao mangue fora do tempo destinado à pesca como prática laboral determina outra relação do corpo pesqueiro com o mangue. Assim, compreendemos que fora do tempo de trabalho o ato de pescar reveste-se de outro significado que alude à diversão em um cenário de sociabilidades que se manifesta na mútua convivência dos atores sociais.

Salientamos ainda que a segunda-feira consiste no dia oficial do “cumê no mato” pelos pescadores da comunidade em questão. Razão pela qual esse dia é reconhecido como o “dia da preguiça”, isto é, o tempo

livre das obrigações e dos deveres de pescador, fato que nos permite fazer alusão ao direito à preguiça de Paul Lafargue (2003).

## ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA

A pesquisa “Práticas corporais, cotidiano e comunidades quilombolas”<sup>3</sup> foi feita na Comunidade Sítio Cumbe, onde foi desenvolvida uma etnografia. Por meio da etnografia fizemos uma descrição densa das situações de interação que nos possibilitou elaborar uma análise profunda da prática social “cumê no mato”. Segundo Viegas e Mapril (2012), a antropologia orientada pelo *reflexivismo epistêmico* possibilita ao pesquisador a construção de um olhar direcionado à leitura das situações encontradas no campo da pesquisa. Ademais, o exercício etnográfico exigiu-nos um olhar técnico e teoricamente informado, um olhar cuidadoso focado nas reações imprevistas dos interlocutores em campo com a finalidade de transformá-las em conhecimento científico.

Um dos desafios na prática da pesquisa consiste em trabalhar de forma articulada com moldes teóricos e conceituais e práticas sociais (experiência de vida), que implica reivindicar a historicidade do cotidiano (Pais, 2013). Cientes disso, optamos pelo referencial teórico e metodológico da sociologia do cotidiano que, na concepção de Pais (2013), tem como enfoque os atores sociais e as suas interações para perceber como o social se traduz em suas vidas. Para esse autor, a compreensão das estruturas sociais surgiu para contemplar de forma crescente as manifestações culturais da vida cotidiana, dentre elas os lazeres, com o intuito de se compreender o social. Dito isso, clarificamos que a sociologia em questão possibilitou-nos realçar as situações de interação da vida cotidiana do grupo social estudado em um contexto de *situacionismo metodológico*<sup>4</sup>.

Usamos como procedimento de pesquisa: a observação participante (conversas informais) e a entrevista compreensiva. A observação participante facilitou-nos a apreensão dos atos, das reações, dos silêncios e das falas dos atores sociais participantes da pesquisa (Granja, 2007). Enquanto a entrevista compreensiva possibilitou-nos dar voz aos atores sociais. Esse modelo de entrevista é visto como uma produção social e discursiva elaborada por duas ou mais vozes que dialogam reciprocamente, “dando lugar a um campo de possibilidades de improvisação substancialmente alargado

<sup>1</sup> Essa comunidade recebeu o certificado de autodeclaração de remanescente de quilombo por meio da Fundação Cultural Palmares, em dezembro de 2015. Esse grupo social compreende que a relação com o território tradicional livre acontece quando a comunidade “se recria social, cultural, econômica e politicamente; dando continuidade as suas práticas culturais” (Nota de campo, outubro de 2017).

<sup>2</sup> Pesca (ou cata) de caranguejos, guaiamuns, siris, ostras, búzios, sururus e intãs.

<sup>3</sup> Aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília (CEP-FS), conforme o parecer 1.989.646 de 29 de março de 2017.

<sup>4</sup> Expressão usada por Pais (2013).

quer nas questões levantadas, quer nas respostas dadas” (Ferreira, 2014, p. 982). As conversas informais<sup>5</sup> também foram tratadas como fontes de informação, pois foram notadas como narrativas privilegiadas sobre o corpo pesqueiro no “cumê no mato”.

Por último, construímos a análise a partir das informações obtidas<sup>6</sup> por meio de uma entrevista com um ator social (pescador) e uma conversa informal (gravada) com atores sociais (participantes), à luz do quadro teórico apresentado. Com o intuito de garantir o anonimato, designamos os atores sociais de interlocutor 1<sup>7</sup>, interlocutor 2<sup>8</sup> e interlocutor 3<sup>9</sup>. As falas desses foram interpretadas e analisadas a partir das anotações feitas no diário de campo, as quais nos auxiliaram no processo descritivo e interpretativo.

## DIA DA PREGUIÇA: O “CUMÊ NO MATO” COMO PRÁTICA SOCIAL

Na primeira visita à Comunidade Sítio Cumbe na tarde de 15 de agosto de 2016, em uma segunda-feira, durante uma conversa inicial na casa<sup>10</sup> de um dos nossos interlocutores, escutamos uma expressão inusitada:

“Olha aí! Vão cumê no mato. Segunda-feira é dia de cumê no mato” (interlocutor 1).

A expressão “cumê no mato” chamou-nos à atenção em razão da originalidade do uso do termo e da jocosidade com que é falada. Então procuramos saber do que se tratava:

“Um dia de hoje [segunda-feira] pouquíssimos vão trabalhar. Eles [os pescadores] vão para o rio. Vão Cumê no Mato. Leva a sua cachacinha. Eu acho engraçado, porque existe o fim de semana, sábado e domingo. Mas cumê no mato segunda-feira é sagrado. Sábado e domingo você vai beber. E amanhã é cumê no mato. É pirão no mato. Vão fazer pescaria” (interlocutor 1).

Na expressão “Cumê no mato segunda-feira é sagrado” há um sentido de permanência e respeito circunscrito em um tempo e espaço de feitura dessa prática social. Nosso interlocutor nos faz perceber, ainda, o fato de que embora sábado e domingo sejam dias destinados ao consumo de bebida alcoólica, o “dia da preguiça” também pode ser visto como um tempo de cura da ressaca do fim de semana. Nesse caso,

percebemos que há um sentido de cura na prática. Compreendemos, assim, que ela conforma uma situação de interação ritualizada, em que o corpo pesqueiro se performatiza numa temporalidade histórica. Nessa acepção, corroboramos Goffman (2011) ao salientar que os rituais se remetem a um comportamento expressivo, a gestos ou ações significativas, de modo que os atores sociais, com base nos códigos culturais, passam a adotar condutas “ritualizadas”, que podem ser interpretadas como “rituais de interação” que, por seu turno, ajudam a compor seus cotidianos (Pais, 2013).

Dessa forma, o corpo pesqueiro é construído por meio da pescaria no tempo do lazer, do alimento – peixe e pirão, preparo especialmente feito com o caldo do peixe e farinha – e da bebida, a cachaça. Esses três elementos combinados têm como significado a cura da ressaca do domingo e colaboram para que o pescador esteja pronto para enfrentar mais uma semana de trabalho.

“É uma espécie de cura da ressaca, vão curar a ressaca do domingo. Ela só é curada se eu for para o rio pescar, fazer aquele pirão de peixe, tomar aquele caldo. Aí na terça-feira eu começo a trabalhar” (interlocutor 2).

“Difícilmente o pescador vai para o mangue segunda-feira. É mais fácil ele ir no sábado. Aí o domingo passa rápido, porque o comércio (*sic*) do caranguejo vai até o sábado. Aí segunda-feira para nós trabalharmos é difícil. Nós chamamos o Dia da Preguiça. Aí o domingo e a segunda ficam para o lazer” (interlocutor 3).

Inferimos que o tempo livre na segunda-feira substitui o tempo dedicado ao trabalho aos sábados, por isso a denominação “Dia da Preguiça”, que em certa medida o tornaria diferente dos demais dias da semana dedicados à pesca em caráter de trabalho. Por outro lado, veremos mais adiante que também há trabalho<sup>11</sup> no “cumê no mato”, todavia os pescadores têm como objetivo último o lazer, que se opõe à gama de necessidades e obrigações da vida cotidiana (Dumazedier, 2014). Fato que nos permite depreender que há uma resignificação do trabalho, promovida pela ruptura do cotidiano laboral, ou seja, das ocupações do ofício de pescador. Logo, existe uma cotidianidade no “cumê no mato” que é orientada pela livre participação dos atores sociais.

Na margem do Rio Jaguaribe<sup>12</sup> há locais específicos para praticar o “cumê no mato”. Desses, o mais frequentado é o Remanso, o qual simboliza a tradição dessa prática social devido à facilidade de acesso a pé, de bicicleta ou moto.

<sup>5</sup> Foram gravadas com a autorização dos interlocutores.

<sup>6</sup> Os atores sociais participantes da pesquisa assinaram os documentos Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e Termo de Autorização para Uso de Imagem e Som de Voz para Fins de Pesquisa.

<sup>7</sup> Autônomo, tem 38 anos.

<sup>8</sup> Professor, tem 43 anos.

<sup>9</sup> Pescador, tem 36 anos.

<sup>10</sup> No local funcionam um pequeno mercado, um bar e a sede da Associação Quilombola do Cumbe.

<sup>11</sup> No “dia da preguiça” há trabalho na preparação e no transporte dos alimentos e instrumentos, na pescaria, na pesca, no trato do peixe, na obtenção de madeira para o preparo do fogo.

<sup>12</sup> Rio de água salgada que delimita o território do Sítio Cumbe.

“A tradição daqui é o Remanso. Hoje ele ainda é tradição. Muita gente que não tem embarcação ainda vai para lá. Vai caminhando, vai de moto, vai de bicicleta” (interlocutor 3).

No passado, o deslocamento no território do Sítio Cumbe até centro do município de Aracati era reduzido, pois as famílias não tinham acesso a meios de transporte a motor. O barco artesanal era o principal meio de transporte. Essa condição em alguma medida contribuiu para a apropriação do rio como espaço de lazer.

“Antigamente nós tínhamos pouco acesso ao território, à cidade, à canoa [Praia de Canoa Quebrada], às praias. Até a nossa praia era mais distante, quando não tinha transporte. Para ir caminhando era longe. E nós fazíamos muito “cumê no mato”. Vamos para o rio! Nosso hábito era este: estar no rio direto. Feriado? Vamos para o rio! Até hoje é assim” (interlocutor 3).

A ida frequente ao rio é tratada como um hábito aceito na comunidade e evidencia um modo de organização social. Consequentemente o “cumê no mato” no rio é inerente ao *habitus* do grupo, que foi ressignificado a partir do surgimento de novas possibilidades de locomoção em razão da aquisição de barcos a motor pelos pescadores. Portanto o “cumê no mato” pertence e, simultaneamente, é ressignificado pelo *habitus* dos atores sociais, caracterizando-se como um operador da história da Comunidade do Cumbe (Bourdieu e Löic, 1992; Setton, 2002; Loyola, 2002). Sugerimos que a tradição retratada no hábito de ir ao rio “cumê no mato” não foi perdida, ela foi/é ressignificada pelos atores sociais a partir das percepções, apropriações e novas experimentações postas em prática na comunidade. Assim, espaços mais distantes foram apropriados para a prática, como expressa o interlocutor 3.

“Antigamente era só em um local. Hoje têm vários locais. Com a facilidade hoje de navegação. Porque antigamente não era todo mundo que tinha. A navegação que a maioria tinha era balsa, que a gente não podia ir muito longe. [...] Hoje a facilidade de navegação que anda mais rápido de motor, aí você tem um ponto fixo, você vai um dia em um, depois vai no outro. Aí mudaram os locais também” (interlocutor 3).

Ademais, à proporção que as limitações de mobilidade foram superadas, a praia foi tomada como um espaço de lazer de modo mais frequente. Frisamos que há uma diferença substancial entre o “cumê no mato” na praia, que é chamado de *pic-nic*, uma vez que os pescadores não costumam fazer a pescaria, e o

“cumê no mato” no rio onde costumeiramente é feita a pescaria. Há um sentido simbólico na pescaria que alude à refeição que será socializada.

“Hoje nós chegamos até a praia. Nós também temos o hábito de ir à praia. Vamos “cumê no mato” na praia. Às vezes quando a gente não quer pescar, a gente leva. Mas é difícil levar comida de casa, pois aí já é um *pic-nic*, é outra coisa” (interlocutor 2).

A ocupação das margens do rio também se revela como uma estratégia de resistência cultural, posto que a comunidade ocupou o rio como forma de reivindicar o direito ao uso do território e a preservação das suas manifestações culturais. A saber:

“A relação corpo-natureza entre as comunidades tradicionais se constrói no cotidiano e nas práticas corporais dos sujeitos de forma que, como atores sociais, eles se investem de sentidos e significados em suas ações, ao mesmo tempo em que definem suas demandas e travam estratégias de luta pela sobrevivência no espaço-tempo por eles reconhecido como seu” (Almeida, 2017, p. 9).

Com isso, deduzimos que o conflito territorial impacta diretamente em suas práticas sociais e corporais, o que pode levar os pescadores a significarem o corpo pesqueiro consoante as disputas e reivindicações territoriais. Mas, se por um lado, o acesso ao território foi limitado, por outro lado a aquisição de transporte a motor permitiu a apropriação de locais mais distantes às margens do rio ou na praia. De outra parte, é preciso reconhecer que as comunidades tradicionais, ao terem seus hábitos e práticas modificados – mudanças nos hábitos alimentares, na produção social de seus corpos e nos comportamentos culturais –, se tornam suscetíveis a rupturas em seus horizontes semânticos (Almeida, 2017).

“Levava uma redezinha e pegava pitu. Se eu quisesse comer ostra era só levar o meu baldo, o meu facão, a farinha e naquele dia eu ia comer só ostra. Eu voltava satisfeita. Eu comia no mato. Você tomava banho. Você brincava dentro do rio. Era bom. É bom. É porque hoje se perdeu essa tradição. Hoje vai um, vai dois. Antigamente ia todo mundo. Agora como é que nós vamos se já tem gente lá? Mas antigamente todo mundo se encontrava lá, era o ponto” (interlocutor 1).

Percebemos na fala desse interlocutor que a tradição cultural foi sendo modificada em razão da não participação de outros membros do grupo. Notadamente, observamos que no passado a prática era recorrente e todos se envolviam no ritual. Lembramos mais uma vez que para Mauss (2003) as técnicas corporais eram transmitidas de geração em geração, de forma oral, por isso elas se apresentavam como significativas. Concordamos com os autores:

“As práticas corporais das culturas tradicionais são, portanto, ações que compõem os rituais e se constituem

<sup>13</sup> Representantes da Prefeitura Municipal de Aracati, dos movimentos sociais, das instituições de defesa dos direitos humanos e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), além de professores e estudantes universitários.



como manifestações culturais que expressam valores de referência para cada etnia ou grupo social. A noção de pertencimento do indivíduo ao grupo ocorre em meio ao compartilhamento de valores afetivos e simbólicos entre pessoas” (Almeida, 2017, p. 11).

Sob o prisma da sociologia do cotidiano, o “cumê no mato” apresenta uma cotidianidade em sua ritualística. Com foco na regularidade, normatividade e repetitividade, o cotidiano manifesta-se com um campo de ritualidades (Pais, 2009) e também consiste em um “ritual de interação” na acepção de Goffman (2011), ao passo que os atores sociais assumem condutas ritualizadas como base nos códigos culturais construídos pela comunidade, que são retratados no texto a seguir e na Figura 1.



Figura 1. O “cumê no mato”. Fonte: Fotografia de Ana Amélia Neri Oliveira, 2017.

O interlocutor 1 ressalta que no passado a participação da comunidade era mais intensa, havia encontros no rio. Isso indica que o mangue se constituiu como um espaço de sociabilidades de gerações. Tudo isso envolve o pescar, o comer, o descansar e o brincar em um cenário de mútua convivência. Por outro lado, o interlocutor 3 se alinha com o interlocutor 1 ao perceber que o ritual tem significado cultural, o qual é demarcado pela transitoriedade entre o passado e o presente e remete-se à historicidade da comunidade.

“Aí é um *lazer*, um *hábito* da gente de muito tempo. Faz muito tempo que nós praticamos isso aqui. Lazer, também é *cultural* porque já vem de muito tempo, do passado... e na comunidade muita gente pratica isso. Muita gente tem esse hábito [grifos nossos]” (interlocutor 3).

Ademais, o interlocutor 3 também recorre novamente à noção de hábito para exprimir o significado da prática social “cumê no mato”. O interlocutor 3 ainda percebe a prática social como um lazer. Deprendemos, portanto, que essa prática

assume um caráter voluntário e desinteressado (Dumazedier, 2014) e comunitário. Constatamos ainda que o lazer materializado no “cumê no mato” compreende um fenômeno que tem fins lúdicos e culturais (Mascarenhas, 2005) para o grupo social estudado. Antes da saída para o rio há uma espécie de convite à participação nesta prática social.

### Análise da prática corporal: o corpo pescador

O corpo pescador se constrói na pesca no rio ou no mar. A pesca ou pescaria representa a situação de interação que abre a prática social em pauta. Como nos adverte o interlocutor 2, não há um planejamento prévio para a ida ao rio. Logo, verificamos certo imprevisto na organização e preparação do “cumê no mato”, como podemos constatar nas falas abaixo:

“Vão pescar? Vão pescar? Vão! Aí vai mais gente” (interlocutor 2).

“Aí nós chamamos: vamos cumê no mato? Ninguém combina. Combina só naquele momento. Se junta aqui, vamos lá. Aí combinamos rapidamente” (interlocutor 3).

“Quando nós vamos passar o dia na praia é que a gente leva comida pronta. Mas quando nós dizemos que vamos pescar, aí vai um monte de gente. Vai todo mundo atrás. A turma quer ver é a pescaria. A animação é a pescaria” (interlocutor 3).

Verificamos com isso uma característica importante do ritual que é a improvisação (Goffman, 2011). Muitos atores sociais da comunidade participam do “cumê no mato”, sobretudo quando acontece a pescaria. Durante a pescaria, os pescadores tradicionalmente se servem de seus corpos para pescar, por meio do uso de instrumentos como a tarrafa (Mauss, 2003). O trecho em destaque trata de uma atividade feita durante o trabalho de campo em um dos dias da Festa do Mangue do Cumbe. A Figura 2 retrata a “cata de búzios” no Rio Jaguaribe.



Figura 2. A “cata de búzios”. Fonte: Fotografia de Ana Amélia Neri Oliveira, 2016.

“[...] os participantes<sup>13</sup> foram divididos em grupos para vivenciar uma das oficinas, quais sejam: cata de mariscos (ostra, búzios, caranguejos e sírio) e pesca de peixe. Particpei da oficina de cata de búzios. Meu grupo era formado por 12 pessoas. Saímos a pé da sede da associação até a margem do Rio Jaguaribe. De lá fomos levados até a área do manguezal propícia à cata de búzios. Durante a oficina, duas marisqueiras narraram as técnicas daquele trabalho [...]. Depois de uma hora aproximadamente, fomos ao outro lado do rio. Lá nos reunimos com os outros grupos e participamos da preparação e partilha dos mariscos e peixes. Também pudemos dialogar sobre a importância da preservação do manguezal [...]. Ao passo que o diálogo acontecia, os participantes se serviam de melancia, farinha, búzios, ostras, caranguejos, siris e peixe assado” (Nota de campo, 10 de setembro de 2017).

A pesca é uma técnica corporal características do grupo social investigado. Há até um significado prático e simbólico na técnica corporal em foco que se expressa na gestualidade dos corpos no manuseio da rede de pesca. O significado prático da pesca alude à obtenção do alimento, enquanto o significado simbólico se relaciona à tradição da pesca artesanal no mangue. A inserção da pescaria na Festa do Mangue do Cumbe reforça a sua relevância como elemento identitário do grupo social. Por conseguinte, os convidados da festa experienciam as práticas tradicionais vividas cotidianamente pelos pescadores da comunidade nas oficinas e vivências no mangue. A pesca garante o alimento que será preparado e socializado pelo grupo:

“Lá nós temos a pesca, que é a comida” (interlocutor 3).

A pescaria configura-se como uma situação de interação que pressupõe a participação dos atores sociais que atuam como espectadores, os quais acompanham o desempenho dos pescadores. Eles são os responsáveis pela “animação”, por isso quanto mais participantes, mais a brincadeira fica animada. Isso indica que a pescaria tem caráter de divertimento e brincadeira, além de conferir uma euforia coletiva e uma mútua aproximação do grupo social. Porém,

“Tem uns que levam a comida pronta, quando vai muita gente. Mas a tradição mesmo é fazer a pescaria, até anima” (interlocutor 3).

Deduzimos que a pescaria consiste em uma brincadeira, portanto atende ao apelo lúdico. Ela apresenta um conjunto de técnicas características que foram apropriadas pelo grupo social investigado a partir de suas referências territoriais (o mangue), de seus sistemas simbólicos e códigos culturais (indígena e quilombola). Por isso, fazemos alusão à pescaria como expressão da identidade étnica (Grando, 2006) dos

pescadores da Comunidade Sítio Cumbe. Concluída a pescaria, os atores sociais tomam banho no rio e entretêm-se em conversas. Nesse momento é dado destaque à participação das crianças e das mulheres:

“Terminou aquele momento de pesca, nós vamos tomar um banho, conversar. As crianças gostam muito do banho. Elas vão mais pelo banho. Às vezes as mulheres também vão para a cata dos mariscos. Tudo isso nós praticamos no ‘cumê no mato’” (interlocutor 3).

A participação de crianças e jovens no ritual implicou a inserção de outras práticas corporais, como as brincadeiras, que incluem o banho e nado no rio, os saltos do barco para a água. Elas também brincam com bola, fazem pega-pega e corridas na água. Também há brincadeiras alusivas ao trabalho dos pescadores e das pescadoras, tais como: pescar caranguejo, siri, ostra, sururu e intã. As crianças levam para o rio as práticas corporais encontradas em outros cenários de sociabilidades – em casa, na escola e/ou na rua – a exemplo do pega-pega e da corrida. Dessa forma, inferimos que as crianças constroem as suas práticas identitárias a partir da repetição das técnicas corporais observadas e/ou ensinadas por seus parentes, como também na participação em brincadeiras tradicionais que têm como referência o rio, a água e o barco, com algumas adaptações por meio do uso da bola.

Sobre o significado dos alimentos, o peixe e o marisco são obtidos no rio e servidos durante a refeição. A farinha é o acompanhamento do peixe assado, já o pirão, alimento à base de farinha, acompanha o peixe cozido. O sal é um tempero usado no preparo do peixe. Na prática social “cumê no mato”, a farinha e a cachaça têm um valor simbólico, como podemos notar pela fala do interlocutor 3.

“O que levamos é o sal, a farinha, a bebida. O resto nós conseguimos lá. Uns vão pescar. Às vezes a maré está ruim de peixe aí pescamos o caranguejo ou marisco, ou a ostra. Não ficamos sem comida” (interlocutor 3).

A presença da farinha na mesa das casas da comunidade, seja em sua forma pura e/ou como farofa ou pirão é frequente. Assim, o ato de comer farinha é cotidiano, especialmente durante o almoço. Verificamos, com isso, que, além do peixe e dos mariscos, a farinha de mandioca faz parte da base alimentar desse grupo social, é um elemento importante para a construção de suas identidades. Isso nos parece curioso, posto que, tradicionalmente, o reconhecimento da tipicidade da comida brasileira ocorre pelo consumo do arroz e feijão, porém para o grupo em questão, além do peixe, a farinha de mandioca assume um significado especial. Por outro lado, sabemos que a farinha pertence à culinária dos

povos tradicionais, principalmente no contexto do Nordeste brasileiro.

O lugar de preparação da refeição varia conforme o local escolhido para o “cumê no mato” e o número de participantes. Os pescadores lavam o peixe no rio. Em seguida, o tratam em um tabuleiro improvisado. Depois, colocam-no no fogo. O peixe é colocado diretamente em cima de uma grelha suspensa sob a fogueira ou posto em cima da grelha fixada no forno a lenha (forno feito de madeira, tijolos e cimento).

Em caso de participação de um número maior de atores sociais, como na Festa do Mangue do Cumbe, o peixe é colocado em uma panela suspensa por duas forquilha (pedaços de madeira do mangue) e uma vara (madeira). O caldo do peixe cozido é usado na preparação do pirão. Nesse são acrescentados os temperos típicos da região: coentro, cebolinha e pimentão. A [Figura 3](#) retrata o momento da refeição.



**Figura 3.** A socialização da refeição. Fonte: Fotografia de Ana Amélia Neri Oliveira, 2017.

Os mariscos são preparados separadamente. O siri e o caranguejo são cozidos e servidos com farinha. Os atores sociais participantes costumam beber o caldo dos mariscos. As ostras são servidas cruas, assadas ou cozidas e com farinha. Na hora da refeição, o peixe e o marisco são retirados da panela e colocados em uma bacia pequena (utensílio de plástico) e servidos em porções individuais. Quando atores sociais participantes estão em um local improvisado, costumam se sentar ao chão. A maioria dos atores sociais participantes leva o alimento à boca com as mãos. Poucos usam colher. O fogo é preparado com a madeira obtida no mangue. Os homens costumam sair à procura de galhos de madeira no manguezal.

No ritual, o ato de comer é ressignificado pelos atores sociais participantes à medida que partilham o alimento. Nesse caso, o que está em jogo não é

unicamente a satisfação das necessidades fisiológicas de nutrição, mas a diversão e a mútua aproximação, que evocam um sentimento de camaradagem entre os atores sociais. O que importa é a fluidez do encontro e a participação desinteressada. Além do rito, que se constitui por meio da obtenção, preparação e partilha da refeição, o “dia da preguiça” também é o dia de aproximação dos atores sociais mediante conversas “amenas” acerca do futebol, do cotidiano da comunidade e das histórias de mal assombro como as do velho do rio, do batatão, do *lobisomen* que compõem o enredo das conversas durante o “cumê no mato”.

Na nossa interpretação, essas conversas são importantes como reforço dos sentimentos coletivos do grupo, bem como dos seus sistemas de mitos e símbolos, além de reforçar o imaginário social e representar uma forma de construção identitária que passa de geração para geração, uma vez que no grupo estão idosos, adultos, jovens e crianças.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos compreender o significado das práticas corporais no tempo do lazer, especificamente durante o “cumê no mato” na Comunidade Sítio Cumbe, que é composta por pescadores tradicionais. Depreendemos que tal prática social configura-se como um “ritual de interação” ao passo que os participantes assumem condutas ritualizadas que se identificam com os modos de vida no mangue.

O “dia da preguiça” alude ao tempo livre dedicado à realização do “cumê no mato” que acontece no domínio do lazer. Há um sentido de permanência e respeito em relação ao “dia da preguiça” e a percepção do “cumê no mato” como um ritual de cura. Existe uma cotidianidade na prática social em relevo que é orientada pela livre participação dos atores sociais. Além disso, “cumê no mato” tem caráter voluntário e desinteressado e constitui-se como um lazer comunitário que simboliza uma tradição estruturada a partir do hábito de ir ao rio.

O mangue representa o espaço de desenvolvimento das sociabilidades do grupo social estudado. Assim, a ocupação do rio revela-se como uma estratégia de resistência cultural frente à privatização de áreas livres que pode se constituir como uma maneira de reivindicar o direito ao uso do território e a preservação das suas manifestações culturais. Ou seja, o “cumê no mato” pertence ao *habitus* que passa a operar nos atores e no grupo social investigado, determina novas percepções, apropriações e experimentações que resultam na ressignificação da tradição da Comunidade Sítio Cumbe.



Por isso, as práticas corporais presentes no “cumê no mato” constituem-se como elementos performáticos simbólicos, bem como representam mecanismos de resistência, mudança e reinvenção cultural. A pescaria, o banho no rio e a preparação do alimento conferem um sentido de tradição à prática realçada e contribuem para forjar o corpo pesqueiro. Enquanto as brincadeiras das crianças atribuem-lhe um sentido de tradição reinventada.

O ato de comer é ressignificado pelos atores sociais participantes do “cumê no mato” à medida que partilham o alimento. Assim, identificamos um sentido de diversão e de mútua aproximação durante a refeição, que evoca um sentimento de camaradagem e promove a fluidez do encontro. As conversas amenas reforçam os sentimentos coletivos do grupo social estudado, bem como dos seus sistemas de mitos e símbolos. Essas, igualmente, reforçam o imaginário social e representam um modo de construção identitária transmitido de geração a geração.

## FINANCIAMENTO

1. Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Funcap). Solicitação de Bolsas de Doutorado Fora do Estado - Edital 07/2015. Processo: DFE-0104-00019.01.00/16, Processo: DFE-0104-00019.01.00/17 e Processo: DFE-0104-00019.01.00/18.

2. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior. Edital N°. 19 de Doutorado Sanduíche no Exterior/2016. Processo: PDSE 88881.133848/2016-01.

## CONFLITOS DE INTERESSE

Os autores declaram não haver conflitos de interesse.

## REFERÊNCIAS

- Almeida DMF, Vieira LR, Silva LRT, Almeida AJM, Iwamoto TC, Pedroza RS, *et al.* Atividades físico-esportivas e as populações tradicionais no Brasil: indígenas, quilombolas e ribeirinhos. *Movimento é vida. Atividades físico-esportivas para todas as pessoas. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento* 2017.
- Bourdieu P, Lóic JD. *Wacquant - Réponses. In: Pour une anthropologie réflexive.* Paris: Seuil; 1992.
- Dumazedier J. *Lazer e cultura popular.* São Paulo: Perspectiva; 2014.
- Ferreira VS. *Artes e manhas da entrevista compreensiva.* São Paulo: Saúde e Soc; 2014. p. 979-92 (23/3).
- Goffman E. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face.* Petrópolis: Vozes; 2011, Tradução Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva.
- Grando BS. Corpo, educação e cultura: as práticas corporais e a constituição da identidade. Em: Grando BS, org. *Corpo, educação e cultura: práticas sociais e maneiras de ser.* Cáceres/MT: Editora da Unemat; 2006.
- Granja P.O detalhe, a exceção e a regra: fazer estudos de caso etnográficos. *Metodologias de Investigação em Ciências Sociais: experiências de investigação em contextos multicânicos.* Em: Feijó J, org. Lisboa: Escola, Editora, Editores e Livres Ltd.; 2007. p. 147-77.
- Lafargue P.O direito à preguiça. São Paulo: Claridade; 2003.
- Loyola MA. *Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa de Loyola.* Rio de Janeiro: Eduerj 2002.
- Mascarenhas F. *Entre o ócio e o negócio: teses acerca da anatomia do lazer.* Campinas: Universidade Estadual de Campinas; 2005, Tese de doutorado em educação física.
- Mauss M. *As técnicas do corpo, sociologia e antropologia.* Rio de Janeiro: Cosac & Naify 2003.
- Pais JM. Lisboa: ICS. *Imprensa de Ciências Sociais.* In: *Sociologia da vida quotidiana: teoria, métodos e estudo de caso.* 5ª ed; 2009.
- Pais JM. *O cotidiano e a prática artesanal da pesquisa.* In: *Revista Brasileira de Sociologia;* 2013. p. 105-28, 1/1.
- Setton MGJ. São Paulo. In: *A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea.* *Revista Brasileira de Educação;* 2002. p. 60-70, 20.
- Viegas SM, Mapril J. *Mutualidade e conhecimento etnográfico.* *Etno-gráfica [online]* 2012(16/3):513-24.