



As roupas na costura dos tempos: corporalidades, memória e transformações sociais

Clothing in the costure of the times: corporeality, memory and social transformations

Marcela Rabello de Castro Centelhas



Edição eletrônica

URL: <http://journals.openedition.org/aa/13574>

DOI: 10.4000/aa.13xmf

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Referência eletrônica

Marcela Rabello de Castro Centelhas, «As roupas na costura dos tempos: corporalidades, memória e transformações sociais», *Anuário Antropológico* [Online], v.50 | 2025, e-13xmf. URL: <http://journals.openedition.org/aa/13574> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.13xmf>



Atribuição 4.0 Internacional

As roupas na costura dos tempos: corporalidades, memória e transformações sociais

Clothing in the costure of the times: corporeality, memory and social transformations

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.13xmf>

Marcela Rabello de Castro Centelhas

Departamento de Sociologia, Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Orcid: 0000-0002-5168-0742

Este artigo busca compreender, por meio das roupas, as relações entre corporalidades e memória. Ao longo da pesquisa de campo, a interlocução com mulheres de um quilombo no agreste pernambucano mostrou que as formas de vestir constituíam um importante qualificativo material e moral de reflexão sobre as relações assimétricas e as transformações sociais. As roupas funcionavam também como um valioso marcador social, em função do seu lugar na constituição pública das corporalidades e da produção de reputações. Demonstro, a partir desse ponto, como as roupas e o trabalho nelas investido sinalizam mudanças sociais que se corporificam, expressas tanto em movimentos subjetivos de cuidado de si quanto em agenciamentos coletivos.

Roupas; corporalidades; relações assimétricas; memória; transformações sociais.

This article seeks to understand, by means of clothing, the relationships between corporeality and memory. Throughout the field research, the dialogue with women in a quilombo in Pernambuco showed that the ways of dressing constituted an important material and moral qualifier for reflection on asymmetrical relations and social transformations. Clothing was also a valuable social marker, due to its place in the public constitution of corporeality and the production of reputations. From this point on, I demonstrate how clothing and the work invested in it indicate social changes that are embodied, expressed both in subjective movements of self-care and in collective agencies.

Clothes; corporalities; asymmetric relationships; memories; social transformations.



Onde foram parar as roupas?

Eulália¹: Porque de primeiro, nós era muito, muito fraco de roupa dentro de casa. Eu mesma, quando 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 eram vivos nós não tinha, não.

O trecho acima é fruto de uma longa conversa que tive com Eulália, na época com 44 anos, e mostra um assunto recorrente no cotidiano e nos modos como as mulheres de Liberdade me contavam suas vidas. As roupas, tema ainda pouco presente nas etnografias com povos tradicionais e comunidades rurais, ganharam centralidade nos diálogos que estabeleci durante os oito meses de trabalho de campo, realizado no agreste e sertão pernambucanos entre 2016 e 2018.

A pesquisa que dá origem a este texto focalizava, inicialmente, um conjunto de políticas públicas surgidas no início da década de 2000, cujo objetivo era descentralizar o acesso à água em uma região marcada pela escassez cíclica desse bem, o semiárido brasileiro. Embora não pretenda discorrer aqui sobre tais políticas, algo já abordado em produções anteriores (Centelhas 2019, Centelhas 2020), considero importante mencioná-las, visto que se relacionam com a questão central deste texto, a saber, os modos e mecanismos de narrar, sentir e incorporar aquilo que nas ciências sociais convencionou-se chamar de “mudança social”.

No universo pesquisado, em especial em Liberdade², onde a maior parte do trabalho de campo se desenrolou, havia um modo de articular e tematizar a transformação social que se expressava no contraste entre o *tempo dos antigos*³ e o *tempo da riqueza*. Tal elaboração não deve ser identificada somente com um referente histórico linear ou evolutivo, uma vez que noção de tempo aqui envolve mais qualificativos morais do que cronológicos. Esses qualificativos dizem respeito a modos de enunciar e refletir sobre comportamentos, valores e sentimentos que constroem apreciações sobre relações assimétricas entre *brancos e negos*, *grandes e pequenos* ou entre o *governo* e os *pobres*.

Portanto, ao analisar a ideia de tempo como se apresenta para minhas interlocutoras, dialogo com a proposta de Heredia e Palmeira (2010) e Palmeira (2001, 172) de pensá-lo enquanto uma forma da “população recortar/representar a estrutura social”. Temporaliza-se aquilo considerado socialmente relevante e, por isso, as marcações entre *tempo dos antigos* e *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”

1 Os nomes próprios e as localidades desta pesquisa são fictícios com o intuito de preservar a identidade das interlocutoras.

2 Nome fictício de uma comunidade rural no agreste pernambucano, onde cerca de trezentas famílias (segundo contagem de uma das associações de moradores locais) vivem da pequena agricultura, gado leiteiro, 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 dos quais tem apenas a posse da terra). 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 Categorias e frases das interlocutoras – à exceção das com mais de três linhas – serão marcadas com *itálico*.



e “durações” – utilizando a elaboração de Carneiro e Dainese (2015) sobre deslocamentos 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, à violência e à 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 reforçava o valor moral que enfrentar essas *dificuldades* produz.

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 nas vestimentas. Este tempo também inclui uma apreciação sobre o aumento no número de programas sociais ao longo dos anos 2000 – como o Programa Um Milhão de Cisternas, Luz Para Todos, Bolsa Família (também chamado de *cartão*) – e o maior acesso a direitos sociais como aposentadoria rural, salário-maternidade, seguro-safrá, entre outros.

Assim como o *tempo dos antigos*, o *da riqueza* expressa o que Teixeira (2019) 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 coloca os pobres na interlocução com o Estado, há também uma sensação de que estes programas *acomodam o povo*, pois permitem o acesso a recursos sem a mediação do trabalho duro e sofrido. Tal percepção não é exclusiva do universo pesquisado, tendo sido esquematizada por Teixeira (2019) no sertão do Inhamuns/CE e encontra-se também presente nas pesquisas de Mayblin (2013) sobre sacrifício e sofrimento como valores morais.

Nessa construção moral e ambígua dos tempos, as roupas adquirem relevância, pois seu estado, limpeza, qualidade e quantidade constituem formas de se apresentar publicamente e mostram aspectos interessantes daquilo que Pandian (2009) e Mahmood (2005) chamariam 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, com desconfortos corporais (tal qual a *coceira medonha*).

Muitos 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 e Mezabarba 2019). Ao aparecerem referidos ao consumo e à cultura de massa, estes estudos admitem que o vestir expressa processos de diferenciação e imitação (Simmel 2014), pois, se as elites buscam constantemente, pela moda, diferenciar-se das classes populares, estas imitam os padrões das classes mais abastadas como meio de também distinguir-se entre si.

Olhando para produções mais “clássicas”, como Simmel (2014), Elias (1994) e Bourdieu (1983, 2007), há aportes interessantes que dialogam com a proposta deste artigo, visto 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 suas consequentes alterações no modo de vida e nas relações de poder e, paralelamente, como mecanismo produtor de hierarquia e distinção social.

Note-se que, apesar das roupas serem um tema relativamente comum ao se falar sobre transformações sociais em contextos citadinos – caso dos textos acima e de Braudel (1995) e Calanca (2008) –, elas são bem menos presentes nos trabalhos sociológicos ou antropológicos em espaços não-urbanos ou sobre camponeses e populações tradicionais. As exceções talvez sejam aqueles relativos aos festejos e à cultura popular (Rocha 2014, Bezerra da Silva 2013), ao artesanato e às técnicas (Brito 2011) ou, ainda que não situadas no universo dos estudos do campesinato, às produções da etnologia indígena sobre arte, materialidades, corpo e ritual (Lagrou 2016, Sá Earp 2020).

A pouca relação entre trabalhos sobre roupas/adereços e estudos rurais pode refletir uma tradição que dá pouca relevância ao rural na disseminação das práticas sociais hegemônicas e pensa-o mais como lócus consumidor das mesmas. Isso tem se alterado drasticamente se olharmos para o avanço territorial e simbólico do “agronegócio”, e as pesquisas de Almeida (2021) e Gerhardt e Meyer (2023) têm mostrado a capacidade do “agro” em produzir símbolos e signos totalizantes e, portanto, dominantes para além do universo restrito ao “mundo rural”.

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 de trabalho, aos deslocamentos, à relação com a terra e suas distintas formas de ocupação e aos modos de dominação tradicional (Ayoub, Carneiro, Comerford e Dainese 2022, 10). Além disso, sabe-se que, em todos os campos do saber, aspectos relativos ao doméstico – 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 tidos como “realmente importantes”: a política, o Estado, a economia etc.

Investir, portanto, nas possibilidades que essas materialidades abrem de caminhos etnográficos pode ajudar a refletir sobre como as temporalizações, a memória e a percepção da mudança social se corporificam no universo em questão. Mauss (2003) já salientava como o corpo, através dos seus atos mais insignificantes, demonstra os modos como uma coletividade age e, por isso, o estudo das técnicas corporais revela como, “por intermédio da educação das necessidades (...), a estrutura social imprime suas marcas nos indivíduos” (Lévi-Strauss 2003, 12).

As roupas, possíveis adensamentos/prolongamentos do “corpo” e suas técnicas, aparecem aqui articuladas a três situações etnográficas distintas, porém relacionadas. A primeira diz respeito à chegada de roupas doadas em Liberdade e aos modos pelos quais elas eram apreciadas por quem as recebe, algo que faz refletir sobre a relação entre os referidos tempos e as assimetrias entre os *pobres* e o Estado, os *grandes* e os *pequenos*. A segunda, também concernente a relações de assimetria, apresenta como as roupas, na relação com as águas, reverberam modos de produzir reputações corporificadas frente a situações de humilhação



que associam negritude à sujeira. Por fim, analisa-se a visita de uma mediadora da prefeitura encarregada de elaborar uma roupa para o grupo de samba de coco da comunidade 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 vêm de fora

Ângela: Aí veio a cisterna, nos cadastros, aí 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 daí 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 coco de Liberdade, é uma mulher de atualmente 51 anos, trabalhadora rural e mãe de dois filhos. O que chama atenção no seu relato, além de situar as roupas no centro da narrativa, é que a abundância delas é mencionada concomitantemente à chegada de duas políticas sociais de grande importância para toda a região semiárida: o Programa de Cisternas e o Bolsa Família. De fato, seu relato se aproxima de outros que ouvi em diversas cidades que percorri nessa região, nos quais as políticas públicas criadas a partir de 2002 eram constantemente mencionadas como um marco na melhoria das condições de vida da população, algo que ecoa também nas estatísticas e indicadores sociais⁴. Contudo, quando Ângela se remete às roupas, ela não está se referindo diretamente a alguma política específica, mas especialmente a doações de vestimentas, mantimentos e brinquedos, que chegam por meio da igreja católica, centros espíritas, ONGs e outras entidades que realizam ações em Liberdade.

Apesar de não terem conexão direta com o Estado ou com políticas públicas, quem arrasta essas doações para a comunidade é a Associação de Moradores, organização responsável pela interlocução com órgãos que implementam alguns programas 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* e 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, leitura muito comum em especial nesta região onde historicamente predomina o discurso acadêmico e político de que os pobres estão submetidos a relações de dominação de tipo “clientelar”⁵. Tal compreensão é, com certeza, fundamental para explicitar os mecanismos sociais da submissão; contudo, sua ênfase nessa dimensão acaba deixando escapar alguns aspectos que gostaria de pontuar.

4 O trabalho da economista Tania Bacelar (2014) mostra as alterações nos 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 a região viveu melhorias acima da média nacional. Melhorias, contudo, que sofreram revezes em função do esvaziamento das políticas públicas nos governos Temer (2016-2018) e Bolsonaro (2018-2022).

5 Este diagnóstico tem origem na popularização de obras e conceitos clássicos do pensamento social brasileiro desde a publicação do livro de Vitor Nunes Leal (2012 [1948]), mas também possui relação com outras categorias, como mandonismo, clientelismo e patrimonialismo (Carvalho 1997). De fato, a ideia de que as relações de dominação clientelar ainda são um *modus operandi* da política no Nordeste é completamente espalhada no senso comum, configurando-se como um ponto de partida tanto entre cientistas como em espaços de construção de políticas públicas.



Para que estas ações cheguem à comunidade, elas dependem, na maior parte das vezes, da mediação da Associação de Moradores e do capital social que sua liderança mantém com a *gente de fora*, expressão ampla usada para designar pessoas que não moram em Liberdade, mas que a visitam. Elas podem ser técnicos de organizações de assessoria, gestores de políticas sociais, secretários municipais e estaduais, padres ou religiosos, pesquisadoras/es, artistas etc. É visto como fundamental que a pessoa a liderar a comunidade receba esses atores em sua casa, bem como se desloque à cidade para participar de espaços como reuniões, atos, marchas e outras modalidades de ação coletiva nas quais o encontro com essa *gente* ocorre.

Isto porque, para minhas interlocutoras, apesar de haver clareza de que políticas sociais se originam do Estado e seus órgãos e, portanto, são direito de “todos”, essa igualdade formal não é suficiente para que elas de fato cheguem à comunidade. Portanto, o trabalho relacional que torna a comunidade visível e “contemplável” por tais políticas é essencial para *arrastá-las*, o que implica participar de reuniões, conversar com técnicos, conhecer mediadores importantes, fazer contato com pesquisadores, integrantes do Ministério Público, entre outros. Assim como a presidente da Associação deve *andar* para *arrastar* os programas do governo para a comunidade, ela também deve trazer essas outras ações de cunho mais imediato. Sendo assim, vê-se que as doações citadas acima não são apenas algo que chega unicamente através de *gente de fora*, pois se reconhece a importância da liderança local em trazê-las.

Durante o trabalho de campo, pude presenciar algumas dessas ações; e, em muitas delas, as roupas tinham um lugar central. Diferente da fala mais pública de Ângela, na qual se registram a *bondade* e a gratidão a essa *gente de bom coração*, nas conversas 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 críticas ao próprio doador, ainda que desconhecido. Doar algo em mau estado demonstrava não só uma característica moral reprovável, como comunicava um desdém com o destinatário daquele bem. Em uma das ações, ao ver 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*; ao que ouviu de sua companheira: *para usar isso, nem sendo o pior dos miseráveis*. Outras pessoas, em tom de recriminação, diziam que no dia seguinte *ia ter um monte dessas roupas jogadas na estrada ou no lixo*.

Distinto da comida em forma de mantimentos não perecíveis, a roupa usada trazia consigo cheiros e marcas do seu uso, como uma manga amarelada, um colarinho puído, manchas e furos. Características que eram 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 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 relativas ao cheiro, formas de asseio, lugares de transpiração e cuidado



com as peças. Elas acionam, portanto, uma história contada por um objeto inanimado de origem alheia, mas passível de provocar sensações, emoções e ativar dimensões corpóreas extremamente vivas. Além disso, a roupa, ao ser doada, não serve mais a uns, mas é potencialmente útil a outros. Nessa tradução/transação, contudo, aquelas que seriam o destino das roupas descartadas podem se sentir humilhadas se elas apresentarem características que demonstrem uso excessivo ou desleixo, fato que é lido como desconsideração.

Dar-receber-retribuir são sempre situações agonísticas, como nos lembra Mauss (2003), cheias de sentidos e disputas por prestígio. Um presente pode engrandecer seu doador, mas humilhar o receptor se for maior do que ele pode retribuir; e, se for pequeno demais, pode indicar desdém do doador para com o receptor. Aqui, mesmo que a relação entre ambos não se configure a partir da proximidade necessária para que a troca de objetos seja também uma troca de reputações, penso que ela é traduzida em termos da distância entre distintos segmentos sociais. Assim, quando julgam quem doa a roupa, os habitantes de Liberdade estão elaborando sua diferença social em relação ao grupo chamado por eles de *grandes* ou *ricos*.

As roupas, portanto, são artefatos que indicam uma característica importante do *tempo da riqueza* e que reforçam sua ambiguidade inerente. Se elas produzem agradecimento e são lidas, por um lado, como fruto da *bondade*, essa *bondade* é sempre modulada a partir de uma apreciação da forma como ela se realiza. Nessa apreciação, o que me parece estar em jogo é um modo de refletir sobre as relações assimétricas com os *grandes*, pois aqueles que recebem as doações, vistos por essas entidades como *pobres*, apesar de reconhecerem que comem e se vestem melhor, sinalizam para as contradições e limites das transformações sociais entre o *tempo dos antigos* e o da *riqueza*.

O acesso a direitos e políticas sociais que marcam a *riqueza* inaugura um momento no qual esses *pobres* entram no espaço de interlocução (mesmo que diminuto) com o Estado, *arrastando* cisternas, *cartões*, luz etc. Ainda que não seja na relação com o Estado, as mobilizações e trabalhos relacionais necessários para materializar as doações mostram que as roupas não são entendidas como bens “alienados” ou como um “favor”, mas como objetos altamente políticos e morais, a partir dos quais se realizam reflexões sobre as relações de poder. Essas roupas compõem também uma complexa economia moral (Thompson 1998), uma vez que não está em jogo somente o seu valor mercantil, mas uma apreciação dos seus doadores (os *grandes*) relacionada à análise material e corpórea do bem doado. A construção dessa reputação que oscila da *bondade* a características negativas assinala, ainda, a percepção de assimetrias e desigualdades que não se transformaram neste tempo, ainda que ele seja marcado pela *riqueza*.

Lavando a roupa suja

A variedade, estado e higiene das roupas, além de serem referenciais na diferenciação entre os *tempos*, eram um conteúdo através do qual as mulheres narra-

vam suas vidas e produziam uma biografia moral. O trecho a seguir, retirado de uma conversa que tive com Berenice, na época com 68 anos, traz alguns elementos para pensar 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 duras. Eu não via aquelas roupas que balançam no varal, não 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 em roupa e em lençol. Lençol pra eu me cobrir e não sentir o cheiro do sabão. 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... não tem! Eu achei pouco criar, sofrer com um rebanho...

Sentada ao seu lado, Berenice me contava um pouco antes desse trecho sobre quando finalmente *assossejou*, isto é, parou de *fazer ganho de roupa* (lavar roupa para fora), *fazer carvão*, *limpar mato*, entre outras atividades remuneradas que 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*, que eram lavadas somente com água e *casca de juá rapado*, o que as deixava *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 à 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 às dos seus. Pelo uso do sabão e da água sanitária, pela maneira como lava a roupa, Berenice fala sobre a passagem do tempo, sobre os filhos crescendo e trabalhando, sobre ela *assossejando* 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 lidos somente a partir da clássica crítica feminista à sobrecarga de trabalho doméstico, nem como adequação a padrões sanitários ou higiênicos, mas sim como um modo de elaborar sua trajetória de vida que é formativo de sua personalidade. A partir da relação entre substâncias

e sensações, os modos ritualizados de higienizar as roupas revelavam processos de cultivo de si e dos outros elaborados a partir de uma ética corporificada.

A relação entre ética e cotidiano trabalhada por Pandian (2009) e Mahmood (2005) nos parece inspiradora uma vez que localiza o corpo como lócus privilegiado de produção de um self virtuoso. Na etnografia de Mahmood (2005) com mulheres muçulmanas no Egito, as práticas e a disciplina incutida por meio de atividades corpóreas mundanas são entendidas como produtoras do desejo de agir segundo os princípios éticos em questão. A inversão que a autora faz é interessante, uma vez que o corpo deixa de ser um objeto passivo da reflexão ou da introjeção de valores alheios, tornando-se o instrumento por excelência a partir do qual esses valores são cultivados e realizados.

Os relatos sobre as roupas e os modos de limpá-las articulavam, portanto, experiências e memórias sensoriais – ou sinestésicas, utilizando uma formulação de Carvalhosa (2022) – com a apresentação de si e a produção de corporalidades públicas. O ato de lavar roupa, elemento aparentemente banal ou naturalizado, também acionava um saber sobre as águas, suas propriedades e aspectos. A depender da água utilizada, produziam-se efeitos sobre os tecidos e, consequentemente, sobre os corpos e suas reputações. Em uma conversa, Ângela me descreveu conexões importantes entre as águas e 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 fartura. Lá nós lavava pano, nós 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 se transforma 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 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, as águas *das cacimbas do Maniva*, que, por sua vez, é capaz de deixar os *panos alvinhos*, e isso é narrado



com prazer por Ângela.

A íntima relação entre águas, roupas e corporalidades não pode ser compreendida sem levar em conta a dimensão da memória e da temporalidade. O *tempo da riqueza* é caracterizado não só pela roupa e comida, mas por transformações relativas às águas e seus usos. O Programa de Cisternas, o aumento do número de casas atendidas pelos caminhões-pipa (a água do Exército⁶), bem como a possibilidade de comprar água com os recursos do Bolsa Família alteraram, ainda que timidamente, situações extremas de escassez que levam à *humilhação de arengar* (pedir) água aos outros. Esses *outros*, importante dizer, geralmente estão referidos aos *brancos* ou *grandes*, aqueles que na comunidade possuem recursos para ter água mesmo em momentos de grandes secas, através de um poço artesiano. Ter um poço significa dispor do capital para perfuração (algo em torno de 20 mil reais, pois o lençol freático em alguns lugares é bem profundo) e para arcar com a eletricidade mensal do bombeamento, realidade distante da maior parte das famílias de Liberdade.

Um aspecto importante de mencionar 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 do grupo associado aos *brancos* e *grandes* e, embora tenha associados negros, tem como figuras de referência e liderança apenas pessoas brancas. A segunda associação é referida aos *quilombolas*, que se entendem como descendentes dos *fujões* que se estabeleceram na região. As diferenças sociais e raciais entre estes dois grupos são constantemente enunciadas pelos *quilombolas*, que percebem os *brancos* como tendo melhores casas, maior e melhor escolarização formal, e, também, recursos para terem casa com *água jorrando do poço*. É importante salientar, contudo, que essas diferenças e desigualdades entre os dois grupos não significam um afastamento ou antagonismo impeditivo da convivência cotidiana. Muito pelo contrário, apesar de manifestarem animosidades nas disputas políticas e no acesso a políticas públicas, os dois grupos expressam o que Ayoub (2016) notou nos conflitos de terra no interior do Paraná: que antagonismos e violências estão entranhados e são lidos a partir de aspectos da vida ordinária.

Uma situação em especial pode ilustrar bem esse ponto. Certo dia, quando 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 nego lá de cima tava bebendo barro*. A provocação e o deboche racistas contidos nesta frase nos informam algumas nuances a partir das quais podemos compreender os significados envolvidos no ato de utilizar-se de uma água *barrenta*, 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*. Neste tempo, a ausência de água desdobrava-se em *sufocos* e possibilidades de humilhação contidas no movimento de ter que pedir água. O uso dessa água *barrenta*, tendo em vista a ambiguidade inerente aos *tempos*, se por um lado é narrado como demonstrativo de resistência

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 da Integração e Desenvolvimento Regional são as pastas responsáveis pelo Programa, que destina caminhões-pipa para abastecer municípios enquadrados na categoria de “insegurança hídrica” (Brasil 2024).



frente às dificuldades, por outro é símbolo de pobreza e indignidade. É interessante pensar como uma substância, na sua interação com o corpo, afeta não só a sua saúde física, sendo capaz de contaminar também o sujeito moral, ao poluir sua reputação a partir da vergonha que significava não ter água ou beber água suja.

A cisterna e a água do exército compunham um quadro no qual se modifica, ainda que 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 tão frequentemente para o consumo direto. É justamente porque essa alteração transfigura uma situação degradante que ela é 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. Especialmente quando evocam a limpeza/sujeira, as águas, suas composições materiais e interações com os corpos podem ser um mecanismo de distinção e/ou hierarquização, seja pelo modo como são usadas, seja pelas características das águas que se usa. A articulação negritude/sujeira ou miscigenação/doença já foi fartamente explorada nos estudos sobre eugenia e higienismo, que mostram como a atribuição de características negativas a pessoas negras ou “mestiças” era realizada a partir de argumentos naturalizantes, que associavam raça, adoecimento e depravação moral (Silveira 2005). A sujeira vista em sua negatividade, como contaminação moral, também pode ser associada a mais um mecanismo de animalização e inferiorização característico dos processos de racialização da modernidade colonial (cf. Fanon 1968, 2008; Lorde 1984; Lugones 2008).

Nesse sentido, voltemos ao 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 no enfrentamento a situações de assimetria. Entendo que ao recusar corresponder aos ideais racistas, sua fala sinaliza para a rejeição do destino imputado pelos *brancos*, demonstrando pelo corpo as possibilidades de não retorno às humilhações e à animalização que compunham as práticas e memórias 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 sujeitos moralmente qualificados. Lavar as roupas, vestir as pessoas e asseá-las é uma atividade que prepara os corpos para sua aparição e apreciação 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 relacionam negritude à sujeira, era um modo de viver esse conflito a partir de uma ética do cuidado de si e dos seus. Nesta situação, é pelo corpo que se vivem os conflitos raciais e é através dele que se constroem memórias e projetos de futuro que buscam ressignificar experiências de violência e estigmatização.



Apesar disso, não podemos dizer que o racismo e as demais desigualdades vividas pelas mulheres quilombolas de 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 a construção do belo, o gosto pela beleza e o desejo de sentir-se bem e bonita. Mariléa Almeida (2019, 41), em seu trabalho sobre a luta política e o afeto entre mulheres quilombolas no Rio de Janeiro, resgata a noção ética de Espinosa, mostrando como o amor-próprio, enquanto a capacidade do sujeito em ponderar sobre suas próprias virtudes, é base para a potência de agir. Traduzindo para o contexto etnográfico em questão, adiciono a reflexão de Foucault (2006) sobre cuidado de si enquanto prática de liberdade, para pensar como o cuidado com o corpo e com as materialidades políticas que o compõem (as roupas) pode operar como um mecanismo de reelaboração dos jogos de verdade e, portanto, das relações de poder e dominação.

A roupa do samba

A diferenciação entre o *tempo dos antigos* e o *da riqueza* envolve 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 localidade e, portanto, imbrica-se nos modos de produzir memórias sobre esta coletividade.

Em Liberdade, falar de tempos e memória é falar sobre 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 e *se escondeu* nos morros do Maniva, comunidade vizinha à Liberdade. Posteriormente, desceu para parte mais baixa, onde se localizam até hoje as casas de seus descendentes. Com Cândida Maria teve dezoito filhos e a mais nova, Sebastiana, foi uma das únicas 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) como 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 cismada, um *jeito bruto* de ser, às características deste tempo. O *tempo dos antigos* colocava como estratégia de lidar com os *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 dele, definidora de um tem-



po moral, aparece Sebastiana, cujas qualidades prenunciam o *tempo da riqueza*. 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 pela generosidade e gosto pela partilha e, mais do que isso, por ser hábil conselheira, mediando conflitos e *fugindo de briga*. O *tempo da riqueza* exigiria, portanto, as qualidades de Sebastiana, uma vez que seria 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 e 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 em 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 – 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 os mediadores, essa *gente de fora* responsável pelas políticas públicas, para dentro da comunidade.

Nesse *aparecer* e na sua hospitalidade inerente, uma ação recorrente era a realização de uma apresentação do grupo de samba de coco, 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, *antes do samba a Associação andava, assim, muito parada, sabe? Foi o samba que animou a Associação*. No tempo que lá permaneci, presenciei muitas *apresentações* realizadas na comunidade ou fora. Para a chegada de algum mediador importante, Esmeraldina, a presidente da Associação dos *quilombolas*, apressava-se em organizar um coco. Fazer uma apresentação para esses visitantes após uma reunião era algo constante na receptividade 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, a preparação das roupas e dos cabelos gerava grandes expectativas e investimentos das integrantes. Nessa ocasião, como era o município que convidava, acertou-se que o mesmo providenciaria um novo figurino para 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, andando até a casa da presidente da Associação, 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 também sugeriu que deviam *restaurar e manter a casa de taipa*, em referência a uma casa de barro com armação de madeira, localizada ao lado da antiga casa 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 “lugar da memória” (Nora 1993), um ícone sertanejo de muito interesse daqueles que lá não habitam.

A história contada da relação do samba com essa casa é bem interessante. A narrativa corrente entre diversos grupos de samba que se constituíram nessa região pernambucana é que o samba surge como uma forma de *apilar* o chão das casas recém construídas. Fazer casa era um evento coletivo, pois logo ao clarear do dia os homens iam para a mata arranjar as madeiras que serviriam de estrutura e, enquanto isso, as mulheres preparavam o barro. Feito o esqueleto, este barro entremeava as ripas de madeira formando 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 dançava-se o samba bebendo *pinga*, comendo tripa frita e pisando bem firme para *apilar* o chão e deixá-lo lisinho.

Essa história, contudo, ainda que se refira ao *tempo dos antigos* não pode ser entendida a partir da memória como algo que existe pronto e que se aciona a partir de um referente único (Pollack 1992, Figurelli 2010). Se Susana queria saber quem era o *mais velho da comunidade*, acreditando ser esse o depositário mais legítimo do “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, mesmo não sendo nem de longe a mais velha da comunidade, foi mencionada por ser parte do grupo e saber dançar o samba. Afinal, o que estava em questão era qual roupa se usaria no momento de apresentação.

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, disse que os *antigos* usavam muito branco e propôs que a roupa seja branca *para lembrar este tempo*. A roupa nessa cor, contudo, remetia também às religiões de matriz africana e, por isso, não foi um consenso entre as presentes, pois muitas delas eram evangélicas e católicas. 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 de chita, pois é algo que lembra o *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 história da “invenção” do coco.

Decidido o tecido, segue-se para pensar o modelo e adereços, algo ainda mais importante, elas 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 começam a cochichar entre si de que um saião ficaria muito sem graça, ao que as mais velhas concordam. Uma das presentes sugere que sejam adicionadas flores nos cabelos e um babado na manga da blusa, pois esses adereços também seriam *típicos do sertão*. No final, a roupa acabou se tornando uma saia bem rodada e uma blusa do

mesmo tecido com ombros à mostra, ambas de chita rosa com flores coloridas, adornadas por um tecido verde liso e por uma faixa de cabelo, também bem florida e feita de chita.

Nesses diálogos e nos símbolos ressaltados por eles torna-se muito curioso o modo como a materialização da roupa cruza a visão estereotipada que Susana teria de um quilombo e o 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 fizesse se sentir bem e bonitas. Pela roupa do samba vê-se como as representações do *tempo dos antigos* são demandadas nos jogos de legitimidade e autenticidade frente a essa *gente de fora*, algo formulado por Carneiro da Cunha (2009) como a “cultura com aspas”. Contudo, é perceptível também como essa própria memória se constrói frente a variados desejos e expectativas que compõem a vida cotidiana dessas mulheres.

Na luta política – e nos repertórios de mobilização necessários, como frequentar 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* – uma atividade constante era traduzir as *histórias* do *tempo dos antigos* em elementos que possibilitassem a tessitura entre este *tempo* e o fazer cotidiano de Liberdade.

O samba de coco e a roupa que ele materializa expressam, também, as transformações dos *tempos* e trazem a centralidade do corpo nos processos de mobilização política. Como nos disse Ângela, o samba foi capaz de *animar* a Associação, uma vez que ele coloca as pessoas em contato, as faz circular entre as casas e fora da comunidade, isto é, ele é um importante mecanismo de produção dos vínculos necessários a qualquer projeto de ação coletiva. 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 e, ao mesmo tempo, recriar imagens consonantes com o *tempo dos antigos*. Este tempo moral não deve, portanto, numa acepção evolutiva, ser visto como algo que passou, pois além de ser um referente importante na construção das memórias coletivas, ele transfigura essas memórias em dignidade, resistência e merecimento de habitar a *riqueza* de, talvez, um outro tempo.

As roupas na costura dos tempos

As questões sinalizadas neste texto objetivam abrir caminhos interpretativos sobre as relações entre corporalidades e transformações sociais. A preocupação 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, busquei compreender como memória e corpo se cruzavam em três pontos.

Primeiro, tomamos como eixo de análise as roupas de doação e as moralidades constitutivas dessa situação de assimetria marcada pela bondade característica



do *tempo da riqueza*, mas, paralelamente, pela “ruindade” dos *grandes* que doam objetos de má qualidade. Em um segundo momento, a tensão permanece, pois, se ter roupas melhores e em maior quantidade inaugura a *riqueza* traduzida em conforto e dignidade, essa sensação pode estar constantemente ameaçada pelas desigualdades estruturais, como o racismo, que acionam a exploração e a animalização do *tempo dos antigos*. Ainda assim, a partir de uma ética corporificada, o cuidado com as roupas também demonstra um modo de sinalizar o não retorno aos modos de sujeição daquele tempo. Por fim, analisamos como as roupas do samba falam dos *tempos* e como estes se relacionam com reputações distintas. Dançar o samba é, ao mesmo tempo, reverenciar os *antigos* e receber *gente de fora*. É fazer o quilombo *aparecer* para tornar cada vez mais viva essa coletividade, que *segue em frente*, apesar de tudo, costurando os tempos.

As três situações, apesar de distintas, nos mostram a centralidade do corpo, visto não somente como um objeto da educação social das necessidades, como disse Lévi-Strauss (2003), mas como um locus de criação e produção de subjetividades e do cultivo de reputações que não lhe são externas ou anteriores. Inspirada em Mahmood (2005) e na sua elaboração do desejo e da ação encarnados, pudemos perceber como as memórias que minhas interlocutoras constroem sobre o *quilombo*, as políticas, as relações de poder e seus antepassados estão intimamente ligadas a aspectos corporais como cheiros, texturas, cores, sabores, sensações e emoções que se fazem na e a partir das corporalidades. Afinal, como Lucinda Ramberg (2019, 171) brilhantemente nos lembra, “refazer corpo é um modo efetivo de reelaboração do mundo”.



Sobre a autora

Marcela Rabello de Castro Centelhas é doutora e mestra em Antropologia Social pelo Museu Nacional, UFRJ. Professora do Departamento de Sociologia do Colégio Pedro II, RJ. Interessa-se pelos temas: políticas públicas, gênero, corpo, água e memória. É pesquisadora do Núcleo de Antropologia da Política, do PPGAS/Museu Nacional.

E-mail: marcelarabello91@gmail.com

Contribuições da autora

A autora é responsável pela concepção da pesquisa, coleta de dados e sua sistematização. A síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto e sua escrita também são de sua responsabilidade.

Declaração de disponibilidade de dados

Não houve depósito das informações trabalhadas neste artigo em repositório de dados abertos. Após a publicação, os dados estarão disponíveis sob demanda à autora.

Editora Adjunta

Sara Santos Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>)

Editora Chefe

Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Recebido em 02/09/2024

Aprovado em 31/03/2025 pela editora Sara Santos Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>)



Referências

- Almeida, Luciana. 2021. "Pandemia, 'agro' e 'sofrência': Jornalismo, propaganda e entretenimento no debate público sobre o modelo agrícola". *Estudos Históricos* 34, nº 73: 367-83. <https://doi.org/10.1590/S2178-149420210208>
- Almeida, Mariléa. 2022. *Devir quilombola: Antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. Elefante.
- Ayoub, Dibe, Ana Carneiro, John Comerford, e Grazielle Dainese. 2022. "Apresentação". Em *Casa, corpo, terra e violência: Abordagens etnográficas*, editado por Dibe Ayoub, Ana Carneiro, John Comerford e Grazielle Dainese, 9-42. 7 Letras.
- Ayoub, Dibe. 2016. "Entre jagunços e valentes: Família, terra e violência no interior do Paraná". Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Bacelar, Tania. 2014. *Nordeste: Desenvolvimento recente e perspectivas*. Biblioteca Digital do BNDES.
- Bezerra da Silva, Mariana L., e Severino A. Filho. 2013. "A festa junina de roupa nova: Uma análise dos figurinos das quadrilhas estilizadas sob o olhar da folkcomunicação". *Revista Internacional de Folkcomunicação* 11, nº 23: 30-43.
- Bourdieu, Pierre. 1983. "Gostos de classes, estilos de vida". In *Pierre Bourdieu: Sociologia*, editado por R. Ortiz, 83-121. Ática.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *A distinção: Crítica social do julgamento*. Edusp; Zouk.
- Brasil. Ministério do Planejamento e Orçamento. 2024. "Operação Carro-Pipa". 13 set. 2024. <https://www.gov.br/planejamento/pt-br/aceso-a-informacao/participacao-social/conselhos-e-orgaos-colegiados/cmap/politicas/2023/avaliacoes-conduzidas-pelo-cmag/operacao-carro-pipa>.
- Braudel, Fernand. 1995. *Civilização material, economia e capitalismo séculos XV-XVIII: As estruturas do cotidiano*. Martins Fontes.
- Brito, Thaís F. S. 2019. "Narrativas e tecidos bordados". *Cadernos de Arte e Antropologia* 8, nº 1: 47-58. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.1949>
- Calanca, Daniela. 2008. *História social da moda*. Editora Senac.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. "'Cultura' e cultura: Conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In *Cultura com aspas e outros ensaios*, editado por M. Carneiro da Cunha, 311-73. CosacNaify.
- Carneiro, Ana, e Grazielle Dainese. 2015. "Notas sobre as diferenças e diferenciações etnográficas do movimento". *Ruris* 9, nº 1: 143-66. <https://doi.org/10.53000/rr.v9i1.2079>
- Carvalho, José M. 1997. "Mandonismo, coronelismo e clientelismo: Uma discussão conceitual". *Dados: Revista de Ciências Sociais* 4, nº 2. <https://www.scielo.br/j/dados/a/bTjFzwWgV9cxV8YWnYtMvrz/>
- Carvalhosa, Natália. 2022. "Sinestésias de uma resistência: Mobilidade, terra e narrativas da expropriação minerária em comunidades rurais de Conceição do Mato Dentro". Em *Casa, corpo, terra e violência: Abordagens etnográficas*, editado por Dibe Ayoub, Ana Carneiro, John Comerford, e Grazielle Dainese, 96-134. Ed. 7 Letras.
- Centelhas, Marcela. 2019. "Nas águas das políticas: As mulheres, as cisternas e o curso da vida no agreste pernambucano". Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.



- Centelhas, Marcela. 2020. "Maternidade, crianças e cuidado: Um olhar a partir de uma política de acesso à água". *Desidades* 8, nº 28: 68-83.
- Comerford, John. 1999. *Fazendo a luta*. Relume-Dumará.
- Elias, Norbert. 1994. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*.v. 1. Jorge Zahar.
- Fanon, Franz. 1968. *Os condenados da terra*. Civilização Brasileira.
- Fanon, Franz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*.EdUFBA.
- Figurelli, Fernanda. 2010. "Famílias, escravidão, luta: Histórias contadas de uma antiga fazenda". Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Foucault, Michel. 2006. "1984: A ética do cuidado de si como prática da liberdade". In *Ditos e escritos: Ética, sexualidade e política*, editado por M. B. Motta, v. 5. Forense Universitária.
- Gerhardt, Cleyton, e Gustavo Meyer. 2024. "Dos intrépidos gaúchos aos responsáveis homens de camisa azul: Moralidade, sociabilidade e hierarquia na sociedade do agronegócio". *Dados* 67 nº 4. <https://doi.org/10.1590/dados.2024.67.4.337>
- Heredia, Beatriz, e Moacir Palmeira. 2010. *Política ambígua*. Relume-Dumará.
- Lagrou, Else. 2016. *No caminho da miçanga: Um mundo que se faz de contas*. Museu do Índio; Funai.
- Lévi-Strauss, Claude. 2003. "Introdução à obra de Marcel Mauss". Em *Sociologia e Antropologia*, editado por Florencia Ferrari. Cosac & Naify.
- Lorde, Audre. 1984. "Age, race, class and sex: Women redefining difference". Em *Sister outsider: essays and speeches*, editado por A. Lorde. Freedom; CA. Press.
- Lugones, Maria. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, nº 9: 73-101.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Mauss, Marcel. 2003. "As técnicas do corpo". Em *Sociologia e Antropologia*, editado por Florencia Ferrari, 399-422. Cosac & Naify.
- Mauss, Marcel. 2003. "Ensaio sobre a dádiva". Em *Sociologia e Antropologia*, editado por Florencia Ferrari, 183-314. Cosac & Naify.
- Mayblin, Maya. 2013. "The Sacrifice Untold: The monotony and incompleteness of self-sacrifice in Northeast Brazil". *Ethnos* 79, nº 3: 342-64. <https://doi.org/10.1080/00141844.2013.821513>
- Nora, Pierre. 1993. "Entre memória e história: A problemática dos lugares". *Projeto História* 10: 7-28.
- Nunes Leal, Vitor. 2012 [1948]. *Coronelismo, enxada e voto*. Companhia das Letras.
- Palmeira, Moacir. 2001. "Política e tempo. Nota exploratória". In *O dito e o feito: Ensaios de antropologia dos rituais*, editado por M. Peirano, p. 171-77. Relume-Dumará.
- Pandian, Anand. 2009. *Crooked Stalks: Cultivating virtue in South India*. Duke University Press.
- Pollack, Michael. 1992. "Memória e identidade social". *Estudos Históricos* 5, nº 10: 200-12.
- Ramberg, Lucinda. 2019. "Encorporação". *Debates do NER* 19, nº 36: 169-175. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.99961>
- Rocha, Gilmar. 2016. "A roupa animada: Persona e performance na jornada dos santos reis". *Revista Cronos* 15, nº 2: 8-34.



- Sá Earp, Julia. 2020. “kubẽ~kà kumrenx: Vestidos e gênero entre os Mëbêngôkre”. *Anuário Antropológico* 45, nº 3: 127-46. <https://doi.org/10.4000/aa.6626>
- Silvano, Filomena, e Solange Mezabarba. 2019. “Encontros entre Moda e Antropologia: inícios, debates e perspectivas”. *Cadernos de Arte e Antropologia* 8, nº 1: 15-27. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.1869>
- Silveira, Éder. 2005. *A cura da raça: Eugenia e higienismo no discurso médico sul-rio-grandense nas primeiras décadas do século XX*. Universidade de Passo Fundo.
- Simmel, George. 2014. “Da Psicologia da Moda: Um estudo sociológico”. Em *Simmel e a modernidade*, editado por J. Souza e B. Oëlze. Editora UnB.
- Stallybrass, Peter. 2000. *O casaco de Marx e outros ensaios: Roupas, memória e dor*. Autêntica.
- Teixeira, Jorge Luan. 2019. “Caçando na mata branca: Conhecimento, movimento e ética no sertão cearense”. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Thompson, Edward P. 1998. *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. Companhia das Letras.
- Vianna, Adriana R., e Juliana Farias. 2011. “A guerra das mães: Dor e política em situações de violência institucional”. *Cadernos Pagu* 37: 79-116. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004>