

As aparências no sertão do Seridó: entre tapuias e cristãos, a moça bonita a banhar-se no poço (Rio Grande do Norte, séculos XVII-XIX)

*Appearances in the sertão of Seridó: among Tapuias
and Christians, the beautiful girl bathing in the well
(Rio Grande do Norte, 17th-19th centuries)*

João Quintino de Medeiros Filho¹

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1503-1981>

[**resumo**] Este escrito examina o tema da organização das aparências no sertão do Seridó, Rio Grande do Norte, entre os séculos XVII e XIX. O texto inscreve-se em nossos interesses de pesquisa para conhecer sobre o vestir enquanto prática cultural e experiência sensível, notadamente na espacialidade sertaneja potiguar, com o objetivo de discutir imagens e discursos sobre o masculino e o feminino forjados na articulação do processo de conquista da América com a ocupação e a colonização do sertão do Seridó. Partindo da escriturística de definição da região e do ser regional, buscamos na História e na Memória encontrar as subjetividades humanas inspirando-se no conceito de gênero vinculado às relações de poder. Como metodologia, reunimos textos de autores do regionalismo seridoense do passado e do presente, em prosa e poesia, que foram analisados à luz de referências teóricas das áreas de moda e gênero. Os relatos sobre a presença indígena e a chegada da população de origem portuguesa, mais as narrativas sobre pretos e mestiços, vistos a partir de dados históricos e contos lendários, são cruzados pela ótica da organização das externalidades corporais. Após as análises, constatamos que a construção dos gêneros no âmbito da sociedade patriarcal sertaneja deu-se gradualmente nas malhas do cotidiano, quando o vestir/despirmatizado coletivamente e dotado de sentidos singulares, definiu os desenhos do masculino e do feminino no sertão do Seridó.

[**palavras-chave**] **Aparências. Moda. Gênero. Sertão do Seridó.**

¹ Mestrado em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Professor no Curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Campus de Caicó. Poeta, escritor, produtor cultural e colecionador. Endereço eletrônico: jqmf@uol.com.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5693542500366891>

[abstract] This writing examines the theme of the organization of appearances in the sertão of Seridó, Rio Grande do Norte, between the 17th and 19th centuries. The text is part of our research interests to learn about dressing as a cultural practice and sensitive experience, notably in the spatiality of the countryside in Rio Grande do Norte, with the aim of discussing images and discourses about the masculine and feminine forged in the articulation of the process of conquest of America with the occupation and colonization of the Seridó hinterland. Starting from the scriptural definition of the region and the regional being, we seek in History and Memory to find human subjectivities, drawing inspiration from the concept of gender linked to power relations. As a methodology, we gathered texts from past and present Seridó regionalism authors, in prose and poetry, which were analyzed in the light of theoretical references in the areas of fashion and gender. The reports about the indigenous presence and the arrival of the population of portuguese origin, plus the narratives about black and mixed-race people, seen from historical data and legendary tales, are crossed from the perspective of the organization of bodily externalities. After the analyses, we found that the construction of genders within the context of patriarchal country society took place gradually in everyday life, when collectively standardized dressing/undressing and endowed with singular meanings defined the designs of the masculine and feminine in the sertão of Seridó.

[keywords] **Appearances. Fashion. Gender. Sertão of Seridó.**

Recebido em: 31-10-2023

Aprovado em: 26-02-2024

Introdução

no poço da bonita
– aventuras acauãs –
sonhamos
o poema
e o inventário dos amanheceres

no poço da moça
– linguagens seridolãs –
construamos
o poema
e a alegria das palavras

no poço de santana
– lembranças tananãs –
sonhamos
o poema
e a catedral dos entardeceres

(Moacy Cirne, 2013, p. 43)

Na epígrafe deste escrito, o poeta Moacy Cirne (2013) vem nos valer com os versos que apresentam o Seridó como experiência estética, poetizada entre o profano e o sagrado, os poços no semiárido como analogia aos oásis no deserto, e uma (re)velada intenção de poetizar a anatomia sexual feminina. Entre os amanheceres e os entardeceres, dorme e desperta esse sertão específico através das palavras: do dito e do visto em aventuras, linguagens e lembranças. O jogo de palavras do poeta inspira a estruturação do presente texto, em que fazemos uma revisão bibliográfica dos escritos de memorialistas, historiadores, artistas e poetas a respeito do tema das aparências no Seridó de outrora, principalmente no tocante às formas de cobrir e decorar os corpos de mulheres e homens habitantes desse sertão.

Para a escrita deste artigo, debruçamo-nos sobre os estudos de Juvenal Lamartine de Faria (2006), Olavo de Medeiros Filho (1983, 1984), Muirakytan Kennedy de Macêdo (2015) e Hélder Alexandre Medeiros de Macedo (2020), que teorizam sobre a história e a cultura regionais, além de recorrermos a pesquisadores e poetas como Moacy Cirne (2013) e Djalma Mota (2019). São olhares que tratam de construir o Seridó através de uma escriturística das tradições, dos costumes e práticas e dos processos históricos que engendraram o ser e o fazer regionais. A essas fontes, somamos discursos e imagens pinçados de periódicos como *O Recreio* (1861) e mais informações buscadas em Sinval Costa, Adauto Guerra Filho e José Alves dos Santos, os três publicados em 2014.

O Seridó é um sertão dividido entre dois estados – o Rio Grande do Norte e a Paraíba –, podendo também ser dois ou muitos², para tanto devendo ser construídos argumentos e justificativas. Interessa-nos, aqui, falar do Seridó potiguar historicamente construído, formado pelos atuais municípios de Caicó, Acari, Jardim do Seridó, Serra Negra do Norte, Currais Novos, Florânia, Parelhas, Jucurutu, Jardim de Piranhas, São João do Sabugi, Ouro Branco, Cruzeta, Carnaúba dos Dantas, Cerro Corá, São Vicente, São Fernando, Equador, Santana do Seridó, São José do Seridó, Timbaúba dos Batistas, Lagoa Nova, Ipueira e Tenente Laurentino Cruz, correspondendo aos limites da Freguesia da Gloriosa Senhora Sant’Ana do Seridó, criada e instalada entre 1747 e 1748, na Povoação do Caicó (1735), elevada à Vila Nova do Príncipe em 1788, conforme apresentam os estudos do historiador Hélder Alexandre Medeiros de Macedo (2020).

A região do Seridó tem-se configurando através de uma escriturística e de uma imagética que a constroem através de discursos, imagens e símbolos que saltam das páginas da prosa e da poesia dos memorialistas, historiadores, artistas e poetas. Esses olhares enunciam o espaço coalhado pelas subjetividades sertanejas, gênero e cultura das aparências, em tentativas de dizer e visibilizar os seres seridoenses no espelho relacional dos gêneros masculino e feminino. Dentro desta perspectiva temos estudado a construção do regionalismo seridoense para além das atividades econômicas e das ações políticas, percebendo que se entrecruzam diferentes representações sobre a região e o ser regional, em pesquisa sobre uma ritualística relacionada aos cuidados de si e à organização das externalidades corporais, que desenvolvemos no componente curricular História das Aparências, no curso de História da UFRN, Campus de Caicó.

Partindo desse arranjo, indagamos até que ponto a ritualística das aparências – o vestir e o adornar-se –, contribuiu para a construção da região e do ser regional como representações discursivo-imagéticas relacionadas ao belo, ao limpo e ao cuidado. O croqui da pesquisa foi rascunhado, portanto, para o atingimento do objetivo de refletir a respeito da construção dessas representações através dos gêneros, semantizadas em discursos e imagens sobre o masculino e o feminino. Em busca dessas respostas, também vale perceber os entrecruzamentos, as imbricações, as afirmações e as negativas, e seus respectivos sentidos explicativos, articulando o processo de conquista da América com a ocupação e a colonização do sertão do Seridó

Sobre o conceito de aparências (ou de parecer), bebemos na fonte de Daniel Roche (2007), cuja amplitude de entendimento faz transcender a própria definição de moda enquanto sistema de produção, circulação e consumo de roupas. O pesquisador alça voo nos vestígios novidadeiros do campo da exibição individual com suas alterações periódicas no vestir, no adornar-se, no ajeitar-se, nos gestos, nas expressões, numa dinâmica movimentada entre “a máscara e a verdade das aparências” (Roche, 2007, p. 511).

A teatralização da aparência apresenta a máscara como uma representação de si, expressão do indivíduo, que tanto liberta quanto oprime. Ao longo da história, as aparências

² O Seridó é uma região geográfica e cultural, interestadual, banhada pelo rio Seridó e seus afluentes. O Seridó potiguar foi dividido em Ocidental e Oriental pelo IBGE, em 1989 (DANTAS; MORAIS, 2001).

auxiliaram na edificação das ideias de masculino e de feminino, hoje discutidas e problematizadas através do conceito de gênero. Para tratar dessa ideia fomos atrás do amparo de Joan Scott (1992), historiadora e militante feminista, que a define a partir das noções de hierarquia e de poder, em que símbolos e normas terminam por enquadrar o masculino e o feminino, dotando-os de sentido. Desse modo, o gênero não é uma definição natural, mas uma construção que se edifica historicamente, resultando de uma série de fatores de ordem cultural, moral e social, sendo uma primeira forma de significar as relações de poder. Segundo a autora, a abordagem de gênero defende que “a masculinidade e a feminilidade são encaradas como posições de sujeito, não necessariamente restritas a machos ou fêmeas biológicos” (Scott, 1992, p. 89).

Nessa perspectiva, o conceito de gênero forjou-se nas três últimas décadas do século XX, entendido como uma categoria de análise histórica, segundo as palavras de Lídia Maria Vianna Possas, passível de “[...] revelar as diferenças sexuais e os papéis sociais a partir das significações histórica e socialmente construídas e designadas, de modo relacional, por mulheres e homens”, o que permite concluir que “assim, os papéis normativos, os comportamentos atribuídos a homens e mulheres e a relação entre os sexos não são discursos neutros, mas representações construídas repletas de significados e de relações de poder” (Possas, 2004, p. 265-266). Pensando por esse viés, podemos defender que ser homem e ser mulher não são categorias universais, mostram-se numa pluralidade de categorias, mas que cada lugar ou cultura erige as suas identidades de gênero.

Após o dito, tomamos emprestados os versos de Moacy Cirne (2013) para os títulos das subseções do desenvolvimento deste artigo. Nas “aventuras acauãs”, procuramos saber sobre os modos de organização das externalidades corporais das populações pré-históricas, indo de encontro aos tapuias e aos amanheceres da preocupação com as aparências no sertão do Seridó. As “lembranças tananãs” aludem ao modo como os moradores das velhas fazendas de gado – depois, de algodão –, se ajeitavam no mundo de trabalho e folgança, pelo que contam rústicas memórias. Por fim, as “linguagens seridolãs” dizem de asseio, lazer, beleza, desejo e assédio partindo de uma narrativa lendária regional a apontar para o diálogo/conflito relacional entre feminino e masculino, bem como para as malhas do patriarcado nessa espacialidade.

As tramas das aparências no sertão do Seridó

Aventuras acauãs: de como os tapuias pareciam ser

Para procurar as aparências dos mais antigos habitantes dos sertões potiguares, incluindo o Seridó, pode-se fazer uma busca tal qual aventura, porque sujeita aos riscos de embrenhar-se pelas searas de um conhecimento ainda em construção, cujos limites podem parecer imprecisos ou inconclusos.

A região do Seridó é das áreas de maior concentração de sítios arqueológicos no Nordeste do Brasil, oferecendo elementos para que se conheça sobre tipologias, usos e funções de adornos identificados em contextos funerários e rupestres datados entre 9400 e 90 anos antes do presente. Podemos nos guiar pelas indicações de Daniela Cisneiros, Nathalia Nogueira e Camila Santos (2020) ao estudarem sobre os adornos corporais encontrados em

onze sítios arqueológicos estudados na região, através de elementos materiais e registros gráficos que apontam para a prática da decoração corporal dos seres pré-históricos. Esses estudos permitem

[...] inferir que os grupos que habitaram a Área Arqueológica do Seridó em períodos pré-históricos utilizavam-se de diversos tipos de adornos, entre eles, adornos de cabeça, colares e pingentes, confeccionados com diferentes matérias-primas; e utilizados em contextos funerários, acompanhando os indivíduos sepultados; e nos cenários rupestres, retratados em cenas cotidianas desses grupos, como rituais, caça, sexo e violência (Cisneiros; Nogueira; Santos, 2020, p. 232).

Sendo o adorno uma manifestação simbólica que destaca o corpo, inserindo-se num sistema de comunicação, serve enquanto fonte de pesquisa oferecendo informações a respeito de tecnologia e identidade. Encontrados nos enterramentos e nas pinturas rupestres, comunica sobre as diferenças entre os grupos, o emprego cotidiano ou em ocasiões específicas – danças, rituais e guerras –, as distinções de sexo, idade e posição social.

Os vestígios cemiteriais tornam possível definir as matérias-primas empregadas para a produção desses adornos, sendo elas orgânicas, oriundas da fauna e da flora, como dentes, ossos, conchas, penas e sementes; e inorgânicas, como os minerais e as rochas. Com essa gama de materiais eram feitos contas, pingentes, enfeites para cabelo, braceletes e adornos labiais, mas, dada a sua perecibilidade, nem sempre é possível que sejam conservados como registros arqueológicos. Na arte rupestre, as representações pictóricas apontam para uma tipologia de adornos presentes em cenas de caça, violência, sexo e naquelas herméticas, cujos códigos ainda não foram desvelados.

Um aspecto interessante é que “nas cenas de sexo, apenas um dos antropomorfos é representado com adorno, este em todas as cenas apresenta-se com falo”, e de igual modo “na cena de violência, apenas um dos antropomorfos apresenta adorno, este detém na mão objetos cujo posicionamento cenográfico parece representar dominação” (Cisneiros; Nogueira; Santos, 2020, p. 229). A comparação entre os dois tipos de cena pode sugerir uma atribuição de mando no sexo e na caça, associando essa posição ao emprego do adereço de cabeça enquanto simbologia.

Os estudos arqueológicos indicam alguns comportamentos culturais dos grupos humanos pré-históricos presentes no Seridó mais remoto de que se tem notícia, revelando “o corpo como atributo de um sistema de comunicação visual, com estruturas simbólicas para os diversos momentos sociais e religiosos [...]”, no caminho para se saber sobre as externalidades corporais dessas populações (Cisneiros; Nogueira; Santos, 2020, p. 204). Entre o que sabemos tomando como fonte os achados arqueológicos para o que perscrutamos pelas impressões das levas humanas chegadas bem depois, vejamos algumas possibilidades nos parágrafos que se seguem.

É possível desdobrar uma tela a respeito da aparência dos tapuias na obra “Índios do Açu e Seridó”, de Olavo de Medeiros Filho (1984) – no capítulo intitulado “Da aparência física dos tapuias” e em outros capítulos –, que resume informações obtidas a partir dos escritos de europeus que estiveram nas Américas Portuguesa e Holandesa entre os séculos XVI e XVIII. Nomes como Elias Herckman (1639), Johan Nieuhof (1682), Zacarias Wagner

(s. d.), Hessel Gerritz (1628), Gaspar Barléu (1647), Guilherme Piso (1658), Morisot (1651), Pierre Moreau (1651) e Roulox Baro (1647) são citados como referências pinçadas dos relatos vinculados à presença holandesa no que hoje é a região Nordeste do Brasil, havendo menção a autores de escrita portuguesa, tais como Ambrósio Fernandes Brandão (1618) e Pedro Carrilho de Andrade (s. d.).

Esses homens registraram as suas impressões sobre os corpos das populações originárias, das proporções e robustez às tonalidades epidérmicas que apresentavam. Também escreveram sobre as maneiras de decoração corporal, como a cobertura de partes do corpo, os cortes dos cabelos e as formas dos penteados, a pintura corporal, a utilização de plumas das aves, a tipologia dos adornos, as perfurações na face, as tornozeleiras sonoras e outros acessórios.

Considerando que o texto de Olavo de Medeiros Filho (1984) se apresenta mais descritivo do que interpretativo, é possível listar os aspectos que foram pinçados das crônicas e relatos estudados por ele, resultado da seleção do autor, sendo provável que algo tenha se perdido ou ocultado no processo de escolha. Na parte introdutória do seu livro, o pesquisador diz que a finalidade do trabalho era “descrever a vida dos tapuias”, buscando nas populações do presente um “patrimônio antropológico, biológico e cultural, que lhe foi legado pelos seus antepassados indígenas” (Medeiros Filho, 1984, p. 5).

Na descrição do referido estudioso, os tapuias seriam caracterizados pela robustez, pela grande estatura e pela cor morena da pele, possuindo considerável força física; e, em termos de comparação, cita os outros indígenas e os próprios holandeses. Conforme o texto,

As mulheres eram, indistintamente, pequenas e mais baixas de estatura do que os homens. Possuíam a mesma cor atrigueirada, sendo muito bonitas de cara, obedecendo cegamente aos maridos em tudo que fosse razoável. Ademais, eram muito servisais [...] (Medeiros Filho, 1984, p. 33).

Para além da fidelidade aos textos originais, a alusão à diligência feminina na oferta de serviços parece falar à disposição cultural de determinada época – incluindo a temporalidade do pesquisador –, cuja base é “uma ideia patriarcal de família e sociedade”, se concordarmos com Erick Matheus Bezerra Mendonça Rodrigues (2018, p. 199). Não entendemos essa caracterização como real, mas efeito da representação que então se fazia, cuja voz ativa era a dos homens europeus do tempo da conquista, fazendo ver o que queriam que fosse visto. Sobre esse aspecto, concordamos com Tânia Navarro Swain, quando afirma que “[...] a realidade do passado chega ao presente através de uma série de mediações, a partir do próprio sujeito que interroga os sentidos nas veredas do tempo” (1996, p. 130). A mesma autora recusa a ideia de subordinação feminina nas sociedades indígenas dessas terras, cujos perfis tendiam a conjugar saber e poder, pois “as mulheres detinham um papel e um lugar determinantes nas relações sociais, não como objeto de troca ou de valor, mas como sujeitos dotados de importância e de prestígio em seu papel e sua condição de mulher”, de modo que “a divisão de papéis segundo os gêneros não implicava em dominação nem hierarquização” (Swain, 1996, p. 138, 141). Assim, “as considerações sobre o patriarcalismo da sociedade indígena brasileira fazem parte de um discurso fundador cuja memória e tradição sobre a relação de gêneros são assim inauguradas no Brasil”, diz-nos Tânia Swain (1996, p. 142).

Os europeus em contato com os tapuias deixaram relatos e crônicas evidenciando as formas de decoração que empregavam no tocante aos cabelos, à pele e aos membros do corpo. Com a mediação de Olavo de Medeiros Filho, sabemos que “possuíam cabelos pretos, muito grossos e ásperos” [...], “[...] variando o corte de acordo com sexo”, havendo divergências entre as fontes quanto aos detalhes; porém, no geral, os cabelos apareciam cortados na frente da face até a altura das orelhas, havendo casos em que se destacava “[...] uma gadelha mais comprida [...]” por cima da cabeça (1984, p. 33). Enquanto isso, os chefes dos grupos indígenas usavam penteados diferenciados, “[...] à maneira de uma coroa” (Medeiros Filho, 1984, p. 34). De modo geral, os textos-fontes dizem que os tapuias eram imberbes e depilavam inteiramente os seus corpos, o que, contudo, na visão de Ana Maria de Moraes Belluzzo, “afirmar que os índios se depilam é distanciá-los dos seres peludos que habitam a floresta” (1998, p. 50).

Fossem homens, mulheres ou crianças, os tapuias apresentavam-se com os seus corpos pintados com tinta de jenipapo e urucu, de onde extraíam as tonalidades preto e vermelho, mas há relatos que contam sobre pinturas corporais na cor branca. Por vezes também podiam cobrir os seus corpos com as plumas coloridas de diversas aves, fixando-as na pele com mel, cera de abelha ou resina vegetal, podendo realizarem essa tarefa para as ocasiões festivas ou belicosas. Segundo Mary Del Priore, essas populações tinham, portanto,

condições de transformar sua nudez em objeto estético. Todo um código artístico era inscrito na substância corporal por meio de técnicas arcaicas: pinturas faciais, tatuagens, escarificações, que as transformavam em obras de arte ambulantes, em ‘quadros vivos’ (Del Priore, 2006, p. 42).

A decoração corporal possui uma linguagem simbólica que é a expressão da pessoa enquanto entidade, porque o corpo estrutura a experiência e a organização do grupo para as sociedades ameríndias, definindo as relações sociais e as posições comunitárias. Então, de acordo com o que diz Maria Sylvia Porto Alegre,

os significados da pintura corporal são simultaneamente sociais e simbólicos. Indicam padrões específicos de grupos de idade e sexo, diferenças de status e de atividades, que permitem comunicar estados de espírito e posições na comunidade, além de ser um elemento chave para a apreensão do universo, para a comunicação entre os aspectos sociais e biológicos da personalidade e para a compreensão dos mitos (Porto Alegre, 1998, p. 71).

Entre os indígenas, o corpo e a pintura que o adorna atuam para projetar o indivíduo na sociedade, sendo a última uma espécie de epiderme social, invólucro comparável à roupa enquanto segunda pele. Tanto a pintura, quanto os demais adornos, podem ser consideradas “formas plásticas de expressão de uma experiência ao mesmo tempo estética, moral e mítica”, necessárias à construção da identidade e de seus desdobramentos representativos (Porto Alegre, 1998, p. 71). Somando-se à pintura, uma arte plumária tapuia desenvolveu-se para dar conta de adornar os corpos com as penas das aves, manifestando-se na produção de cocares, saiotas e mantos ou capas, estes últimos feitos

[...] de tecido de algodão, semelhante a uma rede. Em cada furo da malha enfiavam uma pena de guará, vermelha, intercalada de outras penas pretas, verdes e amarelas, de *aakukaru*, canindé e arara. Essas penas eram arrumadas à imitação de escamas de peixe. Na parte superior da capa existia uma espécie de capuz, capaz de cobrir a cabeça, os ombros, até à metade do corpo. Usavam essa capa como enfeite e como proteção contra a chuva, dando-lhe o nome (tupi) de *guará abuku* (Medeiros Filho, 1984, p. 35, grifo do autor).

Considerada por Berta Gleizer Ribeiro como “a mais bela expressão estética dos povos indígenas do Brasil”, a arte plumária desenvolveu-se porque essas populações reconheciam a importância da plumagem das aves enquanto elemento decorativo, dotando-a de significado simbólico e estético (1998, p. 140). Sendo objeto ritual portador de mensagens, decorria ser

uma forma de comunicação social semelhante à linguagem oral. Os aspectos simbólicos mais significativos [...] dizem respeito a: 1) aves preferidas, seja por suas características físicas ou canoras; 2) tamanho, colorido e disposição das penas no conjunto; 3) significado mítico-religioso dos adornos; 4) seu caráter de prerrogativa de linhagens e indicador de todo tipo de classificações sociais (Ribeiro, 1998, p. 141).

Pelo olhar dos europeus, os tapuias costumavam perfurar os lóbulos das orelhas, o lábio inferior, o nariz e as bochechas, na altura da boca, introduzindo nas cavidades abertas ossos de animais, pedaços de madeira ou pedras. A perfuração nas bochechas parecia ser um sinal distintivo dos homens casados, que preenchiam os buracos com pedaços de madeira e pedra. Nos braços e nos tornozelos usavam pulseiras emplumadas e cordões de algodão com frutos ou sementes que tinham uma função sonora por ocasião das danças. Olavo de Medeiros Filho (1984) menciona um calçado feito da casca de certa árvore, o que parece completar a descrição da aparência dos tapuias da cabeça aos pés.

O aspecto que mais chama a atenção nas descrições a respeito da aparência dos tapuias é aquele relativo à nudez, porque essa característica tendeu a causar estranhamento aos europeus desde o princípio do processo de conquista da América. A mentalidade cristã dos conquistadores exerceu influência no estabelecimento de narrativas de alteridade para os povos originários, definindo-se a partir de um imaginário exterior à realidade que observavam, desdobradas em caracterizações estereotipadas e relações de poder marcadas pela dominação. Essas representações não devem ser consideradas como manifestações neutras, porque recriam o mundo como interpretações precisas e “exprimem igualmente suas condições de produção em redes de sentidos singulares, históricas” (Swain, 1996, p. 132).

Buscamos na compreensão de Edmundo O’Gorman (1992) o ponto que serve para explicar a inserção da América dentro da epistemologia da época em que se deram os primeiros contatos entre europeus e ameríndios, que mesclava a tradição medieval e as novidades renascentistas, sendo aí situadas as populações até então desconhecidas pela Europa. Para ele, as sociedades indígenas foram, então, introduzidas nas narrativas etnocêntricas e cristãs, integradas numa história universal que hierarquizava os povos,

[...] pois, não podiam aspirar a serem consideradas como expressões *sui generis* de um modo peculiar de realizar a vida humana e ficavam sujeitas ao juízo que lhes correspondia em referência à cultura cristã, erigida [...] no modelo de distribuição de significados históricos (O’Gorman, 1992, p. 197, grifo do autor).

No entendimento de Mary Del Priore, desencadeado o processo de colonização, “os cânones da beleza europeia transferiam-se para cá, no olhar guloso dos primeiros colonizadores” (2006, p. 40). Sendo assim, as imagens construídas pelo olhar europeu trazem as representações dos ameríndios atravessadas pelas ideias de nudez, pudor e moralidade como evocações edênicas ou como símbolo de selvageria, como bem discutiu Erick Rodrigues:

O índio nu se diferencia do pudor judaico-cristão europeu ao promover uma “agressão moral” que logo será entendida, seguindo à adequação da experiência e tradição, como o fato da ausência de maldade indígena. Ou mais especificamente, crê-se que o indígena vive em uma era do ouro, um Éden contínuo no qual o pecado original do qual veio a exasperação ao nu não permeava (Rodrigues, 2018, p. 196).

A visão da nudez indígena também trazia para os conquistadores europeus a impressão de que “[...] nossa América era nua, porque despojada, singela, miserável”, fazendo ver que “a nudez não era mais símbolo de inocência, mas de pobreza: pobreza de artefatos, de bens materiais, de conhecimentos que pudessem gerar riquezas” (Del Priore, 2006, p. 41). Para uma Europa que inaugurava um novo sistema econômico em sua fase de capitalismo comercial isso era deveras decepcionante.

Segundo Olavo de Medeiros Filho, os tapuias viviam nus, mas cobriam as suas genitálias com soluções que apontam para uma diferenciação conforme os sexos: “os homens escondiam as partes íntimas com um anel de palha [...] ou cendal [...], espécie de saquinho, tanga ou cesto feito da casca de uma certa árvore [...]”, enquanto que as mulheres “[...] cobriam as suas partes íntimas com uma folha ou raminho na frente”, “[...] presos aos quadris por um cordel”, sendo que “aquele cinto de folhas era recolocado, novo e fresco, a cada dia [...]” (1984, p. 34). O autor busca aproximar a noção de pudor que vigorava entre os europeus para referir-se aos ameríndios tapuias, no tocante ao acessório masculino:

Tal estojo era amarrado com um atilho ou amarrilho [...]. Quando precisavam urinar, desatavam a peça, demonstrando muito pudor com relação ao ato [...] antes de prenderem o pênis ao atilho, os tapuias puxavam a pele dos testículos sobre o membro viril, de modo que o mesmo ficasse todo metido no corpo. Soltando-se, ou rompendo o atilho, isto era tão escandaloso para eles como o seria entre os europeus descobrir alguém as suas partes pudentas [...] (Medeiros Filho, 1984, p. 34).

De igual modo, o mesmo autor faz referência ao zelo com que as mulheres tapuias cuidavam de seus ramos ou folhagens, citando Wagner, segundo quem elas “[...] revestem-se com ele, duma maneira especial, anterior e posteriormente, cuidando mais destas cintas de

verdura do que de quaisquer outros bens, certo com receio de que os cegos se deixem inflamar pelos seus grosseiros atrativos” (Medeiros Filho, 1984, p. 34). Reparem que o adjetivo utilizado para designar a beleza indígena qualifica-a pejorativamente, o que nos parece uma régua inadequada, fora dos parâmetros do que podia ser considerado como bonito pelos povos originários.

Pelo que informa o pesquisador, os escritos nos quais buscou informações dão a entender que a ideia de vergonha ou constrangimento seria análoga para os europeus e para os tapuias. Porém, se crermos em Stuart Walton, que conceitua a vergonha como “a emoção dolorosa que surge da consciência de alguma coisa desonrosa, ridícula ou indecorosa no comportamento ou circunstâncias de uma pessoa [...]”, certamente “não teríamos uma sensação de vergonha se não tivéssemos consciência, e a própria consciência surge no contexto da violação de tabus” (Walton, 2007, p. 247, 253). Desse modo,

Não precisamos procurar longe demais para encontrar as origens míticas da nudez como uma vergonha; como tantas outras coisas, ela pode ser identificada no Livro do Gênesis. Contudo, não é da noção de que a vergonha começa quando caímos em desgraça, e acompanha a consciência da exposição *como* exposição, perdendo nossa abençoada ignorância dela em um ato de autodesmistificação, [de] que trata a lenda da expulsão do feliz casal do Jardim do Éden (Walton, 2007, p. 250).

Ainda a refletir: se a nudez passa a representar um motivo de vergonha, como afirma o autor, “sua ligação inextricável com essa condição emocional está no fato de que ela expõe não a generalidade do corpo, mas especificamente os órgãos de procriação. Portanto, ela deve ser coberta” (Walton, 2007, p. 251). Para essa visão, é de um sentimento de culpa que surge o ato de vestir, preconizando que devem ser ocultadas aquelas partes do corpo que nos outros possam provocar excitação sexual, de onde conclui-se que a expulsão de Adão e Eva do Paraíso “[.] é uma lição de despertar erótico” (Walton, 2007, p. 251). Não sendo cristãos, os indígenas disso nada sabiam, enquanto os conquistadores pareciam tomar essa compreensão como universal.

Como discute Erick Rodrigues em relação à experiência de contactar gente tão diferente, “os europeus a processavam a partir de um universo de imagens e ideais próprios”, ou seja, um “referencial externo”, daí advindo que “a importação de um modo de vida, pautado em uma normatividade alienígena ao autóctone foi consequência indelével do estabelecimento das relações entre novo e velho mundo” (2018, p. 193). Assim, a “ocultação do corpo após o concílio de Trento”, entre 1545 e 1563, repercutiu em iniciativas conservadoras na Europa e na América, conforme assegura Jean-Claude Bologne (1986, p. 18).

Refletimos que as percepções dos conquistadores europeus frente aos povos originários estavam, assim, baseadas em relações de poder, vistas através de uma superioridade cultural para com o indígena e de uma superioridade de gênero no tocante à mulher ameríndia. Essa definição desenvolveu-se ao longo do processo de colonização na formação binária de sentidos em que o feminino estava inferiorizado em relação ao masculino, uma representação erigida entre o real e o imaginário.

Para atingir os objetivos do projeto de colonização, construindo na América uma sociedade ao modelo europeu, era preciso vestir os povos originários e as demais populações conforme os ideais estéticos vigorantes do outro lado do Atlântico. Assim atestam as palavras de Mary Del Priore:

Desde o início da colonização lutou-se contra a nudez dos índios e aquilo que ela simbolizava. Os padres jesuítas, por exemplo, mandavam buscar tecidos de algodão, em Portugal, para vestir as crianças indígenas que frequentavam suas escolas e os adultos catequizados. [...] Aos olhos dos colonizadores, a nudez do índio era semelhante à dos animais; afinal, como as bestas, eles não tinham vergonha nem pudor natural. Vesti-los era afastá-los do mal e do pecado. O corpo nu era concebido como foco de problemas duramente combatidos pela igreja, nesses tempos: a luxúria, a lascívia, os pecados da carne (Del Priore, 2006, p. 41).

Desse modo, seguindo o enredo dos processos de conquista e colonização, a necessidade de involucrar os corpos, fazendo-o de modo adequado aos interesses da Igreja e do Estado, passou a funcionar como uma das estratégias de dominação. Ao mesmo tempo, a exigência de vestir era acompanhada das iniciativas de repressão sexual e de controle da sexualidade de homens e mulheres.

Lembranças tananãs: o vestir nos sítios, fazendas e vilas

A vastidão das terras e a diversidade das gentes tornava demorado e complexo o processo de conquista, mas paulatinamente o litoral e, depois, os sertões foram sendo tomados dos povos nativos e ocupados por sítios, fazendas e vilas. À medida que a colonização avançava, modificou-se a primeira impressão que relacionava a imagem dos indígenas nus ao Éden e “a nudez passara, então, a ser sinônimo de pecado e impôs-se lentamente a ditadura do pudor” (Del Priore, 2006, p. 43).

O sertão do Seridó foi ocupado pelos brancos de origem portuguesa a partir do século XVII, durante e logo após os conflitos chamados tradicionalmente como Guerra dos Bárbaros (1683-1725), que exterminou, violentou e aldeou os povos originários habitantes dessas áreas (Macêdo, 2015). Então, foram fundadas freguesias e vilas, onde gente de origem portuguesa passou a orientar as atividades de exploração das terras com a criação de gado e a agricultura de subsistência, em seguida sendo implantadas as lavouras de algodão.

Para o estudo das práticas relacionadas à construção das aparências no Seridó de antanho, recorreremos a Olavo de Medeiros Filho (1983) e Muirakytan Kennedy de Macêdo (2015), pesquisadores que se valeram dos inventários³ como fontes de investigação. O primeiro deles publicou o livro “Velhos Inventários do Seridó”, inserindo nele os capítulos “Da

³ Entre tantos, Daniel Roche (2007) é um dos estudiosos do vestir que pesquisou em inventários, trazendo o traje como elemento crucial para a compreensão do cotidiano. Para a pesquisadora Camila Borges da Silva, o inventário “se mostra de enorme valia para o estudioso da indumentária, visto que permite o acesso de maneira bastante direta a aquilo que os sujeitos históricos possuíam em seu guarda-roupa” (2018, p. 153).

indumentária e artigos pessoais” e “Das Joias”, além de dispersar informações sobre os procedimentos ligados ao parecer em outros pontos da obra. O segundo transformou no livro “Rústicos cabedais” a sua tese de doutoramento defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Cronologicamente, porém, contar sobre as aparências dos residentes na paisagem sertaneja do Seridó é mérito de Juvenal Lamartine de Faria, no capítulo “Indumentárias” da obra “Velhos Costumes do Meu Sertão”, publicada originalmente em 1963 e, antes disso, impressa como crônicas esparsas no jornal Tribuna do Norte, de Natal, no ano de 1954. O memorialista fala de práticas e costumes do seu tempo, vividas por ele ou de ouvir contar, nascido que foi pelos idos de 1874, vindo a falecer em 1956.

Segundo Juvenal Lamartine (2006), as roupas e os acessórios vinculados à busca da aparência ideal em fins do século XIX e começo do século XX, no sertão do Seridó, diferenciavam-se de acordo com as posses, o gênero e as ocasiões. Para os mais abastados, o vestir cotidiano, “[...] forçosamente, pelo meio e modo em que viviam”, era marcado por “extrema simplicidade”, sendo assim caracterizado pelo autor:

Os homens, quando não tinham visitas na fazenda, viviam, na sua maioria, de camisa e ceroula. Camisas de panos compridos, batendo perto dos joelhos e ceroulas que desciam até quase aos pés onde eram ajustadas às canelas à moda culote. As mulheres raramente se mostravam às pessoas estranhas e em casa vestiam vestidos de chita, sem casacos, exibindo camisas muito alvas e enfeitadas de belas rendas de almofada (Faria, 2006, p. 29).

Como roupas e acessórios para as festas de cunho civil ou religioso, os homens de posses trajavam “roupa de casimira inglesa, gravata, camisa de colarinho duro e calçados de verniz”, mas havia aqueles que preferiam os seus uniformes de oficiais da Guarda Nacional; enquanto as mulheres cobriam-se de “vestidos de seda e xales custosos que eram trazidos da ‘praça’, Recife”, além de conduzirem as suas joias, trancelins acompanhados de crucifixos de ouro, ou terços e rosários comumente do mesmo metal (Faria, 2006, p.29). Quanto aos cabelos, o autor assegura que eram “raras as senhoras que usavam chapéu, preferindo prender os cabelos enrodilhados em cocós e presos com marrafas [...]. Cabelos longos e bem tratados eram distintos nas mulheres e só as viúvas usavam cortá-los” (Faria, 2006, p. 29-30).

Para esse autor, a maior ostentação de riqueza entre os homens ricos do sertão dava-se em seus trajes de montar, assim como nos arreios e demais apetrechos que ornamentavam os seus respectivos animais. Assim, “alguns luxavam botas de couro da Rússia e cabo de chibata, esporas e fivelas dos arreios, de prata”, fazendo orgulhosas demonstrações pelas ruas das cidades e vilas, exibindo-se e disputando em parselhas com outros homens montados em seus cavalos (Faria, 2006, p. 30).

As memórias do sertanejo Juvenal Lamartine (2006) remetem também às maneiras como as pessoas pobres cobriam e adornavam os seus corpos, informando que no dia a dia os homens ficavam de camisa e ceroula, ambas de tecidos mais baratos, muito raramente

vestindo calças. As mulheres mais humildes não faziam uso de casacos, mesmo quando precisavam sair de casa, enquanto ambos os sexos calçavam alpercatas ao invés de sapatos, a não ser quando se destinavam às cerimônias religiosas (Faria, 2006).

Alguns homens pobres usavam orgulhosamente as vestimentas que indicavam os ofícios relacionados à pecuária, como os auxiliares dos fazendeiros ricos e os vaqueiros. Então, eis que “os mais ricos, quando em viagem, conduziam um pajem – negro bem vestido e de confiança – para tratar do cavalo e trazer sempre limpos e luzidios os arreios de sua montaria”; enquanto que “os vaqueiros, mesmo quando fora das lides de campo, vestiam o guarda-peito sobre a camisa, à moda [de] colete, e traziam o gibão a tiracolo, talvez pelo hábito de nunca se apartarem da vestimenta característica de sua profissão” (FARIA, 2006, p. 30).

Inteiramente feitas de couro, as vestimentas do vaqueiro são destrinchadas por Oswaldo Lamartine de Faria, para quem “um encouramento completo é formado pelo chapéu-de-couro, gibão (também chamado de véstia), guarda-peito ou peitoral, luvas, perneiras [...] e sapatos; leva, no seu feitio, uns sete couros de bode de bom tamanho” (2016, p. 26). O gosto dos pajens e dos vaqueiros pelas suas vestes de couro queria dizer do modelo de masculinidade ideal naquele mundo cuja rusticidade dava a tônica dos comportamentos. Porém, segundo Juvenal Lamartine, mesmo que o gris e os tons terrosos pudessem marcar paisagens e roupas masculinas, havia desvios:

Também pelo sertão, embora uma vez perdida, passou moda extravagante. É que durante certa época, que não vingou, alguns homens, mesmo abastados, usaram, na intimidade, chambres de cores vistosas. Era o grotesco berrante contrastando com a paisagem sertaneja, sempre tão cinzenta (Faria, 2006, p. 30).

Para exemplificar a moda do chambre no sertão do Seridó, citamos o estranhamento do representante de um jornal de Natal que, visitando a Vila do Príncipe (Caicó) por ocasião da festa da padroeira Sant’Ana, em 1861, ficou chocado ao presenciar o sacristão Chermon vestindo chambre no interior da Matriz, logo após a procissão de encerramento dos folguedos.⁴ As páginas de *O Recreio* registraram a incredulidade do visitante pela excentricidade do vestir do sacristão, que pareceu ser “um tipo bastante esquisito, tanto tem de impostor, como de desfrutável”, fazendo-o concluir que “admira que no Seridó, onde há tanta gente boa, se entreguem a um tranca daquela ordem as chaves de uma matriz” (Othilio, 1861, p. 2-3).

Sem demonstrar grande estranhamento, a não ser no silêncio das reticências do texto, Olavo de Medeiros Filho também faz referência à presença do chambre entre as roupas masculinas no Seridó de antanho:

Uma indumentária que encontramos nos inventários era o timão, uma espécie de roupão ou chambre, usado pelos homens em casa. Nos inventários havia timões de veludo carmesim, de chila, de seda amarela, com flores encarnadas e verdes... (Medeiros Filho, 1983, p. 76).

⁴ A notícia é sobre Luís Chermont de Brito (1816-1879), homem negro, que, além de sacristão, “foi alfaiate, músico, homeopata e tesoureiro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos”, habitante do município da Vila do Príncipe, depois Cidade do Príncipe, hoje Caicó (SILVA, 2015, p. 7).

O registro de uma aparência masculina erigida com o auxílio de elementos vistosos traz para a cena do sertão do Seridó, no século XIX, a ideia de pluralidade, de fuga das regras, de desvio. Outra paleta de cores, o recurso a novos materiais, cortes e recortes que poderiam apontar para a busca de uma masculinidade diversa da que se aceitava naquele contexto. O jornal natalense da época interpretou a imagem de Chermon – um homem diferente da representação masculina hegemônica –, com o discurso de espanto e de escárnio: esse olhar desfez momentaneamente a monótona representação binária dos gêneros na sociedade patriarcal sertaneja.

O pesquisador Olavo de Medeiros Filho (1983) procurou em inventários as práticas características do viver no sertão do Seridó entre os séculos XVIII e XIX, entre elas aquelas relacionadas ao vestir. Em seu trabalho, começa por listar os tecidos então usados para a confecção de roupas, uns originários de fibras vegetais, outros de fontes animais: algodão-zinho, algodão, bretanha, brilhante, brim, camelão, casimira, cassa, cetim, chamalote, chila, chita, droguete, durante, fustão, ganga, lã, lemiste, lila, linho, madapolão ou morim, pano fino, sarja, seda, serafina, tafetá e veludo.

Segundo o autor, “no tempo colonial, ao conjunto de roupa masculina, representada pela casaca, véstia e calção, dava-se o nome de vestido”, devendo ser este um conjunto para usar-se em ocasiões de maior cerimônia, havendo como opção um casaco curto chamado niza (Medeiros Filho, 1983, p. 74). No entanto, para esse pesquisador,

A roupa masculina mais usada, no cotidiano, era composta de ceroulas e camisa. As ceroulas eram um vestuário de baixo em forma de calças, geralmente de algodão, atacadas aos tornozelos. As camisas abertas dos lados, eram usadas por fora das ceroulas, quase chegando aos joelhos do indivíduo que as usava (Medeiros Filho, 1983, p. 76).

A investigação realizada nos documentos cartoriais permitiu ao estudioso perceber as mudanças no tocante às vestimentas, alterações marcantes promovidas pela moda:

Com a evolução do vestuário europeu, seus efeitos se fizeram sentir no Brasil e, conseqüentemente, no sertão nordestino. Assim, em inventário de 1839, já aparecem calças, semelhantes às atuais, descritas nos inventários confeccionadas de pano fino, fustão, madapolão, casimira e lila. Aparece a jaqueta [...]. A sobrecasaca. [...] O colete [...] (Medeiros Filho, 1983, p. 76).

As novidades em peças têxteis para vestir faziam modificar-se o guarda-roupa do homem, que passou a usar calças ao invés de calções bufantes, jaqueta no lugar de casaca, colete ao invés de véstia. Assim, de modo lento e gradual, o vestuário dos tempos coloniais da América Portuguesa ia atualizando as aparências para a era do Brasil Imperial, sem que, no entanto, esse vestir representasse um estilo independente da matriz europeia.

Para além das roupas propriamente ditas, os inventários referenciam os chapéus finos, de Braga e de baeta, todos importados, conforme revelam os estudos, sendo o primeiro tipo mais inacessível em seu valor, e o último aquele mais popular. Olavo de Medeiros Filho conta que “nas fazendas e ‘na rua’, no cotidiano, usava-se largamente o tradicional chapéu-de-couro”, típico acessório do vaqueiro (1983, p. 75). As fivelas de tipologia diversificada,

em ouro e prata, e as meias de seda também são mencionadas nos inventários estudados; mas tais documentos são escassos de informações quanto aos calçados, citando somente chinelas rasas e de salto baixo, vindo o autor a relacionar borzeguins, botinas e botas fabricadas em Natal como possibilidades de uso (Medeiros Filho, 1983).

O pesquisador alude à menção de vestimentas militares nos documentos observados, tais como “fardamentos das antigas ordenanças”, executadas “de pano fino, encarnado, com galões finos” (Medeiros Filho, 1983, p. 76-77). Ao tratar de outros objetos de uso pessoal, Olavo de Medeiros Filho ainda cita as bengalas, os canivetes, “botas guarda-lama”, “óculos de alcance”, as “navalhas de barbear” e até um “frasco de guardar água de cheiro”, revelando sobre os rituais ligados aos cuidados de si, que já havia introduzido ao falar dos objetos ligados à higiene, como os “vasos e pratos de deitar água às mãos”, as “toalhas de enxugar” e de “aguar as mãos”, entre outros, alguns desses certamente usados pelos dois sexos (1983, p. 77, 63, 78).

Os inventários parecem dispensar pouca atenção aos objetos da cultura material dedicados às aparências femininas, sendo uma exceção o inventário de dona Adriana de Holanda e Vasconcelos – do sítio Totoró de Cima, território da Vila Nova do Príncipe –, lavrado em 1793, que inclui “um vestido de sarja preta, forrado de tafetá preto, com véstia, quartos de cetim preto, sem mangas”, mais um capotão, um manto, e “um par de meias de seda, de cor branca”, além de algumas joias de ouro e prata (Medeiros Filho, 1983, p. 171-172).

As fontes pesquisadas informam que os adornos metálicos conferiam distinção às aparências femininas, podendo compor um rol de joias para os penteados, as orelhas, os colos, os braços, os pulsos e os dedos: os pentes e armações, os brincos e argolas, os cordões, trancelins, gargantilhas e voltas, os braceletes e pulseiras, os anéis. Os homens também se enfeitavam com joias ou peças metálicas, como botões e abotoaduras, alfinetes, castões e ponteiros de bengala, somente para dar o exemplo do que contam os inventários.

A ausência de informações sobre o vestir feminino pode destacar o ocultamento das mulheres do mundo externo, como bem disse Mary Del Priore, para quem, “numa colônia pobre, como foi a nossa, a maior parte das mulheres só se vestia para ir às ruas. Em casa, cobertas com um ‘timão’, espécie de confortável camisolão branco de tecido leve, elas se ocupavam nas atividades domésticas” (2006, p. 42). Essa situação poderia haver mudado ou estar mudando na segunda metade do século XIX, quando se disse a respeito da Festa de Sant’Ana, na Vila do Príncipe:

Calculou-se em quatro mil pessoas que acompanharam a procissão, inclusive muitas senhoras, que por esse ato não são censuradas em razão de ser costume antigo. O madamismo apresentara-se sempre com muito luxo, mas esse luxo pouco brilhava, porque muitos de seus vestidos ainda são feitos por usos que por aqui vão já esquecidos (Othilio, 1861, p. 3).

Na primeira afirmação trazida pelo cronista do periódico O Recreio, a presença feminina na procissão da festa da padroeira é justificada pelo tradicionalismo de sua ocorrência, o que pode denotar certo avanço das mulheres na região. Ao mesmo tempo, se em 1861 as mulheres já podiam aparecer nas rezas itinerantes, as suas aparências pareciam estar orientadas por modas passadas. De qualquer maneira, a crônica jornalística da capital do

estado oferece uma fonte de interesse para a discussão a respeito da mulher e seu espaço de atuação no sertão que se modernizava.

O pesquisador Muirakytan Kennedy de Macêdo (2015) estudou sobre o patrimônio e o cotidiano das famílias no sertão do Seridó, ao longo do século XVIII, e em sua pesquisa podemos buscar amparo. Referindo-se às poucas frestas que se abriam para a mulher no mundo sertanejo daquele século, o autor diz:

Largamente ocupadas em seus afazeres, as mulheres encontravam no artesanato um momento de sociabilidade vivida com outras companheiras. Por vezes, essas atividades estavam na região indivisa entre o trabalho e o lazer. Quando ‘descansavam’, teciam, bordavam e rendavam. Nos quase impenetráveis espaços de sociabilidade masculina, a mulher calava-se e ocultava-se. Mas não ensurdecia, nem deixava de comentar com as comadres as novidades captadas pela aguçada escuta silente (Macêdo, 2015, p. 156).

Do domínio dessas prendas domésticas originou-se a artesanaria do bordado seridoense, dentre telas e tramas de enredamento do poder patriarcal e do esforço e abnegação de mulheres interiorizadas em suas casas. Para Thaís Fernanda Salves de Brito,

Essa prática artesanal demonstra a criação de certa perspectiva do feminino que moldou a vida das mulheres (e segue moldando), bem como as suas posições sociais. Ao disciplinar o corpo para o ofício, o bordado ensinou às meninas a terem paciência, moderação e zelo, mantendo-as cientes de que suas peças servem como mote para o embelezamento da casa, produzindo conforto visual e para o cuidado com a família (Brito, 2016, p. 78).

Do quarto de dormir para a preparação e o serviço das refeições, “[...] a cozinha, os chiqueiros de galinha e as pequenas hortas representavam os espaços de maior sociabilidade das mulheres com pessoas do círculo em torno da família [...]”, conforme assegura Muirakytan Macêdo (2015, p. 151). Articulando elementos do meio doméstico, configurou-se um modelo de mulher erigido na memória coletiva como ideal e adequado ao ambiente patriarcal sertanejo.

Aludindo a uma cultura material marcada pelo austero e pela rusticidade, indo da arquitetura ao mobiliário, o autor discorre também sobre a organização das aparências no sertão de outrora. Muirakytan Kennedy concorda com Olavo de Medeiros Filho, quando lista a tríade véstia-casaca-calções característica do vestir masculino no primeiro século da colonização do Seridó e, também como aquele, estranha a ausência de calçados nos inventários:

A surpresa está em que não encontramos a citação direta a sapatos ou a botas nas listagens de herança do período colonial para a Ribeira do Seridó. Andar descalço era sinal de pobreza e de estatuto social de cativo e indígena. Mas mesmo para indivíduos de posses, nos inventários a presença de sapatos, tanto masculinos quanto femininos, é tangencial, só ocorrendo através da menção dos acessórios que os valorizavam [tais como as fivelas] (Macêdo, 2015, p. 162-163).

Diante dessa constatação, depreende-se que

as elites sertanejas eram quase descalças ou currulepes: usavam na labuta diária sandálias de couro cru (chamadas de currulepe ou alpercatas de rabicho). Botas e sapatos não eram calçados práticos para os sertões semiáridos. Daí as alpargatas que, devido à simplicidade e ao arejamento currulepes, eram fáceis de fazer e manter (Macêdo, 2015, p. 164).

As dificuldades para a feitura de roupas na América Portuguesa, notadamente pela proibição da produção de têxteis na colônia, encareciam o valor desses objetos da cultura material, fazendo-os serem inseridos nos inventários como patrimônio familiar. Hélder Alexandre Medeiros de Macedo assegura que “a presença de roupas, nos processos de partilha de herança, era indicativa das posses do defunto, sobretudo pela valorização que era dada às vestimentas” (2020, p. 100). Quem confirma é a pesquisadora Camila Borges da Silva:

Durante os períodos colonial e imperial, [...], era comum que as peças do guarda-roupa constassem na lista dos bens do(a) falecido(a). Isso porque seus valores, mesmo de peças não necessariamente em bom estado, poderiam significar uma quantia relevante (2018, p. 143).

Sendo assim, conforme discute Muirakytan Kennedy, ao falecer um pai de família eram inventariados os trajes da esposa, o que nos leva a saber que

Quando José Álvares de Freitas morreu, por volta de 1791, constava em seu legado o melhor do guarda-roupa de sua esposa viúva, Dona Anna Theresa Cavalcante: ‘timão de veludo carmim forrado, outro de seda branca forrada de tafetá, saia de veludo negro, saia de seda branca com forro de várias cores, saia de chamalote azul’. Tratava-se de um conjunto de peças que se destinavam a ocasiões de exposição pública solene (Macêdo, 2015, p. 166-167).

Pelo que se pode inferir desses estudos, as roupas que as mulheres usavam no dia a dia eram camisa e saia de algodão, mas aquelas mais abastadas poderiam apresentar maior diversidade de peças e de materiais. Nos inventários pesquisados por Muirakytan Macêdo quase não foram achados vestidos, a não ser o “vestido azul de ganga forrada de durante” pertencente a Maria do Espírito Santo, que ainda deixou um “timão de seda brilhante forrado de tafetá amarelo” (2015, p. 167). A camisa, o capote, a saia e o manto compunham o vestuário usado pelas mulheres em suas raras saídas de casa, confeccionados em tecidos das famílias do algodão, lã, seda e linho; e quem possuía joias exibia-as em certas ocasiões.

As informações levantadas através de pesquisas científicas e não-científicas, realizadas respectivamente por historiadores e memorialistas, fazem entrever as maneiras como homens e mulheres organizavam as suas aparências no sertão do Seridó. As singularidades que brotavam dessas arrumações estéticas reverberavam em vestuários sexualizados, cujos modelos estavam profundamente ligados aos ditames da sociedade patriarcal que se arquitetava no interior da América Portuguesa e, depois, no Brasil Imperial. Porém, nem tudo foi

registrado nas fontes escritas paroquiais e cartoriais, nem nos cadernos de lembranças, ocultando-se nas brumas do tempo ou esvaindo-se em reminiscências de que fala a memória coletiva.

Linguagens seridolãs: o Poço da Moça Bonita

Uma narrativa lendária circula pelo sertão do Seridó desde o primeiro século de sua ocupação pelo elemento branco: a história do Poço da Moça Bonita, origem da povoação da Bonita, São José da Bonita, hoje cidade de São José do Seridó. Sua evocação faz cruzarem-se as ideias de asseio, lazer, beleza, desejo e assédio num relato de erotismo difuso, guardando-se na memória coletiva e inspirando as criações dos artistas. Em seu narrar, a lenda desnuda o ato de vestir/despir e seus sentidos no mundo que se erigia no sertão do Seridó, onde o patriarcado imperava, submetendo a mulher a normas que orientavam as suas práticas de higienização e embelezamento.⁵

A prosa de Moacy Cirne (2013) narra poeticamente o fantástico acontecimento com as sonoridades de um seridoense canoro. Ele diz que:

Sua pele era aveludada e tinha a cor, os mistérios e a quentura de uma noite estrelada do Seridó. Era uma jovem bonita, bonita de arrepiar, a mais bela da região, a mais bela a povoar os sonhos de vaqueiros, pescadores e caçadores de onças. [...] Era uma bela e candente mulher. E tinha um hábito salutar: gostava de se banhar nua, sozinha, nas primeiras horas da manhã, no poço do rio que ela tanto amava, quando o inverno chegava: o rio de suas esperanças, o rio de suas mais doces alegrias. [...]. Mas um dia aconteceu o que não estava escrito no firmamento, o que não estava escrito nas cantorias do sertão [...]: a nossa jovem, nua como sempre nas águas do poço encantado, sentiu-se observada por olhos grávidos de volúpia e macheza. Tentou cobrir suas vergonhas, inutilmente. Tentou cobrir suas belezuras, inutilmente. Os olhos eram maiores do que a sua inocência. Maiores do que a sua seridolência. Era um domingo e Domingas era o seu nome. Desesperada, sentindo-se desonrada, correu para um matagal e lá se encantou [...]. Os moradores da região, deslumbrados com a história, nomearam o lugar de Poço da (Moça) Bonita (Cirne, 2013, p. 46-48).

Em outro registro, contam Aduino Guerra Filho e José Alves dos Santos que nas proximidades do nascente povoado de São José

[...] havia um poço de boa aguada. Uma lenda local relata que ali, em tempos idos, banhava-se uma índia muito bonita que morava nas vizinhanças da localidade e, um dia, capturada por um grupo de brancos incursores que a assediaram e, montados em bons cavalos, a perseguiram por entre a mata ribeirinha (Guerra Filho; Santos, 2014, p. 18-19).

⁵ Utilizamos o conceito de lenda segundo a compreensão de Luís da Câmara Cascudo: “episódio heroico ou sentimental com o elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral popular, localizado no espaço e no tempo” (1972, p. 511).

A perseguição à Moça Bonita empreendida pelos cavaleiros relembra a imagem das caboclas-brabas que se aprisionavam “*a dente de cachorro e casco de cavalo*” no princípio da conquista do sertão potiguar, recorrente na memória coletiva regional (MACEDO, 2005, p. 146, grifo do autor). Para Julie Antoinette Cavignac, “[...] no Rio Grande do Norte, muitos são que tiveram uma tataravó índia ‘*pegada a casco de cavalo*’, quer dizer que foi raptada pelos primeiros colonizadores europeus” (2000, p. 2, grifo da autora).⁶ Sobre os caboclos-brabos, explica Hélder Macedo:

Assim ficaram conhecidos na memória familiar os índios e índias que sobreviveram à dizimação durante a Guerra dos Bárbaros (1683-1725) ou à escravidão em épocas posteriores a esta. Escondidos nos pés de serra ou nas suas chãs e escondidos nas furnas e grotas, fugindo a todo tempo do alastramento da fronteira pastorícia, foram literalmente *caçados* pelos conquistadores, que, montados em cavalos e com a ajuda de cães de caça, domaram a sua brabeza (2005, p. 146, grifo do autor).

No prefácio da obra de Adauto Guerra e José Alves, o memorialista Sinval Costa afirma que o inicial arruado da Bonita, surgido nas proximidades do poço assim chamado, foi apelidado de Fogosa pelos seus rivais, sendo esse topônimo “fruto de suas festas alegres e ruidosas e do fogo das belas caboclas ali residentes” (2014, p. 11). Ao velho topônimo tentou-se atribuir um apelido jocoso que tratava a sexualidade feminina de maneira depreciativa e debochada. Partindo dos olhares furtivos que espiavam a Moça Bonita, a ação contada em fábula se desdobrou na tomada do seu corpo enquanto objeto de conquista – porque a conquista da América atinge as terras, os corpos e as almas –, atribuindo-se a ele uma conotação sexual, sendo bonito e fogoso.

Como manifestação artística, o cordelista Djalma Mota (2019) apresenta em versos o drama virado em lenda, ora trazendo para a cena um pescador, ora um caçador. Selecionamos algumas estrofes:

[...] Conta-se que no passado
Numa vivência singela
Existia na fazenda
Uma atraente donzela
De beleza esplendorosa
Imensamente formosa
Morena cor de canela

[...]

⁶ A mesma autora desenvolve essa temática em outro escrito, intitulado “A índia roubada: estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no Sertão do Rio Grande do Norte” (CAVIGNAC, 1995).

Certa vez ao desfrutar
O formidável frescor
Na paz, despreocupada
Amenizando o calor
Ela foi surpreendida
Por um jovem pescador

[...]

Todo dia, à mesma hora
O caçador se chegava
Para espiar a donzela
Que no poço se banhava
Contudo, num certo ensejo
Tomado pelo desejo
Da moça se aproximava

[...]

A mulher encantadora
Ao perceber o intruso
Mergulhou naquela fonte
Temendo sofrer abuso
Ali, ela se escondeu
E não mais apareceu
Deixando o homem confuso [...] (Mota, 2019, p. 34-37)

Djalma Mota foi mais além, registrando em cordel algumas versões para a narrativa fabulosa, cujo protagonismo masculino caberia agora a uns “rapazes curiosos”. Assim estão organizados os versos:

[...] Outra lenda curiosa
Que também eu conheci
De uma índia mestiça
Que apareceu por ali
Ocultava seus segredos
Morando entre os rochedos
Da Fazenda Bogari

O seu corpo tentador
Pela beleza que tinha
Naquele poço atraente
Chegava sempre à tardinha
Os rapazes curiosos
Surgiam maliciosos
Pra olhar a indiazinha

Certo dia ao mergulhar
Triste fato aconteceu
Pois misteriosamente
No poço a moça morreu
E depois da triste dita
Por ser a índia “Bonita”
Esse nome recebeu [...] (Mota, 2019, p. 37-38).

No afã de investigar e dar a conhecer as genealogias mestiças do Seridó, Hélder Alexandre Medeiros de Macedo (2020) realizou a busca que levou ao esclarecimento de quem seria Domingas, a quem se atribui o apelido de Bonita. Segundo o autor, Domingas Mendes da Cruz era filha de Nicolau Mendes da Cruz e Maria Silva, falecida em 1799 com a idade de setenta anos, já viúva do português Antônio Carneiro da Silva. Os inventários analisados revelam que o casal residiu no sítio da Bonita, banhado pelo riacho de São José, afluente do rio Seridó (Macêdo, 2020).

O topônimo relaciona-se à lenda da Moça Bonita e aparece registrado pela primeira vez em 1768, na demarcação do sítio São José, após o falecimento de Nicolau Mendes da Cruz. Esse crioulo forro era pernambucano, um escravizado nascido na América, filho de africanos, e possuidor da condição de liberto, havendo-se fixado no sertão do Seridó na segunda década do século XVIII. Hélder Macedo considera reconhecer “[...] Nicolau Mendes da Cruz como participante das tropas que vieram para o sertão do Rio Grande empenhadas no combate aos tapuias, nos tempos da Guerra dos Bárbaros”, requerendo sesmarias e permanecendo na região (2020, p. 87).

A partir dessa leitura, cremos que Domingas, a Bonita, era uma mulher negra ou cafuza, mestiça de negro e indígena. O seu momento diário de asseio ou de lazer banhando-se no poço desperta a curiosidade do pescador, do caçador ou dos curiosos porque “um sistema de ritos codificava a vida feminina e dissimulava o corpo da mulher”, fazendo do pudor a centralidade do imaginário em torno dela (Del Priore, 2006, p. 43). O ato de espionar e observar aponta para “o motivo do *voyeur*, o tema do espectador dissimulado ou mesmo do indiscreto ativo”, segundo a compreensão de Mirjam Westen (1995, p. 91, grifo da autora). De acordo com a referida estudiosa,

Muitos autores afirmam que o olhar masculino, o observar dos homens, confirma o poder dos homens sobre as mulheres: observar (masculino) e ser observado (feminino, a imagem feminina) expressam as impressões sexuais específicas, dicotômicas, da sexualidade. Segundo essa concepção, a sexualidade masculina é representada como ativa, espontânea, genital, voltada ao objeto; a sexualidade feminina, como passiva, disponível e reativa à sexualidade masculina (Westen, 1995, p. 104).

Se o vislumbre masculino eivado de desejo erotizava a figura feminina, temos por certo que, em qualquer situação, “a pessoa feminina não pode se reduzir [...] a uma ovelha domesticada, a um objeto passivo do olhar masculino ativo” (Westen, 1995, p. 106-107). Entende-se que “o pudor permanece como um produto da civilização, onde muitas vezes convém andar mascarado para obter o que quase se despreza” (Bologne, 1986, p. 21). A passagem lendária é representativa do papel disciplinador e opressor que a sociedade patriarcal em construção impunha às mulheres no sertão do Seridó, uma relação entre gêneros mediada pela ideia de poder.

O encantamento da Moça Bonita no poço dos desejos fala de sua morte numa linguagem figurada, porque é característico da lenda uma “pequena deformação”, “sendo parte e não todo biográfico ou temático”, conforme discute Luís da Câmara Cascudo (1972, p. 511). O banho da Moça Bonita reverbera a nudez dos povos originários nos primeiros tempos da conquista da América: a lenda atualiza a violência do processo de conquista da América em registro fabuloso. Encantado diante do corpo feminino desnudo, fosse indígena ou negro, o voyeur branco de ocupação indefinida ou múltipla poderia ser qualquer um. Tentação dela e malícia deles, diz o poeta. Desonra e medo, conta outro. Assédio e abuso, fala-se acolá. Perseguição e violência leem-se nas entrelinhas, porque o trabalho da lenda é insinuar, ao invés de revelar.

Considerações finais

O conto lendário da Moça Bonita faz retornar ao princípio deste texto, aos traços dos homens conquistadores da América em seus escritos fundacionais, fascinados pela imagem paradisíaca das mulheres indígenas despidas, em perfeita harmonia com o meio ambiente. Outras muitas narrativas como aquelas foram-se forjando ao longo do demorado e complexo processo de conquista das terras e das gentes, de suas mentes e dos seus corpos: daí resultaram perseguições, assédios e estupros.

Ao longo deste escrito, desenhamos os caminhos de uma revisão bibliográfica com a intenção de investigar a construção do masculino e do feminino no sertão do Seridó, entre os séculos XVII e XIX, dada entre os processos de conquista da América e de colonização do sertão potiguar. Uma literatura histórica e outra não-científica, escritas em parágrafos de prosa e em estrofes e versos, foi disposta para a leitura e análise de informações voltadas à compreensão do vestir/despir e dos sentidos que a esse binômio são atribuídos por sujeitos e grupos. Assim, desde os encontros e confrontos que caracterizaram o processo histórico de arquitetura da América Portuguesa, à medida em que se definia a região e o ser regional, diversas subjetividades humanas eclodiram como respostas aos desafios e às normas impostas pela sociedade patriarcal. Nessas idas e vindas, os cuidados com o corpo, incluindo o vestir e o adornar-se, ajudam a construir o ser regional em suas representações de gênero e em suas pluralidades.

Após a leitura e o destrinçamento analítico dos escritos de alguns dos expoentes da escriturística seridoense, temos indícios das maneiras como as suas populações atuaram no sentido de construírem as externalidades corporais e sensibilidades em seus cotidianos, pinçados das representações feitas por memorialistas, historiadores e poetas. Se uma estética dos povos indígenas pode ser encontrada em velhos relatos de conquistadores e viajantes, outras maneiras de cuidar-se e adornar-se deixaram pistas nos documentos oficiais e nas lembranças teimosas dos memorialistas e dos poetas. Entre os tapuias habitantes do sertão e os cristãos que chegaram para tomá-lo, uma moça negra ou mestiça inventava os seus modos de fazer-se bela. De todas essas nuances associadas aos cuidados de si – do limpar o corpo ao cobri-lo e enfeitá-lo –, nenhuma sequer pode ser tida como real ou verdadeira, senão como representativas daquilo que de fato aconteceu, oriundas de vozes e olhares que ecoam pistas do passado.

Concluimos que os modelos de masculino e feminino se refletiram nas imagens orientadas pelo patriarcalismo da sociedade que então se engendrava. Os povos originários tiveram as suas aparências espelhadas pelos conceitos previamente forjados na distante Europa, repercutindo em estranhamentos e estereotipações. Em choques e conformações, as

novas configurações sociais foram-se dando na longa duração da conquista, uniformizando os comportamentos e rechaçando as diferenças com uma austeridade tornada em tradição. Mesmo com o esforço coletivo de uma sociedade preconceituosa – com notas de machismo e misoginia –, as atitudes individuais de resistência aos padrões hegemônicos eclodiram no vestir heterodoxo de um sacristão ou no despudor de uma moça bonita, ousadas ora ocultadas, ora transmutadas em lenda.

O vestir e o despir são ações relacionais dotadas de sentido, práticas culturais e experiências sensíveis no âmbito do cotidiano, que nos seus gestos de repetição e inovação contribuem para a edificação dos gêneros em suas relações de poder. No sertão do Seridó, as tramas das aparências também foram engendradas desde muito tempo e cruzaram os séculos XVII, XVIII e XIX rumo aos dias em que vivemos, como raízes e rizomas do que somos.

Referências

ALEGRE, Maria Sylvia Porto. Imagem e representação do índio no século XIX. *In*: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Índios no Brasil. 3 ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998. p. 59-72.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. A lógica das imagens e os habitantes do Novo Mundo. *In*: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Índios no Brasil. 3 ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998. p. 47-58.

BRITO, Thaís Fernanda Salves de. Sertão de Caicó: um breve ensaio sobre homens, currais e bordados – de memórias aos novos temas para o masculino. **Mneme**. Caicó, v. 17, n. 39, p. 58-81, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/10834>. Acesso em: 26 maio 2023.

BOLOGNE, Jean-Claude. **História do pudor**. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1986.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1972.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. A índia roubada: estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no Sertão do Rio Grande do Norte. **Caderno de História**, Natal, v. 2, n. 2, p. 83-92, jul./dez. 1995.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em Antropologia. **Mneme**, Caicó, v. 1, n. 2, p. 1-14, ago./set. 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/44/35>. Acesso em: 18 mar. 2024.

CIRNE, Moacy. **Seridó, Seridós**. Natal: Sebo Vermelho, 2013.

CISNEIROS, Daniela; NOGUEIRA, Nathalia; SANTOS, Camila. A utilização de adornos corporais na pré-história da área arqueológica do Seridó – RN. **Clio Arqueológica**, Universidade Federal de Pernambuco, v. 35, n. 3, p. 199-235, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/249639>. Acesso em: 26 maio 2023.

COSTA, Sinval. Prefácio. *In*: GUERRA FILHO, Adauto; SANTOS, José Alves dos. **São José do Seridó**. 2 ed. Caicó: Netograf, 2014. p. 11-12.

DANTAS, Eugênia Maria; MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. Migração e crescimento urbano: o Seridó potiguar em análise. **Scripta Nova**, Universidade de Barcelona, n. 94, [s. p.], 1 ago. 2001. Disponível em: <https://www.ub.edu/geocrit/sn-94-75.htm>. Acesso em: 27 out. 2023.

FARIA, Juvenal Lamartine de. **Velhos Costumes do Meu Sertão**. 3 ed. Natal: Sebo Vermelho, 2006.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. **Encouramento e arreios do vaqueiro no Seridó**. Natal: Sebo Vermelho, 2016.

GUERRA FILHO, Adauto; SANTOS, José Alves dos. **São José do Seridó**. 2 ed. Caicó: Netograf, 2014.

MACEDO, Hélder Alexandre Medeiros de. Desvendando o passado índio do sertão: memórias de mulheres do Seridó sobre as caboclas-brabas. **Vivência**, Dossiê Memória, Natal, n. 28, p. 145-157, 2005.

MACEDO, Hélder Alexandre Medeiros de. **Outras famílias do Seridó**: genealogias mestiças nos sertões do Rio grande do Norte (séculos XVIII-XIX). Curitiba: CRV, 2020.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **Rústicos cabedais**: patrimônio e cotidiano familiar nos sertões da pecuária (Seridó – Séc. XVIII). Natal: Flor do Sal; EDUFRN, 2015.

MOTA, Djalma. O Poço da Bonita (São José do Seridó). *In*: MOTA, Djalma; MEDEIROS, Edcarlos. **Histórias que ouvimos sob o sol**. Caicó: Gráfica Seridó, 2019. p. 31-39.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. Índios do Açu e Seridó. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1984.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhos Inventários do Seridó**. Brasília: s. l., 1983.

O'GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. Tradução de Ana Maria Martinez Corrêa e Manoel Lelo Belloto. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

OTHILIO. Recordações de viagem. **O Recreio**: periódico crítico, poético e noticioso, Natal, ano 1, n. 15, p. 1-3, 29 set. 1861. Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=766976&pesq=Vila%20do%20Pr%C3%ADncipe&pasta=ano%20186&hf=memoria.bn.br&pagfis=9>. Acesso em: 17 ago. 2023.

POSSAS, Lúdia Maria Vianna. Vozes femininas na correspondência de Plínio Salgado (1932-38). *In*: GOMES, Ângela de Castro (org.). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: FGV, 2004. p. 257-277.

PRIORE, Mary Del. Pureza e pecado ao sul do Equador. **História viva**, Dossiê Nudez, São Paulo, ano III, n. 27, p. 40-43, jan. 2006.

RIBEIRO, Berta Gleizer. As artes da vida do indígena brasileiro. *In*: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Índios no Brasil. 3 ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998. p. 135-144.

ROCHE Daniel. **A cultura das aparências**: uma história da indumentária (séculos XVII-XVIII). Tradução de Assef Kfoury. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007.

RODRIGUES, Erick Matheus Bezerra Mendonça. As damas do Novo Mundo: representações sobre as mulheres ameríndias nos textos fundacionais da América. **Bilros**, Fortaleza, v. 6, n. 13, p. 190-211, set.-dez. 2018. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/bilros/article/view/7888>. Acesso em: 26 maio 2023.

SCOTT, Joan. História das mulheres. *In*: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992. p. 63-95.

SILVA, Camila Borges da. Os inventários no estudo da indumentária: possibilidades e problemas. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 142-160, maio/ago. 2018.

SILVA, Thiago Rodrigues da. **Repertório de documentos referentes à pessoa de Luís Chermont de Brito em arquivos do município de Caicó-RN (1861-1879)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/36660>. Acesso em 18 mar. 2024.

SWAIN, Tânia Navarro. A construção imaginária da História e dos gêneros: o Brasil no século XVI. **Textos de História**, Brasília, v. 4, n. 2, p. 130-153, 1996.

WALTON, Stuart. **Uma história das emoções**. Tradução de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2007.

WESTEN, Mirjam. A mulher no balanço e o *voyeur* requintado: paixão e voyerismo no rococó francês. *In*: Jan Bremmer (org.). **De Safo a Sade**: momentos da história da sexualidade. Tradução de Cid Knipel Moreira. Campinas: Papirus, 1995. p. 91-107.

Revisora do texto:

Claudete Medeiros - Licenciatura em Letras (Habilitação em Português e Inglês, Literaturas Brasileira, Portuguesa e Inglesa) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Email: medeirosclaudete@gmail.com.br.