



As roupas, os cuidados e os tempos: notas para pensar as corporalidades nas transformações sociais

Marcela Rabello de Castro Centelhas¹

Resumo

Este trabalho debruça-se sobre um conjunto de práticas e objetos que normalmente não despertam muito interesse etnográfico: as roupas e as relações sociais que por meio delas se engendram. Ao longo de oito meses de pesquisa de campo, o diálogo e as vivências com as interlocutoras mostraram que as formas de vestir constituíam um importante qualificativo material e moral de reflexão sobre as transformações sociais e as relações assimétricas entre *grandes* e *pequenos*, brancos e negros ou o Estado e os *pobres*. Paralelo a isso, e enfatizando a centralidade desses bens, as roupas eram também um valoroso marcador social, horizonte de preocupação dessas mulheres em função do seu lugar na constituição pública das corporalidades e da consequente virtual possibilidade de humilhação ou estigmatização. Nesse sentido, as roupas, o trabalho nelas investido e os corpos e coletivos que se fazem por meio delas colocavam em relação esferas ou mundos normalmente pensados como separados (ou antagônicos), mas que estão em constante co-criação, a saber, a casa e a rua, o doméstico e o público, o cuidado e a política. Sendo assim, nosso objetivo é pensar como os dispositivos e técnicas relativas a esses bens ativam pertencimentos coletivos e conflitos sociais, seja na relação com a higiene e as águas, nas práticas de cuidado e cultivo e de si e dos seus ou, ainda, nas mobilizações sociais da comunidade.

Palavras-chave: Roupas, Transformações Sociais, Relações Assimétricas, Cuidado, Agenciamentos Coletivos.

¹ Professora do Colégio Pedro II, Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Onde foram parar as roupas?

Eulália: Porque de primeiro, nós era muito, muito fraco de roupa dentro de casa. Eu mesma quando eu adoeci, eu fui com uma calcinha velha pra me consultar, com um nózão infeliz assim na calça, um nozão medonho. Se o nó se desatasse a minha calça caía, bem assim, relaxada. E a calça veia que eu tinha, nós lavava, botava lá pra enxugar, enquanto tava enxugando nós tava tomando banho, que nós tomava banho no mato, que nós não tinha banheiro, né? Daí quando eu terminava de tomar banho, espiava a calça veia tava ainda fria, não tava pingando, mas tava fria. Vestia assim mesmo dava uma coceira na bunda, mas fazer o quê? Só tinha essa, né? (...) Aí agora, não, agora tá vindo roupa, né? Agora é uma riqueza, que quando os pais de nós era vivo nós não tinha não.

O trecho acima é fruto de uma longa conversa que tive com Eulália, uma mulher de 48 anos, e mostra um assunto recorrente no cotidiano e nos modos como as mulheres de Liberdade me contavam suas vidas. As roupas, tema até certo ponto pouco recorrente nas etnografias sobre povos e comunidades tradicionais ou sobre comunidades rurais, apareceram como um elemento central nos diálogos com quem convivi.

A pesquisa que origina este texto, fruto do meu doutorado em Antropologia Social (CENTELHAS, 2019), focalizava um conjunto de políticas públicas, os Programas Um Milhão de Cisternas e Uma Terra Duas Águas, políticas estas surgidas no início da década de 2000 e cujo objetivo era descentralizar o acesso à água em uma região marcada pela escassez cíclica deste bem, o semiárido brasileiro. O objetivo neste texto não é especificamente discorrer sobre estas políticas, algo já abordado em produções anteriores (CENTELHAS, 2020; CENTELHAS, 2022a), mas considero importante mencioná-las, pois se relacionam com uma questão que aqui será primordial, a saber, os modos e mecanismos de narrar e conceber aquilo que nas ciências sociais convencionamos em chamar de mudança social.

No universo pesquisado, em especial em Liberdade², local onde maior parte do trabalho de campo³ se desenrolou, havia um modo de articular e tematizar a transformação social que se expressava no contraste entre *tempo dos antigos*⁴ e *tempo da riqueza*. Essa elaboração dos tempos não deve ser identificada somente a um referente histórico linear, uma vez que noção de tempo aqui é marcada mais por qualificativos morais do que por uma cronologia. Esses qualificativos dizem respeito a modos de enunciar e refletir sobre comportamentos, valores, sentimentos, que constroem apreciações sobre as relações assimétricas entre *brancos* e *nêgos*, *grandes* e *pequenos* ou entre o *governo* e os *pobres*. Portanto, ao analisar a ideia de tempo tal qual se apresenta para minhas interlocutoras, penso que dialogo com a proposta de Palmeira (2001) e Heredia e Palmeira (2010) de pensá-lo enquanto “uma certa maneira de a população recortar/representar a estrutura social” (PALMEIRA, 2001: 172). Temporaliza-se aquilo considerado socialmente relevante e, por isso, as marcações entre o *tempo dos antigos* e o *tempo da riqueza* sublinham as transformações recentes na comunidade, a partir de eventos que se singularizam e ao mesmo tempo se inscrevem no cotidiano em função de suas “intensidades” e “durações” – utilizando a elaboração de Carneiro e Dainese (2015) sobre o tema dos movimentos em contextos rurais.

O *tempo dos antigos* relaciona-se às *dificuldades* no comer e no vestir, à necessidade de alimentar-se com *comida do mato*, às experiências da fome e do trabalho mal pago e à violência e humilhação sofridas nas fazendas da região. Falar sobre o *tempo dos antigos* significava modular entre qualificativos morais da indignidade e da vergonha, em função das condições de vida geradas, em parte, pela exploração perpetrada pelos *brancos* ou pelos *grandes*. Paralelamente falar desse tempo reforça o valor moral que enfrentar essas *dificuldades* produz.

² Liberdade é o nome fictício desta comunidade rural localizada no agreste pernambucano, onde habitam cerca de trezentas famílias (segundo a contagem de uma das associações de moradores locais), que vivem da renda da pequena agricultura, do gado leiteiro, da criação de caprinos e ovinos, da aposentadoria rural e do dinheiro via programas sociais. A comunidade é diversa em termos de renda e escolarização, e nela também moram médios fazendeiros, professores(as), pedreiros, motoristas de transportes alternativos, funcionários da prefeitura, além dos(as) pequenos(as) agricultores (a maioria tendo só a posse da terra). É importante mencionar que parte dos moradores e moradoras são quilombolas e isto tem implicações significativas na organização política e social da comunidade, na conformação de disputas entre as duas associações existentes e na relação com mediadores e agentes do Estado.

³ A pesquisa de campo foi realizada entre os anos de 2016 e 2018, compreendendo ao todo oito meses.

⁴ Categorias e frases das interlocutoras, à exceção das com mais de três linhas, serão marcadas com *itálico*

Diferentemente do *tempo dos antigos*, o *tempo da riqueza* é narrado pela melhoria nas condições de saúde e vida, especialmente por mudanças na alimentação, na disponibilidade das águas e na vestimenta. Este tempo também inclui uma apreciação sobre o aumento do número de programas e políticas sociais de combate à pobreza, como o próprio Programa Um Milhão de Cisternas, o Luz Para Todos, o Bolsa Família (também chamado de *cartão*), bem como o maior acesso a direitos sociais, a aposentadoria rural, o salário-maternidade, entre outros.

Assim como o *tempo dos antigos*, o *da riqueza* expressa o que Teixeira (2020) chamou de “ambiguidade moral dos tempos”, pois ao passo que há uma valorização dessas políticas e direitos sociais, reconhecendo-os como uma *ajuda* do governo que recoloca os pobres no universo de interlocução com o Estado, há também uma sensação de que estas políticas *acomodam o povo*, pois permitem o acesso a recursos materiais sem a mediação do trabalho sofrido e sacrificioso. Tal percepção não é exclusiva do universo pesquisado, mas foi esquematizada no referido trabalho de Teixeira (2020, 2019) no sertão do Inhaúns, no Ceará, e como reflexão sobre sacrifício e sofrimento como valores morais é bem presente nas pesquisas de Mayblin (2013).

Nessa construção moral dos tempos, e na sua ambiguidade inerente, as roupas adquirem relevância, pois o estado, limpeza, qualidade e quantidade de vestimentas constituem formas de apresentar-se publicamente e nos mostram aspectos interessantes daquilo que poderíamos chamar, inspirada Pandian (2008) e Mahmood (2005), de uma ética corporificada. Como é possível observar no relato que abre este texto ser *fraco de roupa* era uma condição que articula o apresentar-se ao outro, passível de produzir desqualificação e estigmatização (o *nozão medonho* e o receio que a calça caia), com desconfortos corporais tal qual a *coceira medonha*.

Muitos dos trabalhos que analisam as roupas enquanto reveladores de alterações nos estilos de vida concentram-se na ideia de moda, isto é, um conjunto estilizado de composições materiais que articulam padrões estéticos vinculados a representações sociais dominantes (SILVANO, MEZABARBA, 2019). Ao aparecer referidos ao consumo e à cultura de massa, estes estudos admitem que as práticas ligadas ao vestir-se representam processos diferenciação e imitação (SIMMEL, 2014). Ao passo que as elites buscam constantemente, pela moda, diferenciar-se das classes populares, estas

imitam os padrões das classes mais abastadas como um modo também de diferenciar-se entre si.

Olhando para produções mais “clássicas”, como Simmel (2014), Elias (1994) e Bourdieu (2003; 2007), há aportes interessantes se conectam com nossa proposta, uma vez que as roupas e seus usos são pensados na relação entre homogeneização e distinção, isto é, como fruto da massificação produzida pelo avanço do capitalismo e, ao mesmo tempo, como um mecanismo produtor da hierarquia e da distinção social, revelador também de alterações no modo de vida e nas relações de poder.

Interessante notar que, apesar das roupas serem um tema relativamente comum ao se falar sobre as transformações sociais em contextos citadinos, como nos textos acima e também em Braudel (1995) e Calanca (2008), elas são bem menos mencionadas nos trabalhos sociológicos ou antropológicos acerca de contextos não urbanos ou sobre camponeses e populações tradicionais. As exceções talvez sejam aqueles relativos às festas e à cultura popular (ROCHA, 2014, BEZERRA DA SILVA, LUCENA FILHO 2013), ao artesanato e às técnicas (BRITO, 2011) ou, ainda, às produções da etnologia indígena sobre arte, materialidades, corpo e ritual (LAGROU, FREIRE, 2016; DEMARCHI, 2012, SÁ EARP, 2020).

A pouca relação entre trabalhos sobre roupas/adereços e estudos rurais pode então refletir uma tradição que pensa o rural como um lugar social pouco relevante na disseminação dessas práticas sociais hegemônicas e mais como lócus consumidor das mesmas. Isso tem se alterado drasticamente se olhamos para o avanço, territorial e simbólico, do “agronegócio”, e as pesquisas de Almeida (2021) e Gerhardt e Meyer (2023) tem mostrado sua capacidade produzir símbolos e signos altamente relevantes e, portanto, dominantes para além do universo restrito ao “mundo rural”.

Além do fato dos estudos sobre roupas concentrarem-se contextos urbanos, a parca referência às vestimentas nos trabalhos sobre o rural, ainda mais quando articuladas à questão da mudança social, pode ter relação com uma relativa “novidade” que as teorizações sobre o corpo representam nos estudos do campesinato que, dentro de toda a sua diversidade, deu maior centralidade aos regimes trabalho, aos deslocamentos, à relação com a terra e suas distintas formas de ocupação, dos modos dominação tradicional (COMERFORD et al, 2022). Para além disso, é impossível não pensar que em todos os campos do saber, aspectos relativos ao doméstico e cuja responsabilidade

recai sobre corpos femininos normalmente adquirem um valor condicional, ou seja, são vistos como relevantes desde que articulados aos temas mais “quentes” ou aqueles que são tidos como “realmente importantes”, a política, o Estado, a economia etc.

Investir, portanto, nos caminhos que essas materialidade abrem de caminhos etnográficos vai no sentido de pensar como as temporalizações, a memória e a percepção da mudança social se corporifica no universo em questão. Mauss (2003) já dizia que o corpo, através dos seus atos mais insignificantes, demonstra os modos como as coletividades agem e, por isso, o estudo das técnicas corporais revela “como a estrutura social imprime suas marcas nos indivíduos” (LEVI-STRAUSS, 2003).

As roupas, possíveis prolongamentos em alguma medida do “corpo” e de suas técnicas, aparecerão neste trabalho em três atos. O primeiro diz respeito às roupas de doação e os modos pelos quais elas chegam à comunidade e como são lidas por aquelas e aqueles que as recebem, algo que nos traz reflexões sobre a relação entre os referidos tempos e as assimetrias entre os *pobres* e o Estado e os *grandes* e os *pequenos*. O segundo, também investindo na relação entre memória e assimetria, investiga como as roupas na relação com as águas nos trazem modos de produzir reputações corporificadas frente a situações de humilhação que associam raça à sujeira. Por fim, analisamos a visita de uma mediadora da prefeitura que vai elaborar com as mulheres do grupo de samba a roupa para uma apresentação no aniversário da cidade e como essa situação produz cruzamentos entre o *tempo dos antigos* e os modos de ação coletiva demandados no *tempo da riqueza*.

As roupas que vem de *fora*

Ângela: Ai veio a cisterna, nos cadastros ai, ai eu fui sorteada nessas cisternas. Que aí veio o Bolsa Família também, eu tive a minha menina, que hoje já tá com dezesseis anos. Aí minha vida melhorou dai pra frente. Eu tenho roupa pra dar e vender, tudo roupa que eu ganho, não compro. Eu compro roupa só nas quatro festas do ano. É muita gente do céu e da terra, gente de bom coração. Quando minha avó era viva, minha vó não via essa bondade que tá vindo pra aqui. Aí quando eu canto o samba, eu fico emocionada porque eu penso que ela não tá materialmente, ela tá espiritualmente, acompanhando os amigos do bem que vem.

Ângela, além de exímia vocalista do grupo de samba de côco de Liberdade, é uma mulher de 46 anos, trabalhadora rural e mãe de dois filhos. O que nos chama atenção no seu relato, que novamente coloca as roupas no centro da narrativa, é que a abundância das mesmas é mencionada concomitantemente à chegada de duas políticas sociais de grande importância em toda região semiárida: o Programa de Cisternas e o Bolsa Família. É notável que em várias cidades que visitei nessa região as políticas públicas criadas a partir de 2002 sejam constantemente mencionadas como um marco na melhorias das condições de vida da população, algo que ecoa também nas estatísticas e indicadores sociais⁵. Contudo, quando Ângela se remete às roupas, ela não está se referindo diretamente alguma política pública, mas especialmente a doações, vestimentas, mantimentos e brinquedos que chegam por meio da igreja católica, de centros espíritas, de ONGs e outras entidades que realizam *ações* em Liberdade.

Apesar de não terem conexão com o Estado, ou com a políticas públicas diretamente, quem *arrasta* essas doações para a comunidade é a Associação de Moradores, organização que também é responsável pela interlocução com os órgãos que implementam alguns programa sociais. As roupas que chegam por meio dessas ações são apreciadas por Ângela como fruto da *bondade*, qualidade moral comum ao se apresentar o *tempo da riqueza*, que se opõe à crueldade do *tempo dos antigos*.

Ao colocá-las deste modo, como resultado da *bondade de gente de bom coração*, pode-se inadvertidamente pensar que Ângela toma as roupas e as políticas sob o signo da caridade, ou do favor, e esta é uma leitura muito comum, em especial nesta região, na qual há um discurso acadêmico e político de que os pobres estão submetidos a relações de dominação de tipo “clientelar”. Estas leituras, com certeza, são fundamentais, uma vez que explicitam os mecanismos sociais da submissão, contudo, sua ênfase nesta acaba por deixar escapar alguns aspectos que gostaríamos de pontuar.

Para que estas essas *ações* cheguem na comunidade, elas dependem, na maior parte das vezes, da mediação da Associação de Moradores e do capital social que sua liderança mantém com aqueles que na comunidade são referidos como *gente de fora*.

⁵ O trabalho da economista Tania Bacelar (2014) nos mostra as alterações em importantes indicadores sociais no Nordeste nos últimos quinze anos. A evolução nas taxas de emprego, renda, acesso à educação e saúde, bem como investimentos de bancos públicos na região, em absoluto e comparativamente a outras áreas do país, demonstra que o Nordeste viveu melhorias acima da média nacional. Estas melhorias, contudo, sofreram revezes em função do esvaziamento das políticas públicas nos governos Temer (2016-2018) e Bolsonaro (2018-2022).

Gente de fora é um termo amplo para designar, no geral, pessoas não habitam em Liberdade, mas que a visitam. Eles podem ser técnicos de organizações de assessoria, gestores de políticas sociais, secretários municipais e estaduais envolvidos de alguma forma no acompanhamento ou execução de políticas ou programas sociais, padres ou religiosos, pesquisadoras/es, artistas etc. É visto como fundamental que a pessoa a liderar a comunidade receba esses diversos atores em sua casa, bem como se desloque à cidade para participar de espaços, como reuniões, atos, marchas e outras modalidades de ação coletiva, nos quais o encontro com essa *gente* se dá.

Isso porque, para minhas interlocutoras, apesar de haver total clareza de que políticas sociais se originam no Estado e em seus órgãos e, portanto, são direito de todos, reconhece-se que isso não é suficiente para que elas de fato cheguem na comunidade. Portanto, um papel essencial da liderança comunitária no processo de *arrastar* coisas é um trabalho relacional que torna a comunidade visível e “contemplável” por essas políticas, seja participando em reuniões, conversando com os técnicos em órgãos de assessoria, conhecendo mediadores importantes, fazendo contato com pesquisadores, integrantes do Ministério Público, entre outros. Assim como as lideranças devem *brigar* para *arrastar* os programas do governo para a comunidade, elas também devem trazer essas outras *ações* de cunho mais imediato. Sendo assim, as essas mesmas doações não são vistas apenas como algo que chega pela ação e poder unicamente de *gente de fora*, mas reconhece-se a importância do trabalho da liderança local em trazê-las.

Ao longo do trabalho de campo em Liberdade, pude presenciar algumas dessas *ações* e em muitas delas as roupas tinham um lugar central. Diferentemente da fala mais pública de Ângela, na qual se registra a *bondade* e a *gratidão* a essa *gente de bom coração*, nas conversas mais informais, sem o gravador ligado, havia muitas queixas sobre a qualidade, o odor e o estado das roupas que eram doadas, o que se desdobrava em uma crítica ao próprio doador, ainda que desconhecido. Doar algo em mau estado demonstrava não só uma característica reprovável, bem como comunicava um desdém com destinatário daquele bem. Em uma das *ações*, ao olhar para o recipiente com as roupas disponíveis, uma mulher olhou para outra e comentou *Como alguém tem coragem de doar isso aqui, Deus me livre, tem que ser muito ruim mesmo* ou então que *Para usar isso nem sendo o pior dos miseráveis*. Outras pessoas, ainda que em tom de

recriminação, diziam que no dia seguinte *la ter um monte dessas roupas jogada na estrada ou no lixo*.

A roupa usada, diferente da comida em forma de mantimentos, trazia consigo cheiros e marcas do seu uso, como uma manga amarelada, um colarinho puído, manchas e furos, passíveis de serem analisadas pelo receptor a partir de uma ética do cuidado e da relação que para as liberdadenses deveria ser mantida mesmo que entre pessoas social e fisicamente distantes. Como nos diz Stallybrass (2000: 16), “Pensar sobre a roupa, sobre as roupas, significa pensar sobre memória, mas também sobre poder e posse”. A roupa usada carrega consigo um conjunto de informações relativamente íntimas de seu antigo dono, informações estas relativas ao cheiro, formas de asseio, lugares de transpiração e cuidado com as peças. Elas trazem, portanto, uma história contada por aparentemente inanimado, mas cheio de sentidos. Além disso, a roupa que é alienada e, então, doada, não serve mais a uns, mas é potencialmente útil a outros. Nessa tradução ou transação, contudo, aquelas/es que são alvo das roupas descartadas podem se sentir humilhados se as roupas apresentarem características que demonstrem uso excessivo ou desleixo, fato que é lido como uma desconsideração.

Dar-receber-retribuir são sempre situações agonísticas, como nos lembra o velho Mauss (2003), cheias de sentidos e disputas por prestígio. Um presente pode engrandecer seu doador, mas pode também humilhar o receptor, se for maior que ele pode retribuir ou, ainda, se for pobre demais, indicando desdém do doador ao receptor. As roupas, portanto, são artefatos que nos indicam uma característica importante do *tempo da riqueza* e que reforçam a sua ambigüidade inerente. Se elas produzem agradecimento e são lidas, por um lado, como fruto da *bondade*, esta *bondade* é sempre modulada a partir de uma apreciação moral da forma como ela se realiza. Nessa apreciação, o que nos parece estar em jogo é um modo de refletir sobre relações assimétricas com os *grandes*, nos quais aqueles que recebem as doações, vistos por estas entidades como *pobres*, que reconhecem comer melhor e vestir melhor no *tempo da riqueza*, sinalizam para tímidas transformações nessas relações.

O acesso a direitos e políticas sociais que marcam esse tempo inaugura um momento no qual estes *pobres* entram no espaço de interlocução (ainda que diminuto) com o Estado, *arrastando* cisternas, *cartões*, luz, etc. Ainda que não seja em relação ao Estado, mobilizam a partir das suas lideranças e de suas entidades representativas um

conjunto de doações, nas quais as roupas são centrais. Essas roupas, que provem das pessoas chamadas de *grandes*, cuja *bondade* é nuançada com características negativas, assinalam para a percepção de assimetrias e desigualdades que não se transformam neste tempo, ainda que ele seja marcado pela *riqueza*.

Lavando a roupa suja

A variedade, estado e higiene das roupas, além de serem referentes da transição entre os *tempos*, eram um conteúdo pelo qual as mulheres narravam suas vidas e produziam uma biografia moral. O trecho a seguir, retirado de uma conversa que tive com Berenice, de 68 anos, traz alguns elementos interessante sobre este ponto.

Berenice: Porque no tempo do meu pai e da minha mãe, eu lavava as roupas, eu caprichava tanto no mundo e as roupas ficavam meia dura. Eu não via aquelas roupas que balançavam no varal, num via de jeito nenhum. E eu caprichava tanto que eu suava. Eu fazia... 'meu Deus, o que é que tem nessa roupa, oh meu Deus, minha mãe vai brigar comigo, essa roupa não ficou do meu agrado, essa roupa não ficou boa'. E só ficava boa mesmo quando eu ia lavar roupa de ganho, aí eu dizia, "oh, meu filho, eu quero que você me dê um pouco de sabão em pó e um pouco de água sanitária". A roupa de meu pai e de minha mãe tinha cheiro e eu não queria fazer isso na roupa dos meus filhos. Eu toda vida fui danada mesmo em roupa. Fui, nega veia, danada eu fui toda vida eu fui em roupa e em lençol. Lençol pra eu me cobrir e num sentir o cheiro do sabão... porque eu vou usar amaciante. Vou forrar uma cama, com um forro duro, pesa, ou por outra pegar um lençol daqueles e acabar de me cobrir com aquele cheiro ruim, como quem lavou só com água. Não, na-não! Hm hm! As roupas dos meus meninos eu capricho, na minha roupa eu capricho, a Cláudia que suja mais é a muleca veia que eu criei, num tem zelo na roupa, não tem zelo em farda de escola e nem em calça comprida de escola... num tem! Eu achei pouco criar, sofrer com um rebanho...

Sentada ao seu lado, Berenice me contava um pouco antes desse trecho sobre o momento que finalmente se *assossejou*, isto é, parou de *fazer ganho de roupa* (lavar roupa para fora), *fazer carvão*, *limpar mato*, entre outras diversas atividades remuneradas que ela exerceu na vida, pois agora contava com a participação dos filhos nas despesas da casa. Com o dinheiro que ganhavam, ela conta *fazer milagre* para poder reparti-lo entre o feijão, a carne, o sabão em pó e a água sanitária. Esses dois artigos de limpeza eram fundamentais para ela pelo aspecto e odor que produziam nas suas roupas, que ficavam cheirosas e macias, balançando no varal, diferentemente das roupas no

tempo de mãe e de pai, no qual eram lavadas somente com água e *casca de juá rapado*, que as deixavam *meia duras* e com *cheiro*.

As roupas e os lençóis, pelos quais ela diz ser *danada*, e o modo como são higienizados revelam percepções sensoriais relacionadas com a construção do seu lugar como mãe e como filha, do cuidado com os pais, filhos e consigo mesma, expressos a partir do zelo que ela atribui às roupas suas e as dos seus. Pelo uso do sabão e da água sanitária, pela maneira como lava a roupa, Berenice nos fala sobre a passagem do tempo, sobre os filhos crescendo e trabalhando, sobre ela *assossegando* e sobre sua relação com a filha de criação mais nova, Cláudia. O capricho e o cuidado que dedica às suas roupas, portanto, não podem ser entendidos a partir de um julgamento técnico ou sanitário, da limpeza em termos de uma higiene prescrita por normas sanitárias, mas sim como uma forma de apresentar sua trajetória de vida e que é formativo de sua personalidade. As roupas e os modos ritualizados de higienizá-las, assim, conectavam-se a processos de cultivo de si e dos outros elaborados a partir de uma ética corporificada, tomando de empréstimo as reflexões de Pandian (2008) e Mahmood (2005) a respeito de corporalidade e ética cotidiana. Os relatos sobre as roupas e os modos de limpá-las compunham, assim, um quadro complexo que articula experiências e memórias sensoriais, ou sinestésicas como diria Carvalhosa (2002), com um saber-fazer relacionado à apresentação de si e à produção de corpos e cuidados generificados.

Eulália, cuja fala abre este trabalho, ao me ver lavando roupa me disse para eu usar um pouco de água sanitária, pois assim mesmo que elas pegassem chuva, não ficariam com *cheiro de lama*. O aspecto e limpeza de minhas roupas eram também objeto de apreciação das minhas interlocutoras, em especial de Joana (32 anos) que, por convivermos proximamente e mesmo tendo a minha idade, exercia uma espécie de cuidado e controle maternos sobre mim. Usar as mesmas roupas diversas vezes gerava provocações dela ou até mesmo fazia-a lavar escondida uma ou outra peça em um dia que eu ia à cidade, mesmo que eu protestasse e não quisesse que ela o fizesse.

Certo dia, ela me disse: “Sua mãe te educou bem para estudar, mas não te ensinou bem para ser dona de casa não.” Cuidar bem da higiene das roupas, um conhecimento muito complexo e de algum modo pouco considerado nas atenções etnográficas, relacionava-se fortemente com dispositivos generificados a partir dos quais se constituía como mulher, mãe e *dona de casa*. Além disso, as roupas, e os

cabelos, como aborda Fernandes (2017), são signos centrais na apresentação pública dos corpos e, portanto, compõem modos de construção de imagens sobre si e perante os outros e, portanto, são objeto constante de julgamentos, desqualificações e humilhações.

Esse conhecimento fundamental de *lavar os panos* relacionava-se com a capacidade de apreciação das águas, das suas propriedades e aspectos, e a fala de Joana justamente joga com a minha ignorância nesse sentido. A depender da água utilizada, produzia-se efeitos sobre os tecidos e, conseqüentemente, sobre os corpos e suas reputações. Em uma conversa, Ângela me descreveu conexões importantes sobre a influência das águas nas materialidades, em especial nesses objetos de grande valor para elas: as roupas.

Ângela: E a água era de barreiro e aquela água servia pra tudo, cozinhar pra beber, pra tomar banho. O barreiro é aquele primeiro barreiro que quando você vem subindo pra cá você vê. Mas daí depois que a minha prima morreu ali dentro ficou sem prestar a água, só serve mesmo pra lavar pano e a pulso. Porque quando vai lavar roupa branca, por exemplo, ela fica tudo amarela.

Esmeraldina: E tu ficava agoniando a água dos outros, né mesmo?

Ângela: É ficava carregando a água do barreiro dos outros, aí o dono dos barreiros ficava achando ruim. Lá no Maniva era água de fatura. Lá nós lavava pano, nos enchia os bujão, nós descia nos animais, carregado com água e os paninhos tudo molhado na cabeça. Aí chegava aqui com eles todos alvinhos e estendia.

Questionada sobre as fontes de água no passado recente, Ângela igualmente menciona a atividade de *lavar pano*. Sua fala opera a temporalização a partir das águas, algo comum em um local no qual a relação com as mesmas transforma-se não só nos grandes *tempos (dos antigos e da riqueza)*, mas também nos tempos mais cíclicos, como do *inverno* (época das chuvas) para o *verão* (período de estiagem). A morte de sua prima impossibilita utilizar a *água do barreiro*, pois ela opera uma contaminação, impedindo de colocá-la em contato mais direto com o corpo, isto é, beber, cozinhar e banhar-se. Além desse impedimento, a *água do barreiro* contaminada pela morte passa a produzir um efeito nos tecidos brancos, deixando-os amarelos. Essa água contaminada é contrastada com outra, a *água das cacimba do Maniva*, que por sua vez é capaz de deixar *os panos alvinhos* e isso é motivo de prazer narrado por Ângela.

A íntima relação entre águas, roupas e corporalidades já foi por mim explorada em outra oportunidade (CENTELHAS, 2022b). Contudo, gostaríamos de salientar um aspecto que me parece essencial e reforça a dimensão das temporalidades. O *tempo da riqueza* é caracterizado não só pela roupa, pela comida, mas também por transformações relativas à água e seus usos. O Programa de Cisternas, o aumento no número de casas atendidas pelos caminhões-pipa (a *água do Exército*⁶), bem como a possibilidade de comprar água com os recursos vindos do Bolsa Família alterou situações de extrema escassez que levam à *humilhação de arengar* (pedir) *água aos outros*.

Esses *outros*, importante dizer, geralmente são referidos como o *brancos* ou os *grandes*, aqueles que na comunidade possuem recursos para furar um poço artesiano e bombear água, o que significa dispor do capital para perfuração (algo em torno de 50 mil reais, pois o lençol freático em alguns lugares é bem profundo) e para arcar com a eletricidade mensal do bombeamento. Algo que não me referi até agora é que a comunidade vive um conflito e uma disputa entre as duas associações de moradores existentes. A primeira a ser fundada, ligada ao sindicato rural da cidade, é liderada por pessoas desse grupo associada aos *brancos* e, embora tenha associados negros, tem como figuras de referência e liderança apenas pessoas brancas. A segunda Associação, aquela que, por um conjunto de acontecimentos (cf. CENTELHAS, 2022a), estive próxima, é referida aos *quilombolas*, vistos como descendentes dos *fujões* que se estabeleceram na região. As diferenças sociais e raciais entre estes dois grupos são constantemente enunciadas pelo grupamento dos *quilombolas*, que percebem os *brancos* como aqueles que têm melhores casas, acessam mais a escolarização formal, e, também, tem recursos para ter em casa *água jorrando do poço*.

Em uma situação na qual o carro-pipa subia para abastecer a casa de Berenice, presenciei uma cena na venda da comunidade, na qual um conjunto de pessoas referidas aos *brancos* ironizou o recebimento da água pelos *quilombolas*, perguntando *se os nêgo lá de cima tava bebendo barro*. A provocação e o deboche racistas contidos nesta frase

⁶ A *água do Exército* se refere à Operação Carro-Pipa e “integra o Programa Emergencial de Distribuição de Água Potável no Semiárido Brasileiro, sendo o Exército Brasileiro responsável pela execução, organização e fiscalização da ação”. O Ministério da Defesa e o Ministério do Desenvolvimento Regional (antigo Ministério da Integração Nacional, que fundiu-se com o das Cidades a partir de 2019) são as pastas responsáveis pelo Programa, que destina caminhões pipa para abastecer municípios enquadrados na categoria de “insegurança hídrica”. Disponível em: <https://www.defesa.gov.br/noticias/57291-operacao-carro-pipa-beneficia-quase-2-milhoes-de-pessoas>. Acesso em: 21 ago. 2019.

nos informam alguns sentidos a partir dos quais podemos compreender as dinâmicas que envolviam as possíveis humilhações que servir-se de uma água indigna, uma água barrenta, símbolo de *necessidade*, tinha no contexto em questão, além do modo como as diferentes águas hierarquizam os corpos e coletividades. Beber água de barreiro, ou *beber barro*, como insinua essa pergunta, é uma imagem recorrente de narrar a *vida sofrida*, característica do *tempo dos antigos*, um momento no qual a ausência de água desdobrava-se em *sufocos* e possibilidades de humilhação contidas no movimento de ter que pedir água.

A cisterna e a *água do exército* compunham, portanto, um tempo no qual se modifica timidamente a relação e a disponibilidade das águas, não pela sua maior abundância em termos ambientais ou quantitativos, obviamente, mas pela alteração nas dinâmicas que medeiam seu acesso, tornando possível que as *águas de barreiro* não sejam mais utilizadas para o consumo direto, como beber. Isso de certo modo transfigura uma situação degradante e essa transfiguração é justamente alvo da provocação daqueles que atribuem a esse conjunto de pessoas, *os nego*, o destino de *beber barro*.

Na relação com as águas, as pessoas e coletivos elaboram as diferenças sociais e as desigualdades estruturais que perpassam seu cotidiano na Liberdade. Especialmente quando evoca a limpeza/sujeira, as águas e suas composições materiais podem ser um mecanismo de distinção e/ou hierarquização das pessoas, seja pelo modo como ela é usada, seja pelas características das águas que se usa. Recordemos o relato que abre esta seção, no qual Berenice recorda o cheiro da roupa *de pai e mãe*, um cheiro desagradável para ela pela impossibilidade de usar os produtos adequados para o seu asseio. Ela diz não querer que isso ocorra com seus filhos, o que indica a importância que vestir-se do modo desejado tem na construção da dignidade e do enfretamento às situações de assimetria. Trata-se de negar o destino imputado pelos *brancos*, demonstrando pelo corpo as marcas de que não retornarão às humilhações que compunham parte das imaginações do *tempo dos antigos*.

Nessa produção de corpos e pessoas, o cuidado com as roupas, portanto, estende-se para além do objeto em si e transborda-se em um trabalho sobre as pessoas. Lavar as roupas, vestir as pessoas e asseá-las é uma atividade que prepara os corpos para sua aparição pública e, por isso, constitui um fazer doméstico iminentemente

público. Apresentar o corpo e as vestimentas asseadas, ainda mais em um contexto de profundas assimetrias raciais e de humilhações que relacionavam raça à sujeira, era um modo de viver esse conflito a partir de uma ética do cuidado de si e dos seus. Apesar disso, não podemos dizer que o racismo e as demais desigualdades vividas pelas mulheres quilombolas da Liberdade dão conta de traduzir e significar seu saber e fazer em torno das roupas e seus cuidados. O narrar de Berenice sobre o deleite que lhe transmitem certos cheiros e o prazer de Ângela ao ver seus panos *alvinhos* mostram que há também uma sensibilidade estética que não pode ser negligenciada ao abordar esse assunto, pois estava em jogo ainda a construção do belo, o gosto pela beleza e o desejo de sentir-se bem e bonita.

A roupa do samba

Passamos, então, ao último ato, no qual procuro debater mais detidamente a relação das roupas com processos de ação coletiva e mobilização política em Liberdade. A transição do *tempo dos antigos* para o *da riqueza* significa não só alterações corpóreas produzidas pela roupa que se usa e pela água que se bebe, mas também pela necessidade de *aparecer*. Este termo tem sentidos diversos, mas no geral indica a necessidade de produzir visibilidade sobre a comunidade e suas demandas, de modo a torná-la conhecida na região, algo que poderia contribuir para o acesso às referidas políticas e direitos sociais, bem como ajudar no processo de reconhecimento como comunidade quilombola. Esta necessidade, entretanto, não deve ser compreendida somente como uma estratégia frente ao jogo político com o Estado e seus mediadores, uma vez que ela repercute na própria reflexão moral sobre as transformações sociais pelas quais passou a região e, portanto, imbrica-se nos modos de produzir memórias sobre esta coletividade.

Falar em tempos e memória é falar em duas figuras ancestrais (e centrais): Sebastião Preto e Sebastiana. Sebastião, patriarca já falecido, é lembrado como um dos *negos fujões* fundadores da comunidade que, segundo contam seus descendentes, veio da mata Sul alagoana, *fugido*, e *se escondeu* nos morros do Maniva, comunidade vizinha à Liberdade, casando-se lá e, posteriormente, descendo para parte mais baixa, onde se localiza até hoje as casas de seus descendentes. Com Cândida Maria, teve dezoito filhos e a mais nova, Sebastiana, foi única a permanecer no agreste e não ir para

o *Sul*, como se chama o destino dos deslocamentos, podendo se referir tanto à Zona da Mata Sul (compreendida entre Pernambuco e Alagoas) ou a São Paulo e Minas Gerais.

A associação da figura de Sebastião Preto com o *tempo dos antigos* se dá através da vinculação de sua personalidade agressiva e cismada, um *jeito bruto* de ser, às características daquele tempo, um tempo marcado por muitas dificuldades, muito *sofrimento*, por relatos de castigos corporais perpetrados pelos *grandes*, atos violentos dentro das famílias e entre próximos, bem como pela escassez no vestir e no comer. O *tempo dos antigos* colocava então como estratégia de enfretamento aos *brancos* a *fuga* e o *esconderijo*, o cuidado com o que dizer e a desconfiança frente às pessoas *de fora*. Em contraste com a personalidade do avô, definidora de um tempo moral, aparece Dona Sebastiana, cujas qualidades prenunciam o *tempo da riqueza* e, pelo que me dizem suas descendentes – Sebastiana teve onze filhos e quase todos moram em Liberdade –, fora ela que as ensinara a *abrir as portas*. Sebastiana é lembrada como alguém de generosidade infinita, que mostrava gosto pela partilha e, mais do que isso, era hábil conselheira, mediando conflitos e *fugindo de briga*. O *tempo da riqueza* exigiria, portanto, as qualidades de Sebastiana, uma vez que era necessária a habilidade de produzir relações com mediadores, bem como saber ocupar esses espaços marcados pela formalidade da fala pública, nos quais é essencial dosar os recursos dramáticos (FARIAS, VIANNA, 2011: 87) e “falar bonito” (COMERFORD, 1999).

No processo de conquista de direitos sociais e de *arrastar* políticas públicas para a comunidade, é muito comum que as liberdadenses narrem que isso só foi possível a partir do momento que elas pararam de *fugir* e ter *medo dos brancos* e passaram a *aparecer*. *Aparecer* aqui significa tanto estar presente em momentos nos quais se discute sobre as referidas políticas, isto é em reuniões do sindicato, órgãos de assessoria e extensão rural, nas secretarias municipais e seus conselhos, além de atos, festividades, marchas etc, como também trazer esses mediadores, essa *gente de fora* responsável pelas políticas públicas, para dentro da comunidade.

Neste *aparecer* um elemento central era organizar uma apresentação do grupo de samba de côco, chamado Raízes da Alegria. Este grupo de samba era além de um modo de se apresentar e se fazer visível aos olhos dessa *gente de fora*, um jeito de *animar* a comunidade. Como me disse Ângela, neta mais velha de Sebastiana e exímia vocalista do grupo, *antes do samba, Marcela, a Associação andava, assim, muito parada, sabe?*

Foi o samba que animou a Associação. No tempo que lá permaneci, presenciei um sem fim de *apresentações* realizadas na comunidade ou fora. Para chegada de alguém de fora, Esmeraldina, a presidente da Associação, apressava-se em organizar um *epa* ou uma *mazuca*, como também eram chamados esses momentos festivos e cheios de *intrigas* nos quais se dançava o côco. Fazer uma apresentação para estes mediadores e mediadoras em seguida da reunião era uma constante na hospitalidade liberdadense. Contudo, era quando elas saíam de Liberdade que estas *mazucas* eram mais aguardadas, comentadas e preparadas com entusiasmo. O aniversário do município, em 2018, foi uma dessas situações.

Além dos ensaios, que faziam circular o *povo* de uma casa a outra e levantavam pó do terreiro das casas onde ele ocorria, a preparação das roupas e dos cabelos também gerava grandes expectativas e investimentos das integrantes. Nessa ocasião, como era o município que convidava, acertou-se que o mesmo providenciaria um novo figurino a elas e, para isso Susana, representante da Secretaria da Mulher, foi uma tarde à comunidade fazer as medidas e discutir com as mulheres como seria a roupa.

Susana chegou juntamente com Edileusa, também assessora da Secretaria e, ainda no caminho do seu carro até a porteira de Esmeraldina, perguntou *quem era a pessoa mais velha da comunidade*, pois imaginava que a roupa *deveria lembrar o jeito antigo*. Esmeraldina respondeu que a mais velha era sua irmã Berenice, que tem 68 anos e dança no grupo. Além de perguntar pela *mais velha*, Susana, que errara o caminho e fora parar no *pé da serra*, lugar onde se encontra a antiga casa de Sebastiana, também sugeriu que deviam *restaurar e manter a casa de taipa, tá só as madeiras sem barro, é preciso cuidar*, em referência a uma casa de barro com armação de madeira ao lado da de Sebastiana, a conhecida casa de pau-a-pique, construção característica do *tempo dos antigos*, hoje praticamente inexistente na comunidade. Essa casa, construída pela família de Sebastiana como uma forma de *mostrar como se vivia com dificuldade antigamente*, era visitada por essa *gente de fora* e constituía uma espécie de objeto museológico, um ícone sertanejo, de muito interesse daqueles que lá não habitavam.

A história contada da relação do samba com esta casa é bem interessante. A narrativa corrente entre diversos grupos de samba que se constituíram naquela região pernambucana, a exemplo do célebre Côco Raízes de Arcoverde, no município vizinho, é que o samba surge como uma forma de *apilar o chão* das casas recém construídas.

Fazer casa era um evento coletivo. Logo ao clarear do dia os homens iam para mata *caçar pau*, arranjar as madeiras que serviriam de estrutura, enquanto isso as mulheres preparavam o barro. Feito o esqueleto, este barro entremeando as ripas de madeira formava a parede da futura habitação e juntava-se terra seca para compor o chão. Ao fim, como forma de comemoração e continuidade da construção da casa, fazia-se um *auê*, bebendo-se uma *pinga*, comendo-se *uma tripinha frita* e pisando bem pisado, ao som do côco, para *apilar* o chão, deixando-o lisinho. A existência dessas *casas de taipa* como símbolos do *tempo dos antigos* e sua relação com o mito de origem do samba de côco nos mostram a centralidade que o fazer casa, em sua materialidade, tem na constituição das experiências e representações sobre *tempo* e na conformação de uma história coletiva sobre a comunidade e sobre os *antepassados*.

Esta história, contudo, ainda que se refira ao *tempo dos antigos* não pode ser entendida a partir da noção corrente de passado ou de memória, como algo que existe pronto e que se aciona a partir de um referente único, como nos diz Figurelli (2010). Se Susana queria saber quem era o *mais velho da comunidade*, acreditando ser este o depositário mais legítimo desse passado quilombola, necessário de ser resgatado para que o samba representasse o *tempo dos antigos*, este critério não parecia ser o mais relevante para as mulheres do grupo. Berenice, sua irmã, mesmo não sendo nem de longe a mais velha da comunidade, foi anunciada por ser parte do grupo e saber dançar o samba, afinal, o que estava em questão era também qual roupa se usaria naquele momento de apresentação pública.

Na discussão sobre a roupa, Susana acreditava estar ajudando, também, no *reconhecimento* do quilombo. Foi interessante que, logo ao chegar à casa de Esmeraldina, ela se virou para mim, ao invés de para as integrantes do grupo, e perguntou se eu tinha trabalhado algo com elas sobre o samba, discutido ou *ajudado* sobre o *reconhecimento*. As perguntas de pessoas de fora sobre o meu trabalho geralmente giravam em torno de se eu estava trabalhando com a questão do samba ou do quilombo, afinal, para eles era óbvio que estes deveriam ser os principais objetos de estudo em uma comunidade que se considera quilombola. A minha negativa, ao dizer que estava trabalhando mais com as cisternas do que com a “questão quilombola” gerava certa incompreensão, pois ao mesmo tempo esperava-se que eu atuasse como uma espécie de “mediadora” e que ajudasse no *reconhecimento*.

Na cozinha de Esmeraldina, com todas as integrantes reunidas, Susana insistia na pergunta sobre o passado. *A roupa tem que representar o tempo dos antigos. Como que o povo antigo se vestia?* Ângela, a vocalista, diz que os *antigos* usavam muito branco, ao que propõe que a roupa seja branca *para lembrar este tempo*. A roupa nessa cor, contudo, remetia também às religiões de matriz africana e, por isso, a cor não foi um consenso entre as presentes, pois muitas delas professavam outras religiões. Esmeraldina, a dona da casa e presidente da Associação, que era católica fervorosa, disse que cor era pra lembrar *o passado* e não tinha nada a ver com religião. Um consenso não se forma e Susana entra em ação, sugerindo que o tecido seja algo que lembre xiita, um símbolo importante do *sertão*. As mulheres parecem concordar e, afinal, retira-se do jogo a questão da cor branca e sua possível analogia à religião e projeta-se a roupa em uma relação com a região, algo que também é forte na “invenção” do côco.

Decidido o tecido, segue-se para pensar o modelo e adereços, algo ainda mais importante, elas me dizem. Novamente, a questão dos *antigos* surge na fala de Susana e as mulheres afirmam que no passado todas usavam saia comprida e rodada, algo comum não só naquele tempo, mas que segue até hoje. As mais novas então, começam a cochichar entre si que um saião somente ficaria muito sem graça e as mais velhas concordam. Uma das presentes então sugere que sejam adicionadas flores típicas de tecidos de xiita, pois segundo ela *é algo típico do sertão*. No final, a roupa acabou se tornando uma saia bem rodada e uma blusa com ombros à mostra, ambas de xiita rosa com flores coloridas, adornadas por um tecido verde liso e por uma faixa de cabelo também bem florida e feita de xiita.

Nesses diálogos e nos símbolos ressaltados por eles torna-se muito curioso o modo como materialização da roupa aglutina um conjunto de associações que cruzam a visão estereotipada que Susana teria de um quilombo e do sentido que ela dava àquela roupa – a roupa deveria ser uma cópia exata das roupas do *tempo dos antigos* – com as demandas das mulheres que dançavam o samba, pois a roupa devia *contar uma história*, mas também deveria ser algo que as fizessem sentir bonitas. Pela roupa do samba, podemos ver como as construções sobre o *tempo dos antigos* são demandadas nos jogos de legitimidade e autenticidade frente a essa *gente de fora*, mas como também essa

própria memória é construída frente a variados desejos e expectativas que compõe a vida dessas mulheres.

Na luta política – e nos repertórios de mobilização necessários, como freqüentar reuniões, estabelecer contatos na política local, se informar sobre as políticas sociais e o modo de pleiteá-las, além de receber essa *gente de fora* envolvida – uma atividade constante e constitutiva era traduzir as *histórias do tempo dos antigos* em elementos que compusessem e possibilitassem a tessitura entre este *tempo* e o fazer cotidiano de Liberdade. A roupa do samba pode, então, materializar as qualidades de Sebastiana, responsável por ensinar as artes da hospitalidade, isto é, *abrir as portas* do quilombo a esta *gente de fora* e *fugir de briga* para habitar os espaços de interlocução, do *tempo dos antigos*, e ao mesmo tempo recriar imagens consonantes com o *tempo dos antigos*. Este tempo moral não deve, portanto, numa acepção cíclica, ser visto como algo que passou, pois além de ser um referente importante na construção de memórias coletivas sobre o sofrimento, ele transfigura essas memórias em dignidade, resistência e merecimento de habitar a *riqueza* deste outro tempo.

As roupas na costura dos tempos

As questões sinalizadas neste texto abrem possibilidades mais do que fecham caminhos interpretativos sobre as corporalidades e as transformações sociais. Nosso objetivo foi, seguindo a máxima etnográfica, levar a sério um assunto que para minhas interlocutoras era central e atravessava diversos pontos de suas vivências: as roupas.

Através delas, e da sua temporalização inerente, buscamos compreender como memória e corpo se cruzavam em três pontos.

Primeiro, tomamos como ponto de análise as roupas de doação e as moralidades constitutivas dessa situação assimetria, marcada pela *bondade* característica do *tempo da riqueza*, mas, paralelamente, pela “ruindade” dos *grandes*, que podem objetos de muito má qualidade. Em um segundo momento, a tensão permanece, pois se ter roupas de melhor qualidade inaugura a *riqueza* que se traduz em mais conforto e dignidade, essa sensação pode estar constantemente ameaçada pelas desigualdades estruturais, como o racismo, que se comunica com exploração do *tempo dos antigos*. Contudo, a partir uma ética corporificada, o cuidado com as roupas demonstra um modo de sinalizar com o corpo o não retorno aos modos de sujeição deste tempo. Por fim,

analisamos como as roupa do samba falam dos *tempos* e como estes tempos relacionam-se com reputações distintas. Dançar o samba é, ao mesmo tempo, reverenciar *os antigos* e receber *gente de fora*. É fazer o quilombo e *aparecer* para tornar cada vez mais viva essa coletividade, que *segue em frente*, apesar de tudo, costurando os tempos.

Referências

- ALMEIDA, L. S. “Pandemia, 'agro' e 'sofrência': jornalismo, propaganda e entretenimento no debate público sobre o modelo agrícola”. **Estudos Históricos**, v. 34, p. 367-383, 2021.
- BEZERRA DA SILVA, M. L.; FILHO, S. A. de L. A festa junina de roupa nova: uma análise dos figurinos das quadrilhas estilizadas sob o olhar da folkcomunicação. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, [S. l.], v. 11, n. 23, p. 30–43, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. “Gostos de classes, estilos de vida”. In: ORTIZ, Renato. (org.). São Paulo: Ed. Olhos d’água, 2003, p. 73-111.
- BOURDIEU. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo, Edusp e Zouk, 2007.
- BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo séculos XV-XVIII: as estruturas do cotidiano**, São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- BRITO, Thaís Fernandes S. “Narrativas e Tecidos Bordados”. **Cadernos de Arte e Antropologia**, Vol. 8, No 1 | -1, 47-58, 2019.
- CALANCA, Daniela. **História Social da Moda**. São Paulo: Editora Senac, 2008.
- CARNEIRO, A. C. DAINESE, G. C. Notas sobre as diferenças e diferenciações etnográficas do movimento. **Ruris** v. 9 n. 1, 143-166, Março 2015.
- CARVALHOSA, Natália Neme. “Sinestésias de uma resistência: mobilidade, terra e narrativas da expropriação minerária em comunidades rurais de Conceição do Mato Dentro. In: COMERFORD et al. **Casa, corpo, terra e violência: abordagens etnográficas**. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2022, p. 95-135.
- CENTELHAS, Marcela R. C. **Nas águas das políticas: as mulheres, as cisternas e o curso da vida no agreste pernambucano**. 2019. 281 fl. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.
- CENTELHAS, Marcela R. C. “Maternidade, crianças e cuidado: Um olhar a partir de uma política de acesso à água no semiárido brasileiro”. **Desidades**. n. 28, ano 8, pp. 68-83, out-dez 2020.
- CENTELHAS, “Refazer a casa de mãe: as associações das mulheres e as políticas de Liberdade”. In: COMERFORD et al. **Casa, corpo, terra e violência: abordagens etnográficas**. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2022a, p. 202-235.

CENTELHAS, “A multiplicidade das águas no fazer das pessoas: corpo, gênero e materialidades em um quilombo pernambucano”. **Estudos Sociedade e Agricultura**, n. 30, v.1, p. 1-33, 2022b.

COMERFORD, J. **Fazendo a luta**. Rio de Janeiro: Ed. Relume-dumará, 1999.

COMERFORD et al. **Casa, corpo, terra e violência: abordagens etnográficas**. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2022

DEMARCHI, André. “Kayapó: An’gá Mejxtire, A miçanga é bonita: uma etnografia dos artefatos em transformação”. In: LAGROU, Els; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Eds.). **No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, Funai, 2016.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VIANNA, A. R. FARIAS, J. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu** (37), pp. 79-116, jul-dez, 2011.

FERNANDES, C. **Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado**. (Tese) Doutorado em Antropologia Social, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

FIGURELLI, F. **Famílias, escravidão, luta: histórias contadas de uma antiga fazenda**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ, 2010.

GERHARDT, Cleyton, MEYER, Gustavo. “Dos Intrépidos Gaúchos aos Responsáveis Homens de Camisa Azul: Moralidade, Sociabilidade e Hierarquia na Sociedade do Agronegócio”. **Dados**, Rio de Janeiro Vol.67 N.4 Ano 2024.

HEREDIA, B; PALMEIRA, M. **Política ambígua**. Rio de Janeiro: Relume e Dumará, 2010.

LAGROU, Els; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Eds.). **No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, Funai, 2016.

LEVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac e Naify, 2003.

MAHMOOD, S. **Politics of piety**. The Islamic revival and the feminist subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac e Naify, 2003.

MAYBLIN, Maya. The Sacrifice Untold: the monotony and incompleteness of self-sacrifice in Northeast Brazil. **Ethnos**, v. 79, n. 3, p. 342-364, 2013.

PALMEIRA, Moacir. “Política e tempo. Nota exploratória”. In: Peirano, M (org.). **O dito e o feito**. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume e Dumará, 2001.

PANDIAN, A. **Crooked Stalks**. Cultivating virtue in South India. Londres: Duke University Press, 2009.

ROCHA, G. A roupa animada – persona e performance na jornada dos santos reis. **Revista Cronos**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 8–34, 2016.

SÁ EARP, Julia. “kubê-kà kumrenx: Vestidos e gênero entre os Mëbêngôkre”, **Anuário Antropológico** [Online], v.45 n.3 | 2020.

SILVANO, Filomena, MEZABARBA, Solange. «Encontros entre Moda e Antropologia: Inícios, Debates e Perspectivas». **Cadernos de Arte e Antropologia**, Vol. 8, No 1 | -1, 15-27, 2019.

SIMMEL, George. Da Psicologia da Moda: Um estudo sociológico. In: _____. **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1º reimpressão, 2º edição, 2014, pp.159-168.

STALLYBRASS, Peter. **O casaco de Marx e outros ensaios**: roupas, memória e dor. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2000.

BACELAR, T. **Nordeste**: desenvolvimento recente e perspectivas. Rio de Janeiro: Biblioteca Digital do BNDES, 2014.

TEIXEIRA, Jorge Luan. **Caçando na mata branca**: conhecimento, movimento e ética no sertão cearense. 459 fl. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

TEIXEIRA, Jorge Luan. **O refrigerio e as facilidades**: ambiguidade moral dos tempos na relação de trabalhadores rurais cearenses com o ambiente. Encontro Virtual do Núcleo de Antropologia da Política, novembro de 2020. (Comunicação Oral).