



**PROFHISTÓRIA**

MESTRADO PROFISSIONAL  
EM ENSINO DE HISTÓRIA

---

**ANDREZA MENEZES SOUZA**

**ILUSTRAÇÕES DE CARLOS JULIÃO NO ENSINO DE HISTÓRIA: ANÁLISE DA  
VESTIMENTA DOS LIVRES DE COR E LIBERTOS DA AMÉRICA PORTUGUESA  
NO SÉCULO XVIII**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA

ABRIL/2024



**ANDREZA MENEZES SOUZA**

**ILUSTRAÇÕES DE CARLOS JULIÃO NO ENSINO DE HISTÓRIA: ANÁLISE DA  
VESTIMENTA DOS LIVRES DE COR E LIBERTOS DA AMÉRICA PORTUGUESA  
NO SÉCULO XVIII**

Dissertação apresentada ao Mestrado  
Profissional em Ensino de História –  
ProfHistória da Universidade Federal de  
Roraima, como requisito parcial para obtenção  
de grau de Mestre em Ensino de História.

**Orientadora: Prof. Dra. Monalisa Pavonne  
Oliveira**

**BOA VISTA, RR**

**2024**

**ANDREZA MENEZES SOUZA**

**ILUSTRAÇÕES DE CARLOS JULIÃO NO ENSINO DE HISTÓRIA: ANÁLISE DA  
VESTIMENTA DOS LIVRES DE COR E LIBERTOS DA AMÉRICA PORTUGUESA  
NO SÉCULO XVIII**

Dissertação apresentada ao Mestrado  
Profissional em Ensino de História –  
ProfHistória da Universidade Federal de  
Roraima, como requisito parcial para obtenção  
de grau de Mestre em Ensino de História.  
Defendida em 28 de junho de 2024 e avaliada  
pela seguinte banca examinadora:

---

**Prof. Dra. Monalisa Pavonne Oliveira**

---

**Prof. Dr. Paulo Júnior Debom Garcia**

---

**Prof. Dr. Daniel Precioso**

## AGRADECIMENTOS

Sempre gostei de desenhar roupas e ainda penso em cursar moda. Analisá-las ao decorrer do tempo foi algo que sempre me cativou. Já a minha relação com a História foi um pouco diferente, pois somente pude descobrir no Ensino Médio, um pouco tarde, que a disciplina de História era complexa e, por isso, interessante. Não há uma equação que explique a sociedade como  $a + b = x$ . Ao mesmo tempo, as coisas possuem uma conexão, nada é solto. As aulas de História me geravam uma mistura de emoções: revolta, esperança, curiosidade, mas quando se chega ao ponto de olhar para o mundo em volta e perguntar o porquê, bem, foi quando decidi me inscrever para o vestibular e cursar História na *Universidade Federal de Roraima (UFRR)*. Assim que consegui, em 2015, já estava pensando em fazer algo relacionado à História da Moda, e não foi diferente.

Na universidade, todos os professores contribuíram para que eu saísse de uma caixinha e observasse a realidade com mais criticidade. Agradeço, em especial, à minha orientadora professora Dra. Monalisa Pavonne Oliveira que me acompanhou nesta jornada desde o TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) (2019) até o mestrado (2022-2024). E tudo começou por meio da disciplina *Escravidão negra na América portuguesa* em que obtive gratificantes conhecimentos, pois, até o momento, essas questões foram pouco e, muitas vezes, nunca abordadas em sala de aula, durante minha vida escolar. Assim, pude desenvolver minha pesquisa por três anos, com enfoque na vestimenta como resistência para livres de cor e libertos.

Não foi fácil, mas tive sempre o seu apoio e orientações que enriqueceram meu trabalho e proporcionaram um grande impulso para seguir em minha pesquisa e, graças a ela, pude ser agraciada pela banca composta pelos professores Dr. Paulo Júnior Debom Garcia e Dr. Daniel Precioso com os quais obtive excelentes incentivos e apontamentos. Agradeço também as contribuições de outros professores do ProfHistória, como a professora Dra. Carla Monteiro e a professora Dra. Maria Luiza.

Agradeço imensamente a Deus, aos meus familiares, a meu pai, José Francisco da Fonseca Souza, e a minha mãe, Araginalda Menezes de Souza Branco, que desde sempre me impulsionaram a estudar e a desenvolver minha criatividade nos desenhos. Ao meu esposo, Elon Gomes Ferreira, por sempre acreditar em mim e apoiar-me em tudo que faço e por estar ao meu lado desde o cursinho pré-vestibular me encorajando a seguir meus objetivos. Espero contribuir para o Ensino de História, para que os professores da Educação Básica possam usufruir de bons frutos com minha pesquisa em sala de aula e com a História da Moda, a fim de impulsionar novas pesquisas com enfoque no Brasil colônia.

## RESUMO

A presente pesquisa busca analisar a vestimenta dos livres de cor e libertos na América portuguesa do século XVIII, por meio das ilustrações de Carlos Julião. Sob o contexto do Antigo Regime, as aparências tomam importância crucial ao respaldar o lugar social dos indivíduos na hierarquia e na vestimenta, e como a linguagem visual imediata possibilita atestar tais condições. No entanto, ao abordar a vestimenta de indivíduos não brancos na colônia, as distinções sociais constroem-se de maneira diversa e, por vezes, mais complexa a que vista na Europa. Nascimento, origem e posses, somaram-se aos critérios da lógica escravista, em que a cor da pele estava condicionada à servidão e à baixa condição, mesmo se livre ou liberto o indivíduo não branco carregava o estigma da escravidão. Apesar disso e das leis restritivas que dificultavam sua integração, esse grupo buscava deixar evidente sua liberdade que, por ínfimas vezes, podia caminhar com uma ascensão econômica. Desse modo, o modo de trajar, por meio de peças custosas, possibilitavam conferir tal condição e converteu-se em resistência, à medida que buscavam se afastar da ideia de submissão. Além disso, adereços da cultura africana também moldavam a vestimenta de modo a ressaltar memórias que sobrevivem em meio aos diversos tipos de violência. Ademais, a pesquisa propõe uma sequência didática que viabiliza o debate sobre a perspectiva dos livres de cor e libertos, perante sua situação por meio da vestimenta como reafirmação de sua condição.

Palavras-chave: Antigo Regime. Aparências. Escravidão. Liberdade. Resistência.

## **ABSTRACT**

This research seeks to analyze the clothing of free people of color and freedmen in Portuguese America in the 18th century, through the illustrations of Carlos Julião. Under the context of the Old Regime, appearances take on crucial importance in supporting the social place of individuals in hierarchy and clothing, and as immediate visual language makes it possible to attest to such conditions. However, when addressing the clothing of non-white individuals in the colony, social distinctions are constructed in a different and, at times, more complex way than seen in Europe. Birth, origin and possessions were added to the criteria of slavery logic, in which skin color was conditioned to servitude and low status, even if free or free the non-white individual carried the stigma of slavery. Despite this and the restrictive laws that made their integration difficult, this group sought to make their freedom evident, which, for a small amount of time, could lead to economic growth. In this way, the way of dressing, through expensive pieces, made it possible to confer this condition and became resistance, as they sought to move away from the idea of submission. Furthermore, accessories from African culture also shaped the clothing in order to highlight memories that survive amidst different types of violence. Furthermore, the research proposes a didactic sequence that enables debate on the perspective of free people of color and freed people, given their situation through clothing as a reaffirmation of their condition.

Keywords: Old Regime. Appearances. Slavery. Freedom. Resistance.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Vendedores ambulantes .....	80
Figura 2 - Pano da Costa preto .....	85
Figura 3 - Patuá, chave, bolsa de fumo e crucifixo .....	86
Figura 4 - Traje de mulher negra.....	87
Figura 5 - Penca, pulseira de corais e rosário.....	88
Figura 6 - Torço e chapéu.....	91
Figura 7 - Vestimentas de escravas .....	93
Figura 8 - Recorte da figura 8 .....	94
Figura 9 - Torço, joias e broches de ouro.....	94
Figura 10 - “Lenço de namorados” .....	96
Figura 11 - Vendedoras .....	97
Figura 12 - Joias de ouro e patuá.....	98
Figura 13 - Negras vendedoras.....	101
Figura 14 - Cortejo da Rainha Negra na festa de Reis .....	102
Figura 15 - Extração de diamante.....	106
Figura 16 - Vendedores ambulantes Atividade I.....	106
Figura 17 - Cortejo da Rainha Negra na festa de Reis Atividade I.....	108
Figura 18 - Pragmática de 1749 .....	111
Figura 19 - Vendedoras – Atividade III .....	114
Figura 20 - Parte I texto inventário Bárbara Gomes de Abreu.....	115
Figura 21 - Parte II texto inventário Bárbara Gomes de Abreu .....	116
Figura 22 - Capítulo IX da Pragmática de 1749.....	119
Figura 23 - Vendedores – Atividade avaliativa.....	120
Figura 24 - Traje mulher negra – Atividade avaliativa .....	121
Figura 25 - Negras vendedoras – Atividade avaliativa .....	122

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 OBJETIVOS .....</b>	<b>15</b>
2.1 Objetivo geral: .....	15
2.2 Objetivos específicos: .....	15
<b>3 ESCRAVIDÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA .....</b>	<b>16</b>
3.1 O escravizado, antes de tudo, é um sujeito .....	16
3.2 Escravidão: conceito .....	21
3.3 O cotidiano dos livres de cor e libertos .....	26
<b>4 VESTIMENTA: PEDRA ANGULAR DA MODA E <i>ICEBERG</i> DAS RELAÇÕES SOCIAIS.....</b>	<b>28</b>
4. 1 A moda e sua relação com a História .....	29
4.2 Mobilidade social na América portuguesa .....	41
4.3 Aparência: a sustentação e subversão na hierarquia.....	49
4.4 A vestimenta como resistência para livres de cor e libertos.....	55
<b>5 ENSINO DE HISTÓRIA: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA COM O USO DAS IMAGENS DO CARLOS JULIÃO EM SALA DE AULA .....</b>	<b>65</b>
5.1 As imagens de Carlos Julião: vestimenta de indivíduos não brancos na sociedade colonial .....	76
5.2 Análise da vestimenta de indivíduos não brancos .....	79
<b>6 PROPOSTA DE SEQUÊNCIA DIDÁTICA .....</b>	<b>104</b>
<b>7 CONCLUSÃO.....</b>	<b>124</b>
<b>8 REFERÊNCIAS .....</b>	<b>126</b>



## 1 INTRODUÇÃO

O tema da presente pesquisa é a vestimenta dos indivíduos não brancos da América portuguesa no século XVIII. Para tanto, lançar-se-á mão das imagens produzidas por Carlos Julião, precisamente, as aquarelas contidas no álbum: *Riscos Illuminados de Figurinhas de Brancos e Negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*, organizado por Lygia Cunha, por meio da Biblioteca Nacional, em 1960. Tal pesquisa tem como proposta a elaboração de uma sequência didática que envolva a utilização de imagens como fontes no ensino de História e reporte-se à Lei 10.639/2003, que completou 20 anos, em 2023.

Carlos Julião nasceu em Turim, na Itália, em 1740, e faleceu em 1811. Optou por uma carreira militar no exército português e chegou a coronel. Acredita-se que o militar era aluno da Escola portuguesa, na qual fez parte das Aulas de Fortificações e Arquitetura Militar. Suas viagens tinham o objetivo de levantamento da planta do local e de vistoria de fortificações de artilharia. Em vista de suas visitas à Índia, à China e ao Brasil, buscou também preparar um álbum de curiosidades sobre os locais, que com muita precisão e detalhes produziu obras coloridas e que representavam, sob seu olhar, o cotidiano das pessoas. Acredita-se que foi realizado com intuito de presentear um superior hierárquico, já que a primeira aquarela faz menção à vitória dos portugueses sobre os espanhóis na tomada do Forte de Santa Tecla, em 1776 (CUNHA, 1960, p.9).

A obra divide-se em três sessões, e a segunda, em especial, refere-se às observações na América portuguesa e contém 43 aquarelas, com enfoque no cotidiano e no trajar da elite branca, dos escravos e livres/libertos. Ainda que o título da obra se limite ao espaço do Rio de Janeiro e Serro Frio (região mineradora de Minas Gerais), é possível observar que alguns adornos são muito utilizados na Bahia, como exemplo, a penca de balangandãs (joias de amuletos de proteção), muito utilizada por mulheres negras e pardas, principalmente livres e libertas. (PAIVA, 2001, p. 220). Esses amuletos podiam ser de ouro ou prata e remontavam ao hibridismo cultural, pois continham elementos católicos, islâmicos e africanos (PEREIRA, 2017, p. 82).

As imagens contextualizam-se no Antigo Regime português e na escravidão na América portuguesa, elementos estruturais que condicionaram o funcionamento das relações sociais dinâmicas entre a elite colonial e a presença massiva de africanos escravizados e seus descendentes, principalmente, no século XVIII. Questões abordadas e bem trabalhadas por Kátia M. de Queirós Mattoso na obra *Ser escravo no Brasil*, A.J.R. Russel-Wood com *Escravos*

*e libertos no Brasil Colonial* e por Eduardo França Paiva em *Escravidão e Universo Cultural na Colônia*.

O aumento de alforrias trouxe uma maior mobilidade social, observadas com relevância em Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro, em que o contexto urbano prevalecia e era propício para formação de uma camada média, nem nobre e nem escrava, que se ocupava com o comércio e desejava se distinguir socialmente (MATTOSE, 2016, p. 193).

A sociedade setecentista na América portuguesa, conforme Silvia Hunold Lara em *Fragmentos Setecentistas: Escravidão, cultura e poder na América portuguesa* (2007), distinguia-se da metrópole por seu caráter estrutural escravista. As relações sociais e econômicas constroem-se a partir da presença de africanos escravizados e seus descendentes. Logo, em vista dos modos de integração social, a rede hierárquica não se configura como rígida. Dessa forma, a dicotomia senhor-escravo deve ser repensada. António Manuel Hespanha, no capítulo *Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português*, incluído na coletânea *Na trama das redes: política e negócios no Império português* (2010), mostra que a colônia experimentou um sistema diferente do da metrópole, com arranjos jurídicos e hierarquia “frouxa”.

Os libertos (escravos que conquistaram sua liberdade, por meio da pecúnia) e os livres (que nascem de ventre livre e não de cativos) dificilmente eram tratados realmente como livres. Por isso, enfatizar sua liberdade era importante, ainda mais em uma sociedade desigual, em que os estratos superiores buscavam demarcar as diferenças por graus de aculturação, cor e condição (FARIA, 1998, p. 305). Portanto, nesse período imperavam as diferenças, e cada um deveria visualmente se encaixar na sua condição, e, por isso, a vestimenta adquire uma notabilidade na exibição pública (LARA, 2007, p. 84). No entanto, apesar de leis restritivas, com relação à vestimenta, a exemplo da Pragmática de 1749, na colônia, livres de cor e libertos se enfeitavam e buscavam reafirmar sua condição.

Destarte, mesmo que a cor conferisse um passado com a escravidão, a roupa poderia adquirir vários significados, como leituras distintivas entre a elite e os próprios escravos, livres e libertos, já que eram de diversas etnias e traziam consigo memórias, histórias e culturas que eram expressas pela vestimenta, ora se mostrava como uma cultura híbrida (europeia e africana), ora impermeável (PAIVA, 2001, p. 38).

Dentre muitas formas de luta pela liberdade, a roupa comunicava essa reafirmação, uma vez que os livres e libertos buscavam se afastar das características que conceituassem a escravidão: o escravo era visto como propriedade, mesmo que houvesse restrições com relação à sua venda, o senhor o via como um instrumento de trabalho, ainda que relações afetivas

pudessem ocorrer. Para mais, havia negação de direitos e privilégios por serem enfatizados como estrangeiro, e, por isso, distante do lugar social ocupado por uma elite colonial branca. Eram submetidos à violência para manter a disciplina e evitar que se rebelassem, deixando-se claro que a escravidão se baseava em critérios de controle e exploração (LOVEJOY, 2002, p. 29-30).

Em decorrência disso, as relações sociais na colônia pautaram-se pela aparência. Assim, para ressaltar seu lugar social na hierarquia, a vestimenta mostrou-se um elemento revelador. As questões sobre o poder da aparência na colônia são questões explanadas por *Mara Rúbia Sant' Anna em Sociabilidades Coloniais: Entre o ver e o ser visto* (2016), em que a sociedade colonial se utilizou da vestimenta e de símbolos distintivos para estabelecer poderes, de modo a legitimar e enfatizar espaços sociais, pois o mais importante era parecer ser, mesmo que as reais condições não correspondessem a tal situação.

Dessa forma, esses elementos contextuais são basilares na compreensão de como os próprios cativos, livres de cor e libertos se viam em relação à sua situação. Logo, anseios, desejos e demais atitudes de sobrevivência, no limite possível, em uma sociedade que buscava afastá-los da liberdade e inferiorizá-los, devem ser problematizados, de modo a conferir-lhes uma condição de sujeitos históricos (LARA, 2007, p. 144). Então, o ato de vestir-se com tecidos e ornamentos, seja da cultura africana ou da elite branca, é lido aqui como uma forma de resistência.

As imagens de Julião têm como peculiaridade uma atenção voltada aos trajes e aos adornos nas figuras dos personagens na colônia do século XVIII, sua contribuição é no sentido de capturar as simbologias e significados das roupas dos indivíduos da colônia. No entanto, suas figuras seguem padrões e não descrevem a real condição dos personagens. Tais impressões, portanto, podem ser deduzidas pela análise das vestimentas. As diferenças sociais obedeciam a critérios, como por condição social e, especificamente, na América portuguesa, a cor da pele seria capaz de aproximar ou distanciar da submissão (LARA, 2007, p. 124).

Dessa maneira, a roupa, no uso da linguagem visual, operava como um meio de reafirmação social para negros e pardos, que constantemente eram vistos como escravizados, mesmo que livres. Nesse sentido, eram necessários meios visuais, além da carta de alforria, para exaltar sua condição, e nisso a roupa poderia conferir tal distinção. Essa estratégia causava um desconforto para os grupos superiores, visto que alguns objetos distintivos eram de uso resguardado por uma elite colonial, que buscava acentuar desigualdades para diferenciarem-se dos demais.

Assim sendo, ao analisar as imagens, é necessário que, conforme Erwin Panofsky, em *Significado nas Artes Visuais* (1986), atente-se ao significado intrínseco, bem como a visão do artista, contexto histórico, ambientação, gestos, cores e ideologias devem fazer parte do estudo da obra, de forma que auxilie na compreensão subjetiva das pinturas. Impressões que carregam visões de mundo, além da possibilidade de identificar características de uma época, ensejando a pesquisa manifestada nas roupas.

Dessa forma, a análise das imagens possibilita a percepção das relações de poder na colônia, baseadas na distinção por aparência e status. Ademais, permite vislumbrar por que se fazia necessária a exibição de adornos e vestes para livres e libertos. Além disso, mostra os usos e costumes dos negros e pardos em outra perspectiva, a que não seja somente de submisso e marginal na história.

Isso posto, permite-se um ensino de história que contemple as relações étnico-raciais, a partir da obrigatoriedade das leis 10. 639/03 e 11.645/08 que abordam o Ensino da História e cultura afro-brasileira e indígena, em que professores necessitam, além de conhecer os conteúdos, reconhecer que houve uma negação de debates referentes à multiculturalidade do país, da descriminalização racial, de um silenciamento e da estereotipação na historiografia brasileira com relação ao lugar social dos negros e índios (BRANDÃO, 2010, p.5).

Dessa maneira, a análise da vestimenta dos livres e libertos no ensino de história permite contribuir para pensar a moda como objeto da história, assuntos já problematizados, por meio de autores, como Fernand Braudel em *Civilização Material, Economia e Capitalismo: Séculos XV-XVIII*, 2005; Gilda de Mello e Souza - *O Espírito das Roupas: a moda no século dezanove*, 2019; Daniel Roche - *História das coisas Banais: Nascimento do consumo séculos XVII-XIX*, 2000; Daniela Calanca - *História Social da Moda*, 2011 e Paulo Debom - *A História na moda a moda na História*, 2019, revelando que a roupa está muito além de somente cobrir o corpo, ela é uma resposta de como a sociedade funciona. Consequentemente, articulado a esse pensamento, vê-se a vestimenta como um elemento significativo, levando-se a repensar a atuação dos africanos e afrodescendentes na história do Brasil.

A roupa sempre se mostrou ser distintiva social, e no Antigo Regime esse fator atinge níveis acentuados de importância para resguardar hierarquias na Europa. Na América portuguesa, essas questões serão readaptadas, de modo a distanciar colonos de gentis e escravos. No entanto, com a crescente mobilidade social, a partir das alforrias, uma nova camada em ascensão surge, formada principalmente por livres de cor e libertos, que passam a incomodar os clérigos regionais, bem como, parte das elites ao se vestirem de maneira luxuosa. E, mesmo que a cor da pele pautasse as diferenças na hierarquia, a vestimenta promovia a demarcação de

sua nova condição e permitia afastá-los da submissão e dos demais escravos, o que iria contra a despersonalização e o estigma da escravidão reforçada pelo grupo hegemônico.

Em vista disso, a problemática que enseja a pesquisa é como a análise da vestimenta dos livres de cor e libertos, a partir das imagens de Carlos Julião, contextualizadas no século XVIII, pode contribuir para um Ensino de História que contemple as relações étnico-raciais e possa produzir questionamentos e debates acerca da roupa, com relação ao cotidiano do estudante, levando-o a pensar sobre o fato de ela ser símbolo de resistência para os livres de cor e libertos?

O contexto vivenciado no Antigo Regime prezava por manter uma hierarquia social, entre outros aspectos decodificada pela aparência, e, nesse contexto, a roupa assume um papel significativo na sustentação das desigualdades. Sendo assim, a vestimenta soma-se a diferenciações com relação à condição jurídica dos sujeitos, em larga medida, condicionada, inclusive, pela cor da pele. Nessa direção, ser branco, naquela sociedade, poderia significar estar inserido na elite colonial, seja envolto na administração ou da aristocracia. Por sua vez, ser negro ou pardo referia-se a um estigma voltado à escravidão, à submissão e ao estrato inferior, que não deveria usufruir dos privilégios dos livres, mesmo que fossem livres e libertos. A tensão ainda se fazia mais acentuada para distinguir-se dos cativos e culminava no incômodo das camadas médias e das elites.

A roupa, nesse sentido, converte-se em um símbolo de resistência, já que o passado dos cativos revelava a herança com a cultura africana e adaptações poderiam muito bem ser mantidas, a fim de preservar uma memória. Em vista disso, a visão do escravo-objeto passa a ser repensada e leva-se em consideração sua relação com o cotidiano.

Assim, a dissertação contempla a lei 10 639/03, ao enfatizar a cultura negra no Brasil, bem como a luta pelo reconhecimento de sua liberdade por meio da linguagem da roupa, entendida como mediadora das relações sociais, dadas a partir de conjunturas social, política e econômica na América portuguesa, no contexto do Antigo Regime. Por conseguinte, reconhecer que a vestimenta sempre foi um fator de leitura social e que permanece no cotidiano dos estudantes permite conectá-los ao que a roupa podia representar para os livres de cor e libertos, neste caso, como símbolo de resistência.

A moda e seus objetos de estudo, de um modo geral, não recebiam atenção privilegiada nos estudos históricos acadêmicos. Área pouco valorizada no campo intelectual, por ser considerada fútil e alheia à reflexão crítica, a moda, no entanto, conseguiu garantir sua importância nos debates da chamada “nova história”. Nesse sentido, a vestimenta, elemento catalizador da moda, em que a distinção e a aparência são expressas através da linguagem visual

e simbólica, é a vertente que a pesquisa procede, pois utilizar o termo Moda no Brasil colonial é anacrônico. Desse modo, utiliza-se aqui o termo vestimenta por adequar-se melhor ao contexto dos setecentos.

Sob esse aspecto, o Ensino de História deve se beneficiar de seu estudo a fim de relacionar o cotidiano dos estudantes com os variados significados e simbologias que a roupa pode adquirir, para assim compreender sua importância em determinada época e contextos. Ademais, entender que não é algo que somente existe pelo pudor ou proteção, mas, sim, pelo viés histórico.

Mas ainda recluso, está a abordagem com relação à roupa dos negros e pardos no período colonial. Conforme pesquisa na *Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações*, encontram-se poucas pesquisas relacionadas ao tema e, menos ainda, sua relação com o Ensino de História, de acordo com pesquisas no banco de dissertações do ProfHistória. Então, é necessário que haja mais pesquisas dedicadas ao tema de trajes dos escravos e afrodescendentes, com intuito de viabilizar um ensino que contemple as relações étnico-raciais, no que tange ao reconhecimento dos negros como sujeitos históricos.

Portanto, faz-se necessário que outros professores reconheçam outras formas de abordar o tema da escravidão em sala, com o objetivo de não estereotipar a participação do negro na história do Brasil, visto somente como propriedade. Então, atentar-se ao modo como ele se via nesse processo, como respondia a situações de humilhação e negação de seus direitos básicos.

O interesse pelo tema surgiu em primeiro lugar pela paixão por moda e de todas as problemáticas que dela podem surgir, principalmente na área da História. Já com relação à vestimenta dos negros e pardos, o impulso surgiu durante a disciplina acerca da História da África, ministrada pela professora Monalisa Pavonne Oliveira, em que deveria propor um plano de aula, e, assim, surgiu a ideia de pesquisar sobre a vestimenta dos livres e libertos.

Nesse aspecto, a vestimenta se mostrou como um elemento de resistência, possibilitando o trabalho com a relação do trajar no contexto da escravidão, visto que são temas pouco expressivos nos livros e nos debates em sala de aula.

A análise das imagens de Carlos Julião e a utilização de analogias no Ensino de História serão os eixos norteadores na compreensão das relações de poder na colônia e da importância da aparência, por meio da vestimenta, utilizadas por livres e libertos. Assim, compreende-se como elementos cruciais na construção do conhecimento histórico, possibilitando o reconhecimento dos negros e pardos como sujeitos históricos.

A análise das aquarelas baseia-se em aspectos utilizados por Erwin Panofsky (1986), ao estudar uma obra de arte: primeiro, observa-se a *forma* (gestos, linhas, texturas, poses, ambientação), que identifica os motivos artísticos e assinala a identificação autoral, são expressões mais sensíveis, uma descrição pré-iconográfica; e o *tema*, relaciona-se aos conceitos inseridos na obra que levam a interpretações do período. A união desses elementos analíticos concebe a Iconografia.

Então, analisar uma imagem possibilita identificar não só seu período histórico e seus personagens, mas também lembrar que a visão do artista deve ser trabalhada, pois nenhuma fonte é neutra e demanda subjetividades. Assim, todo o contexto deve ser debatido, antes de a interpretação ser concebida.

O modo a ser trabalhado e o contexto demandam a utilização de analogias trabalhadas, segundo Ana Maria Monteiro (2005), uma vez que por meio da vestimenta e sua relação com as sociedades no tempo, ao relacionar com o que os alunos entendem do assunto e debater outros fatores presentes, como exemplo, a sua capacidade de ser expressiva, identitária de grupos, distintiva social e levá-los a pensar se a aparência ainda se faz importante atualmente? A roupa é capaz de promover resistência? Nesse contexto, esses elementos da realidade do aluno auxiliarão na compreensão da vestimenta como um meio de reafirmação dos livres de cor e libertos.

Nessa perspectiva, o aluno reflete sobre a imagem que se há do negro na História, pois na maioria dos livros didáticos, a veiculação que se têm é a de somente mostrar aspectos da violência física e do escravo-mercadoria, com ausência de sentimentos, anseios e vontades. Sob esse viés, por meio do debate acima, busca-se problematizar essas questões que, muitas vezes, simplificam a História através de dicotomias, que não buscam analisar os processos que revelem os funcionamentos sociais.

## **2 OBJETIVOS**

### **2.1 OBJETIVO GERAL:**

Analisar, a partir das imagens de Carlos Julião, do século XVIII, a vestimenta dos livres e libertos, a fim de propor um ensino de História que contemple as relações étnico-raciais, com enfoque nas vestimentas como forma de resistência.

### **2.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS:**

Demonstrar a importância da vestimenta no ensino de História, como um objeto de leitura social, econômico, político e de caráter simbólico que está intrínseca nas transformações da sociedade e nas relações de poder.

Compreender a dinâmica das sociabilidades da América portuguesa no século XVIII, com enfoque na atuação dos livres e libertos como sujeitos históricos, por meio da sua vestimenta como símbolo de resistência e reafirmação social, em um contexto pautado por aparências, em que a diferença resguardava hierarquias e privilegiava os estratos dominantes.

Construir uma sequência didática que auxilie os professores do Ensino Fundamental-anos finais, a fim de problematizar em sala de aula a moda no ensino de História, bem como, trabalhar por meio de imagens, a atuação dos negros e pardos como sujeitos históricos, por meio da análise da vestimenta.



### 3 ESCRAVIDÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA

#### 3.1 O ESCRAVIZADO, ANTES DE TUDO, É UM SUJEITO

Antes da década de 1980, os debates acerca da relação colônia e metrópole se davam de modo sistêmico e macroestrutural, optando-se por debates de vieses econômicos e sob a perspectiva senhorial, com reflexões acerca das atitudes dos escravos e seus descendentes com relação à escravidão nas pesquisas históricas (LARA, 2005, p. 25).

[...] Recuperando nuances e ambigüidades que antes poderiam parecer surpreendentes, a experiência da escravidão começou a ser inquirida de modo a recuperar a perspectiva dos sujeitos em confronto. Temas como a família, as fugas e revoltas, as lutas por alforria, as irmandades, as relações dos escravos com as instituições senhoriais e tantos outros passaram a ser objetos de vários estudos, configurando terrenos historiográficos com debates próprios [...] era preciso descobrir as variantes das ações de resistência, compreender seus significados, perceber mudanças e variações ao longo do tempo, conforme os contextos demográficos, econômicos etc (LARA, 2005, p. 21).

Do final do século XIX até 1950, a perspectiva historiográfica sobre a escravidão baseava-se na ênfase da inferioridade do negro e, mais tarde, prezou-se mostrar a suavidade da escravidão, com Gilberto Freyre, a partir do paternalismo entre senhor-escravo e a exaltação da mestiçagem que revelavam a harmonia entre as raças. Já nas décadas de 1960 e 1970, como um contraponto à tese de Freyre, a escola paulista salientou a coisificação do escravo como alheio e passivo perante sua situação no cativeiro, como se sua humanidade tivesse desaparecido e só lhes restava obediência e aceitação como mercadoria. Pouco tempo depois, a resistência dos escravizados em quilombos teve positiva contribuição nas décadas seguintes. Mas, em 1980, a historiografia deslocou-se para a perspectiva do escravo e sua contribuição como sujeito histórico (SOUZA; OLIVEIRA, 2022, p. 121).

Em vista disso, novos campos de pesquisas surgiram, a partir da conscientização da visão do escravizado perante sua situação, como práticas cotidianas, diversos tipos de resistências, e não somente focadas nos quilombos. Assim, as relações senhor-escravo e destes com os livres e libertos e demais estratégias de sobrevivência passaram a receber atenção nos debates acadêmicos como usufruto dessas novas abordagens (LARA, 2005, p.25).

No entanto, críticas foram postas à reflexão acerca da questão em como o escravo era posto como sujeito histórico, a exemplo de Jacob Gorender, que aponta incômodos com relação à não utilização do termo “coisificação”, a exaltação das estratégias cotidianas de acomodação e o teor contratual da relação senhor-escravo, como se o caráter opressor e de violência da escravidão não ocupassem mais espaço nessas convivências (GORENDER, 2016, p. 38).

O autor explica que há duas interpretações para o uso de coisificação atrelado ao escravo: a subjetiva (que diz respeito à pessoa) e a social, relacionada com a condição imposta pelo modo de produção escravista. A problemática em pauta, conforme o autor, é a exclusão da coisificação social, o que impossibilita a existência das bases escravistas (GORENDER, 2016, p. 42). Entretanto, é importante enfatizar que a dissertação, sob nenhum aspecto, busca diminuir ou excluir a condição do que se conceitua ser escravo, até porque seria impossível tratá-los exclusivamente como objetos ou como autônomos de suas escolhas, em meio à exploração, como o próprio Gorender cita: “A contradição entre ser coisa e ser pessoa constituía a vivência do escravo durante toda a sua existência” (GORENDER, 2016, p. 40). Para tanto, o foco é perceber as outras ações que os tornavam sujeitos, mesmo envolvidos a discriminações, após libertarem-se, e, assim, compreender seus significados. Como o fato de se vestir sob os códigos hierárquicos ou não, poderia afastá-los da escravidão ou reascender memórias afetivas e, ainda, como tal comportamento convertia-se em um sinal de distinção e resistência na América portuguesa. Lara pontua que

Tomando como ponto de partida algumas determinações legais sobre as roupas das escravas, a análise procura mostrar como a escravidão se integrava ao sistema hierarquizado das relações sociais e quais os significados que a presença de cativos e de negros e mulatos livres ou libertos adquiria naquele contexto (LARA, 2007, p. 27).

Reitera-se que o uso da vestimenta com intuito de demarcar a condição social dos livres e libertos não confundia seu lugar perante o estrato dominante, pois estavam marcados pelo estigma da escravidão e, mesmo vestindo-se com caracteres europeus, a cor da pele se sobressaía, bem como outros fatores de integração: pigmentação, riqueza, ascensão econômica, comportamento. No entanto, a intenção dos libertos de permanecer com objetos de sua origem, como os balangandãs, e mesmo de demarcar sua condição perante seus pares, ao utilizar tecidos custosos, como a seda, ao qual eram proibidos, poderia ser um ato silencioso de resistência, pois possibilitava presumir sua nova realidade, longe da visão cativa do traje de baixa qualidade da maioria da escravaria.

O objetivo é mostrar outras nuances de resistência entre os indivíduos de ascendência africana, bem como compreender seus sentidos. Além disso, sob o contexto vivenciado pelos cativos, livres de cor e libertos, qualquer medida de sobrevivência e de estratégias de se desvincular da condição servil, seja por meio do comércio, reavivamento de memórias e o desejo disso ser expresso pelo modo de trajar, resultavam em resistências.

Resistir, portanto, é uma noção que a historiografia mais recente tratou de ampliar. Assim, enfrentamento do sistema escravista e de sua violência intrínseca muitas vezes passou por estratégias individuais, pela incorporação (real ou teatralizada) de valores dominantes, por adaptações e acomodações que não beneficiavam mais que um indivíduo ou um restrito grupo deles. Não eram movimentos coletivos que exigiam a

abolição da escravidão. Ao contrário, na maior parte dos casos, eram ações que visavam a conquista (imediata ou não) de manumissões [...] O esforço era para livrar-se do cativo e, em seguida, se possível, ascender economicamente [...] (PAIVA, 2006, p. 88).

Havia um interesse dos negros e pardos em demarcar sua posição e faziam isso ao modo do funcionamento colonial, no contexto do Antigo Regime. Dessa maneira, dentro dos limites impostos pelo sistema escravista, livres e libertos buscavam se desvincular da visão de submissão à qual estavam submetidos, e a vestimenta assumia um caráter de combate a essa imagem, tanto que se mostrava um incômodo ao grupo dominante. Nesse sentido, uma roupa considerada luxuosa em corpos negros poderia demarcar uma nova condição, diferente da realidade dos cativos, atitude que combatia estereótipos.

[...] as pessoas de cor livres tiveram de lutar para superar as atitudes estereotipadas de discriminação e preconceito, profundamente impregnadas no setor branco privado da comunidade [...] A hostilidade em relação a negros e mulatos é bem ilustrada pela terminologia usada para descrever os indivíduos de ascendência africana. O negro nunca deixava de ser escravo na mente dos brancos e era chamado com frequência de “pretinho” ou “preto bruto”. O mulato despertava aversão devido à sua aparente arrogância e supostas pretensões (RUSSEL-WOOD, 2005, p. 122-123).

Ressalte-se que a consequência desses embates é observada no aumento de teses e dissertações voltadas para o ensino de História que levam em consideração a participação dos africanos e afrodescendentes na História do Brasil, como sujeitos históricos (Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações). A Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece o ensino sobre História e cultura afro-brasileira também corroborou para o interesse por novas problemáticas.

Porém, ainda faltam novas abordagens que envolvam diferentes formas de resistências e outros campos de pesquisa, como exemplo, interligar a vestimenta como meio de resistência para livres e libertos. Desse modo, a contribuição faz-se pela fuga de estereótipos e optaria por aspectos relacionados às mentalidades e aos modos de viver, bem como pelo viés cultural. Contudo,

Novas fontes e procedimentos analíticos foram incorporados às possibilidades da pesquisa e têm fornecido meios para descobrir variantes nas ações de resistências ou espaços de autonomia para o florescimento da cultura escrava. Escapando das dicotomias simplificadoras e perseguindo as estratégias de cativos e libertos ao longo do tempo, tem sido possível compreender seus significados e perceber mudanças conforme contextos demográficos, econômicos, sociais e temporais diversos (LARA, 2005, p.27).

A história dos negros abordada em sala de aula, muitas vezes, reforça estereótipos, no sentido de mostrar somente uma perspectiva, a exemplo de sua redução a mera mercadoria no sistema escravista, como se não fossem seres humanos e que permanecessem alienados perante

sua situação de exploração na colônia de modo permanente. Isso seria impossível, é óbvio, visto que são seres humanos com vivências acumuladas, memórias, culturas próprias de suas regiões de origem e, portanto, diversas também seriam as ações tomadas para sobreviver em uma sociedade que buscava despersonalizar os escravos e retirar-lhe a dignidade de sua história.

Sob esse contexto, as diversas resistências, como se vestir sob códigos africanos ou mesmo europeus, são tomadas como meio de se readaptar as discriminações impostas aos escravizados e aos seus descendentes que eram subjugados a um lugar de inferiorização e sob esse mundo de aparências. Os libertos deveriam reafirmar sua condição e, mesmo dentro de seus limites e obstáculos, poderiam reaver seu modo de viver, seja no plano econômico, seja na maneira de ser e estar ao mundo, através da vestimenta.

Nesse sentido, almeja-se alcançar outros ângulos da história, no que concerne ao estudo dos livres e libertos na sociedade colonial, de modo a compreendê-los como sujeitos históricos, por meio da vestimenta, atuantes em uma sociedade com códigos sociais que obedeciam a critérios hierárquicos, em que ser cristão e branco seriam fatores que delimitavam espaços de direitos sociais. Perante isso, conforme Chimamanda aborda na problemática de uma história única, ao dar ênfase em somente uma parte da história de um povo, é isso que será perpetuado como uma ideia universal e “verdadeira” daquele povo, o que corrobora para uma história incompleta e eurocêntrica (ADICHE, 2009, p. 11).

Mas, por que a história dos afrodescendentes e dos escravizados é trabalhada em uma única versão? A quem interessa essa perspectiva? Desde o século XIX, após a independência do Brasil, historiadores planejavam em como escrever uma história para a recém nação e deveriam enfatizar a expansão portuguesa perante as contribuições indígenas e africanas.

O autor Capistrano, no contexto pós-abolição, trata a escravidão como um elemento econômico e jurídico, o que demonstra um tratamento de naturalização dessa instituição no Brasil. Desse modo, não havia uma problematização do sistema e muito menos um estudo social e cultural da sociedade colonial que se formara nas bases da escravidão, era tratado como um fator secundário e de menor importância para a consolidação da nação. Assim,

A violência do sistema colonial é muitas vezes retratada de forma naturalizada, como se a escravização, a exploração e a própria colonização fossem estágios obrigatórios pelos quais a humanidade precisasse passar. Não foram. Foram escolhas feitas por uma parcela dos sujeitos que viveram naquele período, e essas escolhas foram questionadas inúmeras vezes, sobretudo por quem foi subjugado à violência do sistema colonial (SANTOS, 2017, p. 24).

Compreender como a instituição escravista estruturou-se no Brasil colonial mediante bases discriminatórias, em que as diferenças fenotípicas e da cor da pele deveriam ser enfatizadas para legitimar lugares e direitos sociais, é entender o alicerce do racismo que se

configurou até os dias atuais. Assim sendo, mostrar uma perspectiva de que todos os africanos eram somente instrumentos de trabalho, no contexto mercantilista, é mostrar apenas um lado da história que não se inicia aqui, mas que, involuntariamente, toma outra configuração por meio de readaptações, cujo objetivo é garantir a sobrevivência no primeiro momento para almejar uma liberdade, expressada de maneira desigual em relação aos brancos. E ainda que a escravidão no Brasil fosse racializada o mesmo não ocorria com a liberdade (SANTOS, 2017, p. 73).

Na configuração colonial, a cor da pele sobrepunha a sua condição jurídica, pois quanto mais escura a tonalidade da pele mais próximo da escravidão estaria. O sistema escravista tornou a cor da pele um fator condicionante a lugares sociais na hierarquia e reforçou a ideia de que todo negro era escravo, como forma de criar distâncias jurídicas e solidificar as posições de dominação e submissão. Na sociedade colonial, as gradações de tons de pele e de situação jurídica configuravam as distinções impostas e denunciavam sua posição socioeconômica (SANTOS, 2017, p. 78). A mobilidade social, dificultada por meios legais, afetava os livres de cor e libertos, que formavam os grupos intermediários atuantes na luta para serem reconhecidos como tal, ao mesmo tempo em que se afastavam dos escravos. Essa forma de confrontação é vista aqui como uma forma de resistência.

Portanto, atentar-se às ações dos livres de cor e libertos como resposta às imposições discriminatórias, e como a sociedade colonial se fundamentava, é de fato compreender como essas atitudes estavam vinculadas a perspectivas individuais ou coletivas que, naquele momento, faziam sentido, em vista do contexto no qual estavam inseridos. É o que Peter Lee chamou de empatia histórica,

[...] os alunos devem ser capazes de considerar (não necessariamente aceitar ou partilhar) as ligações entre intenções, circunstâncias e acções. Não se trata somente dos alunos saberem que os agentes ou grupos históricos tinham uma determinada perspectiva acerca do seu mundo; eles devem ser capazes de ver como é que essa perspectiva terá afetado determinadas acções, em circunstâncias específicas (LEE, 2003, p. 20).

Nesse aspecto, o ato de os libertos e livres buscarem uma ascensão social e econômica e, principalmente, o reconhecimento de sua condição perante os obstáculos que os limitavam a determinados espaços, leva-nos a entender sob quais aspectos aquela sociedade estava condicionada. Esse apontamento elucidada a importância de se vestir com tecidos luxuosos e do fato, por exemplo, de uma liberta obter um sapato, assim que recebesse a sua carta de alforria. Essas questões são possíveis de compreender se houver o exercício da empatia histórica e da conjuntura que estruturou o Brasil colônia.

Nesse sentido, é necessário apontar quais conceitos direcionam a pesquisa e sob qual perspectiva serão trabalhados. Dessa maneira, têm-se como basilares a compreensão do conceito de escravo, as relações sociais na América portuguesa, o cotidiano dos livres e libertos e a abordagem do viés histórico da vestimenta para, desse modo, elucidar o motivo de ela se configurar um símbolo de resistência para livres de cor e libertos.

### 3.2 ESCRAVIDÃO: CONCEITO

A escravidão é uma forma de exploração, e o escravo era tratado como mercadoria, o que significa que podia ser vendido e comprado (LOVEJOY, 2002, p. 30). Todavia, essa definição não pode ser tomada de forma objetiva, porque os escravos eram seres humanos e como qualquer outro tinham sentimentos como ódio, raiva, amor e rancor. Além disso, aqueles escravos mais velhos dificilmente seriam vistos como mercadoria, porém para os recém-chegados a visão poderia ser oposta (LOVEJOY, 2002, p. 38).

Outra questão envolvia o seu grau de aculturação, visto que o senhor desejava que o escravo fosse maleável e dependente de seu poder e, por isso, leal e obediente, para estabelecer certa intimidade com intuito de prevalecer seus interesses na dominação. Para o escravo era uma situação de vida ou morte aceitar conscientemente ou não as conveniências impostas. Em vista disso, a adaptação ao novo espaço desconhecido adquire um sentido de integração à sociedade (MATTOSO, 2016, p.129).

Desse modo, na América portuguesa, a violência de sua separação do seio familiar e de seu local de origem coagulavam em sua despersonalização, com intuito de validar sua condição de “coisa”, e, por isso, sua sobrevivência dependia de readaptações em uma sociedade dominada pelo modelo do homem branco (MATTOSO, 2016, p. 128-129). Nessa direção, tem-se aqui outra característica do ser escravo, a ênfase de ser estrangeiro e, portanto, alheio aos privilégios e aos direitos sociais, além de adquirir o caráter de estranho perante determinada sociedade, que buscava distingui-lo e reforçar sua submissão (LOVEJOY, 2002, p. 31).

Por isso, um escravo que compartilhasse da mesma cultura de seu senhor era visto como um problema, em razão da dificuldade de obter um controle sobre seu nível de assimilação, logo, o escravo crioulo (nascido no Brasil),

(...) era considerado por seu senhor com um ser humano responsável por suas atitudes, enquanto que o africano boçal, nascido longe, falando mal o português, em geral era visto como uma criança ignorante necessitando ser educada e formada (...) Graças a isso, um escravo africano era muito mais facilmente libertado que um crioulo: com efeito, aos olhos do branco, o africano representava um enfrentamento menos perigoso que o do crioulo (MATTOSO, 2016, p. 133).

Desse modo, as regras do jogo da escravidão estariam sempre na mão do senhor, haja visto que para conseguir sobreviver e conseguir a tão sonhada liberdade, que colocava livres e escravos em lugares sociais distintos (LOVEJOY, 2002, p. 31), o africano escravizado e seus descendentes teriam que aprender a lidar com as tensões entre senhores e entre eles próprios, em virtude dos graus de assimilações, que distanciavam grupos recém-chegados dos escravos antigos e dos crioulos. Desse movimento, surgiria uma nova identidade plural, entre valores africanos e dos costumes do senhor (MATTOSO, 2016, p. 133).

Logo, a sua integração poderia depender da vontade do senhor, porquanto para conseguir ascender na sociedade do Antigo Regime, em que valores brancos eram os aceitos e amplamente impostos. Os negros e pardos precisavam utilizar e readaptar esses elementos para se mover na hierarquia e reaver sua liberdade, mesmo que para um liberto pardo ou mestiço as chances de galgar na hierarquia estivessem mais possíveis, em vista de sua cor de pele mais clara e o fato de ser filho de um homem branco. Então, o negro livre, ainda havia incômodos tanto para ele, quanto para a elite colonial pelo fato de um afrodescendente ocupar os mesmos espaços que os brancos (MATTOSO, 2016, p. 148).

(...) a despeito da intimidade, o mundo dos senhores e dos escravos permanecia separado cultural e socialmente: mundos antagônicos que se enfrentam de maneira inexorável. A aparente amabilidade das relações estabelecidas entre senhores e escravos, assim como a aparente adaptação de uma mão de obra obediente e submissa foi, de fato, uma forma eficaz e sutil de resistência dos negros à sociedade que desejava subtrair-lhe qualquer herança moral e cultural (MATTOSO, 2016, p. 130).

Sublinhe-se que pardo ou negro continuariam sendo vistos como escravos. É importante enfatizar que isso tinha um peso maior para o preto livre, já que quanto mais se aproximasse do fenótipo africano, mais distante dos espaços privados dos brancos. O termo mulato, às vezes, coincidia com o pardo, mas seu referencial estava ligado a critérios pejorativos, como “soberbo” e “preguiçoso” (RUSSEL-WOOD, 2005, p.49). Assim, gradações eram impostas, com intuito de não conceber incômodos sociais, por isso a cor de pele posicionava lugares de dominação, em uma sociedade hierarquizada, escravista e pautada por aparências, pois

Para os europeus, os escravos eram vistos como racialmente distintos; apesar da aculturação, eles eram ainda mais claramente definidos como estrangeiros, garantindo dessa forma que a aquisição de direitos na sociedade de origem europeia fosse severamente limitada (LOVEJOY, 2002, p. 32).

À vista disso, a condição de ser escravo poderia mudar conforme seu nível de aculturação. E a ideia de estrangeiro era algo a se pensar, já que era inevitável que o cativo não

absorvesse a cultura à qual estava submetido. Mas, o modo como respondiam as dominações e que revelam a complexidade das relações de poder, em vista do reconhecimento de sua condição – o escravo, pouco a pouco, compreendia as normas daquela sociedade. No entanto, conforme sua experiência como cativo, seu modo de luta por liberdade se faria de modo diverso. Assim,

Aqueles que nasciam na escravidão se achavam numa posição diferente daqueles que tinham sido escravizados, pois o ato inicial de violência não existia. Os pais podiam contar aos seus filhos a respeito de sua escravização, mas essa não era a experiência dos filhos (LOVEJOY, 2002, p. 36).

Para mais, outra forma de definir o local social do escravo eram as violências físicas e psicológicas, ao qual estavam submetidos. Contudo, de modo geral, o senhor preferia utilizar meios sutis para obter obediência, visto que, muitas vezes, as relações afetivas mantinham o escravo por perto e evitavam possíveis revoltas e insubordinações. Portanto, era importante para o senhor se mostrar benevolente, para que o escravo se sentisse parte da família e, assim, conseguisse alguma distinção perante outros cativos (MATTOSO, 2016, p. 129). No entanto, é importante enfatizar que a escravidão não era uma relação contratual, mas, sim, construída sob bases violentas (GORENDER, 2016, p. 52).

Se somente o medo dos senhores fosse capaz de neutralizar os excessos da violência, a escravidão não teria fim, pois o senhor, ao mesmo tempo que se mostrasse paternalista, deveria disciplinar os cativos, como uma forma de manter a segurança dos proprietários e afastar possíveis levantes de escravos (GORENDER, 2016, p. 56). Para tanto, militares a serviço do Estado Imperial do Rio de Janeiro tratavam de conter insurreições escravas e leis severas eram feitas, como a marcação a ferro quente ou mutilação, ao mesmo tempo que havia leis que reprimiam torturas agressivas contra os escravos. Logo, a moderação acompanhada da geração de medo, sob ameaças ou castigos exemplares eram formas de conter o escravo e garantir a segurança da família do senhor (GORENDER, 2016, p. 58).

Apesar disso, o medo era constante para os senhores de uma possível revolta. Por isso, era importante misturar etnias e oferecer posições de comando, a fim de distinguir uns dos outros e atizar rivalidades, assim o ambiente não se tornaria fértil para insurreições (MATTOSO, 2016, p. 131). Nesse sentido, quando algum escravo oferecesse desconfiança e ignorasse o trabalho braçal, os senhores não pensavam duas vezes em utilizar o chicote de modo direto ou indireto, porque o castigo exemplar, muitas vezes, já se fazia suficiente para manter os cativos disciplinados (LOVEJOY, 2002, p. 33).



A escravidão era uma forma de trabalho dependente, e, por isso, o escravo era obrigado a realizar qualquer tipo de serviço na economia, ou seja, não lhe era concedido escolha. Com isso, essa subordinação tornava sua identidade à do senhor, já que através deste, dependia sua posição social, por consequência,

O escravo conquistava certa identidade social e recebia alguns papéis sociais e até mesmo uma superfície social, um peso com relação ao homem livre resultante de uma caução protetora da família do senhor. Ele podia se tornar “comandante”, capataz, chefe de grupo e, aparentemente, passar para o lado da autoridade; mas essa nova identidade era, de fato, a identidade do senhor (MATTOSO, 2016, p. 129).

Contudo, a obediência não se fazia da mesma forma para escravos que trabalhavam nas minas, na cidade ou no campo, bem como, as formas de mobilidade também não seriam as mesmas. Nas sociedades de engenho, observou-se uma hierarquia mais rígida com relação ao contexto urbano, pois, enquanto para o escravo das minas havia a possibilidade de um trabalho temporário e ainda podia ter a sorte de encontrar um diamante, a sua possibilidade de alforria convertia-se em algo mais palpável.

Por outro lado, para o escravo na sociedade agrária, a realidade concentrava-se em um serviço fixo na produção do açúcar, o senhor os via como ferramentas para realizar um trabalho monótono. Em vista disso, “escravos das plantações, das minas ou escravos dos sertões teriam destinos diferentes, assim como diferente seria a maneira de viver as relações com a sociedade que o fazia trabalhar” (MATTOSO, 2016, p. 136).

Nas cidades, o escravo usufruía de uma maior independência em relação ao senhor, em razão de suas especialidades, como de barbeiros, carpinteiros e artesãos, uma vez que muitos já ocupavam essas áreas, em seu local de origem na África. Nesse contexto, nos centros urbanos, uma camada média, formada principalmente, por não brancos livres e libertos, passa a adquirir grande expressão nas ruas. Além disso, havia escravos alugados por seus senhores ou escravos domésticos que vendiam doces, com o objetivo de obter sua liberdade. Assim sendo,

O escravo urbano circulava pelas ruas, tratava conhecimento com os pobres livres, seus colegas de trabalho, sentindo-se certamente menos prisioneiro de sua condição, de tal forma que uma mobilidade social parecia possível, resultante da relativa independência que atenuava o esquema tradicional que colocava em campos opostos senhores e escravos, dominadores e dominados (MATTOSO, 2016, p. 137).

No entanto, poucos conseguiam ser libertos, porque tudo dependia da vontade de seu senhor. Mesmo que o escravo conseguisse a quantia para pagar sua liberdade, havia senhores que colocavam obstáculos e recusavam-se a garantir tal ação, pois dependia de fatores, como vínculos afetivos ou mesmo porque não encontrariam outro escravo que pudesse substituí-lo,

visto que, em primeiro lugar, o escravo sob o olhar do senhor era uma fonte de lucro (MATTOSO, 2016, p. 206).

Por outro lado, o escravo urbano e das minas possuía vantagens diferentes dos escravos da *plantation*, haja vista os contextos diferentes. A conjuntura social de mobilidade presente em contextos mais urbanos favorecia o escravo no quesito de garantir sua pecúnia, por meio de serviços de vendas de produtos, por exemplo, e, conseqüentemente, sua ascensão econômica poderia ser uma variável. Em contrapartida, o escravo doméstico, muito mais próximo da família do senhor estaria limitado a garantir a produção e a servir integralmente, pois as possibilidades de ascensão não floresciam em locais onde o comércio autônomo não era uma realidade.

Um escravo qualificado também tinha mais chances de ascender economicamente. O escravo crioulo (escravo nascido no Brasil) ou mestiço, em vista de suas peculiaridades, por estar mais próximo da cultura branca e por ter adquirido uma profissão, falar o português, garantia mais acesso ao mundo do trabalho e permitia sua integração social. Ainda poderia resultar na obtenção de sua liberdade, mas poucos conseguiam a alforria.

Havia também ex-escravos que não conseguiam se adaptar à nova realidade, pois “tudo o que se exigia do escravo era o esforço físico” (RUSSEL-WOOD, p. 85). Em linhas gerais, os indivíduos de ascendência africana, seja qual fosse sua condição sofriam obstáculos na integração social, por causa do domínio branco. No entanto, sob as bases escravistas que moldaram o condicionamento social e, portanto, a demarcação de privilégios sociais, outros fatores foram levados em consideração. Um exemplo relevante é a pigmentação da pele, pois quanto mais clara, maior eram as possibilidades de ser tolerado pela comunidade branca colonial (RUSSEL-WOOD, p. 86).

Por esse motivo, ser escravo, de modo geral, estava condicionado a três características basilares: propriedade, ser estrangeiro e a utilização de coerção física ou psicológica e o controle reprodutivo. Ainda assim, essas condições eram sentidas de modo diverso na América portuguesa, pautado pelo paternalismo do senhor, devido a seus interesses. Mas, em paralelo, o escravo, a depender de sua aculturação, condição e local de exploração, poderia utilizar esse paternalismo ao seu favor, com objetivo de integrar-se ao seu meio, e, assim, garantir sua sobrevivência, por meio de readaptações, conveniências ou acordos, que poderiam ocorrer de modo consciente, ou não. Assim, o escravo ao compreender as regras sociais, passaria a jogá-las a seu interesse. Ressalte-se que o que importa aqui é a maneira como os cativos e seus descendentes responderam a essas imposições de dominação que buscavam inferiorizá-los, e não se pautar somente em dicotomias senhor x escravo.

### 3.3 O COTIDIANO DOS LIVRES DE COR E LIBERTOS

Livres de cor e libertos compunham a camada média das sociedades mais urbanizadas, como Minas Gerais, devido a maior possibilidade de ascender socialmente, em virtude da variação de ocupação em diversos setores da economia, por meio da dinâmica do ouro. Formavam o grupo situado entre a elite e dos cativos, em que as mulheres forras representavam a maior parcela (PAIVA, 2001, p. 67). Nesse contexto, para essa camada, liberdade deveria caminhar junto com ascensão econômica, pois seria uma forma de exibir sua nova situação, então, elementos simbólicos fizeram-se cruciais.

A dinamicidade e a mobilidade social atingiram maior expressividade no século XVIII, em virtude da descoberta do ouro em Minas Gerais, o que ocasionou maiores possibilidades de alforria para a população escravizada, em um contexto de oportunidades econômicas oriundas do processo de urbanização gerada pela demanda da extração das jazidas (RUSSEL-WOOD, p. 58, 2005).

O escravo liberto era aquele que comprava sua emancipação e recebia uma carta de alforria ou alguma certificação de seu proprietário. Ao cativo da cidade, essa possibilidade era mais comum que nas áreas rurais, devido à configuração dinâmica e aberta aos diversos serviços empregados na área das minas. Em contrapartida, na sociedade patriarcal da *plantation* o incentivo à alforria era desacreditado, por conta da situação vivenciada pelos escravizados (RUSSEL-WOOD, 2005, p. 60).

O escravo de aluguel (algo intencional do proprietário) e ganho (por iniciativa do escravo), era aquele especialista em algum serviço, como barbeiros, ambulantes, carpinteiros e pedreiros, geralmente, seus donos eram artesãos e ensinavam a profissão. O senhor enxergava esse cativo como um investimento, pois poderia alugar seus trabalhos a terceiros e ainda receber parte do ganho de seus serviços, a exemplo de ocupações como a de jornaleiro (RUSSEL-WOOD, 2005, p. 63). Essas situações eram formas de conquistar a liberdade, mas é importante esclarecer que a violência e exploração eram constantes, pois de qualquer modo, o cativo continua em uma posição exclusiva de direitos, e não era um fator contratual pacífico de vantagens para ambos, mas, sim, um fator de sobrevivência para uma das partes: a do escravo, além disso, poucos conseguiam lograr sucesso em suas atividades.

Outros ramos importantes foram das escravas com tabuleiros que saíam para vender alimentos: bolos de manuê, frutas, peixes, leite, assim como nos exemplos das imagens de Julião. A coartação ou liberdade condicional era uma situação concebida, comumente, aos

escravos domésticos em vista do contato com a família do senhor, mas essa liberdade poderia ser revogada a qualquer momento, dependia sempre da vontade do proprietário (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 70).

O grupo que compunha a maior parte das alforrias era o de mulheres escravas, por mais que fossem em menor número que homens. Os fatores para essa estimativa correspondiam a algumas situações: o primeiro ponto é o preço inferior de sua compra, o que aumentaria sua chance de acumular pecúlio suficiente para sua alforria; segundo, a preferência por escravos nos trabalhos penosos, como na mineração, dava-lhes propensão a libertar mais escravas; e, por fim, a capacidade de se envolver no comércio e o grau de afetividade com os senhores, como amas-de-leite, no serviço doméstico ou mesmo como amante. Dentro desse grupo, as nascidas no Brasil representavam a maior parte das alforrias e metade correspondiam a alforrias gratuitas (FARIA, 2000, p.70-71).

A maioria das alforrias gratuitas eram condicionais. Nesse modo, o escravo, mesmo alforriado, deveria servir à família pelo resto da vida e ainda prestar serviços. Esse tipo de alforria, presumivelmente, dava-se pela afetividade ou sexualidade entre escravas e senhores e, quase sempre, se houvesse filhos naturais ou fruto de adultério, eram libertados em testamentos. Às vezes, para o último, cabia o reconhecimento de paternidade, enquanto outros deveriam pagar sua alforria testamentária (FARIA, 2000, p.73).

Nas alforrias por acúmulo de pecúlio, as escravas se destacavam na conquista da liberdade. A maioria se dedicava à área do comércio, tanto libertas quanto escravas viviam das vendas de gêneros alimentícios. Ao que tudo indica, na colônia já havia se concretizado um estigma com relação às mulheres de cor empenhadas no comércio ambulante, pois para mulheres brancas o ofício manual estava ligado ao “defeito mecânico”, ideia advinda de Portugal. Isso fez com que houvesse um entendimento de que cabia à negra o comércio, em vista dos privilégios que condiziam em não trabalhar com as mãos (FARIA, 2000, p. 77).

No Brasil colonial, o comércio a retalho possibilitou às escravas a garantia da alforria, e o impulso para tal atividade, provavelmente, dava-se por uma questão de origem (FARIA, 2000, p. 79). Possivelmente, a atividade comercial gerou lucros consideráveis, tanto para as escravas quanto para as forras, e ainda era rentável para os senhores que as exploravam. Mesmo diante dessas situações, para alguns historiadores, essas mulheres eram consideradas “pobres”, e tal ideia recaía com mais força para as libertas. É certo que, seja pelos ganhos no comércio ou na prostituição, as mulheres de cor conseguiam acumular pecúlio. No entanto, a ascensão econômica não acompanhou a ascensão social, pois tinha-se o estigma da cor de pele, da

ocupação e, se caso fosse prostituta, haveria ainda o repúdio religioso (FARIA, 2000, p. 80 - 81).

Mas, mesmo com o reforço de sua condição inferior atribuída pela sociedade, a livre de cor ou liberta que ascendia economicamente empenhava-se em promover uma imagem de exibição de sua nova realidade, decorrente de seus diversos serviços já apresentados no texto, por meio do luxo, com joias e rendas. Conforme comenta Faria, o relato de Johann Emanuel Pohl sobre as negras adornadas no Brasil aponta para o fato do incômodo de certa parte da sociedade branca, considerada em uma situação econômica inferior, que viam nessa exposição um atrevimento, por parte das negras que se vestiam de modo suntuoso.

Havia uma missa criada especialmente para os brancos, no domingo, às 5 horas da manhã, com o nome de “missa da madrugada”, pois as brancas eram tão pobres que evitavam a missa normal de domingo e os olhares desdenhosos das negras que “entram altivamente ataviadas de correntes de ouro e de rendas”, enquanto as brancas envolviam-se em mantos de qualidade inferior (FARIA, p. 83).

Portanto, ao analisar a observação do viajante, presume-se que as mulheres brancas pobres não aceitavam compartilhar o mesmo espaço com as negras opulentas, pois para elas era inadmissível parecer inferior, no modo de vestir e de apresenta-se à sociedade. Nesse aspecto, a vestimenta se mostrou como um meio de afastá-las do estigma da escravidão e mesmo da pobreza, condicionada à cor da pele. Porém, o fato de a roupa causar um enfrentamento, considera-se como um modo de resistência contra a inferiorização à qual buscavam submeter os não brancos naquela sociedade, pautada por aparências e readaptada sob o Antigo Regime.

#### **4 VESTIMENTA: PEDRA ANGULAR DA MODA E ICEBERG DAS RELAÇÕES SOCIAIS**

O termo Moda foi parte de investigações feitas por filósofos e historiadores para a compreensão das sociedades modernas. A explicação de seu fenômeno concentrava-se em entender o alicerce de seu surgimento no Ocidente, a partir do Renascimento, com a difusão do capitalismo mercantil. É quase um consenso, entre os autores que se debruçaram em conhecer seus impactos nas relações humanas, que seu significado implique uma ideologia ampla que abarca comportamentos que envolvam estética, modo de viver, hábitos, costumes, gostos, desgostos, maneiras de ser e estar no mundo, e, dentre eles, a vestimenta é a sua maior fonte de expressividade.

Compreende-se, então, que moda não é sinônimo de vestimenta, e que nem toda roupa é capaz de enquadrar-se em sua lógica. Antes do século XVI, em Roma, na Grécia Antiga, no Egito, em sociedades que prevaleciam a tradição, e as mudanças nos trajés eram mínimas, não

é tratado como moda. Mesmo que houvesse uma preocupação com a aparência, e grupos superiores buscassem se diferenciar, suas demandas não envolviam questões relacionadas à expressividade, caminho incessante para novidade, o consumo desenfreado e escolhas individuais, presentes na mentalidade dos indivíduos modernos.

Nesse sentido, moda não é um fenômeno atribuído a todas as sociedades, pois possui métodos para determinar sua existência. Portanto, para não incorrer em anacronismos, tratar-se-á de vestimenta para pensar as relações sociais no Brasil colônia e seu significado para livres e libertos de cor, dedicando-se no âmbito da aparência para explicar sua relação com os sentidos das normas coloniais: a distinção e o parecer, sob uma sociedade fundamentada pela escravidão. Para tanto, é preciso analisar o que se entende por Moda e vestuário na História para compreendê-la como mediadora social, fruto das relações humanas e elucidar os motivos da denominação vestimenta.

#### 4. 1 A MODA E SUA RELAÇÃO COM A HISTÓRIA

A moda e seus objetos de estudo, de um modo geral, não recebiam atenção privilegiada nos estudos históricos acadêmicos. Área pouco valorizada no campo intelectual, por ser considerada espaço de pouco debate e discussões, alheia à reflexão crítica, em que chegou até a ocupar um lugar indigno na história, por estar relacionada, conforme alguns historiadores, a uma “história menor” e de pouca credibilidade (CALANCA, 2011, p. 37). A moda, no entanto, conseguiu garantir sua importância nos debates da chamada “nova história”, baseada na história-problema, a partir das discussões concebidas por Roland Barthes e Fernand Braudel, na década de 60-70 do século XX (CALANCA, 2011, p. 19). Assim,

Pode-se dizer que o ponto em comum entre as posições desses dois estudiosos diz respeito essencialmente ao fato de que a história do vestuário não constituiu uma espécie de inventário das diferentes formas que se seguiram nos séculos, mas é uma história (...) na qual as perspectivas econômica, social e antropológica, longe de estarem separadas em compartimentos estanques, estão profundamente interligadas (CALANCA, 2019, p. 19).

Até o século XIX, os estudos voltados à moda caracterizavam-se por destacar as descrições da vestimenta no decorrer do tempo com periodizações de início e fim. Autores como Melissa Leventon – em *História Ilustrada do Vestuário* (2009) – e Carl Kohler com a obra *História do Vestuário* (2001) (DEBOM Apud Valentim, 2019, p. 288) assinalaram suas contribuições na história da moda. No entanto, além do conhecimento do que se vestia em cada época, é necessária uma pesquisa que compreenda a moda como um meio de realizar diversas leituras no campo das relações sociais, econômicas, culturais e políticas. Desse modo, mais que

traçar cronologias das vestes, cabe compreendê-la como processo ininterrupto, com suas simultaneidades e des/continuidades no tempo histórico (DEBOM apud Valentim, 2019, p. 281-282).

A partir de 1970, é por Fernand Braudel que tomam corpo na França novas concepções sobre a relação da humanidade com o vestir, por efeito de estudo de novos temas agraciados pela “nova história”, dentre eles a vestimenta. Vista nesse aspecto, como um objeto da cultura material capaz de elucidar os comportamentos humanos envoltos na política, religião, no social e econômico.

Braudel renova os estudos na França, pois propõe uma interdisciplinaridade entre historiografia, ciências sociais e econômicas, sob o aspecto da longa duração, ou seja, não toma o fato histórico por si só, mas compreende que o fato é carregado de camadas contextuais (CALANCA, 2011, p. 23).

Em sua obra intitulada *Civilização material, economia e capitalismo- séculos XV-XVII* (1995), na qual dedica um capítulo nomeado *Roupa e moda*, o autor analisa a vestimenta da sociedade da Baixa Idade Média, no que diz respeito ao luxo da aristocracia e sua busca por distinção. Percebeu que as imitações constantes de grupos em ascensão protagonizados pela burguesia, possibilitada pela dinamização econômica do século XVIII, buscavam usufruir de bens materiais e, dentre um deles, a vestimenta, pois era o meio mais imediato de conferir tal condição. Portanto,

As leis suntuárias correspondem, portanto à sensatez dos governantes, mas mais ainda às inquietações das classes altas da sociedade quando se vêem imitadas pelos novos-ricos. Nem Henrique IV nem a sua nobreza poderiam consentir que as mulheres e as filhas da burguesia parisiense se vestissem de seda. Mas, nunca ninguém pode opor-se à paixão arrivista ou ao desejo de usar a roupa que, no Ocidente, é sinal de promoção social (BRAUDEL, 1995, p. 281).

Dessa forma, a pesquisa de Braudel pautou-se pelos conflitos sociais, nos quais, pela vestimenta, é possível denunciar as posições sociais na hierarquia. Além disso, confirmou a relação da vestimenta com o meio social, já que o incômodo da aristocracia para com os burgueses levou ao endurecimento das Leis Suntuárias, que proibiam o uso de tecidos luxuosos e controlavam o consumo das classes populares a fim de não haver confusão nas ordens sociais.

A história das roupas é menos anedótica do que parece. Levanta todos os problemas, os das matérias-primas, dos processos de fabrico, dos custos de produção, da fixidez cultural, das modas, das hierarquias sociais. Variado, o traje por toda a parte se obstina em denunciar as oposições sociais. As leis suntuárias correspondem, portanto, à sensatez dos governantes, mas mais ainda às inquietações das classes altas da sociedade quando se vêem imitadas pelos novos-ricos (BRAUDEL, 1995, p.281).

O prolongamento da configuração da moda no Antigo Regime europeu se manteve, mesmo sob aspectos de proteção à manutenção das hierarquias, o jogo das aparências não cessou, e as pessoas buscavam ainda mais por distinções, exibições e reconhecimento social, por meio da vestimenta. Portanto, nem mesmo as Leis suntuárias e os moralistas foram capazes de cercear tal movimento, fruto do início da Idade Moderna.

Braudel levanta questões que antes não eram vistas na história do vestuário, ao conceder-lhe status de denunciador das posições sociais e do funcionamento das relações de poder, ao tratar a roupa não como algo sem valor, mas como objeto de investigação do comportamento da sociedade. Braudel foi o primeiro historiador europeu a levantar problemáticas sobre a moda e a vestimenta de modo não tradicional, mas sob o aspecto da cultura material. Nesse viés, a roupa não remete somente à função de cobrir o corpo, mas também diz respeito às estruturas que condicionam os valores culturais de um período, não deve ser considerada um objeto isolado.

Ele confirma que só há moda em sociedades que rompem com a tradição, e quando há o desejo dos privilegiados em distinguirem-se em virtude da imitação dos burgueses, o que acirrou o conflito para demarcar espaços e por novos símbolos distintivos. O autor compara a realidade do século XVI, vivenciada na Europa com a China que permanecia estável com relação à vestimenta, pois caracterizava-se como uma sociedade que prezava pela tradição. Assim, pouco se nota alguma mudança nas vestes, já que suas motivações não são por estética, extravagância ou capricho, como o são na moda.

Braudel enfatiza também o papel da produção e consumo das roupas, ao analisar a história dos têxteis, logo pensa que para uma nação utilizar certa moda ou estilo levou tempo, não é algo do dia para noite. Seria como contar a história de uma civilização e compreender o motivo de decidirem usar somente trajes pretos ou as mulheres passarem a usar espartilho. Essas decisões não podem ser mera coincidência, portanto confirma que moda não é futilidade e permite expressar a quebra com a tradição (BRAUDEL, 1995, p.292). Em vista disso, Braudel acredita que em sociedades cujas mudanças na vestimenta não são constantes, não se configura em moda, pois sua essência se baseia pela novidade e pelo presente.

A moda não rege apenas o vestuário (...) Esta moda que toca em tudo é a maneira como cada civilização se orienta. É tanto o pensamento como o traje, a expressão de sucesso (...) Moda também a maneira de caminhar e não menos a de saudar. Dever-se á tirar o chapéu ou não? (...) É ainda o cuidado dado ao corpo, ao rosto, ao cabelo (BRAUDEL, 1995, p.296).

Some-se a isso, Daniel Roche, historiador francês, vai concentrar seus estudos sobre a moda no século XVII-XVIII, sob o contexto do Antigo Regime, para a compreensão da



sociedade das aparências, na qual as rivalidades da aristocracia servem de base para a análise dos comportamentos sociais naquele período. Em sua obra, *História das coisas banais* (1997), a vestimenta é tratada como uma cultura material que denuncia as hierarquias, os códigos sociais, o consumo, o luxo e a moral (ROCHE, 2000, p. 260). “A indumentária, mais do que qualquer outro elemento da cultura material, incorpora os valores do imaginário social e as normas da realidade vivida; é o campo de batalha obrigatório do confronto entre mudança e a tradição” (ROCHE, 2000, p. 262). Roche aproveitou-se do movimento e tornou-se referência nos estudos da vestimenta na história.

A lição dos Annales foi compreendida. Os historiadores procuraram avaliar o peso real do cotidiano e tentaram dar uma história ao que parecia não possuir uma: vida material e comportamentos biológicos, história da alimentação, história do consumo alimentar e de vestimenta [...] (ROCHE, 2000, p. 16).

Cada detalhe incorporado à roupa poderia simbolizar certos elementos sociais, por exemplo, com relação ao poder e até a hierarquia sexual dos papéis familiares. Na obra acima, Roche comenta sobre os botões das roupas e de como eles representavam virilidade, já que as mulheres e crianças utilizavam alfinetes e cadarços. Na mulher, a roupa estava sempre cheia de ornamentos e nada práticas, o que sugeria a dominação de um sexo sobre o outro (ROCHE, 2000, p. 259).

No século XVII, o discurso das civilidades influenciou diretamente os modos de vestir, logo, a aparência modesta, que prezasse pela decência poderia expressar até a alma dos indivíduos. Mais que um pedaço de pano, a roupa poderia corresponder à realidade de um ser e transmitir valores (ROCHE, 2000, p. 267). As leis suntuárias pautaram-se a partir desses discursos, pois o que se vestia era capaz de denunciar a moral dos indivíduos. Atrelado a isso, havia o controle social para frear a ostentação do luxo das cortes, como uma política de contenção de gastos e limitar a confusão das classes, já que proibía o ouro e a utilização de certos tecidos pela classe popular. Contudo, as novidades e imitações não conseguiram parar o jogo das aparências dos novos ricos (ROCHE, 2000, p. 269).

Daniel Roche (2000) também oferece um outro debate para se pensar a moda. Segundo o autor, a definição de moda é algo complexo, pois depende do contexto sob o qual ela é compreendida, a exemplo, no século XVII, moda poderia significar hábitos, maneiras de agir, mas também estava ligada à demarcação na hierarquia (ROCHE, 2000, p. 257). Nesse aspecto, a vestimenta respondia às codificações sociais. Portanto, estudo do vestuário não deve focar-se somente no âmbito político e das hierarquias sociais, mas também na produção e no consumo das classes populares, porque é um fenômeno cultural. O autor também vai diferir vestimenta

de traje ou indumentária: o primeiro diz respeito à apropriação do indivíduo pelo que é reconhecido pelo grupo, o outro se refere a algo já concebido pela sociedade (ROCHE, 2000, p.257).

Roche compreende que a vestimenta está submetida às transformações externas acometidas pela humanidade, e a essas mudanças que melhor adaptam-se são ditas como moda. A moda, nesse sentido, é a consequência desse progresso nas formas de vestir. Assim, a função da vestimenta é fruto das relações contextuais que moldam as necessidades dos indivíduos. Daí, pontos como pudor, proteção e adorno adquirem sentido quando correspondem a demandas, seja por questões ambientais ou sociais. Além desse aspecto, a vestimenta, acima de tudo, comunicava, seja uma idade, profissão ou estrato social, por conseguinte, ela deveria ser compreendida por todos (ROCHE, 2000, p. 258).

Nessa lógica, Roche afirma que o estudo da história do vestuário é capaz de desvendar os simbolismos que manifestam as relações de poder que determinam o comportamento social, principalmente, em sociedades conservadoras nas quais a moda ainda não aparecia, visto que as representações sociais obedeciam a um regime rígido de ordenamento, cujas codificações no vestuário serviam para delimitar posições e espaços. Dessa maneira, é possível analisar os aspectos históricos da vestimenta mesmo não inserida no fenômeno da moda.

Dessarte, Roche aprofundou a questão do uso dos objetos na história e de como são essenciais para a construção do conhecimento sobre as sociedades, pois neles permeiam todas as relações cotidianas e os valores simbólicos a eles acrescidos. Portanto, “Qualquer objeto, mesmo o mais comum, contém engenhosidade, escolhas, uma cultura. Um saber e um acréscimo de sentido estão ligados a todos os objetos” (ROCHE, 2000, p. 19). Logo, a roupa insere-se nessa relação do homem com o meio.

Em *à Cultura das aparências* (2007), também obra de Roche, o enfoque é sobre a sociedade da corte francesa no Antigo Regime, na qual a vestimenta é vista como demarcadora social de classes. Ademais, com a Revolução Francesa (1789) e o advento da burguesia, as estruturas sociais na aparência nunca mais foram as mesmas (DEBOM, 2020, p. 22). Daniel Roche e Braudel problematizaram a moda e demonstraram ser um objeto digno para análise historiográfica. Portanto, o estudo da moda e da vestimenta ainda careciam de análises mais específicas na história.

De fato, a história do costume não se beneficiou com a renovação dos estudos históricos que ocorreu na França a partir dos anos 1930. Ela não apresenta a dimensão econômica e social da história, as relações entre a indumentária e os fenômenos de sensibilidade definidos por Lucien Febvre, a exigência de uma compreensão ideológica do passado (...) (CALANCA, 2011, p. 22).

A história da moda iniciou sua caminhada com perspectivas lineares, sob o viés positivista, com descrições das silhuetas no decorrer do tempo. Não que isso em nada contribua com a História, mas é uma forma de perpetuar uma história sem rupturas e continuidades, uma história sem rostos sociais, sem contextos. Gilles Lipovetsky, em *O império do Efêmero: A moda e seu destino nas sociedades modernas* (2009), realizou uma crítica ácida ao que se havia escrito sobre moda até o momento. Segundo o autor, é preciso compreender as linhas estruturantes de seu fenômeno, a lógica que molda seu processo no Ocidente, algo além das descrições sumárias das vestimentas com pouca ou grandes mudanças nas modelagens que, apesar de ser ponto obrigatório, limita-se a não teorizar o vestuário na História.

Logo, conforme Lipovetsky “Pensar a moda exige que se saia da história positivista e da periodização clássica em séculos e decênios, cara aos historiadores do vestuário” (2009, p. 26). A lógica de seu funcionamento e a sua relação com os sujeitos devem ser pontos a serem destacados em seu estudo, a fim de ceder espaço a problematizações que revelam seus valores sociais na historiografia.

Em vista disso, Gilles Lipovetsky pensa a moda como um reflexo das transformações sociais que ocorreram ao Final da Idade Média, quando a aristocracia e a alta burguesia iniciam um movimento incessante pela busca da novidade e distinção. Para ele, ignorar a questão da individualidade das sociedades modernas é não compreender o movimento da moda. A obra busca explicar a origem da lógica da moda desde o século XVI até a contemporaneidade e concebe reflexões acerca de questões da roupa como expressão da individualidade e do surgimento da moda a partir do século XIV, quando as mudanças começam a tornarem-se algo constante. Desse modo,

Mesmo que certas civilizações tenham sido muito menos conservadoras do que outras, mais abertas às novidades do exterior, mais febris por exibição de luxo, jamais puderam aproximar-se do que se chama de moda em sentido estrito, em outras palavras, do reino do efêmero sistemático, das rápidas flutuações sem amanhã (LIPOVETSKY, 2009, p. 30).

Lipovetsky também confirma que seu surgimento se enquadra na busca frenética por novidades, baseando-se na ruptura com o passado e delimitando seu surgimento, “(...) da metade do século XIV à metade do século XIX: é a fase inaugural da moda, onde o ritmo precipitado das frivolidades e o reino das fantasias instalaram-se de maneira sistemática e durável” (LIPOVETSKY, 2009, p. 27). O autor enfatiza que somente o conflito da distinção de classes não seria capaz de explicar seu fenômeno, mas fatores como a individualidade e negação da tradição seriam a chave para seu entendimento.

Portanto, só há moda em sociedades em que haja inconstâncias na maneira do vestir. Tal comportamento é devido à corrida pela novidade e do desejo individual de expressar subjetividade e não simplesmente pela mudança em si, mas por conta de demandas que deslindam o Eu e a vontade de representar algo na sociedade, sem as amarras da tradição e por exhibir vontade própria.

Frise-se que o empenho das tradições e as Leis Suntuárias na Europa buscavam impedir a confusão de estratos. Um plebeu jamais poderia se vestir como um nobre, para manter o ordenamento hierárquico. Todavia, no século XVIII, a classe burguesa já rivalizava com a aristocracia e nenhuma medida protecionista na economia ou multa por transgressão aos éditos suntuários foram capazes de frear a exibição do luxo por parte da nobreza e pelos novos-ricos.

Logo, o seu dinamismo corresponde à corrida pelas novidades o que permitiu a celebração do individualismo nas camadas aristocráticas e da alta burguesia. Assim, somente a imitação e a distinção não eram capazes de explicar o fenômeno da moda, e, por isso, deviam-se acrescentar o gosto pela novidade, a quebra das tradições e a individualidade para completar seu significado. O autor garantiu uma historicidade ao termo moda e afirmou que seu principal objeto de estudo é a vestimenta, elemento facilitador da análise das sociedades.

A eclosão da moda para o autor não está exclusivamente relacionada à vaidade e à distinção, encontra-se além de mero espetáculo público. Ela se torna uma instituição a serviço das transformações do Ocidente na Era Moderna, pois é, acima de tudo, a negação da tradição, e sua efemeridade é ao mesmo tempo seu nascimento e morte. Por isso, que a distinção social não tem sua origem, mas, sim, sua função. Lipovetsky acredita que a moda é um fenômeno que tem raízes no Ocidente moderno, e é justamente pelo vestuário que se pode perceber as mudanças de seu ciclo. Por outro lado, não nega que possa abranger outros setores no mundo das ideias e dos objetos, entretanto a vestimenta que se vale do parecer é o objeto central de investigação para os historiadores da moda.

Em vista desse conceito, prefere-se aqui não utilizar o termo moda para descrever as relações sociais no Brasil colônia durante o século XVIII, dado que ainda era possível perceber comportamentos que perpetuavam ideias passadas, como a manutenção de estratos bem definidos, aspectos sociais característicos da Idade Média, ou seja, não havia uma unidade individual que permitisse alterar gostos estéticos. Além disso, o desejo pelas novidades e a mudança frenética dos trajes ainda não era uma realidade nesse período, pois ainda havia certa obediência às ordenações do Antigo Regime. Também, as distinções pela aparência se valiam de outras normas, em vista da presença de africanos, afrodescendentes e indígenas. Portanto, não se tratará de moda com este recorte, mas, sim, vestimenta por ser concebida pelo parecer.

E, por esse motivo, ainda possibilitar o levantamento de problemáticas sócio-históricas de determinados grupos ou civilizações no tempo e no espaço.

A imitação das elites coloniais para com a forma de trajar da Europa era uma evidência de perpetuação do controle da metrópole de modo simbólico. Era preciso ser reconhecido como a nobreza da terra e afastar-se da cultura dos nativos e dos escravizados. Desse modo, comportamentos e costumes de uma sociedade europeia eram legitimados na colônia. Nesse viés, quando Lipovetsky afirma que não se pode falar em moda, caso essa sociedade contemple tradições, mesmo que se obtenha influências externas, ela não impulsiona uma estética autônoma, mas, sim, uma norma coletiva permanente, baseada nas relações de dominação. Isso contempla o Brasil colonial e é mais um fator que corrobora para tratar-se de vestimenta nesta análise.

Assim, a instabilidade no parecer, negação das tradições e o desejo humano de reinventar-se e aderir suas vontades nas escolhas estéticas na forma de vestir consagram a moda. “Não há sistema de moda senão na conjunção destas duas lógicas: a do efêmero a da fantasia estética” (LIPOVETSKY, p. 37). Portanto, um elemento decorativo de variação externa, por mais luxuoso que possa ser não é capaz de traduzir um sistema que é endógeno que transforma estruturalmente toda uma lógica de mudanças nas formas, nas linhas, nas extravagâncias, como exemplo, a diferença radical que se deu no século XVI entre o traje masculino e feminino, curto e ajustado para o primeiro, e longo e justo para o segundo.

Nessa perspectiva, mesmo que o luxo e a ostentação apareçam no Brasil colonial, a vestimenta é uma resposta às necessidades do desejo de se diferenciar, não no sentido de embelezar-se de modo autônomo, mas pela ânsia de pertencimento social, sob bases escravistas que delineavam o jogo das aparências nas relações sociais. À vista disso, livres e libertos de cor esperavam ser reconhecidos como um grupo distante dos escravizados, pois a desvalorização social condicionava a cor da pele à condição. A roupa era uma medida de comunicação imediata de como queriam ser reconhecidos, em consonância com o que se entendia “ser livre”, ao se utilizar de elementos estéticos que os diferenciavam dos não-livres. A aparência aqui não demanda uma vontade individualista, mas coletiva.

Lipovetsky afirma, ainda, que a moda possibilitou a igualdade do vestuário e permitiu a confusão de classes. No recorte desta pesquisa, manter a desigualdade era o ideal para manter as distinções de privilégios e, de certa forma, mesmo que a roupa adquirisse papel expressivo na condição dos indivíduos não havia confusões, pois a lógica colonial foi tão eficaz nas relações de poder, que os livres de cor eram confundidos com escravizados. No entanto, a vestimenta para esse grupo converteu-se em uma medida de combate a essa discriminação.

Para Braudel, assim como Lipovetsky e Roche, moda e vestimenta são coisas que devem ser tratadas de modo distinto, embora estejam relacionadas. Moda é um fenômeno que abarca a vestimenta, porém nem toda vestimenta é abarcada pela moda. Com efeito, é certo que a vestimenta é sua pedra angular, pois revela não somente as esferas que reclamam sua existência, mas toda a complexidade das relações sociais que se encontravam mesmo antes de sua eclosão.

Nesse programa, concluíram-se três observações: a vestimenta é uma área privilegiada para analisar a sociedade, sob aspectos econômicos, comportamentais, sociais e políticos; a história do vestuário não pode ser resumida a descrições de roupas, devendo haver estudos que determinem a sua articulação com os fenômenos socioeconômicos, pois é por essa via que compreende-se a característica de uma época; e, por fim, a história da indumentária viabiliza o conhecimento das hierarquias, das modas e das relações interpessoais (CALANCA, p. 27). Nessa direção, foi perceptível para os historiadores que um pedaço de pano que cobre a humanidade desde o início de sua jornada na terra podia ser tratado como um objeto de análise social para entender a mentalidade humana em determinado tempo e espaço.

Para os filósofos Lars Svendsen, moda é um termo amplo que interfere nas diversas esferas sociais, e a vestimenta é uma de suas áreas (SVENDSEN, p. 13). No entanto, nem toda roupa está atrelada ao funcionamento da moda, como já aludido a Braudel que seu fenômeno está presente em sociedades que prezem pela mudança, advinda da negação da tradição e exaltação da novidade. Ainda, há de existir certa mobilidade social para isso fazer sentido, pois manter a distinção dos privilegiados é importante para manter o poder (BRAUDEL, p. 296).

Sempre pensei que ela vem, em grande parte, do desejo dos privilegiados de se distinguirem custe o que custar do pelotão que os segue, de erguer uma barreira [...] Mas, se assim é, é porque a prosperidade privilegia, empurra para diante um certo número de novos-ricos. Há subida na escala social, afirmação de um certo bem-estar. Há progresso material: sem ele, nada mudaria tão depressa (BRAUDEL, 1995, p. 293).

Para a socióloga Daniela Calanca, “Quando a formação social está voltada para as gestas dos antepassados, não pode existir a lógica da moda, visto que ela privilegia o presente e o novo, contrapondo-os ao modelo pelo qual tudo é legitimado por um passado imemorial” (CALANCA, 2011, p. 25). Assim, para a autora, moda é um termo que abarca vários aspectos da vida social que são expostos a mudanças, como um movimento cíclico de hábitos e gostos aceitos pela sociedade, porque quando a mutabilidade das formas e a exigência pela novidade tornam-se uma regra normativa, ou seja, um costume, tem-se a moda.

Há de se observar que a palavra moda, segundo Calanca, é um termo recente, que apareceu na Itália no século XVII e tinha um sentido geral que indicava o modo de pensar, agir

e da busca por elegância no trajar das classes privilegiadas (CALANCA, p. 13). Na França do século XVII, o termo também é apresentado como algo que faz parte das atividades humanas, como o estilo de vida e tudo que sofre alteração no tempo e espaço, legitimando, assim, a sua relação com tudo que represente causa e consequência das ações humanas.

Para tanto, a maneira pela qual os estudiosos da história da moda viabilizaram sua investigação em um campo tão vasto foi por meio do objeto que tornou visível as marcas dos significados sociais: a vestimenta. Por denunciar os códigos sociais, a roupa propicia uma leitura de como os indivíduos se relacionam entre si e com os outros, de como querem ser vistos, reconhecidos de acordo com a estrutura social e política de determinado espaço, seja ele delimitado pela tradição ou pela moda. Por isso, a vestimenta pode ser tomada como um objeto de análise crítica da história, mesmo em sociedades nas quais não haja moda.

Uma observação interessante da Calanca foi a relação da roupa com o corpo, em que torna um adorno ou uma peça de pano algo significativo para quem vê e é visto, pois o traje adquire a função de transformar e conceder uma nova interpretação ao corpo, materializando a linguagem, já que externa algo, seja reconhecimento, distinção ou qualquer outra ideia. O fato é que a roupa só adquire um sentido, quando se impõe um sentido, e a consciência disso faz com que a vestimenta estabeleça mediações entre a sociedade e grupos sociais. É por isso que livres de cor e libertos usavam meias brancas e sapatos com intuito de convencer a sociedade colonial de que estavam livres, mesmo que a sua cor de pele falasse o contrário, mas a questão de entender como a roupa comunica naquela sociedade incitou-os a vestirem-se como os livres.

A partir da Nova História Cultural, o objeto moda pode fazer parte das problematizações vinculadas ao campo social e cultural. A moda foi vista como demarcadora social, capaz de confundir hierarquias, promotora da individualidade, submissão e resistência. Por esse prisma, estudar a moda é como abrir um leque de opções com ideias contraditórias e que podem se coagular.

No entanto, em virtude dos conceitos trabalhados sobre moda, atribui-se falar em vestimenta nesta pesquisa, por se tratar de um termo mais apropriado para o contexto dos livres e libertos no período colonial, em vista da conjuntura social na qual é moldada, por meio do modo de produção escravista, atrelado ao Antigo Regime. Todavia, isso não exclui o debate de seu caráter simbólico social, marcador e diferenciador que está referenciado à roupa em si e de sua relação com o indivíduo e o meio social, e de modo algum retira sua historicidade.

O estudo da vestimenta, portanto, revela as relações intrínsecas, que muitas vezes, estão introjetadas na sociedade, mas que, por meio da roupa, no mundo da aparência, as simbologias adquirem representações e denunciam os códigos sociais. E essas questões eram

vivenciadas na América portuguesa, em vista de sua configuração social baseada nas diferenças para resguardar privilégios e lugares sociais.

Gilda de Mello e Souza oferece uma obra dedicada somente à moda, fruto de sua tese de doutorado: *O espírito das roupas: a moda no século XIX* em 1987. A obra é de suma importância para o estudo da moda brasileira no campo historiográfico. Para Gilda, moda é uma arte:

A moda é um todo harmonioso e mais ou menos indissolúvel. Serve a estrutura social, acentuando a divisão em classes; reconcilia o conflito entre o impulso individualizador de cada um de nós (necessidade de afirmação como pessoa) e o socializador (necessidade de afirmação como membro do grupo); exprime ideias e sentimentos, pois é uma linguagem que se traduz em termos artísticos (SOUZA, 2019, p. 29).

A obra analisa os comportamentos sociais da população brasileira do século XIX, com descrição das roupas, imagens do período e aborda questões de gênero, como o papel da mulher burguesa, que deveria casar-se e, nesse momento, passa a se ocupar das etiquetas de moda para portar-se em sociedade, ao mesmo tempo, em que deveria utilizar-se da sedução (SOUZA, 2019, p. 92). Para a autora, moda não é um fenômeno universal, mas, sim, das sociedades do Ocidente, precisamente tem sua origem no Renascimento com a busca frenética pela novidade e imitação da burguesia pelos trajes da aristocracia.

Souza compartilha do mesmo pensamento de Lipovetsky ao propor uma origem e explicação do fenômeno da moda. Segundo ela, é no século XIX que a moda se democratiza e torna-se cada vez mais efêmera. Souza comenta em sua obra questões de gênero no capítulo denominado *A cultura feminina*, no qual afirma que, na segunda metade do século XIX, o cenário sofre alteração, em vista da emancipação das mulheres nas indústrias, os adornos e os volumes das roupas saem de cena para assumirem outra realidade. O que se mostrou algo necessário para elas naquele período, já que a ideia de sedução introjetada na sociedade, descredibilizava seus serviços. Pautando-se nesse critério, a roupa austera mostrava-se uma reafirmação de autoridade e, por outro lado, inferiorizava elementos graciosos da roupa, relacionados ao feminino (SOUZA, 2019, p. 106). Portanto,

Não é de se espantar que esse dilaceramento tenha levado a mulher ao estado de insegurança e dúvida que perdura até hoje. Pois perdeu o seu elemento mais poderoso de afirmação e ainda não adquiriu aquela confiança em si que séculos de trabalho implantaram nos homens (SOUZA, 2019, p. 106-107).

Os estudos de Gilda destacam-se por ser a primeira obra brasileira totalmente dedicada à moda. A sua discussão pautou-se pela moda vista como arte, questão do gênero e da distinção social. Outras pesquisadoras brasileiras de excelente contribuição são Maria Claudia Bonadio e Maria de Fátima da S. Costa G. de Mattos que organizaram a obra *História e Cultura de Moda*



(2011), na qual aborda a vestimenta no decorrer do século XX e XXI no Brasil. Tal abordagem, feita por meio de artigos, oferece interessante discussão sobre como a moda está diretamente relacionada à política, ao ser utilizada como uma afirmação de poder e revolta.

Mara Rúbia Sant'Anna, autora da obra *Sociabilidades coloniais: entre o ver e o ser visto* (2016), também tratou de oferecer uma rica discussão acerca da vestimenta no período colonial, área pouco pesquisada no campo historiográfico. Sant'Anna buscou relacionar a vestimenta, pelo viés da aparência, a partir das relações simbólicas de poder, iniciando em 1500 com o choque de culturas entre europeus e indígenas até os conflitos sociais da América portuguesa do século XVIII, incluindo escravos, classe média urbana e indígenas na problemática da roupa e de suas demais relações com o externo.

A compreensão historiográfica da moda ultrapassa a visão superficial da mesma e a entendemos enquanto um ethos presente entre os sujeitos sociais, fazendo-os pautar suas relações a partir da aparência. Dessa forma, mesmo sem empregar o termo moda, pensamos-la no decorrer da apresentação da problemática, na medida em que o que propomos é analisar a dimensão da aparência enquanto construtora de sociabilidades (SANT'ANNA, 2016, p. 10-1).

Nesse aspecto, compartilha-se aqui da mesma lógica impulsionada por Sant'Anna em tratar de vestimenta para elucidar o objetivo dos livres de cor e libertos no reconhecimento de sua condição, com o propósito de distinção de caráter coletivo, em vista de representar o estrato da camada média que se formava na sociedade setecentista, representada por aqueles que não queriam ser confundidos como escravizados e, por vezes, obstinavam mostrar ascensão econômica. Assim, a roupa seria o facilitador dessa forma simbólica de contradizer as discriminações às quais estavam submetidos.

Sob esse enfoque, a vestimenta foi um delimitador crucial na profusão das aparências para respaldar a sociedade de ordens. E, na América portuguesa, assim como outros fatores serviram para legitimar privilégios, a roupa se mostrou um símbolo de distinção e resistência para o grupo dos livres de cor e libertos, em vista da promoção de seu lugar social.

Para tanto, não se tratará do termo moda, por estar relacionada ao advento do capitalismo na Europa, em que a classe burguesa com intuito de exaltar sua prosperidade econômica, ao mesmo tempo em que imitava a roupa da nobreza em busca de tal validação, cobria-se com elementos distintivos para exprimir prestígio social. Por esse viés, no Brasil colônia, a moda não pode se firmar em virtude dessas questões próprias do contexto europeu que em muito se diferenciam da realidade dos livres e libertos na América portuguesa do século XVIII.

Cabe ressaltar ainda a contribuição do Historiador Paulo Debom, especialista em Moda, em sua coletânea *A História na Moda, a Moda na História* (2019). Em conjunto com Joana Monteleone e Camila Borges da Silva, ele conseguiu reunir diversos textos de vários autores brasileiros que se interessam pela área, o que fomenta e estimula ainda mais outros estudantes que possuem o interesse nesse tema de pesquisa. Moda no Império, moda e imprensa, gênero e a moda na historiografia são questões trabalhadas na obra.

A moda constitui-se em um campo de pesquisa que ultrapassa as fronteiras disciplinares. A marca registrada de quem a estuda é a pluralidade de percepções do objeto, olhares abordagens e interpretações. Estudar sua história significa fugir às abordagens convencionais (...) Significa enveredar por caminhos transdisciplinares (...) (DEBOM, 2019, p.16).

Com efeito, entende-se vestimenta como um dos aspectos da moda, mas que não são sinônimos. Moda faz referência a uma constante mudança e traz consigo o elemento novidade, já a vestimenta é uma das áreas da moda que expõe por meio da aparência as incorporações e reproduções sociais. Ela é o objeto material que denuncia os códigos sociais e o comportamento das civilizações, seja mutável ou não, pois mesmo que não haja o movimento moda, a vestimenta ainda, simbolicamente, representa como uma sociedade ou grupo social se orienta.

O fator individualista que corresponde à valorização de uma identidade e à consciência desta que permite utilizar-se da roupa como meio de comunicar uma essência e um gosto pessoal é um elemento vivenciado na moda, mas não no contexto do Brasil colônia. Ressalte-se que, por mais que houvesse um interesse por parte dos estratos dominantes, composto por donos de engenho, de escravizados e de colonos na administração pública em imitar a moda europeia e fazer uso de insígnias da nobreza para parecer alguém importante e de privilégios, os fatores que suscitaram essa dinamicidade foram outros. A questão crucial que envolve os elementos distintivos dessa sociedade se baseia, principalmente, na racialidade, que definia a ordenação das gradações sociais, pautadas pela cor da pele, aculturação e condição. Isso fez com que não florescesse uma consciência individual, mas, sim, grupos sociais divididos por critérios próprios fundamentados pela lógica colonial.

#### 4.2 MOBILIDADE SOCIAL NA AMÉRICA PORTUGUESA

Assim como novas pesquisas relacionadas à escravidão foram beneficiadas pela escola francesa a partir dos anos de 1970 e 1980, uma nova óptica com relação ao Antigo Regime na América portuguesa pôde ser dialogada (LARA, 2005, p. 29). O caráter “simplista” e rígido atribuído às sociedades setecentistas não respondiam às demais complexidades que envolviam

as relações sociais e políticas que se sucederam na colônia, bem como, as relações senhor-escravo.

Antônio Manuel Hespanha ofereceu novas ópticas ligadas ao comportamento da colônia em relação à Coroa portuguesa, debates associados à divisão do poder real com os poderes periféricos e a questão da centralidade do poder da Metrópole portuguesa sobre a colônia. Enfatiza que a historiografia tradicional ainda acredita que havia uma dicotomia exata entre submissão pelo lado da colônia e exploração por Portugal (HESPANHA, 2010, p. 52).

Mas, como bem observou Hespanha, o pensamento acima desconsidera os arranjos políticos que existiam entre ambos, com intuito de valer seus interesses, sejam individuais ou coletivos, e que, por um lado, gerou um aumento de poder local. Paralelamente, conferiu hegemonia simbólica da realeza (HESPANHA, 2010, p. 71), já que o simples fato de desejar ser “vassalo”, fidalgo ou adquirir uma condecoração do Rei, como a Ordem de Cristo, e ocupar cargos públicos, conferia-lhes status de nobreza, ao menos no tratamento. Nesse aspecto, já deixa claro que a Corte, por esses meios, estabelecia seu poder representativo.

Sendo assim, poderes locais constituíram-se, de certa forma, em incentivo da Coroa para promover um alicerce de poder restrito e que abarcasse as várias áreas do funcionamento colonial. Somadas à própria peculiaridade da colônia portuguesa, no que concerne à escravidão, esses desdobramentos formaram as bases das relações de poder da América portuguesa setecentista.

Desse modo, poderes periféricos autônomos constituíram-se na América portuguesa, a exemplo, vice-reis, governadores, governadores-gerais, donatários e “homens bons”. Ademais, ter posse de terras e de escravos, já era suficiente para demonstrar sua fidalguia (HESPANHA, 2010, p. 62).

A partir disso, esses poderes na colônia serviam também para certificar o controle da Metrópole, a partir de benefícios, como garantir o status de vereador da câmara municipal de uma vila, ou a possibilidade de prestar serviços a Coroa em algum cargo público, um exemplo disso ocorreu em Minas Gerais:

De duas formas, então, a hegemonia branca rica era exercida: primeiramente através da riqueza advinda das minas que cooptava até o Rei e, depois, através dos diversos serviços prestados à Coroa e que permitiam a manipulação de toda a gente que lhe ficava submetida (SANT’ANNA, 2016, p. 129).

Em vista disso, a configuração da elite colonial se baseava em poderes concedidos pela Coroa, e, com isso, buscava ostentar a situação que gozava, sobretudo no vestuário, que deveria seguir os moldes europeus, para mostrar o prestígio, ou pelo menos, parecer ser alguém nobre, para se distinguir dos pobres e dos escravos.

Desse modo, os colonos que vieram para América portuguesa acreditavam em uma possível riqueza, a partir da utilização da mão de obra escrava, seja africana ou indígena. Por isso, não pouparam esforços para manter distanciamento dos demais moradores pobres da colônia, e, sobretudo, a aparência mostrava-se a forma mais imediata de diferenciação social. Então,

Dispensar a mão de obra escrava era algo inimaginável aos homens brancos que aqui viviam, pois eles eram as mãos e os pés destes senhores (...) eles buscavam manter distinção diante de tantos escravos e mesmo de pobres, órfãos, prostitutas e degredados que aportavam, constantemente, na nova terra, tendo relações exacerbadas com o luxo, festividades e ostentação (SANT'ANNA, 2016, p. 47).

Dessa forma, com a grande quantidade de africanos escravizados e seus descendentes no século XVIII (MATTOSO, 2016, p. 76), a elite colonial passa a se incomodar com as possíveis ascensões e mobilidades sociais, principalmente, a partir de descoberta do ouro em Minas Gerais, o que levou ao surgimento de grupos intermediários: artesãos, funcionários da coroa, negros e pardos livres e libertos, dentre outros (SANT'ANNA, p. 59, 2016). Assim, a dependência dos portugueses da mão de obra escrava era notável na América portuguesa, conforme Russel-Wood,

Os governadores e vice-reis do período colonial registraram em sua correspondência que o primeiro ato realizado por aventureiros portugueses recém-chegados não era beijar a terra nem dar graças à Virgem pela travessia bem-sucedida, mas sim comprar um escravo (RUSSEL-WOOD, p. 41, 2005).

Desse modo, por mais que a colônia não se submetesse totalmente à metrópole, em vista de suas características únicas estruturais, a elite colonial buscava atender seus interesses com objetivos de manter uma hierarquia, por vezes, muito móvel, em decorrência de sua diversidade social. Havia livres e colonos que buscavam por status políticos de nobreza, por meio do desejo de ocupar um cargo público de prestígio, a serviço da Coroa e assim se afastar dos demais. Sob este aspecto, em virtude de sua peculiaridade, a tensão da sociedade colonial em diferenciar-se mostrava-se necessária, pois se firmava em garantir gradações pautadas na aparência. Conforme se lê em Sant'Anna (2016, p. 59),

Numa terra de tão frágeis códigos de sociabilidade e tão grande mobilidade, uma casaca, fivelas de prata, joias, cor de pele e cabelo, como os desfrutes de prazeres comezinhos, poderiam indicar a condição social daqueles que o possuíam ou de que gozavam.

Ainda que a cor da pele já delimitasse os poderes na colônia, a exibição pública servia para manter as desigualdades e conscientizar, simbolicamente, quem detinha os privilégios. Isso se convertia em um reforço por parte dos colonos para registrar as diferenças entre o dominador e os dominados. Os colonos do Brasil sabiam que a sociedade se pautava pela aparência e graus

de assimilação, e que esses fatores configuravam a integração social (RUSSEL-WOOD, p. 22, 2005).

A dinâmica da vida urbana, com a descoberta do ouro, em Minas Gerais, gera o crescimento de atividades mercantis, para atender à demanda nas áreas de mineração, têm-se as figuras dos comerciantes, mineradores e artesãos. Já o litoral, com a decadência do açúcar, passa a ter um papel menos importante na economia colonial (SANT'ANNA, 2016, p. 115).

Com a exploração do ouro, a Coroa estipula sua fiscalização e surgem os primeiros Arraías, como Vila Rica, em que a sociedade vivenciou seu auge, entre 1730 e 1780, pois a exibição de luxo era tanta que ficou conhecida como “Pérola das Américas” (SANT'ANNA, 2016, p. 122). No Arraial do Tejuco, em Diamantina, também houve opulência e certa restrição à exploração de diamantes, e a Coroa estabeleceu seu monopólio, o que conferia uma situação maior de desigualdade e conflitos entre ricos e escravos com seus senhores (SANT'ANNA, 2016, p. 133). Dessa forma, os senhores de engenho, os mineradores e os comerciantes ricos faziam questão de vangloriar-se de sua realidade econômica e disputavam por serviços ao Rei, a fim de receber alguma graça.

É importante notar que escravos e senhores tinham objetivos distintos no contexto da escravidão. O primeiro, com a exploração do segundo, buscava fortuna e status, o cativo desejava sair o quanto antes do lugar de submissão, portanto, sob a realidade colonial, libertos agiam conforme a configuração social demandava (PAIVA, 2001, p. 74). Por isso, ainda que se vestissem com adereços e tecidos do estrato dominante, estariam, estrategicamente, readaptando-se e resistindo, ao levar em consideração o significado de usar sapatos e meias brancas, como forma de demarcar mobilidade e exibir certa ascensão econômica. Contudo, mesmo que aproximações ocorressem, os fatores distintivos, como a cor da pele, sempre eram acentuados para demarcar privilégios e condições.

Um caso interessante de mobilidade e de distinção social pela vestimenta é do crioulo e escravo Cosme Teixeira Pinto de Lacerda, que sabia ler, escrever e trabalhava no cartório do Arraial do Paracatu, de onde conseguia acumular pecúlio para saldar sua coartação. Contudo, seu proprietário retorna-o a sua condição de escravo e desconsidera o que já havia pagado. Cosme, por meio de contatos com os “homens bons” e pelo seu conhecimento jurídico, conseguiu levar seu caso à Justiça e, para se diferenciar dos demais cativos, comprava roupas caras. No entanto, mesmo com essas características diferenciadas da realidade da maioria dos cativos e livres de cor, para a sociedade branca, Cosme sempre foi um escravo, um ser inferior e não foi possível averiguar o final de seu processo (PAIVA, 2001, p. 82).

Na região das Minas, também era possível que reinóis e nascidos na colônia se envolvessem como uma escrava e, dessa relação, os seus descendentes tornarem-se livres pelos mineradores brancos e tomassem alguma profissão, como de artesãos (SANT'ANNA, 2016, p. 167). Portanto, aos poucos, com a dinamicidade que se encontrava em Minas Gerais, crescia o número de livres e libertos na colônia. Negros e pardos constituíram vivências próprias, em torno de sua condição, pois, para o segundo, as possibilidades de assimilação eram mais acessíveis, em uma sociedade que condicionava a cor de pele negra à escravidão.

Os governadores coloniais viam o liberto como uma ameaça moral e física (RUSSEL-WOOD, p. 158). A extração do ouro em Minas Gerais demandou esforços diferenciados em comparação à *plantation*, em vista dos riscos, como o esgotamento ao alto investimento de mão de obra escrava especializada e de equipamentos. Além disso, havia os tributos sobre a exportação de escravos do Nordeste para as minas e sobre as ferramentas.

A demografia de Minas Gerais no século XVIII foi determinada pela descoberta e pela exploração de jazidas auríferas, pelas exigências especiais deste ramo de atividade e pela singularidade do ouro em pó como instrumento generalizado de mobilidade social. Numa economia tão dependente da mão-de-obra escrava e numa sociedade em que os escravos predominavam, seria de esperar que a composição da população escrava e a própria instituição da escravatura diferisse do litoral brasileiro, e que esses fatores, por si sós, contribuíssem para o surgimento de uma população mais visível de libertos de ascendência africana (RUSSEL-WOOD, p. 169).

A diversificação das atividades econômicas advindas da descoberta do ouro foi também um dos motivos de certos grupos sociais terem acumulado riquezas menores, porém não desprezíveis, como os forros e, principalmente, as forras (PAIVA, 2001, p. 44). As personagens forras Bárbara Gomes de Abreu e Lima e Joana da Silva Machado são um dos poucos exemplos de ascensão econômica para quem havia saído do cativeiro. Em seus inventários havia quantidade expressiva de tecidos variados, objetos em ouro e prata, pérolas e corais (PAIVA, 2001, p. 50).

Conforme afirma Paiva, os brancos livres faziam parte da elite colonial, mas entre eles havia pobres. Os cargos administrativos, militares e eclesiásticos estavam reservados para esse grupo. Para um negro ou mestiço, embora livre, a ascensão social era algo impossível e resguardada para alguns brancos, sob a égide do Antigo Regime, na América portuguesa. Por isso, um livre de cor estava mais próximo da situação de um liberto, cuja liberdade era experimentada pelos brancos, em virtude das restrições sociais impostas aos ex-cativos. No entanto, a ascensão econômica foi possibilitada para a camada média da sociedade setecentista, em que se incluíam as mulheres libertas, que também compunham o maior grupo de alforriados. Desse modo, qualquer símbolo de validação de uma riqueza considerável, naquele contexto,

fazia-se necessário, até porque era concordante com a realidade na colônia agir sob aparências (PAIVA, 2001, p. 66-67).

O desejo da liberdade, ansiada ainda no cativeiro, caminhava junto com o impulso à ascensão econômica, mas o peso do passado da escravidão expressado na cor da pele apartava os livres de cor e libertos de ascender socialmente, em vista de seu lugar social, condicionado à inferiorização, à pobreza e à submissão, estereótipos validados pela elite colonial branca.

Os pardos livres, assim como os negros, estavam submetidos a restrições em espaços de poder, além de leis preconceituosas que dificultavam sua integração na sociedade. Um dos exemplos, a Pragmática de 1749, que fez questão de realizar um capítulo somente para os livres de cor e libertos, proibindo-os de usar seda, lã fina e ostentar joias ou adornos de ouro e prata, sob pena de confisco, multa ou açoitamento (RUSSEL-WOOD, 2005, p. 108).

Em 1779, um levantamento demográfico na cidade do Rio de Janeiro contabilizou que 55% dos 43.376 habitantes da cidade não eram brancos, e, na cidade de Salvador, o censo de 1775 contou 35.253 habitantes cuja maioria era composta por negros e mulatos livres e negros e mulatos escravos (LARA, 2005, p. 127). O grande número de negros e mulatos no século XVIII nesses locais se deve a fatores econômicos, como: a descoberta do ouro na região de Minas Gerais, a produção açucareira em novas áreas e, como consequência, o aumento do tráfico negreiro. Nesse contexto, houve o aumento de alforrias que poderiam indicar uma maior participação no comércio por parte dos escravos, a fim de conseguir a liberdade ou os modos de dominação do senhor que envolvia a promessa de alforria (LARA, 2005, p. 128). No entanto, as alforrias, em geral, não eram uma realidade comum para os escravos, eram mais propensas para alguns grupos cativos: crioulos, mulheres e mulatos.

A associação entre cor da pele e condição social nem sempre era compreendida como algo direto, mas poderia se dar em contextos específicos, pois havia diferenças entre os termos pardo e mulato. Aquele era menos pejorativo que este, todavia cabia aos brancos quando se falava quem “naturalmente” era considerado livre na América portuguesa do setecentos (LARA, 2005, p. 131). Nesse aspecto, nota-se que havia gradações hierárquicas entre os mulatos, pretos e pardos no que concerne à qualidade do sujeito, ou seja, as formas de tratamento seriam distintas, pois cada termo possui significados que não levam em consideração necessariamente a cor, mas a forma em que são compreendidos nessa sociedade pautada pela aparência e por critérios regimentares baseado na escravidão.

Desse modo, considerar somente o branco livre e o negro como escravo, nesse contexto, é descartar a realidade de como se davam as hierarquias na escravidão colonial, devendo-se considerar o grupo dos livres não brancos e libertos que buscava reivindicar sua

condição social e não desejava ser tratado a qualquer modo, no sentido de vislumbrar algum passado com a escravidão. Por outro lado, eram justamente essas denominações que os afastavam dos brancos e da condição da liberdade, pois serviam como gradações sociais que poderiam afastar ou aproximar da escravidão. No entanto, esse dado nunca se extinguia, porque a cor da pele convertia-se em marca simbólica de distinção social e servia como uma classificação imediata para dizer quem é livre e não livre.

Por isso, pardos e mulatos eram comumente confundidos com escravos e, mesmo vestidos com os melhores panos, seriam associados à escravidão. Mas é certo que assim que se tornavam livres ou libertos, pardos, negros e mulatos buscavam reafirmar sua condição, seja pelo tratamento, seja pelos modos de vestir, ainda que para os negros fosse mais difícil.

No dicionário de Bluteau, homem branco é definido como alguém que se diferencia dos escravos pela cor – pretos e mulatos. Já o termo escravo se refere àquele que nasceu cativo, foi vendido e está sob o poder de um senhor (BLUTEAU, 1712 apud LARA, 2005, p. 132). Nota-se que, ao tratar da escravidão, Bluteau não correlaciona à cor da pele, mas ao definir o homem branco a relação entre cor e condição é enfatizada. A palavra “negro”, conforme Bluteau estava relacionada à cor e indicava sua origem africana. Durante a Idade moderna, havia explicações sobre o motivo de existirem pessoas da cor negra que envolviam questões relacionadas ao clima da África e à descendência de Cam. Em relação à palavra preto, conforme o Vocabulário de Bluteau, estava diretamente associada à condição de escravo (BLUTEAU, 1712 apud LARA, 2005, p. 134-135).

Os termos “pardo” e “mulato”, conforme Bluteau, apareciam como referentes à cor da pele, resultado da mistura entre brancos e pretos. A palavra pardo originou-se do pardal por ter a cor mencionada, e mulato advém do mulo decorrente da combinação de duas espécies distintas (BLUTEAU, 1712 apud LARA, 2005, p. 136). Ressalte-se que o termo mulato se tornou um tratamento pejorativo. Nos processos de injúria do século XVIII na América portuguesa, percebeu-se que o termo mulato poderia funcionar como um xingamento, e a palavra pardo não recebia esse tratamento, por mais que fosse considerada um “acidente de cor”.

Um fato interessante nesses processos analisados é que envolviam apenas livres de cor e libertos. Isso atesta que para o grupo era importante reafirmar sua condição social e, mesmo que a cor da pele pudesse ser utilizada para desqualificá-los, não cessaram em reivindicar tratamentos que não diminuíssem sua condição. Portanto, tratar os indivíduos como mulato estaria relacionado a condenar a sua “ínfima e baixa condição social, ou seja, por mais que a cor da pele fosse um indicativo de distinção, esse fator é evidenciado aos moldes do Antigo



Regime, sob critérios que classificam quem está acima ou abaixo na hierarquia social” (LARA, 2005, p. 140-141). Nesse sentido, o interesse dos indivíduos que reclamavam seu tratamento, quando chamados de mulatos, estaria no incômodo pelo fato do termo estar relacionado a um nascimento de baixa qualidade, e isso refletia em sua posição na hierarquia.

Nesse caso, a cor da pele era utilizada como um dos critérios distintivos para indicar a posição na hierarquia. Por isso, os indivíduos recorriam à origem de seu nascimento e diziam-se brancos quando chamado de mulato, pois tal palavra era entendida como ofensa no período e sinalizava a baixa condição social. Logo, a desqualificação pela cor dizia respeito à posição hierárquica que o indivíduo ocupava naquela sociedade, diferentemente, do racismo do século XIX, no qual a cor preta ou mulata fazia referência aos povos africanos, e estes eram considerados inferiores intelectual e culturalmente, sob bases científicas que respaldavam a hierarquização das raças.

Com efeito, era sob a desigualdade que se assentava essa sociedade dos setecentos. Formas de tratamento, origem, nascimento e aparência respaldavam grupos que buscavam se diferenciar e, nesse aspecto, para os livres de cor e libertos se afastarem da escravidão era essencial para afirmar posição na hierarquia em vista da desqualificação como ainda se encontravam. Para os brancos, nunca caberia a suspeita de serem escravos, já para os pretos, pardos e mulatos a liberdade sempre teria que ser provada e evidenciada, e a vestimenta se mostrou um meio de resistência, no sentido de clamar o pertencimento a um grupo diferenciado dos cativos.

Assim, o interesse de alguns livres de cor e libertos em utilizar vestimentas que vislumbrassem alguma ascensão econômica e distanciamento dos cativos se dava para afirmar uma posição na hierarquia e o pertencimento a um grupo distinto dos escravizados.

Então, negros, mulatos e pardos, ao compreenderem a leitura social na colônia, com seus aspectos distintivos, passam a utilizá-la a seus interesses, como estratégia de resistência, ou seja, como um meio de expressar sua condição, conscientes de que a aparência constituía um meio delimitador de estratos sociais. Ainda que a cor da pele indicasse o passado com a escravidão, outros fatores, como a roupa, poderiam conferir distinção social e aferir alguma mobilidade econômica, em virtude da qualidade dos tecidos e dos adereços que compunham o modo de vestir que não era comumente visto na roupa dos cativos.

Portanto, a sociedade do Antigo Regime estava baseada em relações de dominação, representada por ocupantes de cargos públicos, por meio do nascimento, por posses, ter escravos e terras. Isso, por si só, já estabelecia um lugar de vantagens políticas, sociais e

econômicos. Dessa forma, “nas sociedades do Antigo Regime imperavam as diferenças [...]” (LARA, 2007, p. 84).

#### 4.3 APARÊNCIA: A SUSTENTAÇÃO E SUBVERSÃO NA HIERARQUIA

Já na Idade Média, na Europa do século XIII, as Leis suntuárias disciplinavam os códigos sociais, definindo o que cada estrato deveria vestir, e os objetivos incluíam conter gastos e limitar importações (CALANCA, 2011, p. 47). Dessa maneira, o desejo máximo era fixar códigos visuais na hierarquia. As Leis Suntuárias foram resultado do combate à exibição do luxo na vestimenta realizado pelo Estado e Igreja com o objetivo de frear possíveis desordens com relação aos estratos sociais, pois era uma forma de controlar o que cada grupo poderia vestir, a fim de conter confusões entre a nobreza e a burguesia. O termo “suntuário” deriva do latim *sumptuarius* relacionado a despesas, luxuoso (SVENDSEN, 2010, p.40).

Para a Igreja, o luxo era um atestado de pecado grave que corrompia a moralidade, e o discurso da civilidade contribuía com o pensamento de que a roupa transmitia o caráter, portanto, a melhor forma de parecer sábio era vestir-se com modéstia. No entanto, cada estrato deveria utilizar o que convinha, logo, certos ornamentos e trajes eram específicos para cada estado. Dessa forma, nas sociedades do século XVI, o valor moral estava relacionado aos hábitos e à aparência, e, da mesma forma, as leis suntuárias tinham a função de policiar o consumo para legitimar as hierarquias e manter a distinção dos nobres e da Corte.

O desperdício também era um fator que corroborava com a intenção de manter as distinções, mas o que não se imaginou foi que a proibição do luxo fosse gerar a aceleração do processo da moda, a partir da imitação dos novos ricos e da corrida por novidades, incitado pela nobreza e pela Corte para não serem confundidos com classe inferior.

Nota-se que a razão para criação das Leis Suntuárias diz respeito à manutenção dos privilégios e do poder através dos códigos distintivos regulamentados para educar pelo olhar de quem detinha a qualidade superior. Para tanto, as leis suntuárias foram regras disciplinantes na regulação das aparências, e suas primeiras normativas estavam voltadas à moral, à ética e ao consumo permitido a cada grupo. Assim, o objetivo era conter a mobilidade social e fundamentar os valores tradicionais que se opunham às novidades, ao supérfluo e ao exagero de gastos que desagradavam aos valores cristãos e ao Estado monárquico.

No século XV, as normas passam a dividir as categorias sociais com mais afinco, ao proibir aos não nobres de ostentar insígnias, ouro, prata, seda e certas cores exclusivas da nobreza. Não somente aos nobres o desejo de exibir o luxo irá incomodar, mas também aos

moralistas, que não suportaram ver as transformações sociais que se sucederam na Idade Moderna. Assim, ao promover o novo, a maneira de ser e estar no mundo, além da vaidade, a vestimenta expressa a mentalidade do contexto vivido (CALANCA, 2022, p. 56).

Portanto, a vestimenta foi utilizada para decodificar camadas sociais, a fim de manter uma ordem que o Antigo Regime tentava assegurar. Mas, por conta das mudanças ocorridas no comportamento social, devido à ascensão da burguesia e do comércio, os esforços se mostram falhos, e as confusões hierárquicas tornam-se inevitáveis. Em vista disso, leis são criadas para conter abusos, porém mostram-se pouco eficientes, tanto na Europa quanto em suas conquistas.

Em Portugal, por volta da segunda metade do século XV, a ostentação pública tinha um significado político, pois cada ordenação devia corresponder a seu lugar, cerimônias e obrigações serviam para deixar claro sua condição (LARA, 2007, p. 86). Diante disso, o vestuário não deveria deixar dúvidas de quem detinha o poder naquela sociedade.

Dessa maneira, no século XV, as legislações em Portugal, a respeito do vestuário, tinham como intuito deixar evidente as marcas distintivas, por meio do uso de tipos de tecidos, conforme a condição social. Para justificar o bom ordenamento, a preocupação posta era a de evitar gastos excessivos com vistas a não corromper a moral das famílias nobres com a vaidade, e para que não caíssem em ruína econômica. Em resumo, os objetivos se baseavam na contenção de gastos e na preservação da moral, ao evitar o pecado do luxo excessivo. Tudo isso para justificar o bom ordenamento social na hierarquia (LARA, 2007, p. 89).

No Antigo Regime português, ser nobre dependia do nascimento, posses e de serviços prestados ao rei. Ademais, comportamentos e valores ligados à dominação e a privilégios configuravam a ocupação de cada estrato na hierarquia (LARA, 2007, p. 86). Perante isso, a ostentação pública adquiria significados políticos, e, nesse sentido, o vestuário é responsável por ordenar, visualmente, aquela sociedade das aparências.

Nesse ínterim, as legislações nas conquistas eram uma cópia da metrópole e, para tanto, manter as diferenças entre as pessoas se tornou um modo de reforçar privilégios, porém com uma diferença: a presença de negros e indígenas como mão de obra escravizada na colônia criou distinções específicas que se basearam, principalmente, pelo fenótipo, pela cultura e pelos hábitos.

A configuração social colonial se fez de maneira distinta da metrópole, vê-se a formação de uma nobreza, inicialmente, que não é de sangue, como na metrópole, e onde a mão de obra escrava africana é abundante. O que resultou em comportamentos que se valessem pela aparência e demonstração de luxo e poder, a qualquer custo, para resguardar um espaço de dominação. Desse modo, a reafirmação de uma posição deveria ser reforçada já que sua

legitimação não criara bases solidificadas de poder. Por isso, era mais importante parecer nobre, mesmo que estivesse falido, pois, até mesmo na miséria, a roupa era um atestado de riqueza. Mas, compreender-se-á que ser nobre, sob a lei, não correspondia a ser rico.

O processo de nobilitação na colônia se deu, primeiramente, por meio das ações militares, relacionado à posse do território, depois se tem a presença de funcionários régios que compunham a Justiça e a Fazenda. A Coroa buscava nobilitar pessoas para incentivar a extração do ouro, no caso de Minas Gerais, para reforçar as relações mercantis ou para compensar financeiramente aqueles que ajudaram o rei em momento de crises econômicas. Essas pessoas se aproveitavam dessas concessões, pois não havia perda alguma, já que os vassallos não reclamavam do poder e dos privilégios pertencentes aos nobres e a eles atribuídos. Ser cidadão era um desses privilégios, bem como, fazer parte de ofícios e compor os cargos municipais (SILVA, 2005, p. 1). No entanto, ser nobre no Brasil permitia acesso limitado a alguns setores da administração colonial, como no caso de governadores das capitanias brasileiras destinados à nobreza reinol.

No Antigo Regime, os serviços dos vassallos prestados ao rei garantiam as mercês. Assim, possuir o hábito de Ordens militares e fazer parte do Santo Ofício eram maneiras de concessões nobiliárquicas (SILVA, 2005, p. 4). É conhecido que a nobreza colonial, mas nominal que efetiva, caracterizava-se como civil, militar e política, pois era concedida pelo rei através de serviços por mérito e difere da nobreza natural que é a de linhagem, ou seja, hereditária, ser nobre era acima de tudo ser diferente dos plebeus e dos mecânicos (SILVA, 2005, p. 7). Em vista dessa configuração, o Brasil colonial firmava-se em uma política regimentar, cuja elite social, composta por essa nobreza colonial, buscava estratégias para solidificar-se como superior ao exibir vantagens que a condição lhe proporcionava, como ocupar cargos na política e não pagar impostos. Para tanto, a forma mais eficiente se deu pela aparência, pois para uma nobreza no estilo colonial, o reconhecimento deveria ser visível, tanto é que, para se impor como tal, era necessário obter várias mercês.

Os reinóis e os portugueses nascidos na colônia estavam condicionados a ocupar espaços distintos no poder, e havia aqui distinções entre os estratos dominantes, pois os cargos mais altos da administração colonial cabiam aos reinóis, podendo variar a depender da capitania e da vila.

Na América portuguesa, devido à escravização africana, todos que eram brancos se achavam pertencentes a um estrato superior, entendiam-se como nobres. Mesmo que realizassem ofícios mecânicos, pretendiam ser distintos dos plebeus, e, dessa maneira, havia

brancos na colônia que, ao se utilizar da cor da pele, já se qualificavam como nobres e esqueciam que eram, na verdade, plebeus (SILVA, 2005, p. 11).

Isso mostra que o alicerce da escravidão, baseado na discriminação e inferiorização dos negros, pardos e mulatos, solidificou as relações sociais e políticas, ao condicionar o fenótipo à qualidade de alguém. Dessa forma, até mesmo indivíduos brancos despossuídos, ou mesmo ocupantes de trabalho mecânico, esperavam deferência ao mostrarem-se estar acima dos escravizados e até mesmo dos livres de cor e libertos. Todavia, na legislação portuguesa, aqueles que possuíssem vários escravizados sob seu domínio não se qualificavam nobres, mas, no Brasil colônia, esse fato reforçava a condição superior de alguém. Nesse aspecto, se até indivíduos que não eram por direito julgavam-se com essa condição, imagina-se quem realmente fazia parte do grupo da nobreza colonial.

Por outro lado, parecer nobre e “andar em gente nobre” poderia transparecer alguma distinção, e isso era legitimado pelo modo como o rei concedia as mercês, que eram a expressa e a tácita. A expressa, o rei declarava por escrito a nobreza de alguém, e a segunda forma era quando o indivíduo posto em algum ofício militar, civil ou se fosse conferida alguma dignidade, a sua nobreza era algo subentendido e não expressa (SILVA, 2005, p. 11). Frise-se que para um artesão, com posse de escravizados e que tivesse enriquecido, a sua qualidade ainda se referia a de um não nobre, pois um alfaiate, pedreiro ou ferreiro eram profissões que não faziam parte da nobreza e estavam relacionadas aos serviços mecânicos.

Portanto, para um plebeu torna-se nobre na colônia dependia da concessão da graça do Rei para declarar as mercês, por não ser hereditária. Era conferida por serviços prestados à Coroa em postos militares ou civis que estivessem ligados diretamente à governança, e para confirmar tal condição serviam-se de documentos e testemunhas para legitimar o tratamento nobiliárquico. Nesse sentido, “A nobreza civil ou política resultava na Colônia como na Metrópole, das dignidades eclesiásticas, dos postos da tropa auxiliar, dos cargos da república, ou seja, camarários, dos graus acadêmicos e, depois da legislação josefina, do grande comércio transatlântico” (SILVA, 2005, p. 13). Assim, provar ter tido uma reputação nobre, ocupar cargos que conferissem essa condição e exibir um estilo de vida correspondente, com escravizados em volta, no caso do Brasil, a exemplo, era importante para adquirir a concessão do Rei.

As concessões de mercês, como o acesso a terras, a capitânias, aos cargos na Justiça ou Fazenda constituíam a nobreza colonial, composta por naturais do Brasil ou por nascidos no Reino, pois a ascendência conferiria tal título. Para não haver fraudes, o controle sobre quem

poderia receber as mercês era criterioso para evitar excessos, e, para tanto, as benesses eram analisadas pelo Conselho Ultramarino e confirmadas pelo rei.

Em virtude das guerras de conquista contra invasões estrangeiras, nos primeiros séculos da colonização, as concessões de hábitos de Cristo foram facilitadas, mesmo para aqueles que tivessem ascendentes mecânicos e considerados de qualidade inferior, como os negros e indígenas (SILVA, 2005, p. 121). Nesse aspecto, antes do século XVII, as mercês tinham o objetivo maior de incentivar a proteção territorial contra invasões. Dessa maneira, para estabelecerem-se domínios, valia-se até desconsiderar alguns “defeitos de qualidade”. Com a nobreza concedida, o indivíduo poderia ocupar serviços na Câmara, pois a limpeza de sangue garantia privilégios e o acesso a locais de importância política.

Havia também uma classe intermediária que não se identificava como mecânica nem estavam como os nobres, mas pelo fato de viver ao estilo nobre, pelo trato, como andar a cavalo e servir-se de criados denunciavam uma “quase nobreza”, não era civil nem política, e muito menos hereditária. Era comumente atribuída aos que se dedicavam às artes, como os pintores, escultores, os ourives do ouro, dos impressores. Mas, o que definia tal posição era o trato, ou seja, viver à nobreza (SILVA, 2005, p. 13).

No entanto, o trato em si não era suficiente para atestar a nobreza de alguém, pois para isso era necessário se ocupar de outras formas de nobilitação, como ter as três Ordens Militares: Cristo, Santiago e Avis, estar em algum cargo público de grande relevância na colônia ou ser fidalgo da Casa Real.

A relação vassalo e monarca no Antigo Regime exigia prestações de serviços em troca de recompensas, somente dessa forma, aquele que desejasse ser nobre deveria ser incentivado a continuar em apoio ao rei. No Brasil colônia, esses incentivos deveriam ser mais evidentes, em virtude da alta demanda em realizar benefícios à Coroa em uma terra desconhecida. Fazer parte da nobreza não queria dizer que o indivíduo fosse rico, ser nobre não apenas dependia da riqueza, pois estava em princípio, relacionada à questão de honra por mostrar “qualidade” e estar próximo ao rei por tê-lo auxiliado. Por isso, os primeiros donatários da Casa Real não se importavam em requerer de seus rendimentos para desenvolver a colônia, já que o importante era carregar o título de nobre, e, embora endividados, não se recusavam em perder sua posição.

No entanto, como já dito, viver de modo opulento poderia conferir o tratamento nobre, mas não o título formal. Assim, por mais que a nobreza não estivesse ligada necessariamente à riqueza, ambas por vezes, caminhavam juntas, no sentido de legitimar uma posição social dominante. Nesse sentido, riqueza não era sinônimo de nobreza, contudo, a sua presença podia atestar tal condição, principalmente, no contexto do século XVIII, em que ostentar opulência e

exibir escravizados eram maneiras de distinção. E, com a descoberta do ouro em Minas Gerais, esses elementos podiam corresponder a uma vida nobre, e esse comportamento facilitava o acesso a cargos nas Câmaras e em espaços de poder.

Para mais, a dita “nobreza da terra” foi um exemplo disso. Esse grupo formado por donos de engenhos, fazendas e escravizados exalavam certo prestígio social na colônia por se distanciar dos mecânicos, pobres e dos escravizados. Por exibir um modo de vida distinto dos demais estratos, conferia-se um tratamento à nobreza, no entanto, tratamento não garantia o título, e somente o seria caso fossem contemplados com as honras honoríficas para reforçar seu poder (SILVA, 2005, p. 147). Muitas vezes, esses senhores de engenho não se preocupavam em desperdiçar recursos com intuito de ostentar, o que dificultava a atenção nos cuidados com as fazendas. Além disso, essa “nobreza da terra” ocupava as principais funções do governo, pois, como possuía grande mão de obra escravizada (indígena e africana), obtinha produção considerável na lavoura e na criação de animais. Daí, um vassalo assim deveria ser recompensado nos cargos da república (SILVA, 2005, p. 150).

É importante destacar esses comportamentos para entender como as hierarquias sociais foram sendo constituídas na América portuguesa, e saber que a qualidade, o modo de vida, bem como o estrato social ao qual pertencia, poderia corresponder ao grau de poder naquela sociedade. Ao menos no início da colonização, o cabedal não seria algo estimado, em vista de uma nobreza relacionada à garantia de favores ao rei, auxílio militar, garantia de posses, ou seja, muito agregada à relação monarca/vassalo, em que se valia principalmente da honra.

Mas, já nos séculos XVII e XVIII, vê-se formar outro tipo de nobreza, que se mostrava ao modo de se comportar e trajar na colônia, e, assim, viver à lei da nobreza acabou por garantir proveitos, ao ocupar espaços que asseguravam domínio e poder na colônia. Destarte, senhores de engenho e donos de escravos, por meio dessas atividades, alcançariam riqueza e como resultado viveriam como nobres, ao ostentar uma vida confortável, com vantagens e exibição de opulência que os distinguiam dos demais grupos sociais considerados inferiores, ou seja, daqueles atrelados aos serviços mecânicos e dos pobres.

O tratamento nobre conferiria poder social, pois se abster do trabalho manual, ocupar cargos públicos e externar uma vida suntuosa permitia um olhar diferenciado da sociedade que os considerava sob um patamar superior. Em Portugal, para ser nobre, raça e religião eram fatores primordiais para legitimar a concessão do rei. Para tanto, não ser cristão velho e ocupar-se em serviços mecânicos significavam estar longe da vinculação nobiliárquica. Essa situação adquiriu, além destes, outros critérios para legitimar uma ordenação social no Brasil colônia, perante o cenário em que se constituíam as relações de poder internas vinculadas às legislações

metropolitanas, já que se teve uma nobreza que se deu por características próprias. Ainda assim, sob a lei do Antigo Regime e, sobretudo, com uma questão singular: a maciça presença de africanos, afrodescendentes e indígenas que moldaram as distinções sociais a fim de manter delimitados dominador e dominado.

#### 4.4 A VESTIMENTA COMO RESISTÊNCIA PARA LIVRES DE COR E LIBERTOS

A moda, uma de suas ramificações mais importantes, no que concerne à vestimenta, sempre foi distintiva social. Para tanto, o uso do termo Moda, no que tange à busca por novidades e à exaltação da individualidade, não abarcará a realidade dos livres de cor e libertos no período colonial, haja vista o modelo político e social do Antigo Regime na América portuguesa alicerçado na escravidão e que se difere do processo capitalista, do qual se originou. Mas, a discussão sobre a relação da vestimenta com os indivíduos e seu meio prevalece, com enfoque em seu caráter diferenciador e demarcador social, além da capacidade de promover resistências. Para tanto, pode-se pensar como Sant' Anna,

A compreensão historiográfica da moda ultrapassa a visão superficial da mesma e a entendemos enquanto um ethos presente entre os sujeitos sociais, fazendo-os pautar suas relações a partir da aparência. Dessa forma, mesmo sem empregar o termo moda, pensamo-la no decorrer da apresentação da problemática, na medida em que o que propomos é analisar a dimensão da aparência enquanto construtora de sociabilidades (SANT'ANNA, 2016, p. 10-1).

Nos primeiros momentos da passagem do homem na terra, a razão para cobrir-se foi em virtude da proteção contra o frio. No entanto, James Laver (1989), enfatiza que, para além do pudor e proteção, a roupa poderia ser utilizada para exibição e mágica protetora. Dentre seus diversos sentidos de uso, observa-se que a vestimenta sempre esteve atrelada a codificações sociais, por questões culturais de um povo, simbologias religiosas e, sobretudo, distintiva de espaços sociais.

No Egito Antigo, os escravos andavam quase sem roupas, o que indicava a importância de se estabelecer afastamentos pela ausência ou não de uma veste. Na Grécia Antiga, os indivíduos da esfera inferior da hierarquia não utilizavam roupas com cores, entende-se, assim, que era algo restrito a setores ocupantes de cargos superiores. No entanto, nesse período, o luxo não era considerado moda, pois não havia competição e preocupação suficiente que fizesse com que as pessoas buscassem freneticamente por novidade (LAVER, 1989, p. 31-32).

Desse modo, alguns autores buscaram conceituar moda e suas demais relações com a sociedade. Autores como Fernand Braudel e Gilles Lipovetsky, sob suas perspectivas,



consideram que a moda possui um início e espaço de origem. Para ambos, a moda se inicia ao final da Idade Média e sucede-se no Renascimento, momento que a aparência e o movimento pela novidade atingem seus níveis mais significativos. Assim, a moda surge na Europa e em meados do século XIV, haja vista as transformações em relação ao crescimento do comércio, a mudanças de mentalidade, à ascensão da burguesia e à pretensão em se vestir como os nobres. Esses fatores promoveram a mobilidade e confusão dos estratos sociais, o que levou a criação de Leis suntuárias que controlavam o luxo excessivo.

Na América portuguesa, no entanto, o controle do luxo e do que cada estrato devia vestir se deu de modo diferente da Europa, a aparência constitui-se por critérios escravistas, pois um elemento visual foi capaz de respaldar lugares sociais: a cor da pele. A escravidão vai funcionar como um delimitador na hierarquia colonial, em que ser livre significava ser branco, e quem alcançasse posição diferente dos escravizados desejava deixar evidente o afastamento.

Para tanto, a vestimenta foi um recurso capaz de marcar uma diferenciação, visto que a roupa da maioria dos escravizados era de qualidade inferior, além do não uso de sapatos. Para aqueles livres de cor e libertos que conseguiam certa ascensão econômica, eles não poupariam esforços para afirmar sua condição perante a sociedade e, para isso, utilizavam-se de sedas, rendas, meias brancas e capotes, ouro e prata, ainda que a cor evidenciasse um passado com a escravidão. O fato é que não queriam ser tratados com inferior condição, a posição na hierarquia era crucial na sociedade do Antigo Regime.

Enfim, a vestimenta está relacionada a elementos distintivos, seja incentivada por fatores individuais ou por pressão externa e é, ainda, decifradora de códigos sociais. Nesse sentido, esses fatores auxiliam na compreensão do Antigo Regime e de como os livres de cor e libertos da América portuguesa se viam nesse processo.

Necessidade material, proteção aos rigores do frio e calor, o vestuário apresenta, também uma vertente simbólica. A roupa sempre foi encarada como representativa de categorias econômicas e sociais, de cargos e de funções [...] Ultrapassa o mero desejo ou possibilidade individual; tem significado e valor social e mesmo seus supérfluos e seus aspectos meramente decorativos nos levam a melhor compreender um local e período histórico (SCARANO, p. 51).

Desse modo, livres de cor e libertos, em virtude de leis discriminatórias que dificultavam seu acesso à integração na sociedade colonial, que, constantemente, buscavam inferiorizá-los, utilizam a vestimenta como afirmativa de sua condição, perante os estratos superiores, e entre os próprios escravos, indicando não só sua liberdade, mas, em alguns casos, sua ascensão econômica. Contudo, é importante enfatizar que um ínfimo grupo de livres de cor e libertos conseguia ascender economicamente, e que a luta por firmar sua condição se fazia constantemente. Para tanto, observaram-se “negras e mestiças que se vestem e se enfeitam mais

ricamente que as mulheres brancas; forros e, principalmente, forras que se enriquecem mais que os brancos” (PAIVA, 2001, p. 33).

A vestimenta da maioria da escravidão era composta por camisas de algodão, chapéu de palha, sungas e calções curtos, sob qualidade precária e com tecidos de baixa qualidade, como a baeta. Na verdade, se dependesse dos senhores, os escravizados trabalhariam sem roupa alguma, para não atrapalhar os serviços nas minas e nas *plantations*, mas, em virtude dos valores cristãos em “cobrir as vergonhas”, isso não foi acatado (SCARANO, p. 52).

O grupo dominante tentava constranger os que considerava “de categoria inferior” a se vestir de modo a não oferecer possibilidade de serem confundidos com eles. Tudo o que poderia significar sinal de distinção era encarado como proibido a determinados grupos e, ao mesmo tempo, procurado pelos membros desses grupos (SCARANO, p. 54)

Assim, o grupo dominante tentava manter um distanciamento dos negros e pardos livres e libertos, ao cercear o acesso destes a elementos que pudessem promover distinção, para deixar claro quem detinha os privilégios naquela sociedade. Nesse sentido, mesmo que levassem em consideração a cor da pele e a assimilação, a vestimenta convertia-se em um reforço individual ou coletivo para validar sua liberdade e, conseqüentemente, resistência. A roupa, como linguagem não-verbal, expressa o modo de estar no mundo e exprime a relação do indivíduo com a realidade.

Um exemplo enfático dessas limitações de acesso é a Pragmática de 1749, que traz um capítulo exclusivo tratando-se da proibição de certos tecidos e ornamentos, sob pena de multa ou açoites e degredo para o caso de não ser a primeira vez (LARA, 2007, p. 101).

Por ser informado dos grandes inconvenientes, que resultam nas Conquistas da liberdade de trajarem os negros, e os mulatos, filhos de negro, ou mulato, ou de mãe negra, da mesma sorte que as pessoas brancas, proíbo aos sobreditos, ou sejam de um ou de outro sexo, ainda que se achem forros ou nascessem livres, o uso não só de toda sorte de seda, mas também de lã finos, de holandas, esguiões, e semelhantes, ou mais finos tecidos de linho, ou de algodão; e muito menos lhes será lícito trazerem sobre si ornato de jóias, nem de ouro ou prata, por mínimo que seja [...] (LARA, 2007, p. 101).

Não obstante os libertos alcançassem tal situação, ainda eram estigmatizados pela cor da pele, que a elite tentava condicionar com o passado da escravidão e, de forma discriminatória, relacionava a questões de inferioridade cultural e intelectual (PAIVA, 2001, p. 68). Assim,

O grupo dominante tentava constranger os que considerava “de categoria inferior” a se vestir de modo a não oferecer possibilidade de serem confundidos com eles. Tudo o que poderia significar sinal de distinção era encarado como proibido a determinados grupos e, ao mesmo tempo, procurado pelos membros desses grupos (SCARANO, 1992, p. 54)

A divisão social se estabeleceu, principalmente, pela cor da pele e a aparência. Por isso, não bastava ter ascendência nobre, era preciso deixar evidentes essas marcas distintivas, como poder usar armas, o hábito da Ordem de Cristo, ter escravizados e, se possível, vesti-los com as “melhores roupas” para mostrar poder e domínio sobre os outros. Para os libertos, essa exibição pública também se faria importante, contudo, para emitir outro significado: o reconhecimento da liberdade e, além disso, a ostentação de uma ascensão econômica a fim de se afastar dos escravizados. Nessa sociedade, toda forma de promover alguma distinção e reafirmação social era algo válido, por isso não é de admirar que um simples casaco ou meias brancas eram recursos capazes de denunciar a qual estrato social se pertencia.

Dessa forma, a vestimenta se mostrou um artifício para enfatizar e reafirmar uma condição social, principalmente, nos séculos XVII e XVIII, por conta da ociosidade vivida por parte da elite social branca através do aumento da quantidade de cativos, e, assim, podia-se trajar com elegância e não se ocupar com trabalhos manuais (SANT’ANNA, 2016, p. 71). Dessarte, a distinção estabelecia posições através da aparência, e o fato de se vestir luxuosamente, e não para o trabalho nas lavouras ou nas minas, denunciava o lugar do escravo, que era malvestido com tecidos de baixa qualidade, como a baeta e lã grosseira (SCARANO, 1992, p. 52).

Os senhores de engenho, conforme sua ascensão econômica, preocupavam-se em vestir-se de modo luxuoso, à maneira europeia e, mesmo quando endividados, esforçavam-se para manter a pose de nobres da terra (SANT’ANNA, 2016, p. 80). Logo, até a exibição de escravos bem-vestidos significava ter muito prestígio social, por isso as leis com relação à vestimenta acabavam desrespeitadas, por efeito da importância da aparência. Dessa forma,

Só havia espaços de poder dentre aqueles que se distanciavam dos padrões selvagens, delimitados pela aparência indígena ou africana, e se aproximavam de um consumo de coisas e costumes ditos civilizados e, assim, importados da Europa (SANT’ANNA, 2016, p. 85).

Portanto, quanto mais se aproximasse de uma cultura europeia, mais próximo de uma nobreza se estaria e, nessa circunstância, distanciar-se dos cativos era uma forma de reforçar um poder de domínio. Entretanto, no século XVIII, os lugares sociais tornam-se flutuantes, devido à descoberta do ouro em Minas gerais, promovendo que outros setores adquiram destaques, como artesões, comerciantes, minerador. Agora, como o senhor de engenho, buscavam ascensão, sendo assim,

[...] numa sociedade em que a sorte podia mudar de um dia para o outro, os laços de sangue de uma suposta nobreza eram bem frágeis e a aparência ficava fortalecida; dimensão privilegiada para a transformação de uma “natureza” pobre numa “figura” rica e imponente do novo rico (SANT’ANNA, 2016, p. 124).

Assim, essa sociedade era formada por disputas que envolviam reconhecimentos sociais, mas, principalmente, para livres de cor e libertos, que passam a adquirir um espaço crucial e complexo na dinâmica do poder, pelo desejo de reafirmação de sua condição de liberdade, em razão da consolidação da hierarquia que se daria aqui, também pela distinção de cor da pele, para separar livres de escravos. Logo, a dominação escravista precisava ser enfatizada e exposta para dizer quem são os dominados (LARA, 2007, p. 125).

Desse modo, as leis que proibiam o luxo em Portugal tiveram reflexos na colônia, como foi o caso da Pragmática de 1749, que legislava sobre o uso da vestimenta, conforme a condição social das pessoas, e a preocupação para tal medida se dava pelos gastos excessivos das famílias nobres, da vaidade como um pecado permitido pelo luxo e para garantir o bom ordenamento social. Nessas leis, com relação aos negros, havia uma proibição relacionada ao uso de espadas e espadins, pois consideravam-nos pessoas de inferior condição (LARA, 2007, p. 89). Como se pode observar, marcar a condição por meio visual era um meio de firmar posições, porém, quando se trata de Portugal, a Pragmática preocupou-se em distinguir pessoas de posses dos nobres. Nesse contexto, havia possibilidades de confusão, já que a cor da pele não aparece como um critério relacionado à condição, ao contrário do que houve na América portuguesa.

Antes da promulgação da Pragmática, foi possível identificar que já havia uma preocupação com a vestimenta das mulheres livres e de cor, por meio das cartas régias em respostas aos incômodos com relação às roupas das pretas, pardas e mulheres de outra cor do Estado do Brasil (LARA, 2007, p. 94). Em 1702, um bispo do Rio de Janeiro pediu providências ao rei de Portugal, por meio de uma carta, sobre as mulheres que andavam à noite enfeitadas, pois, conforme ele, essas mulheres estariam em pecado ao ofender a Deus com tal comportamento. Ao final da carta, o Bispo pediu que ficassem proibidas as escravas ou livres, sob pena de prisão e multa, de circular pela rua à noite depois de acabado o sino e não vestissem seda e ouro, já que se enfeitavam mais que as publicamente expostas – entende-se que são prostitutas –, por isso, temia que as imitassem nos erros.

O rei decidiu não promulgar nada a respeito da circulação de mulheres livres e de cor à noite, mas com relação à vestimenta das escravas, os conselheiros do rei mostraram-se em concordância, já que o luxo exibido pelo traje poderia incitar para o pecado. Em 1696, como resposta ao pedido do governador-geral do Estado do Brasil, duas cartas régias proibiram as escravas de usar vestidos de seda, cambraias, holandas com ou sem rendas e brincos de ouro ou prata, a fim de evitar maus exemplos (LARA, 2007, p. 96). Já em 1709, a Câmara da Bahia incomodou-se com o excesso no trajar dos negros e mulatos, mas a resposta do Conselho

Ultramarino focou em proibir o luxo das mulatas e mais escravos, com penalização somente para as escravas que usassem seda e ouro.

Nesse aspecto, é percebido indefinições no tratamento relacionado a qual grupo os pareceres do Conselho estão a mencionar. A metrópole buscava aplicar as penalizações e restrições às escravas, já no Brasil colônia, o incômodo partia do luxo no modo de trajar das mulheres que não eram brancas, ou seja, aqui a cor da pele era um critério a ser considerado para evidenciar a condição de alguém. O perigo da confusão de grupos sociais por meio da vestimenta não era o problema que havia nas Conquistas, mas, sim, o incômodo para com o luxo de pessoas não brancas.

Na Pragmática de 1749, que tratava dos tecidos, ornamentos e número de criados, havia um capítulo de número IX, específico para os *negros e mulatos das Conquistas*, resultante das reclamações das autoridades do Estado do Brasil e da metrópole. Quatro meses depois, foi excluído, por alegações de outras Conquistas portuguesas que não compartilhavam da mesma realidade do Brasil colônia, em que escravas eram vestidas pelos senhores com joias de ouro para exibir poder.

Nesse momento, a cor da pele aparece diretamente associada à condição social de modo generalista, mesmo que fossem livres de cor ou libertos estariam proibidos de vestir seda, ouro ou demais tecidos e adornos considerados finos. Essa proibição atesta que havia a necessidade de distinguir negros e brancos e de que a roupa poderia sugerir uma condição. Por isso, o luxo deveria estar atrelado exclusivamente aos brancos.

Por ser informado dos grandes inconvenientes, que resultam nas Conquistas da liberdade de trajarem os negros, e os mulatos, filhos de negro, ou mulato, ou de mãe negra, da mesma sorte que as pessoas brancas, proíbo aos sobreditos, ou sejam de um ou de outro sexo, ainda que se achem forros ou nascessem livres, o uso não só de toda a sorte de seda, mas também de tecidos de lã finos, de holandas, esguiões, e semelhantes, ou mais finos tecidos de linho, ou de algodão; e muito menos lhes será lícito trazerem sobre si ornato de jóias, nem de ouro ou prata, por mínimo que seja. Se depois de um mês da publicação desta Lei na cabeça da Comarca, onde residirem, trouxerem mais coisa alguma das sobreditas, lhes será confiscada; e pela primeira transgressão, pagarão de mais o valor do mesmo comisso em dinheiro; ou não tendo com que o satisfaçam, serão açoitados no lugar mais público da Vila em cujo distrito residirem; e pela segunda transgressão, além das ditas penas, ficarão presos na cadeia pública, até serem transportados em degredo para a ilha de São Tomé por toda a sua vida (Pragmática número IX, 1749, p. 31).

Em vista disso, os privilégios de uns não deveriam ser usufruídos por outros, como exemplo, a vestimenta tramada com tecidos custosos, pois o luxo para os brancos era permissível, porém para os negros, mulatos e pardos, a roupa assumiria um papel de condenação moral e inconveniência, visto que uma mulher, principalmente de cor, vestindo-se de seda e joias de ouro, colocava-a numa situação de desonra e pecado que poderia interferir até na

modéstia de seus senhores, caso fosse escravizada. Desse modo, “O escândalo público e o pecado, o perigo da ruína das casas senhoriais, e o mau exemplo para as senhoras referiam-se, como vimos, quase sempre às mulheres em geral, especialmente às negras e mulatas, sobretudo às escravas” (LARA, 2005, p. 104).

Por isso, é evidente que a aparência nas Conquistas era simbólica, com intuito de demarcar espaços sociais de dominação, mas também de reafirmações de condição social para livres de cor e libertos. Para tanto, a roupa era um importante demarcador social capaz de denunciar posições na hierarquia, e, para o grupo social dos livres de cor e libertos, a vestimenta tornou-se um símbolo de resistência para atestar liberdade. Por mais que a cor da pele denunciasse alguma condição, ainda havia incômodos por parte da elite local, tanto que houve uma Pragmática que tratava do luxo dos indivíduos não brancos da colônia. Tal fato atesta que o trajar de modo luxuoso em corpos que não fossem brancos transtornava a elite local e parte da população insatisfeita em ver negros consumindo sedas e joias de ouro.

Mas, se não faz parte das preocupações dos donos o bem trajar de seus negros, a gente de cor, livre ou cativa, tem grande interesse pelo assunto. Há uma surda e contínua luta entre os habitantes de cor branca, inclusive as autoridades locais e os pretos e mulatos tendo o traje como *leitmotiv*. Os primeiros faziam todo o possível, inclusive de queixando continuamente às autoridades e lhes pedindo que os segundos fossem impedidos de usar “galas”, o que, na linguagem do momento, significava mostrar os símbolos de conspícua posição social (SCARANO, p. 54).

A cor condicionada à condição poderia oferecer outros significados para negros e pardos, dado que, na América portuguesa, a escravidão, além das bases regimentares, moldou novos princípios nas relações de poder exibicionistas. A presença de africanos e seus descendentes impôs outros requisitos de distinção social. Logo, a partir dos critérios de ser escravo, a elite colonial buscou reforçar esses elementos, para afastar os negros e pardos da liberdade e aproximá-los do estigma da escravidão.

Assim como as roupas, os tecidos e os adornos usados pelas pessoas eram lidos como símbolos de presença ou ausência de riqueza e poder, como signos de comportamentos e costumes louváveis ou escandalosos, de domínio ou submissão, a cor da pele e outras marcas físicas foram incorporadas, sobretudo nas Conquistas, à linguagem visual das hierarquias sociais. Associado a tantos outros elementos, perpassando as relações de exploração e dominação, o critério da cor da pele podia inverter sinais, trocar o positivo em negativo, ou vice-versa (LARA, 2007, p. 100).

A população branca do Brasil colonial considerava como escravos os indivíduos com ascendência africana, esteja ele portando sua carta de alforria ou não (RUSSEL-WOOD, p.70, 2005). Essa constatação mostra que a cor da pele se convertia em um atestado da condição social e fazia parte do controle hegemônico da elite colonial em delimitar espaços. A posição dos livres de cor e libertos sempre foi uma questão indefinida, tanto para as legislações, quanto para a sociedade colonial, que, além do fenótipo, levava em consideração outros fatores que

interferiam em sua mobilidade e integração social, como riqueza, condição, comportamento, moralidade, dependendo de onde e de quem observava (RUSSEL-WOOD, p. 47, 2005).

Durante o século XVIII, houve aumento do número de pessoas livres de cor, e, dentro dessa parcela, havia mais mulatos que negros livres (RUSSEL-WOOD, p. 79, 2005). A presença de livres de cor e libertos no comércio não era uma ameaça para a hegemonia branca, pois uma parcela ínfima de mulatos poderia herdar posses como filho bastardo e, muito menos, concedia risco à economia da colônia ao se tornarem libertos. Isso porque uma porcentagem pequena conseguia alcançar a alforria. Ainda, faz-se necessário destacar que o incômodo se referia à presença, por menor que fosse, de pessoas de cor em lugares que deveriam corresponder somente aos brancos, além do constante medo à rebelião negra, independente da condição. (RUSSEL-WOOD, p. 75, 2005).

Ademais, as oportunidades eram diferentes para o negro ou mulato nascido livre, comparado ao que comprou sua liberdade, visto que a adaptação cultural era uma forma de integração mais bem sucedida. Ainda assim, quanto mais clara a pele, mais probabilidade de integração (RUSSEL-WOOD, p. 86, 2005).

A adaptação dessa camada da sociedade era dolorosa, pois as restrições e discriminações, por parte da população branca, tinham o intuito de impedir sua participação econômica e social, um negro ou mulato era sempre visto com desconfiança e suspeita, não importasse sua condição. A legislação não fazia distinção entre escravo e livre, tanto que as multas e penas eram as mesmas para ambos, e, para tanto, a reafirmação da liberdade era crucial para sua sobrevivência (RUSSEL-WOOD, p. 87, 2005). “É a partir de tal mobilidade e dos ganhos auferidos por indivíduos, por familiares ou por pequenos grupos de cativos que a resistência é aqui tomada como sinônimo de enfrentamento e de adaptação [...]” (PAIVA, 2001, p. 93).

As dificuldades de integração eram regulamentadas e não distinguiam escravos de libertos. Dentre as leis discriminatórias, estava a Pragmática de 1749, determinando o que os negros e mulatos livres deveriam vestir (RUSSEL-WOOD, p. 108, 2005). Tal decisão se explica em uma sociedade do Antigo Regime que funcionava sob aspectos de códigos visuais e, na América portuguesa, demarcava estratos com a presença da mão de obra escrava africana, bem como livres de cor e libertos – era necessário. Isso se solucionava por meio da cor de pele aliada a outros critérios, como origem, nascimento, ocupação e condição social. Portanto, ter o controle da aparência dos livres de cor e libertos envolvia cercar os limites que separavam o ideal branco do estrato inferior, alheio aos privilégios daquela sociedade. O incômodo era ver um negro ou mulato portando-se de ouro e vestindo-se com seda.

Evidentemente, a sociedade como um todo se preocupava com o luxo das pessoas de cor que tivessem alcançado a liberdade. Principalmente os mulatos eram alvo dessa má vontade que acompanha todo o século XVIII. Sem dúvida, pretos e mulatos livres, sempre que tivessem tal possibilidade se vestiam e usavam os enfeites dos grupos mais favorecidos (SCARANO, p. 57).

Seguramente, a vestimenta, dentre outras formas de resistências no período escravista, configurou-se em código para reforçar a situação do livre de cor e liberto e de revivência de um passado que se remete a sua origem, com adaptações que se complementavam ou adquiriam novos significados. Por isso, é necessário repensar as formas de resistir desses agentes históricos que, sob um contexto de dominação cultural de viés europeu e mercantil, poderiam utilizar esses elementos para validar situações que os distanciassem dos cativos. Também, utilizar objetos e vestuário de suas origens para certificar seu grupo identitário e distinguir-se dos demais escravos e afrodescendentes.

Pretos e mulatos ao se vestirem como os brancos estariam manifestando-se de modo silencioso contra a discriminação jurídica (livres e escravos) que condicionava sua condição à cor de pele, já que para a sociedade colonial, ser livre significava ser branco. Além disso, atestavam sua liberdade, pois apartava-os dos cativos, e, ao enfeitarem-se com caracteres africanos, reafirmavam memórias e proporcionavam uma fuga àquela sociedade hostil, que os via somente em um lugar de submissão. Dessa maneira, os símbolos conferiam sensação de liberdade individual e prestígio, pois a utilização de corais ou balangandãs convertiam-se em modos de adaptação e estavam alheios aos códigos distintivos da América portuguesa, uma vez que o estrato superior não compreendia os símbolos africanos (SCARANO, p. 59).

Assim como a complexidade vivenciada na colônia, o vestuário também estava submetido a tais configurações, pois poderia ser símbolo de reafirmação, de preservação cultural, ou as duas coisas ao mesmo tempo. Mas é fato que, dentre essas escolhas, a roupa mostrou-se expressiva na maneira como os negros e pardos se viam em situações do cotidiano e de suas vivências. Um exemplo dessas intensas movimentações culturais foi Minas Gerais, em que

[...] durante o setecentos, sobretudo suas vilas e arraiais, em terreno de distinções e de hibridismo cultural onde libertos e escravos desempenharam papéis realmente importantes. Muitos deles, sobretudo as mulheres, conseguiram demarcar espaços sociais bastante importantes e, assim, se fazer respeitados, reconhecidos, às vezes temidos, às vezes tomados como referência pelos companheiros forros ou de cativo e, também, pela camada senhorial branca. A ascensão econômica incentivou essa mobilidade e ajudou a consolidá-la no dia-a-dia (PAIVA, 2001, p. 94)

Em vista disso, quando o escravo conseguia sua alforria cuidava de parecer condizente com a sua atual situação, e a ascensão econômica podia conceder isso. Assim, como ter escravos era motivo de bem-estar naquela sociedade de aparências e distinções, a roupa era um elemento



visual de identificação imediata, que abrangia fatores de compreensão pertencentes àquela sociedade, tal como usar seda e meias brancas, no século XVIII, podia sinalizar sua situação econômica e condição.

Para a gente de cor, possuir roupa ou enfeite fora do comum era sinal de distinção, proporcionando respeito e admiração de seus pares, quiçá mesmo dos demais. A vida miserável que era a regra entre os escravos da região fazia com que determinados objetos pudessem ser encarados como requinte [...] (SCARANO, p. 56).

Por meio de testamentos, é possível encontrar livres de cor e libertos que provaram da ascensão econômica e buscaram exibir seus ganhos, como a exemplo, a crioula liberta Bárbara Gomes de Abreu Lima, dona de negócios em Minas e Bahia. Seus legados materiais eram: penca de balangandãs, uma espécie de joia com vários berloques ou pingentes (amuletos) que poderiam servir de proteção, representar fertilidade ou ser elementos de práticas religiosas africanas e afro-brasileiras (PAIVA, 2001, p. 221).

Carregava consigo também Aljôfares (pérolas pequenas), corais e âmbar, produtos que chegavam da África, do Oriente Médio, da Índia e da China. O coral era um objeto muito apreciado e de alto custo, traficado por comerciantes venezianos pelo Mediterrâneo, e os portugueses também traziam do Oriente e da Ásia, levavam até a África, foi muito propagado. O âmbar era uma peça bastante rara, o que fazia aumentar seu valor e o prestígio de quem a possuía. Outro exemplo de ascensão econômica foi da forra Joana da Silva Machada, que também era comerciante e utilizava a penca de balangandãs e variados tecidos, fivelas de sapato e fios de corais do pescoço, acredita-se ter propriedades mágicas (PAIVA, 2001, p. 235).

Como se pode observar, os objetos utilizados por livres de cor e libertos poderiam receber adaptações na América portuguesa ou continuarem a exercer seus significados difundidos na África. Assim, modas europeias e africanas se conectavam e eram vistas nos corpos de negros e pardos na colônia. As aquarelas de Carlos Julião demonstram bem essa situação, com as negras de ganho que saíam às ruas vendendo quitutes feitos de carne. Elas se vestiam de turbante à maneira africana e utilizavam o pano da Costa de veludo vestido como um xale de modo luso, com laçarotes no pescoço e no punho. Os laços eram da moda europeia do período do setecentos (SCOREL, 2000, p. 125).

Em virtude disso, nota-se o hibridismo cultural e a busca por distinções na América portuguesa. O contexto do século XVIII, de certa forma, era propício a escolhas que condiziam com o que era necessário para viver no cotidiano colonial, e as atitudes dos negros e pardos tornaram-se resistências para sobreviver naquela sociedade, baseada na escravidão e no viés mercantilista. Assim, mesmo que a metrópole e, principalmente, a elite local buscassem discriminar e dificultar a integração dos livres de cor e libertos, o próprio funcionamento da

colônia e suas peculiaridades tornavam possível uma ascensão e mudança de condição social, ainda que para poucos. Atitudes como ter posses, vestir-se como uma senhora, praticar sua religiosidade se cobrindo com adornos e enfeites de proteção, em meio à imposição da fé católica ou, simplesmente, a gosto pessoal para exibir e ostentar, convertiam-se em uma atitude de resistência.

## **15 ENSINO DE HISTÓRIA: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA COM O USO DAS IMAGENS DO CARLOS JULIÃO EM SALA DE AULA**

No ano de 2022, assim que iniciei minha jornada como professora efetiva em uma escola estadual em Boa Vista/RR, pensei em como trabalhar as problemáticas que envolvem a construção do conhecimento histórico e de sua aplicação, com intuito de gerar conexões e de conscientizar a importância da disciplina, consciência esta que obtive na Universidade, por meio dos professores e em contato com os livros da academia. No entanto, no cotidiano da sala de aula, observo que tudo se torna uma incógnita, pois, além de um plano de aula bem pensado e elaborado, acrescido do conhecimento do professor, há o contexto do alunado, bem como das turmas, com realidades diversas. O que levou a me deparar com um dos principais desafios da escola: como aquele conhecimento pode contribuir para torná-los cidadãos conscientes de sua realidade histórica e social?

Nesse sentido, ainda me encontro na área da aprendizagem, aplicação e reaplicação de planos de aula, com intuito de encontrar maneiras satisfatórias de abordar os conteúdos. Nesse processo, incluí os aspectos da escravidão a fim de considerar a minha pesquisa sobre a vestimenta dos livres de cor e libertos na América portuguesa e para minha surpresa obtive experiências interessantes durante as explicações.

Durante todo o ano letivo, consta no planejamento do sétimo ano o conteúdo sobre Brasil colônia, e, no último bimestre, o tópico escravidão é enfatizado sob a perspectiva mercantil, em que o funcionamento do tráfico de escravizados torna-se um dos principais eixos para compreender os aspectos da escravidão, bem como a lógica colonial. Dessa forma, não é citado no Documento Curricular de Roraima (DCRR) questões que envolvam o cotidiano da sociedade colonial, no contexto do Antigo Regime, aspectos culturais e sociais dos livres de cor

---

<sup>1</sup> A marca da 1ª pessoa gramatical está presente no capítulo 05, com a intenção de evidenciar que a minha prática pedagógica conduziu a minha pesquisa e alicerça a minha motivação, a minha responsabilidade e o meu respeito por um ensino com qualidade para todos, pautado em efetivas possibilidades e condições, diminuindo as barreiras existentes no contexto educacional.

e libertos. Aliás, não há nenhuma referência a esse grupo social que compunha a América portuguesa e que é crucial para entender a lógica da escravidão, no que diz respeito à construção do processo de discriminação e na inferiorização dos pretos, pardos e indígenas com intuito de subjugar culturas. Nesse aspecto, a estruturação da sociedade setecentista não é ponto de debate no planejamento curricular, o que desencadeia uma ausência de compressão das bases que formam o racismo atual e perpetua a visão do escravo-objeto ausente de história, fruto, exclusivamente, das relações mercantilistas da Europa e fadado à imagem de submissão.

No mesmo ano, em uma aula expositiva sobre a escravidão no Brasil colônia para estudantes do sétimo ano do Ensino Fundamental, em que já havia explicado o conceito de escravidão, e como a instituição funcionou na África, no Oriente Médio e, por último, no Atlântico, resolvi mostrar as imagens do Carlos Julião. Fiz perguntas abertas, como exemplo, o que vocês estão vendo? Quem são essas pessoas? Por que se vestem desta maneira? O que diferencia a mulher descalça da mulher com sapatos? Essa primeira tentativa de instigar os alunos não foi satisfatória, percebi que era preciso fazer primeiro uma leitura de como funcionava a sociedade colonial e sua relação com a aparência, para depois propor tal atividade.

Os alunos, nesse primeiro momento, não souberam responder às perguntas, mas obtive algumas observações contundentes, como o espanto de alguns alunos na suposição de que eram escravos, ou seja, o fato de estarem vestidos com tecidos diferentes e alguns luxuosos deixaram os alunos em dúvida. Talvez se tivesse colocado um escravizado africano com pouca roupa e de péssimas condições, no açoitado, as respostas poderiam ser diferentes. Mas os pés descalços denunciavam sua condição, no entanto, não observaram esse fato.

Alguns alunos responderam que poderiam ser escravos, mas sem muita certeza, pois acredito que ficaram se perguntando por que estavam vestidos daquela forma e estáticos como modelos. Isso deve ter causado conflitos em relação à imagem tradicional do escravizado já internalizada na mente dos alunos, sob lugar de castigos, submissões e de sempre estar servindo alguém – imagem que é veiculada nos livros, filmes e séries. As imagens do Carlos Julião fogem desse estereótipo de servidão e colocam ao centro pessoas não brancas em seu cotidiano com trajes que, até então, os alunos não imaginavam sob essa perspectiva. Isso mostrou que, embora a cor negra esteja vinculada à submissão e, automaticamente, à escravidão, a utilização de roupas suntuosas ou mesmo da cultura africana em corpos negros ou pardos, bem como, em como essas imagens são postas pode-se vislumbrar outras situações, como a curiosidade de como um negro podia se vestir assim e do seu motivo.

Em 2023, obtive uma experiência diferente com novas turmas de sétimo ano, quando abordei escravidão colonial. A estratégia utilizada foi outra, primeiro falei sobre o conceito de

escravidão, diferença entre servo e escravizado e o motivo de utilizar esse termo e não mais escravo. Ainda, a escravidão africana e as diferenças da escravidão atlântica, bem como, as possibilidades de inserção social e, por seguinte, compreender como a cor da pele passou a diferenciar livres dos escravizados, sob aspectos do Antigo Regime, incluindo quem eram os livres e libertos na sociedade setecentista da América portuguesa.

Após as explicações em todas as três turmas, mostrei as imagens do Carlos Julião e realizei as seguintes indagações: “quem são estas pessoas?” E na turma número 3, alguns responderam escravizados e outros responderam que eram alforriados. Perguntei “como vocês sabem que são alforriados?”, e alguns responderam que era por conta da vestimenta, dos colares de ouro. Mostrei outra imagem em que apareciam duas mulheres negras uma com sapato e outra sem. Perguntei qual era a diferença entre as duas e se dava para saber quem delas era livre. Para as duas perguntas não obtive respostas, os alunos pensaram, mas não conseguiram realizar essa observação. Então, expliquei que o fato de estar usando sapatos já indicava sua condição. Aproveitei esse aspecto e coloquei outra imagem na qual uma mulher negra aparece com sapatos e meias brancas. Perguntei se ela era liberta, e todos respondem que sim, porém alguns alunos enfatizaram outra questão com relação às meias brancas. Uma aluna complementou: “ela é livre e ainda está com meias brancas!”. Perguntei o motivo disso ser um fator que lhe garantisse um status importante de certa ascensão econômica, e um aluno respondeu que era “porque talvez ela não trabalhasse muito no pesado para não sujar as meias”. Acredito que tenha lembrado da aula do Antigo Regime, e o comportamento da elite colonial sobre a questão da vergonha de trabalhar com as mãos.

Com a mesma turma, mostrei uma imagem de alguns escravizados jogando capoeira do Debret e relembrando o conceito de escravizado expus a pergunta: “tinha como o escravo se sentir uma coisa ou objeto o tempo todo?”. Um aluno respondeu, prontamente, e de modo incisivo “que não, pois são seres humanos”. Observei que nessa mesma pergunta, nas três turmas, obtive respostas de somente 3 alunos, destes, 2 eram negros retintos, e o outro era pardo.

Na turma número 1, durante a explicação sobre como a cor da pele passou a diferenciar as pessoas, no quesito condição social: se livre ou não, indaguei se o pardo sofreria discriminação como um negro, e um aluno respondeu que sim, porque indicaria que teria um passado com a escravidão, e sua mãe poderia ser uma escrava e seu pai um senhor. Esse mesmo aluno observou que o escravizado não poderia ser uma mera mercadoria, pois tinha sonhos, vontades e desejos. Expliquei que ele estava certo em sua observação, mas que quanto mais escura a cor da pele, mais estaria conectado à escravidão e, conseqüentemente, à submissão.

Portanto, a discriminação era maior com essa população, e menor seriam suas possibilidades de integração social.

Nessa situação, percebi que o aluno compreendeu a lógica do funcionamento social e cultural no período colonial, ao confirmar que o pardo corresponderia a um descendente da escravidão e, por esse fato, não estaria isento de preconceito. A cor da pele é percebida como um delimitador social no Brasil, e esse corte racial que é peculiar na escravidão das Américas formulou as bases racistas que ainda penduram atualmente. Essa conexão foi realizada por alguns estudantes que entenderam que a escravidão foi algo que existiu em outras civilizações, mas que, por conta da entrada dos europeus no comércio de pessoas com a África, os moldes de escravização, dentre eles o controle social, não se baseavam somente nos castigos físicos ou psicológicos, também, no artifício de inferiorizar a cultura africana, a cor da pele, dificultar a integração social, mesmo que o indivíduo se encontrasse na condição de livre ou liberto.

Na turma número 2, alguns estudantes concluíram que, em vista dessa sociedade de aparências, a roupa poderia comunicar uma mensagem, porque, ainda que a cor da pele pudesse separar livres de escravizados, a vestimenta conferia o reconhecimento de uma condição. Por outro lado, uma aluna questionou um fato interessante: “se todo negro era confundido com escravo, mesmo se estivesse “bem-vestido”, como ele faria para provar sua liberdade? Respondi que a carta de alforria deveria sempre estar com eles. Nessa pergunta, observei que a aluna se atentou para o fato de a cor da pele, ainda assim, prevalecer como um indicador imediato de liberdade ou ausência desta, pois, por mais que a roupa conferisse tal condição, o fenótipo viria primeiro.

Desse modo, ao não excluir esse fato e conscientes dele, alguns estudantes perceberam que a vestimenta, ainda assim, era um modo de expressar a cultura, a condição social e econômica para livres de cor e libertos. Obtive essa confirmação ao formular uma questão objetiva na avaliação bimestral com o seguinte enunciado “Na sociedade do Brasil colônia (XV-XVIII), moldada pelo Antigo Regime, parecer ser era mais importante do que ter, ou seja, valia o jogo das aparências, em que todos queriam parecer mais importante que outros e com privilégios, até trabalhar com as mãos era motivo de vergonha e, portanto, todos queriam ser donos de escravos. Desse modo, para manter as diferenças entre livres e não-livres, a cor da pele foi um fator de visibilidade imediata. Mas, mesmo assim, quando um escravizado se tornava livre, a primeira coisa que fazia era possuir um par de sapatos, pois: a) Expressava o reconhecimento de sua liberdade. b) Expressava sua pureza. c) expressava medo d) expressava religião”. A maioria dos alunos das três turmas respondeu a alternativa A, que era a correta. Logo, a conclusão à qual os alunos chegaram foi que a camada dos livres e libertos de cor

queriam ter sua condição reconhecida, e a roupa poderia cumprir esse papel como uma forma de luta simbólica.

Desse modo, notei que alguns pontos foram mais bem abordados ao seguir a sequência: aula expositiva sobre escravidão e depois sobre a sociedade do Brasil colônia, com enfoque na aparência, na questão da cor da pele, da integração social e da discriminação da cultura africana e de tudo que não fosse ao molde europeu, por meio da lógica colonial de inferiorizar os grupos aos quais se buscava dominar, para assim, debater sobre a vestimenta como resistência nas imagens de Carlos Julião. No entanto, constatei que poderia acrescentar mais problemáticas que pudessem interligar com a realidade dos alunos, por exemplo, a questão da aparência e o racismo estrutural, pois a ideia de a roupa estar veiculada a grupos sociais, à distinção e à expressão, ainda se fazem atuais. E, ainda, poder trabalhar questionamentos, como exemplo, uma mesma roupa pode adquirir comunicados diferentes se em pessoas brancas ou negras? Tendências que fazem parte do círculo deles, como isso é debatido? O que pensam sobre a função da vestimenta na sociedade?

Essa construção do saber histórico é possível por meio do uso das analogias, bem como Ana Maria Monteiro no artigo intitulado *“Entre o estranho e o familiar: o uso de analogias no ensino de História”* elucida sobre as vantagens desse recurso, ao trabalhar conceitos históricos que podem ser familiarizados por alunos, ao conectar com suas vivências no cotidiano. Para tanto, abordar o conceito de vestimenta e a sua função no Brasil colônia durante o século XVIII, bem como na sociedade atual, com suas diferenças e semelhanças, para não incorrer no risco de invalidar as disparidades espaciais e estruturais, possibilita a compreensão dos conteúdos, por meio de mediações simbólicas, que produzem aprendizagens significativas e tornam a construção do saber algo concreto, além de ilustrar a percepção de sociedades com suas características próprias no tempo e no espaço.

Ao trabalhar a vestimenta como distintiva social na história, assim como seu papel de comunicação e refletora das complexidades que moldam o social: costumes, cultura, hábitos, cotidiano, política e economia, o entendimento sobre como a roupa é uma leitora social auxilia na compreensão do funcionamento de uma civilização ou grupo social. Além disso, esse fator ainda se faz presente na atualidade e conversa com a realidade dos estudantes. Ademais, auxilia na percepção de mudanças e permanências na sociedade, em que valores e ideias podem adquirir outros significados, conforme o contexto.

Nesse aspecto, esse debate contempla as competências específicas em História para o Ensino Fundamental contida na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e no Documento Curricular de Roraima (DCRR), mais especificamente, a competência número 2:

“Compreender a historicidade no tempo e no espaço, relacionando acontecimentos e processos de transformação e manutenção das estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais, bem como problematizar os significados das lógicas de organização cronológica” (DCRR, 2018, p. 469). A noção das transformações sociais que se refletem na maneira de vestir é um modo de visualizar essas permanências e rupturas, compreendendo o motivo de tais comportamentos em determinada época histórica.

Além disso, abrange a terceira competência “Elaborar questionamentos, hipóteses, argumentos e proposições em relação a documentos, a interpretações e contextos históricos específicos, recorrendo a diferentes linguagens e mídias, exercitando a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos, a cooperação e o respeito” (DCRR, 2018, p. 470). Ao compreender que a vestimenta é uma fonte histórica, ou seja, um documento capaz de levantar hipóteses, direcionamentos e diferentes interpretações sobre um contexto, o estudante entende que a roupa é muito mais que um mero objeto, muitas vezes negligenciado nos estudos históricos e pela própria sociedade, que faz conexões com a superficialidade ou direcionam somente a uma forma de alienação do capitalismo atual.

Portanto, faz-se necessário saber que a vestimenta é um fator que apreende a compreensão da humanidade e de sua relação com o meio social, ao transmitir tudo que envolve as ações humanas no tempo e espaço, que é produção e fruto das vivências históricas, que não é somente diferenciador social, mas expressa culturalidade. Isso facilita a abordagem da importância da vestimenta para livres de cor e libertos naquele período do Brasil colônia frente aos aspectos sociais e políticos do período.

Nesse sentido, a compreensão do discente sobre a função da vestimenta na sociedade e para a História é significativa na medida que o torna ciente de sua ação no meio social e de que também é concebido por este. Assim, torna-se crítico de sua realidade, ao apreender sua relação com a vestimenta no mundo atual, o que o conduz a perceber a relação dos livres de cor e libertos com a vestimenta, porém, sob outras percepções e contexto diferente. De certa forma, certas roupas, tecidos e adereços no período colonial diferem-se dos dias atuais. Ainda assim, pode-se trabalhar com seus sentidos, ou seja, alguns dos motivos que levaram a se vestirem daquela forma permanecem, em específico, os fatores de distintiva social e identificadora cultural.

Entender o significado de cada peça elucidada no aluno como o grupo de libertos respondia ao seu contexto no cotidiano, e os motivos de utilizarem a vestimenta europeia e africana, os dois ao mesmo tempo, levando-os a pensar: O que eles queriam com isso, se vestindo assim? Qual mensagem queriam transmitir? Que adereços são esses? Sua origem?

Tipo de material? Desse modo, isso contribui com a percepção de diferentes culturas, tempos e espaços, e de como é levado em consideração para entender-se o contexto dos livres de cor e libertos no período colonial, por meio da roupa.

Nesse viés, partir da percepção do que os estudantes entendem sobre vestimenta e sua relação com os indivíduos permite um debate crítico que facilita a aprendizagem escolar, por meio de analogias. Assim,

As analogias são utilizadas, freqüentemente, pelos professores como recurso para facilitar a compreensão de conteúdos escolares, uma vez que possibilitam mediações simbólicas e aprendizagens significativas. Nesse sentido, revelam-se recurso tentador para superar o estranhamento dos alunos face ao desconhecido que é, por elas (analogias), relacionado ao que lhes é familiar. Entre o científico e o senso comum, tornam-se recursos didáticos com grande potencial para a ressignificação de saberes e práticas, sintetizando de forma emblemática uma criação do saber escolar (MONTEIRO, 2005, p. 334).

A temática da escravidão é discutida na BNCC (Base Nacional Comum Curricular), bem como na DCRR, somente pelo viés mercantilista, com relevância ao funcionamento do tráfico de escravizados, não que isso mereça pouca importância, mas revela um currículo que não abrange as relações culturais, sociais e os diversos agentes históricos, resultantes desse processo no período colonial, como exemplo, o grupo dos libertos. Isso já ampliaria o debate do funcionamento da sociedade setecentista e deixaria evidente as bases discriminatórias e as distinções sociais edificadas pela lógica escravista e colonial.

Conforme o Ministério da Educação (MEC), a BNCC é um documento normativo que define as aprendizagens essenciais para Educação Básica. As redes de ensino baseiam-se nesse documento para a construção de um currículo regionalizado, que atenda às habilidades e competências estabelecidas pela Base e que deverão ser apreendidas pelos estudantes no decorrer das etapas de ensino. Conforme Leite (2023, p. 96), o documento avançou com relação à inclusão da História da África, em virtude da Lei 10.639/2003, mas ainda não é revolucionária em questões temáticas, pois enfatiza uma história que prioriza conteúdos eurocêntricos e não possibilita margens para trabalhar outras abordagens que envolvam a História africana e afro-brasileira.

No que diz respeito aos conteúdos, o currículo do sétimo ano do Ensino Fundamental pouco aborda sobre a África e sua historicidade. Para tratar especificamente do Brasil colonial, a Base volta-se para a lógica mercantil na modernidade, e quanto às habilidades e objetos do conhecimento discute o tráfico de escravizados e o mercantilismo sob a ótica dos europeus. Desse modo, o currículo tende a ser engessado e inviabiliza a discussão de outras temáticas que envolvam o mesmo conteúdo.



No currículo do sétimo ano do Ensino Fundamental Anos Finais são trabalhadas as seguintes habilidades ao tratar precisamente do tema da escravidão:

“(EF07HI15) Discutir o conceito de escravidão moderna e suas distinções em relação ao escravismo antigo e à servidão medieval observando as características conceituais de cada um relacionadas ao período correspondente, (EF07HI16) Analisar os mecanismos e as dinâmicas de comércio dos escravizados em suas diferentes fases, identificando os agentes responsáveis pelo tráfico e as regiões e zonas africanas de procedência dos escravizados”. (DCRR, 2018, p. 488).

Desse modo, observa-se que ao tratar das sociedades africanas, ameríndias, escravidão moderna e o tráfico de escravizados como objetos do conhecimento, as habilidades não se referem a temáticas que envolvam o cotidiano dos escravizados e, muito menos, faz referência aos livres de cor e libertos, além disso, questões sociais e culturais na América portuguesa não são abordadas. Assim, o que se observa é que o eixo central para o currículo é tratar do comércio dos escravizados, por meio da relação comercial da África com a Europa, como se a escravidão se resumisse a tal aspecto.

Isso é problemático, pois inviabiliza discussões relacionadas à compreensão da perspectiva dos escravizados, à compreensão de suas relações com o senhor e os libertos, com o recém-chegado, bem como, com o crioulo, e as diversas respostas ao cativo, as formas de resistência, práticas culturais que permaneceram e seus significados para essa população. Nesse sentido, o currículo parece desconsiderar as ações dos escravizados e seus descendentes ao chegarem à América portuguesa, pois manifesta a impressão de limitar a discussão até o navio tumbeiro.

No parecer 003/2004 acerca das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana assegura-se que a educação se comprometa na valorização da história e cultura dos afro-brasileiros e africanos a fim de contribuir com uma sociedade justa e democrática e que combata o racismo e qualquer tipo de discriminação. Para tanto, reconhecimento de direitos implica reconhecimento histórico e cultural das pessoas negras que, secularmente, foram postas em desvantagem, resultante de discriminações que correspondiam a uma sociedade hierárquica, pautada por desigualdades que não vislumbravam direitos e nem diversidade.

Por isso, a importância de adoção de políticas educacionais para reparação do prejuízo advindos das consequências da escravidão no Brasil e atentar-se para o combate a atitudes racistas que desqualificam os negros. Nesse aspecto, uma educação antirracista deve reconhecer os negros como sujeitos históricos e que também contribuíram sob aspectos culturais, econômicos e sociais para nação brasileira.

Nesse sentido, faz-se necessário repensar a maneira como os negros são retratados na História, a fim de evitar estereótipos que veiculam a cor da pele exclusivamente a aspectos de servidão, de submissão e de inferiorização.

Durante esses dois anos de trajetória na educação, percebi as consequências do silenciamento, por anos, da História da África e dos afro-brasileiros nos currículos escolares e constatei que, mesmo com avanços nos documentos educacionais, a escola ainda é um ambiente que possui práticas racistas, em meio a isso pensei: Por que isso ainda ocorre? Para responder essa questão elaborei outra problemática: Como a temática escravidão e História da África são trabalhados em sala de aula? Eis é o ponto chave da questão, pois, ao refletir sobre a realidade das escolas e o contexto dos alunos, é possível traçar caminhos que desenvolvam uma educação antirracista. Ao observar certas respostas e ideias de alguns alunos, ao tratar do assunto da escravidão, verifiquei que poderia planejar uma sequência didática que envolvesse o debate acerca de ideias equivocadas e que são reflexos do racismo estrutural que se configurou desde a colonização do Brasil.

Por isso, ao trabalhar os livres e libertos na América portuguesa busco discutir aspectos relacionados a estereótipos, desconstrução de narrativas discriminatórias baseadas na cor da pele, e a conscientização do racismo estrutural que se moldaram a partir da justificativa de dominação, em que um grupo deveria ter suas características inferiorizadas para estabelecer seu controle cultural, biológico e físico.

O objetivo dos europeus na colonização da América portuguesa estabeleceu-se pela diferenciação cultural, e a escravidão foi o fator chave que distinguiu as pessoas pela cor da pele. O estudante ao compreender que o processo de escravidão e escravização não funcionou da mesma forma em todas as sociedades, e que o fenótipo não é a causa desse processo, mas seu fim, visto exclusivamente nas Américas, irá perceber o quanto a frase: “eles foram escravizados porque eram pretos” é problemática e sem fundamento.

Mas por que a cor da pele se tornou um fator diferenciador na sociedade colonial? A Europa no século XVIII vivenciava o sistema político do Antigo Regime, e, nesse contexto, a aparência correspondia a qual ordem social um indivíduo pertencia. No entanto, na América portuguesa esse sistema se adapta a outros critérios de distinção, e, dessa maneira, a roupa luxuosa não era suficiente para respaldar a devida camada social, uma vez que a escravidão acrescentou o fenótipo como condicionante para aprovar quem seria livre ou não. Essa relação se deu pela forma em como a sociedade colonial delineou-se, no caso, aqueles que detinham a posse de escravizados não prestavam serviços mecânicos, e quem recebesse tratamento nobre

condizia, sob a ótica daquela sociedade, aos brancos livres, enquanto para os negros eram sempre veiculados à escravidão, mesmo que livre ou liberto.

A cor da pele poderia até condicionar automaticamente uma posição social, porém, por mais que uma vestimenta luxuosa não fosse capaz de atestar a liberdade para os negros e pardos, não deixava de exibir uma mensagem de resistência ao confrontar a Pragmática de 1749 ou no reavivamento de memórias. Além disso, exibir uma ascensão econômica experimentada por uma pequena parcela da população negra e parda, por si, só representava uma realidade de vida diferente dos demais escravizados e de outros livres de cor não afortunados. Perante isso, parte da elite colonial se incomodava pelo modo como as libertas se vestiam ao exibir luxo, pois, dessa forma, estariam a contrapor as discriminações e estereótipos a elas veiculados.

Na sala de aula, essa discussão poderia abranger para comparação com acontecimentos atuais, a exemplo, quando um negro veste determinado tipo de roupa considerada luxuosa ou de marcas famosas, quais interpretações, tratamentos, geralmente, a sociedade realiza? Ou quando ascendem economicamente e demostram sucesso, qual a reação social diante disso? O tratamento é similar quando a pessoa é branca? Essas indagações servem para explicar como a preocupação com a aparência para negros e pardos tornou-se algo para reafirmar posições e afastar interpretações discriminatórias em virtude dos estereótipos solidificados na escravidão e no pós-abolição relacionados à submissão, veiculados a serviços braçais e ao perigo.

Durante uma aula de avaliação diagnóstica, mostrei duas imagens distintas de Carlos Julião, de uma mulher, provavelmente, liberta ou negra de ganho, pois estava vendendo bolinhos, e outra, com escravizados na mineração. Perguntei quais seriam as principais diferenças entre as duas imagens, e as respostas foram interessantes, um estudante enfatizou que “os escravizados na mineração estavam trabalhando de modo forçado, enquanto a negra liberta parecia estar trabalhando por conta própria”.

Essa interpretação me levou a uma constatação de que, geralmente, Carlos Julião retratava os libertos de cor de modo estático e com semblantes neutros, sem expressividade na face, enquanto os escravizados, nessa imagem, encontram-se em movimento, os rostos não são detalhados. As roupas são padronizadas nas formas e nas cores, alguns personagens até se repetem, retirando-lhes, assim, a individualidade, a identidade e desumanizando-os, colocando-os como um grupo homogêneo que está ali somente para servir e obedecer.

Um outro estudante, com a mesma atividade, relatou que a senhora poderia ser uma empregada doméstica. Perguntei-lhe o motivo de ele pensar dessa maneira, e apenas disse que “é porque nos filmes os negros sempre são retratados dessa forma”. Nessa interpretação, observa-se como os meios de comunicação, filmes ou séries corroboram com associação de

estereótipos relacionados a cor da pele e de como perpetuam ideias racistas. Nesse sentido, a educação apoiada pela Lei 10639/2003 visa reconhecer, valorizar e respeitar as pessoas negras e sua descendência africana, mas, para isso, é preciso obter uma atitude questionadora quanto aos estereótipos depreciativos que os desqualificam (PETRONILHA, 2004, p.3).

A tarefa da reeducação étnico-racial não depende somente da escola, mas também de políticas públicas, movimentos sociais e da família para a construção de uma sociedade justa que não perpetue com desigualdades, sejam elas raciais ou sociais. É importante enfatizar que o termo raça, nesse contexto, não está relacionado ao conceito biológico,

[...] é utilizado com frequência nas relações sociais brasileiras, para informar como determinadas características físicas, como cor de pele, tipo de cabelo, entre outras, influenciam, interferem e até mesmo determinam o destino e o lugar social dos sujeitos no interior da sociedade brasileira [...] É importante, também, explicar que o emprego do termo étnico, na expressão étnico-racial, serve para marcar que essas relações tensas devidas a diferenças na cor da pele e traços fisionômicos o são também devido à raiz cultural plantada na ancestralidade africana, que difere em visão de mundo, valores e princípios das de origem indígena, européia e asiática. (PETRONILHA, 2004, p. 5).

Nesse contexto, levar ao aluno a compreensão e o reconhecimento das desigualdades e discriminações legitimadas pelo processo da escravidão, e como isso ecoa na sociedade atual, bem como, as diversas resistências que os negros realizaram em busca de não serem reduzidos a “coisas” e terem sua liberdade extirpada, confere um pensamento crítico e reflexivo sobre sua realidade e viabiliza o combate a atitudes racistas e discriminatórias. Portanto, é necessário abranger o currículo escolar no sentido de reconhecer a diversidade cultural, racial, social e econômica brasileira (PETRONILHA, 2004, p. 8).

Os sistemas de ensino devem contemplar o fortalecimento de identidades e de direitos fundamentados por princípios, e um deles atende aos objetivos deste trabalho que é “o rompimento com imagens negativas forjadas por diferentes meios de comunicação, contra os negros e os povos indígenas” (PETRONILHA, 2004, p. 9). As imagens do Carlos Julião que compõem a análise possibilitam despertar esse princípio, ao mostrar indivíduos não brancos, sob ótica diferente do que é comumente apresentado nos filmes, imagens de livros didáticos e novelas.

Todavia, em razão da Lei 10639/2003, as edições mais recentes dos livros didáticos de História para os Anos Finais do Ensino Fundamental seguem uma nova abordagem do tema escravidão na América portuguesa. O livro didático *Jornadas Novos Caminhos* (2022) de Maurício Cardoso e Priscila Nina, ao trabalhar a América portuguesa na unidade 7: *América portuguesa: conquistas e tensões*, por meio do capítulo 4: *Economia e sociedade mineradora*, trata da temática *escravizados na sociedade mineradora (subtítulo)*, enfatizando a formação de

uma sociedade propícia para diversidade de condições de trabalho para os escravizados, o que possibilitava rara situação para alcançar a liberdade e apontam para o caso dos negros de ganho e das negras de tabuleiro e utilizam a aquarela do Carlos Julião – *Negras vendedoras de rua* para exemplificar a situação.

Nesse livro didático é contemplado, mesmo que em duas páginas, o cotidiano dos escravizados nas minas e conduz o enfoque para o conceito de libertos e de outros setores aos quais os escravizados podiam, conforme o contexto econômico e social, alçar a liberdade. Além disso, o livro foge dos estereótipos de submissão, ao não retratar somente imagens de negros açoitados.

No livro didático *História.doc: 7º ano* (2022) de Ronaldo Vainfas, Jorge Ferreira, Sheila de Castro Faria e Daniela Calainho, há também um destaque para a sociedade mineradora no capítulo 12: *Ouro e pedras preciosas no Brasil*, partindo da história da liberta Chica da Silva para contextualizar o espaço social e econômico de Minas Gerais, por meio do ciclo do ouro no século XVIII. O texto apresenta o termo alforriada e parda ao abordar sobre Chica. Nesse aspecto, o livro avançou mais que o anterior, ao abranger a discussão sobre negros, pardos, alforrias e de como podem ser atribuídas. Outra ênfase proposta pelo livro foi abordar sobre o Arraial do Tejuco e as possibilidades de ascensão para os escravizados, por meio de serviços na região de extração de metais e pedras preciosas.

Assim, observa-se que, em decorrência de novas abordagens e pesquisas realizadas por historiadores, os livros atuais oferecem propostas de abordagem que não se limitam ao tráfico de escravizados e buscam contextualizar as vivências dos escravizados e dos livres e libertos de cor e suas formas de ascensão econômica. No entanto, ainda se centralizam no aspecto econômico, ao tratar do cotidiano dos libertos e suas formas de serviços para alcançar a liberdade, ignorando as relações sociais e culturais que efervesciam as tensões entre libertos, escravizados e a elite colonial, os simbolismos, as proibições nas leis que respaldavam espaços e propunham uma sociedade desigual e discriminatória, a questão da aparência e da cor da pele, todos esses pontos que não são tratados nos livros didáticos e que levantar discussões atuais relacionadas ao racismo.

## 5.1 AS IMAGENS DE CARLOS JULIÃO: VESTIMENTA DE INDIVÍDUOS NÃO BRANCOS NA SOCIEDADE COLONIAL

### QUEM FOI CARLOS JULIÃO?

Carlos Julião (1740-1811) fazia parte da Artilharia e exerceu funções a serviço da Coroa portuguesa, como verificar fortificações, com enfoque nas condições das artilharias e munições, mas o exercício de engenheiro nunca foi comprovado, apesar de suas habilidades com o desenho. Julião nasceu em Turim, no Reino de Sardenha e seu interesse em compor a artilharia portuguesa ainda é incerto, em vista de documentações escassas com relação a sua biografia. No entanto, alguns fatos podem elucidar suas intenções. Após o terremoto em Lisboa ocorrido em 1755, muitos estrangeiros vislumbravam reconhecimento profissional ao ingressar no local e, entre eles, estaria Carlos Julião que iniciou sua carreira em 1763, como segundo-tenente do corpo de bombeiros do Regimento de Artilharia de Lagos (SILVA, 2010, p. 83).

Julião, ao fazer parte da Artilharia teria realizado maquetes de algumas obras públicas e estátuas. Após esse tempo, Julião fez parte das missões portuguesas em suas possessões na Índia, no Brasil e na China. Julião teria aportado em Goa, em 1774, e retornaria a Lisboa em 1780. Ao retornar, teria desembargado ao Brasil em 1779 e, ao que tudo indica, teria visitado Salvador, Minas Gerais e Rio de Janeiro, permanecendo por um ano. Em 1780, data de seu retorno a Lisboa, Julião recorre a mercês e promoções por seus feitos e obteve o <sup>2</sup>Hábito da Ordem de S. Bento de Avis, mas não conseguiu a patente de capitão. Em 1795, Julião passou a servir no Arsenal Real do Exército, em que se confeccionava armas e munições, além disso, havia ainda um centro de formação artística.

O álbum iconográfico realizado por Julião teve o intuito, supostamente, de presentear um superior hierárquico, talvez o brigadeiro Rafael Pinto Bandeira que obteve êxitos nas guerras contra os espanhóis no sul do Brasil e que, por esse fato, tinha uma reputação admirável e respeitada perante o exército português. Julião, nesse sentido, provavelmente o conhecia e resolveu oferecer a ele uma vasta informação sobre a sociedade colonial no Brasil, visto que a primeira ilustração que introduz o álbum *Riscos Iluminados ditos de figurinhos de Brancos e Negros dos usos do Rio de Janeiro e Serro do Frio* faz referência a uma vitória militar contra os espanhóis, provavelmente, do Sul em 1762 (SILVA, 2010, p. 55).

Devido ao contexto do século XVIII, assentado nas ideias iluministas, o termo “artista”, como se conhece atualmente, não tinha o mesmo sentido, e, por isso, Carlos Julião se enquadra como um desenhista dos setecentos a serviço da Coroa portuguesa com objetivos instrumentais. O termo artista estava vinculado, nesse período, às questões de habilidade, à

---

<sup>2</sup> Desde 1551, a Coroa portuguesa havia incorporado perpetuamente por bula papal o controle dos Mestrados das três ordens militares do reino – a de Cristo, de Santiago e de São Bento de Avis –, descendentes das ordens medievais de cavalaria ligadas às cruzadas à Terra Santa e às batalhas de reconquista da Península Ibérica aos mouros (SILVA, 2010, p. 95).

destreza e à técnica. A arte, por sua vez, significava artes liberais, como gramática, dialética, geometria, ou seja, algo relacionado à habilidade, à aptidão. (BLUTEAU, 1712, p. 75).

Nesse sentido, em consonância com os objetivos militares em mapear os territórios das possessões portuguesas, o desenho de caráter instrumental se tornou uma formação essencial nas Academias Militares, com enfoque nas irregularidades dos terrenos, na descrição das plantas e contempla a utilização da perspectiva como técnica.

As aulas de desenho nos setecentos visavam cumprir os interesses da Coroa, por meio de expedições científicas, na reconstrução de Lisboa e no reconhecimento das terras coloniais, caracterizando o desenho como instrumental. Julião insere-se nessa função como um desenhista que deve oferecer informações úteis à metrópole, como os desenhos dos fortes e plantas das colônias portuguesas, além da cultura desses povos. Portanto, os desenhos, nesse critério, seguem um padrão nos traços e formas, logo, a geometria e a matemática serão os elementos comuns nas figuras do período.

Ao retratar a fisionomia dos povos do Brasil, indígenas, africanos e seus descendentes o desenho instrumental não foi capaz de permitir uma imagem mais “realística” e individualizada dos rostos dos personagens e aqui se inclui as obras de Julião. Além disso, os desenhos não se atentaram em destacar as diferenças raciais, mas, sim, culturais. Por isso, a vestimenta torna-se um elemento capaz de identificar os grupos sociais em seus trabalhos e percebe-se que um rosto é tomado como exemplo para representar cada estrato social.

No contexto do Antigo Regime, os modos de vestir classificam os estratos sociais, e, por isso, o respaldo construído pelas Leis Suntuárias para manter as ordenações, em vista da importância da aparência naquela sociedade que se definia por indicar identidades e grupos. As imagens de Carlos Julião indicavam essas distinções sociais por meio da vestimenta, e esses desenhos assemelhavam-se com as gravuras presentes em coletâneas do século XVI e XVII de origem europeia, objetivando coletar “tipos” através do traje (SILVA, 2010, p. 135).

Essas coletâneas conhecidas como livros de trajes podem auxiliar na compreensão dos objetivos de Carlos Julião, ao retratar o contexto social da América portuguesa nos setecentos, pois, além da vestimenta, as ilustrações acompanhavam legendas que diziam o status, idade, profissão e nacionalidade. Nesse aspecto, observa-se que retratar a cultura e a diversidade eram funções desse tipo de trabalho. Assim,

Como vimos, portanto, os livros de trajes não se propõem a um inventário completo de todas as nacionalidades possíveis, mas são uma maneira de ordenação do conhecimento sobre a diversidade dos povos, segundo o critério da “dignidade” ou da “semelhança”, isto é, daquilo que é mais próximo e, portanto, mais parecido, para o mais distante e diferente. E aqui, nos parece, reside um ponto estratégico para a compreensão da obra de Julião. Seu trabalho se ocupa da apresentação de uma ordem

social, a ordem que preside o mundo colonial português e que se constitui pela diversidade. E, para fazê-lo, o desenhador se vale da centenária tradição dos trajes, tomados como emblemas de identidade na representação das diferenças (SILVA, 2010, p. 141-142).

Nesse aspecto, Carlos Julião, como um militar que realizava desenhos instrumentais a serviço da Coroa portuguesa e que pretendia retratar “tipos” no Brasil, com intuito de mostrar a diversidade de culturas e identidades pelo modo de trajar não esteve, portanto, interessado em denunciar a complexidade social da colônia, mesmo que seja possível identificar tal aspecto em suas obras. Assim, seus desenhos não podem enquadrar-se em um gênero artístico, justamente por não realizar um trabalho de interesse próprio ou por mera curiosidade, mas por obedecer a critérios e padrões da Academia à qual fazia parte e por servir aos interesses de Portugal.

Os desenhos tendiam a ser geométricos, e os gestos e corpos eram limitados aos “tipos”. Conforme Silva (2010, p. 4), representam figuras humanas que exemplificam um estrato social que foram trabalhados nas aulas de desenho e influenciados por outros viajantes anteriores, sob a perspectiva europeia, por meio de cartografias e literaturas de viagens. Para tanto, os desenhos são figurativos, pois exemplificam o que cada grupo veste, bem como associam-se aos locais e ao modo como viviam na colônia. Além disso, correspondem aos traços dos setecentos com uma linguagem pragmática da realidade.

Apesar disso, mesmo que Julião obedeça a critérios, suas obras elucidam o funcionamento da sociedade colonial, por meio de como os personagens são postos nas figuras, seus adereços e vestimentas, pois exibem informações que evidenciam os fundamentos hierárquicos aos quais se baseavam aquela sociedade.

Portanto, dois aspectos contextuais explicam as gravuras de Julião e elucidam seus objetivos. Primeiro que se deve estar atento aos olhares do desenhista como um estrangeiro e a serviço da Coroa portuguesa, acrescido da mentalidade da época. Ademais, como um estrangeiro que retratou os “tipos” relacionados aos grupos sociais, e como um funcionário real que captava a diversidade e os costumes pelo modo de vestir, sob a ideia do “outro”, do diferente, e as hierarquias construídas ao modo regimentar da época. Por isso, é possível identificar nas aquarelas um mundo que classifica e ordena os grupos em estratos sociais. Para mais, os desenhos militares nos setecentos serviam a dominação territorial, mas também foi possível obter uma ideia de como alguns grupos sociais na colônia se vestiam.

## 5.2 ANÁLISE DA VESTIMENTA DE INDIVÍDUOS NÃO BRANCOS



Figura 1- Vendedores ambulantes



Fonte: Carlos Julião, 1779.

A imagem acima intitulada *Vendedores Ambulantes*, pela Seção de Iconografia da Biblioteca Nacional no ano de 1954, demonstra que a roupa assume um fator importante em seus trabalhos. A mulher, provavelmente liberta ou livre de cor, pois está calçada, está segurando um jarro de barro e com um tabuleiro, ao que tudo indica, de manuê (bolinhos com sobras de carne de seus senhores), usando um turbante branco com detalhes de flores vermelhas estampadas, com exaltação de florzinhas e laços. O turbante aqui, por não ser totalmente branco poderia indicar seu distanciamento com a subalternidade, pois sob a perspectiva portuguesa, o turbante branco estaria condicionado à escravidão. Dessa maneira, a cabeça coberta, seja por chapéu, lenço ou turbante (que não fosse branco) indicariam sinais distintivos dos estratos dominantes.

A história do turbante está associada, ao que tudo indica, ao Egito Antigo, por meio do *Nemes* e foi uma das primeiras formas de amarração utilizada na cabeça como peça de adorno feita, provavelmente de linho, que influenciou, tempo depois, na organização das religiões de matriz africana, utilizado para proteger o Ori (cabeça em Yorubá). Além disso, possui associação com a religião Islâmica, já que cobrir a cabeça com turbante seria um modo de proteção contra a profanidade (SILVA, 2017, p. 10-11).

O uso do turbante também servia para proteger o topo da cabeça das negras de ganho para não machucar a cabeça com a venda de alimentos. Dessa forma, o turbante seria, provavelmente, mais que uma peça estética, pois poderia estar relacionado também a questões religiosas e funcionais que com o tempo recebeu diferentes amarrações com simbologias diversas.

A senhora também usa babados na gola da blusa e laçarotes rosas nos pulsos e no pescoço, sendo indicativos da moda europeia. O fato de estar calçada com chinelinhas já poderia atestar a sua condição de livre de cor ou liberta.

Outro adorno que se fez muito presente no cotidiano dos livres de cor e libertos foi o pano da Costa. De origem africana, que, a depender do modo em como se porta ao corpo, pode obter diversas funções e significados. Considerado um têxtil de alto valor de exportação realizado em teares manuais e de confecção grosseira, seu local de causa remonta aos povos <sup>3</sup>mandingas que vendiam por toda costa africana e foi um produto importante na compra de cativos. Os panos tradicionais de listras brancas com azul escuro eram utilizados pelos menos abastados e confeccionados e exportados por menor custo, por conta do tingimento azul que havia em abundância (SCOREL, 2000, p. 54-55).

O pano da Costa produzido na África era montado de modo a ser capaz de embrulhar uma pessoa adulta. Já no Brasil, por causa do custo elevado, foi usado sobretudo como xale, pano de cintura ou turbante. Outra de suas funções - dos dois lados do Atlântico - era carregar crianças às costas e, nessa capacidade, era dito “*pano de lambu ou bambu*”, do vocabulário mandinga “bamburro” que significa “trazer ou dorso” (...) (SCOREL, 2000, p. 56).

“Representando 46% das exportações, em 1758-1782, de Cabo Verde para Bissau e Cacheu, pela Companhia do Grão-Pará e Maranhão (SCOREL, 2000, p. 55)”, era um produto muito procurado pelos comerciantes libertos que buscavam atender à demanda no Brasil. Devido à demora de sua construção, podendo levar até três meses, no Brasil, as tiras do tecido eram mais estreitas e podiam ser reinterpretadas e adaptadas com padronagens de madras (SCOREL, 2000, p. 57).

Em suma, o pano da Costa é uma peça feita de algodão, ráfia, lã ou seda em formato de um xale retangular (TORRES, 2004, p. 419). Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro foram os

---

<sup>3</sup> [...] fazia referência aos povos Mandês, do Império Mali, eles ficaram conhecidos como os mandingas. Esse povo tinha como costume carregar bolsinhas de couro com manuscritos do Alcorão dentro, acreditava-se que esses objetos tinham poder protetor. Disponível em: <[https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/32106/1/Mandingaspretosdiaspora\\_Ferreira\\_2021.pdf](https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/32106/1/Mandingaspretosdiaspora_Ferreira_2021.pdf)>. Acesso em: 28 de julho de 2024. Os povos mandingas são originários dos mandês. Suas histórias estão contadas nos tarikh. No antigo reino do Mali, também chamado de reino Mandinga, os habitantes eram os povos Malinqué, Mande ou Mandéu. Disponível em: <[https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-23042009-095859/publico/VANICLEIA\\_SILVA\\_SANTOS.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-23042009-095859/publico/VANICLEIA_SILVA_SANTOS.pdf)>. Acesso em: 01 de agosto de 2024.

que mais importaram esse adereço, em virtude de sua aproximação comercial com a África, mas a alta demanda tornou a Bahia um dos locais que passaram a produzir o pano. Outra observação é com relação ao termo “pano da Costa” que foi atribuído por esses locais que recebiam o tecido, pois a maioria dos produtos advindos da África Ocidental eram denominados “da costa” (TORRES, 2004, p. 417). Na África, o pano da Costa possui outro nome, é conhecido como Ofi na língua <sup>4</sup>yorubá e estava relacionado a valores socioculturais e não como elemento religioso, que no caso do Brasil, foram questões reinterpretadas pelos afrodescendentes (ARRUDA, VIDAL, 2021, p. 6).

O Pano da Costa é uma peça que poderia ser ajustada ao corpo para servir em diferentes ocasiões. Os teares que deram origem ao pano da Costa, provavelmente, foram advindos do Oriente e foram alterados pelos portugueses no século XVI (TORRES, 2004, p. 424), que devido à imposição da cultura lusa em cobrir os corpos dos africanos, formou-se uma indústria de tecidos nas ilhas de São Tiago (Cabo Verde) (TORRES, 2004, p. 427).

Na história da África, os tecidos constituíram importância na área comercial, religiosa e social. Tecidos e roupas de algodão advindos dos mercadores mulçumanos mudaram o contexto social africano, pois a conversão dependia do uso das túnicas que era a vestimenta adequada ao Islã. Os islâmicos, por meio das <sup>5</sup>caravanas, introduziram a tecelagem na África Ocidental, onde os mandingas aprenderam e desenvolveram uma arte têxtil própria (ESCOREL, 2000, p. 40-41). Além do contato comercial com os mulçumanos, os europeus também influenciaram parte da África, mais precisamente, a África Central Atlântica, por meio da religião católica e da exportação de tecidos como lã, seda e algodões.

Os panos importados eram apreciados, em parte, por serem de cores e materiais inexistentes na África, e era costume desmanchá-los para serem reaproveitados em criações locais, sobretudo as sedas, muito valorizadas pela capacidade de refletir a luz, origem da vida. Essa demanda pelos tecidos importados foi suprida por traficantes de escravos e gerou, na Europa, toda uma indústria dedicada a estampar o algodão liso indiano (ESCOREL, 2000, p. 42).

A alta demanda da África por tecidos, objetos e adereços europeus e asiáticos foi motivada pelo poder simbólico conferidos aos chefes africanos, pois garantiam distinção e status, já que não eram encontrados na região, gerou um desequilíbrio político, visto que

---

<sup>4</sup> A presença dos iorubás – ou dos grupos que no período próximo ao século XIX passariam a se identificar como tal – na área florestal do Golfo da Guiné, principalmente onde hoje se localizam a Nigéria, o Benin e o Togo, remonta provavelmente ao primeiro milênio da Era cristã. Disponível em: <[http://www.realp.unb.br/jspui/bitstream/10482/6223/1/ARTIGO\\_Inven%C3%A7%C3%A3oIorub%C3%A1s%C3%81frica.pdf](http://www.realp.unb.br/jspui/bitstream/10482/6223/1/ARTIGO_Inven%C3%A7%C3%A3oIorub%C3%A1s%C3%81frica.pdf)>. Acesso em: 28 de julho de 2024.

<sup>5</sup> comércio das caravanas que transportavam gêneros e pessoas ao longo das estradas, em toda a extensão do Sudão Central e, dali, através do Saara ou em direção ao sul, até o Atlântico. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/tem/a/TFd8DvMVmQVZY8bS7Dh5JXQ/?format=pdf>>. Acesso em: 28 de julho de 2024.

peessoas serviam como moeda de troca na aquisição desses bens e a falta desses dependentes forçaria os chefes locais a guerrearem contra outros povos em busca de escravos (SCOREL, 2000, p. 44). Ao mesmo tempo, em que os bens importados garantiam ruínas, por outro lado, serviam para fortalecer laços com seus dependentes, que se aproveitavam também desses bens. “Menos valiosos do que os dependentes em si, os têxteis eram moeda que possibilitava a sua compra e, assim, um elemento essencial na economia do continente africano do período” (SCOREL, 2000, p. 45).

Sedas, chapéus e guarda-sol eram os produtos mais importados pela costa africana, pois eram imbuídos de distinção, eram elementos que demarcavam o status do grupo ocioso. Esses adereços são vistos nas obras de Julião e, ao saber disso, supõe-se que os escravizados, livres de cor e libertos utilizavam-nos, pois sabiam que significavam alguma distinção e que seria algo perceptível para os outros africanos e seus descendentes na América portuguesa.

Para tanto, os tecidos e a vestimenta na África já conferiam simbologias relacionadas à distinção para demarcar poder. Desse modo, provavelmente, alguns indivíduos não brancos, no Brasil colonial, iriam utilizar a roupa, não para enfatizar poder político, mas para expressar sua condição de livre, em vista do contexto. Além disso, panos africanos também foram parte do traje de alguns livres de cor e libertos, porque na África, por serem de alta qualidade, vestiam a elite local. Por isso, talvez, pelo desejo de se distinguirem dos cativos e dos demais indivíduos menos abastados, utilizavam vestimentas que os apartavam de ambas as realidades. Assim, panos, como os da Costa, são vistos na maioria dos indivíduos não brancos da América portuguesa.

Os fios do pano da Costa advindos da África são mais grosseiros que o fio comercial realizados na Bahia, ao que tudo indica, os panos da Costa de influência mulçumana e legítimos africanos, do Sudão até Guiné são azuis e em tons escuros e brancos, já os comerciais aqui no Brasil são na cor púrpura (TORRES, 2004, p. 429). A tinturaria tornou-se variada no Congo e sofreu influência portuguesa na produção de tecidos coloridos mais vivos que a dos tecidos nativos.

Os panos da Costa coloridos em forma de xale não foram comuns no Brasil e aparecem já no século XVIII em tamanhos reduzidos, semelhante a tiras que as mulheres não-brancas utilizavam em volta dos quadris. Vê-se, também, um pano-xale em maiores dimensões na cor preta que “revestem o corpo em diagonal na frente e atrás, reunindo-se as extremidades na parte inferior. É o pano da vestimenta da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, cujo porte era permitido aos negros nos dias em que saíam esmolando” (TORRES, 2004, p. 430). Esse Pano da Costa na cor preta com a margem de veludo acrescido de suas formas de uso é tido no Brasil

como um elemento que tem origem na tradição católica, mas o que se observa nas imagens de Julião é que era utilizado no cotidiano para diferentes situações que talvez não envolvessem totalmente a religião, e só mais tarde foi tornando-se mais colorido.

O pano da Costa preto, tal como se usou inicialmente, em atos ligados à vida religiosa e mesmo no exercício de funções rotineiras, persistiu até aos nossos dias. Restringiu-se esse uso, entretanto, a ocasiões de exceção. Usa-se com o traje de beca – a expressão máxima de riqueza e de solenidade que a crioula baiana envergava nos dias de maior cerimônia, sobretudo naqueles que considerava as maiores festas da Igreja: Nossa Senhora das Angústias (15 de agosto), 8 de dezembro e festa de Sant’Ana (TORRES, 2004, p. 431).

O pano da Costa colorido, visto com mais frequência depois e até os dias de hoje, é uma criação afro-brasileira, utilizado no candomblé, pois cada padronagem e listras coloridas fazem menção a um orixá (TORRES, 2004, p. 432). O pano da Costa, em termos gerais, remetia-se a sua origem africana, e, para uma livre de cor ou liberta, esse traje podia produzir sentimentos de pertencimento por meio da tradição e identificação entre seus pares. Ademais, a consciência de que a peça veio do mesmo lugar que seus antepassados podia manter a tradição viva e, por vezes, queria deixar isso evidente. Havia vários modos de usar o pano da Costa: ao ombro, tiracolo, sob a forma de xale, na cintura e cada um representava uma função, para passeio, festas religiosas ou para facilitar os serviços.

Pode-se observar nas imagens de Carlos Julião diversas formas em que o pano da Costa é posto ao corpo e, ainda, veem-se alguns personagens com uma prévia do que seria no século seguinte, conhecido como traje de crioula (blusa branca, saia rodada, penca de balangandãs, joias e o torço) que embora fosse visto também no Rio de Janeiro, possivelmente, nasceu na Bahia (MONTEIRO, 2012, p. 112). Tal composição era utilizada, conforme as imagens de Julião, em mulheres escravizadas e mulheres não brancas livres e libertas, é possível notar, pois, algumas estão descalças e outras não. Além disso, o contexto que se supõe, em que essas senhoras utilizam esse traje completo é diverso, visto que algumas são negras de ganho outras parecem estar a passeio, conforme a posição do pano da Costa.

Provavelmente, o pano da Costa posto ao corpo de modo a não atrapalhar os movimentos das mãos fazia parte da realidade das mulheres não brancas ao sair para vender em seus tabuleiros e quando colocado ao ombro ou a tiracolo servia para ocasiões a passeio e obtinham um caráter estético. Para as duas ocasiões também podia representar simbologias religiosas. É possível que, para as senhoras não brancas livres e as libertas, continuar a usar o pano da Costa indicava fazer parte de um grupo étnico e buscava manter uma diferenciação entre os africanos e afrodescendentes.

O pano da Costa de veludo na cor preta da mulher da figura 1, provavelmente, estava no modo de não comprometer os movimentos do corpo, ao se debruçar com os serviços da venda, portanto, o fato de estar com as pontas para trás e cobrir a parte inferior do corpo atesta sua função. Os panos da Costa maiores e coloridos ainda não eram preferíveis nesse período, mas sob o estilo de xale e panos estreitos abaixo da cintura e sobre os quadris eram mais utilizados (TORRES, 2004, p. 430).

Figura 2 - Pano da Costa preto



Fonte: Vendedores ambulantes. Carlos Julião, 1779.

Na cintura, porta-se com um pano na cor rosa, uma espécie de cinta, e como não é envolta do quadril, acredita-se ser da cultura lusa. Nota-se ainda a utilização de joias de ouro prendidas com laços, no corpo ainda veste um casaquinho rosa, supostamente, da cultura europeia. Além disso, suas mangas fofas poderiam atestar uma condição social acima das escravizadas, pois quanto menor mobilidade uma peça de roupa conferia, mais afastada de uma posição servil estaria. O traje atribuído comumente às mulheres escravas é composto por camisas ou panos de algodão, jogados sobre os ombros que ficam expostos (SIMONE, 2005, p. 58), o que difere da imagem. Ao que indica, o traje da senhora vendedora precede o que seria o traje de crioula.

No rapaz da figura 1, ao que pressupõe, um leiteiro, olhando para a moça, é possível identificar tanto características africanas, quanto europeias. No caso, a chave presa em seu cinto podia ser um sinal de distinção, pois, na Costa do ouro, era comum comerciantes exibirem grandes chaves com a intenção de parecerem ter muitos cofres e armários (SCOREL, 2000, p. 125). Carrega consigo uma bolsa de fumo e em seu pescoço um patuá (saquinhos de couro e tecido) e talvez um rosário. Muitos escravos livres de cor e libertos davam outro significado ao adorno e reinterpretavam de acordo com sua crença ou cultura, por isso, muitas vezes, nas pinturas encontramos hibridismos culturais presentes na América portuguesa.

Figura 3 - Patuá, chave, bolsa de fumo e crucifixo



Fonte: Vendedores ambulantes. Carlos Julião, 1779.

O patuá era uma espécie de amuleto de proteção de origem mulçumana que era utilizado envolto do pescoço e poderia conter raízes, folhas e trechos do Alcorão ou poderiam conter funções protetoras no trabalho, amor e saúde (Lody, 1988, p. 25 apud SCOREL, 2000, p. 126). O que se observa é que não se pode afirmar com certeza sobre os significados desses elementos, pois poderiam indicar sinais distintivos de outros lugares e, no Brasil, podem se manter ou adquirir outras mensagens relacionadas à religião, a crenças ou à identificação com outros grupos étnicos.

A pintura seguinte é uma das imagens mais emblemáticas relacionada ao cotidiano das mulheres não brancas dos setecentos da América portuguesa, pois observa-se que a senhora



utiliza tanto elementos africanos, quanto europeus, e é a única personagem do Carlos Julião que aparece sozinha nas imagens de forma centralizada.

Figura 4 - Traje de mulher negra



Fonte: Carlos Julião, 1779.

A mulher da figura 4 está sob duas capas e, provavelmente, é livre de cor ou liberta, e carrega consigo a penca de balangandãs. A penca de balangandãs enquadra-se no grupo das joias utilizadas por mulheres não brancas na colônia. Era utilizada na cintura e composta por variados objetos de metais, como moedas, chaves e figas, e esses amuletos faziam menção à sorte, a simbolismos mágicos e ritualísticos, como para afastar “mau-olhado” (TEIXEIRA, 2017, p. 848). Além desses fatores, essas joias poderiam falar por si indicando a condição da mulher negra ao expressar sua ascensão econômica por meio da comunicação não-verbal (TEIXEIRA, 2017, p.838), em busca de reconhecimento ou para exibir-se, mostrando se afastar de seu passado cativo.

Trazer os balangandãs à cintura, como era de costume, servia para proteger a portadora. No geral, os pingentes eram representações de fertilidade e da sexualidade femininas e eram emblemas do poder exercido pelas mulheres sobre o processo de formação das famílias e de outros grupos sociais. Alguns dos penduricalhos, porém, podem ter tido significados particulares para os iniciados em práticas religiosas africanas e afro-brasileiras [...] era indicador de autoridade, de poder, de devoção [...] (PAIVA, 2001, p. 221-222).



Além dessas joias, outras são evidenciadas, como as pulseiras de coral combinando-se com o colar. Os corais eram objetos de cobiça, tanto na África quanto na Europa, feito de material orgânico marinho advinham do Mediterrâneo e do Oceano Índico (PAIVA, 2001, p. 224). No reino de Benin, estava associado à realeza e à força, para os europeus as contas de corais faziam menção à proteção contra mau-olhado (PAIVA, 2001, p. 224-226).

Figura 5 - Penca, pulseira de corais e rosário



Fonte: Traje de mulher negra. Carlos Julião, 1779.

As livres de cor e libertas exibiam amuletos e joias que para alguns poderiam não significar muita coisa, mas desvelar seus sentidos torna o estudo desses adornos um importante indicador de gostos pessoais, práticas culturais e religiosas que poderiam se fundir ou ora se afastar. Os objetivos poderiam ser diversos, mas é certo que esses elementos poderiam ser capazes de firmar conexões com o passado, a considerar sua etnia, religião, como também propiciar reconhecimentos de riqueza econômica e condição social, a partir dos códigos sociais alinhados com a perspectiva do Brasil colônia. Por mais que os espaços sociais na colônia fossem limitados aos africanos e seus descendentes, a vestimenta e seus adereços poderiam conferir identidade e humanidade e contrariavam a objetificação de sua existência, que tanto o estrato dominante buscava sujeitá-los.

A mulher da figura 4 usa uma saia preta com anáguas armadas, que são saias de lenço que se põe sob a camisa (BLUTEAU, 1712, p. 79), utiliza duas capas: amarela com azul e uma lã roxa (pano da Costa), além da camisa branca. Nos quadris porta uma cinta coral, (talvez a razão de sua posição estivesse relacionada com a fertilidade), com a penca dos balangandãs que contém: duas contas de coral, que está presente também na pulseira e colar, que pode significar proteção contra inveja ou para a cultura africana estariam relacionadas à natureza e à vida. Há ainda, duas chaves que são amuletos associados à proteção de quem a porta, supõe-se que poderia ter simbologias mágicas e poderia representar o poder de <sup>6</sup>Xangô (ESCOREL, 2000, p. 125). O nome “balangandã” indica sua vinculação sonora, pois os amuletos de prata postos nos quadris ao se movimentavam, emitiam um som de chocalho para “espantar” o mau-olhado.

Com sentidos mágicos, as pencas evocavam proteção e eram os amuletos que compunham o traje dos indivíduos não brancos no Brasil colônia, assim como os patuás, figas, chaves e corais posto nas cinturas. Essa manutenção da cultura africana na colônia se deveu aos comerciantes <sup>7</sup>nagôs da Costa da África que abasteciam a América portuguesa com produtos de vários lugares da África, como os amuletos, bolsa de mandinga (patuás) e o pano da Costa (SIMONE, 2005, p. 71).

A penca de Balangandãs é composta comumente pelos seguintes amuletos: figas, chaves, moedas, romãs, cacho de uvas, peixes, dente de animais e contas. Penca se refere à união de elementos, objetos, já o termo <sup>8</sup>balangandãs teria surgido pelo seu sentido onomatopaico a que seu vocabulário evoca ligado à sonoridade (SIMONE, 2005, p. 130). Para Yeda Pessoa de Castro, a palavra tem origem no <sup>9</sup>banto e significa coleções de amuletos feitos de prata ou metal, em que barangã seria bracelete de metal (CASTRO, 2000, p. 94 apud SIMONE, 2005, p. 132).

---

<sup>6</sup> No **sincretismo religioso**, Xangô representa São Jerônimo, o santo católico que foi responsável por traduzir a Bíblia Sagrada para o Latim. Por tanto, o santo que “escreve a Lei de Deus”. Também é sincretizado com São João Batista, aquele que fora prometido a Deus desde o ventre e batizava nas águas os filhos de Deus. João veio anunciar a chegada do Messias e reconheceu e batizou Jesus Cristo. Foi o último dos profetas. Já São Pedro foi o primeiro discípulo de Jesus e teria recebido dele as chaves das portas do céu, as quais poderiam ser abertas e fechadas com as chuvas e trovões, segundo a vontade de Pedro. A depender da região do Brasil um desses três Santos representam Xangô. Disponível em: <<https://santuariodeumbanda.com.br/site/locais-para-ofereandas/vale-dos-orixas/xango/>>.

<sup>7</sup> os africanos de origem nagô – vindos da Costa da Mina, região onde Gana, Togo, Benim e Nigéria estão hoje localizados [...]. Os nagôs, também chamados genericamente de sudaneses, eram oriundos de várias etnias, entre elas os jejes, iorubás, haussás, mahis e mandingas. Disponível em: <<https://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/reportagens/946-o-tom-nago-da-cultura-carioca>>.

<sup>8</sup> “Etimologia (origem da palavra *balangandã*). De origem onomatopaica, do som dos pendentes ao se balançarem” (Dicionário online de Português). Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/balanganda/>>.

<sup>9</sup> O termo “banto” designa de forma abrangente uma gama de povos e culturas da África Central. A denominação surge a partir do grupo linguístico banto. [...] cerca de 75% dos africanos escravizados levados para o Brasil eram bantos, dos quais a maioria advinha da Angola e República Democrática do Congo, e posteriormente, de Moçambique. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/?p=719942>>.

“Barangandân, s.m. (Bahia) collecção de ornamentos de prata, que a crioulas trazem pendentes da cintura nos dias de festa, principalmente na do Senhor do Bom-Fim” (ROHAN, 1889, p. 14). Essa é, provavelmente, a referência mais antiga do termo. Alguns estudiosos ainda indicam que balangandã não é a mesma coisa de penca e concede significados diferentes, a penca referia-se aos elementos postos à cintura pendurado em uma faixa de tecido no entorno dos quadris, e os balangandãs seriam correntes de prata com amuletos que ficavam no pescoço e terminavam no meio das costas (SIMONE, 2005, p. 134).

Logo, é perceptível que penca e balangandãs não recebem as mesmas designações e significados, porém em algum momento, os termos se uniram para formar a peça penca de balangandãs composta por corrente, nave e os amuletos. Esse fato explica o motivo de alguns personagens de Carlos Julião portarem na cintura algo que se assemelha mais as pencas a que ao adereço completo denominado penca de balangandãs (nave, corrente e amuletos), e ainda está distante do que seja o balangandã com berloques ao pescoço. A origem do termo balangandã é incerta, mas provavelmente, possui origem africana banto (SIMONE, 2005, p. 162).

A penca utilizada pelas senhoras não brancas nas pinturas de Julião eram uma forma de evocar simbologias mágicas relacionadas com proteção. Além da penca, os torços que eram colocados na cabeça das mulheres não brancas no período colonial também era uma peça importante no traje.

O adorno, tradicionalmente, é composto por corrente, elementos pendentes e nave (onde os amuletos ficam), a corrente serve para fixar-se na cinta, e a nave é a base para carregar os amuletos, mas como já explicado acima, nas imagens de Julião, é possível observar somente as correntes com os amuletos e não é visto a nave, logo, o que se observa são as pencas nesse período. Para complementar o traje, veem-se duas bolsinhas que poderiam carregar moedas ou fumo (ESCOREL, 2000, p.130). Ao que parece, também há duas contas de cornalinas, pois aparenta um tom alaranjado translúcido e um dente de algum animal encaestado na prata. A pedra de cornalina possui atribuições protetoras e está relacionada à força e à vitalidade.

A penca de balangandãs era algo único que a depender da escolha dos amuletos pelos indivíduos, principalmente, mulheres não brancas, tornava-se um adorno que exprimia crenças e desejos individuais que remetiam à cultura tradicional africana (SIMONE, 2005, p. 98). Outros adornos compõem a personagem, provavelmente, livre de cor ou liberta, pois utiliza

sapatos semelhantes a tamancos com um pequeno salto, seus brincos são de ouro e prata com um material azul que supostamente pode ser uma pedra preciosa conhecida como <sup>10</sup>lápis-lazúli.

O torso aparece com as pontas amarradas à frente com um laço e sobre ele aparece um chapéu, um adereço da cultura europeia e muito utilizado pelas alforriadas. Dizia-se que o chapéu significava liberdade (MOL, 2004, p. 182) e, para cultura lusa, era um sinal de distinção e, na Costa do Ouro, os escravos não utilizavam chapéu, por isso era fácil identificá-los (ESCOREL, 2000, p. 30). Os turbantes ou torsos são frutos da influência de africanos islamizados e foi visto em Portugal devido à dominação islâmica na Península Ibérica. Quanto ao motivo de seu uso seria, provavelmente, para evitar atrito com a cabeça ao carregar produtos para venda ou devido ao calor (MONTEIRO, 2012, p. 74).

Figura 6 - Torço e chapéu



Fonte: Traje de mulher negra. Carlos Julião, 1779.

<sup>10</sup> A tradição do Lápis Lazúli remonta os primórdios da história humana. O seu nome vem da palavra árabe “azul” (céu) e da latina “lápís” (pedra). Lápis Lazúli é conhecido a mais de 6.500 anos e foi utilizado pelas antigas civilizações da Mesopotâmia, Egito, China, Grécia e Roma durante batalhas e contra espíritos maus. Disponível em: <<https://vegaforstars.com/pt-br/pages/lapis-lazuli>>. Acesso em: 28 de julho de 2024.

Utiliza também uma camisa branca, provavelmente, de mangas curtas, saia preta plissada e o pano da Costa, ao modo passeio, já que é colocado ao ombro, essa combinação parece compor o traje de beca, em que a saia é preta, utilizada em festas religiosas (MOL, 2004, p. 187) e, talvez, seja o contexto em que a senhora da imagem se encontra. Há ainda a presença de um <sup>11</sup>rosário na mão esquerda que reflete sobre a capa amarela de barra azul, possivelmente, de seda.

Possivelmente, é uma mulher de posses livre de cor ou liberta, pois usa seda no manto inferior e o veludo na extremidade do pano da Costa, tecidos considerados de alto valor. A maioria das mulheres não brancas consumia saias e blusas de algodão, em virtude do alto valor dos vestidos e, possivelmente, devido a uma proibição de 1696 que impedia que escravas utilizassem vestidos.

Ao observar as imagens de Julião, as mulheres não brancas utilizavam, em sua maioria, as cores preta, azul e rosa em seus trajes e, conforme inventário da parda forra Quitéria Joaquina Pereira de Andrade (MOL, 2004, p. 178), as roupas eram: saias de <sup>12</sup>chita, segundo Bluteau são “panos pintados da Índia” (1712, p. 293), seda, algodão, capas de baeta, que é um espécie de “pano de lã” (BLUTEAU, 1712, p. 11), veludo que é um “pano de seda, felpudo de uma banda” (BLUTEAU, 1712, p. 391). Dentre esses tecidos, os considerados de baixo custo eram o algodão e a baeta, o côvado “Antiga medida de comprimento equivalente a 0,66 m” (PRIBERAM, 2008), o do veludo era por volta de 1\$800 (mil e oitocentos réis) (MOL, 2004, p. 179).

---

<sup>11</sup> Antes de São João Paulo II, o Rosário era, como vimos, a recitação de 150 Ave Marias. Como esta oração era dividida em 3 mistérios (Gozosos, Dolorosos e Gloriosos), costumou-se chamar de Terço cada mistério isolado, ou seja, cada terça parte do Rosário, que consiste na recitação de 50 Ave Marias. Disponível em: <<https://www.nossasagradafamilia.com.br/blog-da-familia/qual-a-diferenca-entre-terco-e-rosario>>.

<sup>12</sup> Tecido de grande circulação e usos variados, tido contemporaneamente como representativo da cultura brasileira por suas estampas coloridas e tropicais, a chita é feita de algodão rústico, acabamento engomado e tramas simples. Originária da Índia, de onde provém o nome chitra, que significa “matizado” em sânscrito, a chita teria chegado a Europa a partir da expedição de Vasco da Gama e foi utilizada na confecção de roupas para os escravos e na produção de saias para as mulheres brancas no uso privado. Disponível em: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/glossario/index.php/verbetes-de-a-a-z/14-verbetes-iniciados-em-c/1246-chitas-e-algodao>>.

Figura 7 - Vestimentas de escravas



Fonte: Carlos Julião, 1779

A figura 7 acima intitulada *Vestimentas de escravas*, por mais que receba essa menção, percebe-se que talvez não possuíssem tal condição em vista dos sapatos. O modo como estão vestidas supõe a participação em alguma festa religiosa, o modo xale do pano da Costa, o torso e o terço demonstram estarem prontas para festa de Irmandades.

Desse modo, reservavam-se para os momentos solenes de festa as melhores roupas e jóias. Era o momento de exhibir-se, mostrar as jóias, os passamanes, crivos, rendas, espiguihas, entremeios, babados e fitas, feitos especialmente para enfeitar [...] (MOL, 2004, p. 187).

A mulher à esquerda da figura 7 está com um rosário e joias, ao que parece, de prata, com pulseiras e um colar de três voltas fechados com fitas na cor rosa da mesma cor de sua faixa na cintura, por não estar posicionada nos quadris, por vezes, não remetesse à cultura africana. Veste camisa branca, saia preta plissada, possivelmente, de algodão com detalhes em bolinhas, pano da Costa na cor preta, terço com as pontas amarradas à frente, sapatos de fivela e meias brancas. O que indicaria, talvez, uma ociosidade, em vista do não receio em sujá-las no cotidiano ou podia referenciar a algum dia especial, como nas festas religiosas.



Figura 8 - Recorte da figura 8



Fonte: Vestimentas de escravas. Carlos Julião, 1779.

A mulher à direita da figura 7 utiliza saia de <sup>13</sup>droguete, estampada com listras rosas transpassadas com flores, camisa branca em gola alta com broches em ouro, assim como seu brinco, colar, pulseira e anel. Torço semelhante à mulher ao lado, porém mais alto e utiliza um pano da Costa ao modo xale, e um lenço que parece remeter ao “lenço de namorado”, de forma quadrada.

---

<sup>13</sup> Tecido acolchoado de lã, seda e algodão ou apenas de lã, utilizado para confeccionar cortinas, vestidos, mantilhas e xales (Arquivo Nacional, Glossário de História Luso-Brasileira). Disponível: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/glossario/index.php/verbetes-de-a-a-z/15-verbetes-iniciados-em-d/981-droguete>>.

Figura 9 - Torço, joias e broches de ouro



Fonte: Vestimentas de escravas. Carlos Julião. 1779.

O lenço de namorado possui origem no século XVIII, comumente utilizado pelas moças em Portugal, como uma linguagem de flerte para sinalizar interesse em namorar e denunciava sua idade para casamento.

O Lenço de Namorados geralmente é um quadrado (50 a 60 cm) de linho (ou algodão) branco, bordado simetricamente do centro para as pontas. Os mais tradicionais eram feitos em ponto cruz e em uma única cor de linha. As opções de cores eram, primeiro, o preto, depois, o azul ou o vermelho (BROEGA, Ana Cristina, NOROGRANDO, Rafaela, 2012, p. 3).

O lenço bordado pela pretendente seria entregue ao “namorado”, e, se este aceitasse, o lenço significava estreitar os laços afetivos e até uma efetivação de casamento.



Figura 10 - “Lenço de namorados”



Fonte: Vestimentas de escravas. Carlos Julião, 1779.

Na figura 11, abaixo, intitulada *Vendedoras*, ao que tudo indica, a mulher da esquerda estaria levando cana de açúcar e cacau, enquanto a da direita estaria carregando um cesto de palha com aves dentro, provavelmente, para vender. Essas mulheres saíam as ruas vendendo seus produtos em busca, talvez, de comprar suas alforrias e conquistar ascensão econômica.

Entre os que lograram enriquecer, as mulheres constituíram a maioria, assim como formavam, também, a parcela mais numerosa dos alforriados. Como símbolo externo de ascensão econômica, mulheres e homens libertos procuraram transforma-se, rapidamente, em proprietários de escravos [...] talvez a mais clara demonstração de que não apenas a libertação, mas junto dela, à ascensão econômica povoavam os anseios de homens e mulheres ainda no cativeiro. Mas, além de propriedades humanas, outras demonstrações de riqueza foram comuns entre esses libertos [...] e, sobretudo no caso das mulheres, jóias e objetos de adorno de ouro, prata, pedras e material preciosos (PAIVA, 2001, p. 67-68).

Figura 11 - Vendedoras



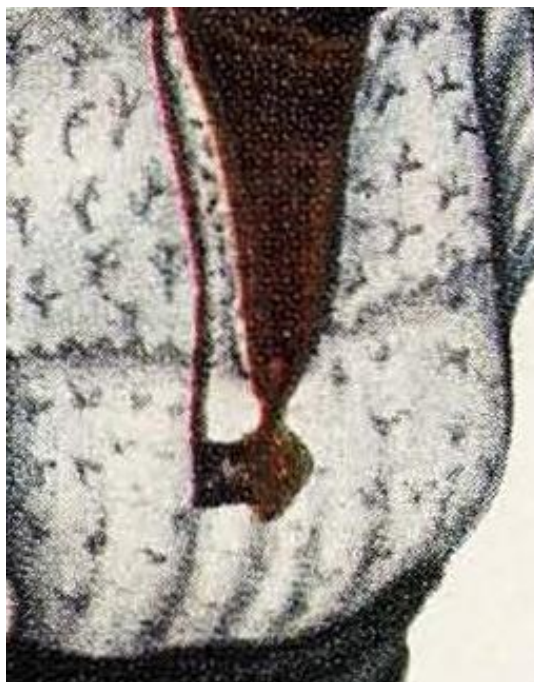
Fonte: Carlos Julião, 1779.

A mulher à esquerda da figura 11 está calçada, o que indicaria, provavelmente, sua situação de livre de cor ou liberta. É impossível aferir a condição social exata nas figuras de Carlos Julião, pois não há em suas obras qualquer menção de textos descritivos que indiquem a condição dos personagens. Dessa forma, o que se pode trabalhar é com possibilidades que leve em consideração o contexto e as análises das imagens.

Está utilizando um turbante branco com flores vermelhas, e o pano da Costa está com a função de bamburro, ao carregar a criança nas costas, provavelmente, poderia estar sob serviços de babá. Possui uma cinta na cor rosa no quadril, possivelmente, para carregar objetos pessoais. Além disso, nota-se que nela está contida a penca com elementos que imitam frutas, talvez cajus. Parece utilizar uma corrente de ouro, que mais tarde, ficou conhecida no século XIX como “joias de crioula”,

a maioria dos autores consultados caracteriza a joalheria crioula baiana como uma singularidade no Brasil. Segundo eles, unicamente na Bahia havia jóias especificamente confeccionadas para uso das negras e mulatas. Todos os exemplares existentes em Museus trazem sua origem atribuída à Bahia dos séculos XVIII e XIX (SIMONE, 2005, p. 65).

Figura 12 - Joias de ouro e patuá



Fonte: Vendedoras. Carlos Julião, 1779.

Além do colar, é um pouco visível o colar conhecido primeiro como *gris gris* e mais tarde, como patuá.

uma bolsinha de couro onde os marabouts (sacerdotes) colocavam versos do Corão para proteger os fiéis contra feras e feridas. Vendidos em grande parte da costa ocidental da África pelos comerciantes mandingas, no Rio colonial esses amuletos, antepassados dos atuais patuás, aparecem no pescoço de negras vendedoras nas aquarelas de Carlos Julião (SCOREL, 2000, p. 69).

Os mandingas, por meio de relatos de viajantes europeus, eram povos que praticavam o comércio pela costa africana Ocidental, por meio da costa da Guiné através do Rio Senegal até Serra Leoa, comercializavam ouro, escravos e tecidos. Esses povos foram identificados como islâmicos devido ao seu contato com os árabes, mas também combinavam seus cultos com ritos tradicionais. A prática do uso de talismãs entre os mandingas era comum, advindo do Islã, esses amuletos serviam como proteção para males, doenças e guerras (SANTOS, 2008, p. 91-92). Esses objetos individuais eram feitos de couro cozido de animais ou de metal, em forma de bolsinhas que continham trechos do Alcorão. Eram utilizados pelos comerciantes, guerreiros e sacerdotes.

O termo mandiga, advindo do povo Mandê, do Reino do Mali, foi difundido pelos portugueses como povos supersticiosos e feiticeiros, por conta de seus adereços com funções protetoras. Assim, ao olhar europeu, todo objeto ou comportamento que fugia das denominações cristãs eram considerados “ruins” ou “malignos”. Os missionários portugueses

na Guiné não conseguiram efetivar em completo o cristianismo na região, e os africanos escravizados provenientes do local chegavam a Portugal e à América portuguesa com as bolsas de mandinga, e a Inquisição difundiu-os como feiticeiros. Os mandingas controlavam o comércio na região da Costa Ocidental e também difundiam fortemente o Islã, o que desagradava os portugueses, pois impedia a concretização do cristianismo através das missões jesuíticas e, com isso, o domínio político, cultural e comercial era dificultado.

Os documentos também mostram que os africanos traficados do rio Senegal até Serra Leoa para a América Portuguesa e outras partes do Novo Mundo, não eram cristianizados. Muito menos os cativos raptados para alimentar o tráfico, que recebiam batismos instantâneos, coletivos, no porto ou dentro do navio, em língua latina e sem intérprete. Embora grande parte seguisse nos tumbeiros sem que fosse cumprida a lei. Portanto, os amuletos encontrados com os africanos, originários da Costa Ocidental, não estavam relacionados ao cristianismo aprendido na costa da Guiné. Tratava-se de tradições mandingas na diáspora que havia se combinado com as tradições locais em maior ou menor grau (SANTOS, 2008, p. 94).

As bolsas de mandinga parecem ser advindas do contato entre escravos do Reino com o Brasil, pois, nos processos inquisitoriais sobre esses amuletos, os indivíduos, na maioria das vezes, mencionavam que conseguiam as bolsas na América portuguesa, e alguns buscavam repetir a confecção para a venda do objeto (SANTOS, 2008, p. 104). Havia uma alta demanda por parte de escravos no Reino por bolsas de Mandinga. A maioria dos africanos denunciados pelo uso desses amuletos eram advindos da região centro-africana e ocidental, e seu uso reforça uma identidade cultural e étnica (SANTOS, 2008, p. 106).

A maioria dos denunciados eram da Costa da Mina da Baixa Guiné e não se referiam ao ramo Mandê que pertence aos mandingas da Alta Guiné, mas o termo <sup>14</sup>bolsa mandinga ou patuá foram associados ao Brasil. O termo mandinga foi relacionado aos povos supersticiosos que utilizavam amuletos com orações do Alcorão e, que muitas vezes, continham rezas de alguns santos do catolicismo, o que revela readaptações e sincretismos religiosos. Seu uso foi difundido para o resto da América portuguesa e não ficou limitado aos escravizados africanos,

Poder-se-ia mesmo dizer que as bolsas de mandinga foram a forma mais tipicamente colonial da feitiçaria no Brasil. Primeiramente, por sua popularidade e pela extensão do seu uso [...] indivíduos das mais diversas camadas sociais [...] as bolsas são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós : são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição européia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África. Por fim, elas são tipicamente setecentistas (SOUZA, 2005, p. 205).

Desse modo, as bolsas de mandinga revelam permanências da cultura africana no mundo colonial, mas com readaptações, vistos nos objetos de culto, com adesão de elementos

---

<sup>14</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Deflagração de conflitos. In: **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

do catolicismo, como a <sup>15</sup>pedra d'ara e o sanguíneo como elementos de proteção contidos na bolsa.

O trabalho nas ruas ainda era uma realidade, pois somente a liberdade não trazia conforto material e muito menos apagava seu passado com a escravidão e, portanto, também não estava isenta das discriminações pautadas pela cor da pele. Diante disso, exhibir-se com ornamentos de ouro, prata e com tecidos de alto custo conferiam-lhes estratégias de luta contra os impedimentos legais impostos pela sociedade colonial dominante, que se estruturava a partir da cor da pele, condição e aculturação. Nesse aspecto, uma mulher não branca, ao utilizar-se da roupa para demarcar condição social e econômica estaria a afrontar e a incomodar pessoas que buscavam condicioná-las à posição de submissão e à baixa condição social.

Com relação à mulher à direita da figura 11, provavelmente, escravizada e ao ganho, pela ausência de sapatos, vende galinhas e utiliza um chapéu e torço para evitar o atrito com a cesta posta à cabeça. Possivelmente, essa senhora vendedora poderia ser baiana, pois seu modo de trajar estar relacionado com o que era comumente utilizado pelas escravizadas do local: camisa branca de algodão e saia azul de chita (SIMONE, 2005, p.65).

No século XIX, essa composição no vestir virá a compor o traje da beca, com o Pano da Costa preto ao estilo xale, camisa branca, saia preta, torço, joias e braceletes utilizadas por mulheres das Irmandades negras na Bahia (SIMONE, 2005, p. 64). Em sua faixa amarela com riscas vermelhas nas verticais, parece ser o tecido conhecido como kente de Cabo Verde (SCOREL, 2000, p. 50), é colorido em menor dimensão e em aspecto de tiras, nos quadris é vista a penca com duas contas de corais e duas bolsinhas.

---

<sup>15</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Deflagração de conflitos. In: **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Figura 13 - Negras vendedoras



Fonte: Carlos Julião, 1779.

A figura 13 expõe duas negras ao ganho, uma vendedora de peixe e outra de frutas. As duas carregam as crianças no pano de Costa com listras em azul e branco, conhecido como bamburro, já comentado acima. A mulher da esquerda (nossa) está com pano da Costa preto sobre o ombro esquerdo de modo a não atrapalhar a venda, mas também para não incomodar a criança atrás, usa joias em prata e ouro e lenço rosa no pescoço e turbante da mesma cor.

A mulher da direita, da figura 13, está com uma cinta branca, na qual prende a penca com amuletos: duas bolsinhas e talvez pequenos corações, pulseira de coral e ouro, é evidente seu patuá, brincos de ouro com coral, um cordão com uma medalha de prata (ou seria uma moeda?) se o fosse, era com intuito de atrair riqueza (SIMONE, 2005, p. 108). Porta um cachimbo na mão esquerda, era um símbolo de status na África e servia para trocar por escravizados e foi um elemento cultural que sobreviveu em terras brasileiras.



Figura 14 - Cortejo da Rainha Negra na festa de Reis



Fonte: Carlos Julião, 1779.

A imagem acima, ao que parece, remete a uma festa de Congado em cortejo para celebrar, talvez, Nossa Senhora do Rosário, e realizavam com danças africanas (ESCOREL, 2000, p. 137). Porém é possível notar que a vestimenta tinha características europeias, como o *Robe à la Française* presente no corpo da rainha de amarelo.

Estilo de vestido feminino desenvolvido na década de 1720 e que permaneceu na moda por mais de 50 anos. Usado sobre uma anquilha, tinha a parte de trás esvoaçante e uma distinta silhueta triangular. A saia podia ser usada aberta sobre uma anágua decorativa ou fechada da cintura até a bainha (LEVENTON, 2009, p. 344).

No caso da imagem, o *Robe à la Française* da rainha, antes de tudo, vestia-se a *chemise* (camisola branca), anáguas na parte inferior do vestido para gerar volume, a parte do busto na forma de triângulo investido que mantinha a silhueta cônica, característica dessa peça, era composta por espartilho chamado de “stacy” ou “corpinhos” que servia para sustentar os seios e era alfinetado junto ao “stomacher” (peça triangular solta). Ao final, uma saia era amarrada e após era utilizada uma espécie de jaqueta com sobressaia que, na ilustração, aparece amarrada com laços de fita rosa, com as costas exibindo duas pregas longas evidenciadas na rainha, e a manga  $\frac{3}{4}$  com detalhes em renda nas extremidades (QUEIROZ, 2022).

O guarda-sol utilizado pela rainha denota seu sentido de poder e ostentação, pois nas coroações de reis e rainhas, em parte da África, o guarda-sol era símbolo de status e demarcava o espaço da realeza (ESCOREL, 2000, p. 46). O cortejo aparece com vestidos estampados com saias amplas, talvez usassem anáguas e tocavam instrumentos com músicas africanas, a rainha usa ainda um leque e parece que os cabelos estão polvilhados, assim como visto na França.

Os Congados são festas que homenageiam Santos Negros, como N. Sra. Do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. A coroação dos reis, conhecida como Reinado, que faz parte do Congado, remonta ancestralidade e possui um sentido mais místico (SÁ, 2019, p. 287). Para os povos da região do Congo, seus ancestrais tinham uma importante ligação com o mundo sobrenatural, e esse fator facilitou uma assimilação da devoção aos santos no catolicismo que resultou na crença aos Santos Negros. Estes, por sua vez, permitiram que escravizados no Brasil, mesmo sob um desraizamento de memórias e culturas, mantivessem a identidade africana viva, mesmo que readaptada.

O Congado já era uma manifestação festiva vista antes mesmo da colonização do Brasil e inicia-se com a chegada de Diogo Cão na foz do Rio Zaire, em 1485, em que portugueses e líderes do Congo estreitaram relações comerciais, por meio de matéria-prima e escravizados. Por esse contato, os bantos conheceram o catolicismo e sua aceitação foi facilitada por meio da relação de semelhança entre os ancestrais e os santos católicos (SÁ, 2019, p. 291).

Os Bantus absorveram a cultura portuguesa e seus valores, naquilo que beneficiou as lideranças locais, incluindo aí tradições e práticas do catolicismo, graças a diversos pontos que a cosmologia Bantu tinha em comum com o catolicismo português, como a já mencionada semelhança da função dos santos católicos com a dos ancestrais africanos. Além disso, a familiaridade com certos símbolos como a cruz, também vista anteriormente, e o importante papel dos *nganga*, sacerdotes africanos que, assim como os padres na liturgia dos sacramentos, se utilizavam de objetos, chamados *minkisi*, em rituais de cura, proteção, e etc. foram outros fatores que permitiram que aceitação do catolicismo na África Congo/Angola acontecesse com certa facilidade (SÁ, 2019, p. 291).

As Irmandades organizavam as festas do Congado para homenagear os Santos Negros. Surgiram para auxiliar e proteger os escravizados e alforriados em meio ao sistema escravista que os reduzia e retiravam-lhe sua dignidade. Nesse sentido, essas associações foram meios de reaver alguma esperança para esses grupos no Brasil colônia que buscavam maneiras de sobreviver ao contexto hostil que os desumanizava.



## **6 PROPOSTA DE SEQUÊNCIA DIDÁTICA**

**TÍTULO:** A VESTIMENTA DOS LIVRES DE COR E LIBERTOS NA AMÉRICA PORTUGUESA (XVIII).

**DISCIPLINA:** HISTÓRIA

**PÚBLICO ALVO:** 7º e 8º ANO DO ENSINO FUNDAMENTAL ANOS FINAIS

**OBJETIVO GERAL:** Analisar a vestimenta dos livres de cor e libertos no período colonial e compreendê-las como formas de resistência em vista do contexto escravista.

**CONTEÚDOS A SEREM TRABALHADOS:** Conceito de escravidão; Antigo Regime no contexto do Brasil colônia; A sociedade colonial e suas relações sob o contexto escravista; Os livres de cor e libertos no Brasil colônia; a vestimenta como resistência para livres de cor e libertos.

**HABILIDADES E COMPETÊNCIAS DA BNCC A SEREM DESENVOLVIDAS:**

(EF07HI10) Analisar, com base em documentos históricos, diferentes interpretações sobre as dinâmicas das sociedades americanas no período colonial.

(EF07HI12) Identificar a distribuição territorial da população brasileira em diferentes épocas, considerando a diversidade étnico-racial e étnico-cultural (indígena, africana, europeia e asiática).

(EF07HI15) Discutir o conceito de escravidão moderna e suas distinções em relação ao escravismo antigo e à servidão medieval.

## ATIVIDADE 1

CONTEÚDO: Características da Escravidão; Escravidão na África e no Atlântico.

TEMPO ESTIMADO: 2 aulas (45 minutos cada)

### OBJETIVOS:

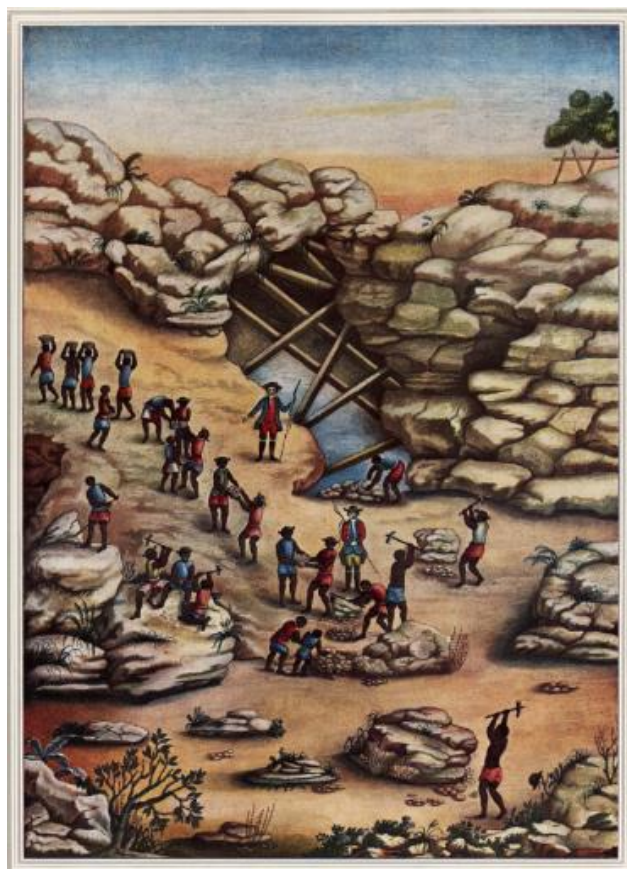
- Definir o conceito de escravidão e suas características principais;
- Diferenciar escravidão incidental de escravidão como instituição;
- Contextualizar a escravidão na África e sua relação com o comércio e o tráfico transatlântico;
- Mostrar como a escravidão na América portuguesa criou bases para o racismo atual, por meio da lógica colonial.

### METODOLOGIAS E ESTRATÉGIAS:

Iniciar a aula com a seguinte pergunta: “O que vocês pensam quando se fala em escravidão?” e as respostas dos alunos seriam anotadas no quadro para assim, após conhecer o que sabem a respeito, iniciar a aula expositiva sobre as características da escravidão, o que define ser escravizado e estabelecer a diferença entre servidão, ao qual é comumente confundido pelos estudantes.

Mostrar que a escravização poderia ser de diferentes formas, dependendo da sociedade. Explicar quando a escravidão é incidental e quando se configura como instituição. Proponha uma atividade imagética, como eles pensam a figura do escravo, peça que descrevam e de onde eles as basearam?

Figura 15 - Extração de diamante



Fonte: Carlos Julião, 1779.

Figura 16 - Vendedores ambulantes Atividade I



Fonte: Carlos Julião, 1779.

- 1) Propor uma atividade com as imagens acima:

- a) Quem é o autor das duas obras?
- b) Qual o século das obras?
- c) Qual local você acredita que estejam retratadas as imagens?
- d) Há escravizados nas duas imagens? Como você chegou a esta conclusão?
- e) Quais as diferenças entre as duas imagens com relação às pessoas não brancas?
- f) Que tipos de serviços você acredita que as pessoas não brancas estão realizando nas imagens?
- g) Como as pessoas não brancas da imagem 1 estão vestidas?
- h) Como as pessoas não brancas da imagem 2 estão vestidas?

Essa atividade busca compreender que havia outras realidades entre as pessoas não brancas na colônia, debater a questão de como as pessoas não brancas são retratadas em imagens do período e que são imagens como a primeira, em que estão em situação de servidão, submissão, castigo e controle que são veiculadas como única realidade na história da escravidão colonial.

Indagar se eles concordam com a afirmação e se já viram outra perspectiva nos livros, filmes ou séries. Além disso, perguntar se eles imaginavam que imagens como a segunda era uma realidade no Brasil colônia. Aproveitando-se, que adereços são esses? Será se a cultura africana permanecerá entre eles? Por qual motivo mantê-las? Em meio a violência e “coisificação” para exercer o controle utilizar elementos africanos seria uma forma de resistir? Indague-os.

- 2) Leitura do trecho: *É importante ressaltar que escravidão é uma forma de exploração. O escravo era tratado como mercadoria, o que significa que podia ser vendido e comprado (LOVEJOY, 2002, p. 30), todavia, essa definição não pode ser tomada de forma objetiva, até porque, os escravos eram seres humanos e como qualquer outro tinham sentimentos, ódio, raiva, amor e rancor. Além disso, aqueles escravos mais velhos dificilmente, seriam vistos como mercadoria, enquanto para os recém-chegados a visão poderia ser oposta (LOVEJOY, 2002, p. 38).*

Figura 17 - Cortejo da Rainha Negra na festa de Reis Atividade I



Fonte: Carlos Julião, 1779.

- Por que o escravizado não poderia ser visto somente como “mercadoria”?
- O que será que está acontecendo na imagem? Quem são esses personagens?
- São escravizados? Como chegou a essa resposta?
- Acerca do trecho e da imagem, que associações podemos deduzir?
- Por que o escravizado mais antigo dificilmente seria tratado como “mercadoria”?

Nessa atividade é importante pontuar que os escravizados eram pessoas com histórias, memórias, vivências. Apesar de sua “coisificação” ser evidenciada, poderiam continuar com sua cultura, como uma forma de ir contra sua desumanização, mesmo em festas permitidas, como a do Congado na imagem, era uma forma de “fuga” da realidade hostil.

3) Propor a leitura *Racismo brasileiro: uma história da formação do país* das páginas 34 e 35 de Ynaê Lopes e pedir que anotem informações que acharem importantes. Nessa leitura é importante compreender por que os africanos não vendiam seus irmãos e de como a Europa molda a escravidão na África.

RECURSOS DIDÁTICOS: Projetor multimídia, pincel, quadro, material impresso.

REFERÊNCIAS:

LOVEJOY, Paul. *Escravidão na África: uma História de Suas Transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 600 p.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. Racismo brasileiro: uma história da formação do país. São Paulo: Todavia, 2022.

## ATIVIDADE 2

CONTEÚDO: Antigo Regime no Brasil colônia

TEMPO ESTIMADO: 2 aulas (45 minutos cada)

### OBJETIVOS:

- Compreender a definição de Antigo Regime e seu impacto na estruturação social europeia e na América portuguesa;
- Identificar as peculiaridades que moldaram a configuração social e as relações de poder no Brasil colonial;
- Explicar como e porque a aparência era um fator crucial na sustentação de hierarquias regimentares (analisar as Leis suntuárias) e seu funcionamento na colônia.
- Evidenciar que a escravidão no Brasil colonial estabeleceu critérios de distinção social baseado, principalmente, na cor da pele.

### METODOLOGIAS E ESTRATÉGIAS:

Iniciar a aula perguntando se a aparência é capaz de distinguir grupos sociais, mostrar que na Europa do século XVIII a origem, nascimento, comportamento, o trato e a vestimenta serviam como status e demarcavam espaços. Realizar analogias com o presente, perguntar se já observaram ou ouviram histórias ou experiências em que a roupa foi utilizada como determinante para dizer a qual grupo social uma pessoa pertencia. A aparência determina a qualidade das pessoas? Se no Brasil as pessoas querem parecer estar acima de seu estrato?

- 1) Proponho a leitura inicial do documento da Pragmática de 1749 de D. João VI:

Figura 18 - Pragmática de 1749

**D**OM JOÃO por graça de Deos Rey de Portugal, e des Algarves, daquem, e dalem mar, em Africa Senhor de Guiné, e da Conquista, Navegação, Commercio de Ethiopia, Arabia, Persia, e da India, &c. Faço saber aos que esta Ley, e Pragmatica virem, que pela obrigação que tenho de atalhar os prejuizos de meus Vassallos, não pude deixar de advertir com desprazer quanto lhes tem sido pernicioso o luxo, que entre elles se tem introduzido de algum tempo a esta parte. Este foi sempre hum dos males, que todo o sabio Governo procurou impedir, como origem de ruina não só da fazenda, mas dos bons costumes; e contra elle se armou frequentemente a severidade das Leys sumptuarias, para que, evitando os povos a despeza, que malograva em superfluidades, o Estado se mantivesse mais rico, e se não extrahisse delle a troco de frivolos ornatos, que com hum breve uso se consomem, a mais solida substancia, que convem conservar para estabilidade das suas forças, e augmento do seu commercio. Não se descuidou nesta parte o zelo dos Reys meus Predecessores, antes se oppoz, á desordem dos gastos, com diversas Pragmaticas, que em quanto foram observadas, deram a conhecer a grande utilidade, que resultava das suas providencias; mas prevalecendo, como ordinariamente succede, a inclinação, e gosto das novidades, paulatinamente se foram pondo em esquecimento tão proveitosas disposições; e o damno, que vão experimentando os meus Vassallos, excita o meu paternal cuidado a procurar desfarreigallo com efficazes remedios. Pelo que, considerando novamente esta materia, e ouvindo sobre ella pessoas prudentes, me pareceo extrahir das antigas Pragmaticas o que fosse conveniente observar-se conforme o presente estado, e circumstancias; accrescentando o mais que me pareceo a propósito, e declarar nos seguintes Capitulos o que deverá inviolavelmente praticar-se ao diante a respeito dos vestidos, móveis, e outras despesas, e usos, que convém moderar, ou reformar.

Porém nenhuma das disposições desta Ley se entenderá a respeito das Igrejas, e do culto Divino; para o qual continuarão livremente a fazer-se os ornamentos como de antes, por ser limitada demonstração do que devemos ás cousas sagradas tudo o que podemos empregar na sua decencia, e riqueza. E sendo necessario para o uso das Igrejas, e seus Ministros alguma coisa das que abaixo se prohibe virem de fóra, se me dará parte para que eu permita a entrada dellas como julgar conveniente.

Fonte: Pragmática do ano de 1749.

Dessa forma, para incitar a análise do documento, pode-se propor um questionário:

- a) Quem era D. João VI?
  - b) Conforme o texto, qual era sua obrigação?
  - c) O que a lei queria advertir?
  - d) Qual era a ideia que o rei e as pessoas do período tinham sobre o luxo?
  - e) Pesquisar o que foram as Leis Suntuárias.
  - f) A Pragmática buscava legislar sobre o quê?
  - g) Você daria outro motivo, além do econômico, para controlar o que cada pessoa deve vestir?

O questionário irá conceder uma ideia de como a sociedade do Antigo Regime funcionava e até o que se vestia era controlado para evitar confusões de grupos sociais, mas isso na Europa. No Brasil, foram outras questões, pergunte para eles se na América portuguesa as coisas serão da mesma forma, se as pessoas irão respeitar a Pragmática, se vai haver incômodos e por parte de quem, será se a roupa vai confundir a todos os habitantes da colônia, que outro fator poderia distinguir de forma imediata os estratos sociais. Essas questões irão



gerar curiosidade em saber como as pessoas vão respaldar hierarquias, e que tipo de pessoas compõem a colônia.

- 2) Leitura do trecho: *“O desfile com os escravos, as roupas “custosas”, os cavalos ornados e fala desembaraçada são marcas facilmente notáveis nos homens e mulheres da colônia que, assim se exibindo, enfatizavam a distância que deles havia, em relação aos “gentios” e sua proximidade com os seus conterrâneos, mesmo estando exilados na terra Brasilis” (SANT’ANNA, 2016, p. 49).*

Conforme o trecho, responda: É possível identificar quais são os símbolos distintivos utilizados na América portuguesa? Quais? O que difere da Europa? Como os escravos são tratados nesse trecho? De quem os colonos queriam se distanciar? Conseguem entender os motivos?

Mostrar que a exclusão foi o alicerce para sustentar a exploração, lógica do colonialismo, inferiorizar a aparência, costumes e cultura do “outro” era uma forma de controle e se afastar dos colonizados, principalmente dos escravizados, era um modo de manter dominação cultural e política. Mostrar que o ócio era símbolo de status.

RECURSOS DIDÁTICOS: Projetor multimídia, pincel, quadro, material impresso.

#### REFERÊNCIAS:

SANT’ANNA, Mara Rúbia. O Brasil por suas aparências: sociabilidades coloniais: entre o ver e o ser visto. 1 ed. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016. 208 p.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Ser nobre na Colônia. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

### ATIVIDADE 3

CONTEÚDO: Livres de cor e Libertos no Brasil colônia

TEMPO ESTIMADO: 2 aulas (45 minutos cada)

#### OBJETIVOS:

- Explicar quem eram os livres e libertos de cor e sua posição na sociedade;
- Compreender a dificuldade de integração, mobilidade social e ascensão econômica aos quais os negros e pardos eram submetidos, em virtude de discriminações;
- Analisar os testamentos e inventários *post-mortem* de livres e libertos que experimentaram alguma ascensão econômica.

#### METODOLOGIAS E ESTRATÉGIAS:

- 1) Leitura do trecho para iniciar a aula:

*Livres de cor e libertos compunham a camada média das sociedades mais urbanizadas, como Minas Gerais, devido a maior possibilidade de ascender socialmente, em virtude da variação de ocupação em diversos setores da economia, por meio da dinâmica do ouro. Formavam o grupo situado entre a elite e dos cativos, em que as mulheres forras representavam a maior parcela (PAIVA, 2001, p. 67). Nesse contexto, para essa camada, liberdade deveria caminhar junto com ascensão econômica, pois seria uma forma de exibir sua nova situação, então, elementos simbólicos fizeram-se cruciais.*

- a) Conforme o trecho, quem eram os livres de cor e libertos?
- b) Por que no meio urbano há mais possibilidade de ascender socialmente e economicamente?
- c) Conseguem aferir o motivo das mulheres serem a maior parcela de alforriadas?
- d) Como mostra o trecho, por que adquirir a liberdade não bastava para esse grupo? E por que sua exibição era importante? Como ele poderia fazer isso?

Nesta atividade, trabalha-se conceitos. Proponho ao professor a leitura do capítulo *O cotidiano dos livres de cor e libertos* presentes nesta dissertação para explicar em aula expositiva o que foram os livres de cor, libertos, o contexto da mineração, o que é alforria, seus tipos e o motivo das mulheres serem a maior parcela.

- 2) Analisar a imagem por meio de perguntas

Figura 19 - Vendedoras – Atividade III



Fonte: Carlos Julião, 1779.

- a) A que grupo social, provavelmente, essas senhoras poderiam pertencer? Como você aferiu isso?
- b) O que parece que estão fazendo?
- c) Qual adereço você identificou que as distingue?
- d) Quais adereços ou peças de roupa estão contidos nas duas senhoras?
- e) Será se essas senhoras ascenderam economicamente? Como você identificou isso?

Nessa atividade, o enfoque são as imagens e reafirmam o trecho acima sobre as condições dos escravizados, livres de cor e libertos na colônia, os serviços das negras ao ganho, mas também deve-se enfatizar que ascender economicamente era uma parcela ínfima para os não brancos.

- 3) Análise de inventário de Bárbara Gomes de Abreu e Lima contido no livro *Escravidão e universo cultural na colônia* Eduardo França Paiva nas páginas 220 e 221.

Figura 20 - Parte I texto inventário Bárbara Gomes de Abreu

Bárbara Gomes de Abreu e Lima, uma crioula que saiu escrava de Sergipe Del Rei em direção às Minas, experimentou dessa mobilidade com muita perspicácia. Ela protagonizou um caso exemplar, parcialmente registrado em seu testamento. Corria o ano de 1735, quando Bárbara decidiu registrar em cartório seus legados testamentais. Nesses papéis declarava que havia se forrado nas Minas, aludindo à sua auto-compra – por meio, possivelmente, da coartação<sup>3</sup> – e que também havia comprado a casa onde morava, localizada no largo da igreja matriz da Vila de Sabará, endereço nada modesto. Sua rede de amizades era também notável: além de ampla, espalhava-se por várias regiões das Gerais e pela Bahia. Ela tinha negócios distribuídos por toda essa área, embora nenhuma palavra tenha sido dedicada a explicá-los. Para cuidar desses seus interesses indicou doze homens de sua confiança como testamenteiros. Entre eles, um capitão-mor, o vigário da vara da comarca do Rio das Velhas, um mestre-de-campo, dois sargentos-mores e um tenente-coronel. Nenhum dos doze indicados era negro ou mestiço e não parecia haver pobres entre eles. Esse número de testadores e as várias praças onde atuariam é fato raro mesmo nos testamentos de homens brancos, e ricos e apenas isso já acusa a singularidade do caso. Mas o conjunto de pequenos bens materiais listado pela testadora é o que chama a atenção. Tratava-se, em boa medida, dos componentes de uma penca de balangandãs<sup>4</sup> que encontravam-se espalhados, empenhados na mão de algumas pessoas próximas de Bárbara. Entretanto, em momento algum houve referência ao objeto original. Comuns entre as negras escravas e forras na Bahia, essas pencas de pequenos amuletos eram muito menos usadas nas Minas e pode estar aí um dos motivos que obrigaram Bárbara a fragmentar o que possuía. De toda forma é claro o desejo de fazer com que todos os berloques reintegrassem a penca após a sua morte, como se pode constatar na transcrição do trecho abaixo. Ela dizia ter:

Fonte: Eduardo França Paiva, 1999.

Figura 21 - Parte II texto inventário Bárbara Gomes de Abreu

(... ) seis cordões pesando cento e uma oitavas, um se acha empenhado na mão de Thereza de Jesus, mulher de Antonio Alves por vinte oitavas e três na mão de Jozé Ferreira Brazam donde se acham dois cordões emendados que fazem um, quarenta oita-

anais do XX Simpósio Nacional de História – ANPUH • Florianópolis, julho 1999

Eduardo França Paiva

vas, um cordão com uma águia, um pente, uma estrela, uma argola solta, um coração, tudo em ouro, também empenhado na mão de Jozé Ferreira Brazam, um cordão de ouro, um feitio de menino Jesus de ouro pesando cinco oitavas, umas argolinhas de ouro pesando quatro oitavas, uma senhora de feitio de Nossa Senhora da Conceição pesando três oitavas e meia, uns brincos de aljófar e uns botões de ouro, umas argolinhas de ouro pequenas, uma bola de âmbar, uma volta de corais engranzados em ouro, um coral grande com uma figa pendurada, tudo de ouro, quatro colheres de prata pesando oito oitavas cada uma, quatro garfos de prata e uma faca com cabo de prata, duas memórias de emberessadeiras (sic), dois pares de botões de anáguas abertos no buril, tudo empenhado na mão de Manoel de Magalhaens por sete oitavas, o que meus testamenteiros desempenharão. Item tenho empenhado mais um cordão de ouro com o peso que se achar na mão de Jozé Rodrigues de Souza por vinte oitavas que meus testamenteiros desempenharão. (...) um tacho grande de cobre e outro pequeno, doze pratos de estanho e dois grandes, uns corais, quatro saias, duas de seda preta e uma de rossa (sic) grana (sic) parda e uma de camelão e a roupa branca que se achar (...) três panos de dois côvados, um preto, um azul e um verde, um colchão de lã (...)⁵.

Fonte: Eduardo França Paiva, 1999.

Nesse documento pode-se explorar vários debates, o que foi o termo crioula? O que era um testamento? O que seria a coartação? O que era a penca de balangandãs? Quais elementos os alunos acreditam que sejam de alto custo descritos no testamento? Dessa forma, o documento mostra a mobilidade experimentada por Bárbara, uma descendente de escravizados, mas que conseguiu ascensão econômica.

- 4) Análise de trecho:

*“Havia uma missa criada especialmente para os brancos, no domingo, às 5 horas da manhã, com o nome de “missa da madrugada”, pois as brancas eram tão pobres que evitavam a missa normal de domingo e os olhares desdenhosos das negras que “entram altivamente ataviadas de correntes de ouro e de rendas”, enquanto as brancas envolviam-se em mantos de qualidade inferior” (FARIA, 2000, p. 83).*

Nesse trecho, é importante que os estudantes percebam que havia um incômodo por parte dos brancos ao ver que negras se vestiam com mais luxo que elas. Isso atesta que no Antigo Regime a aparência deveria corresponder a qual estrato as pessoas pertenciam e o fato de negras condicionadas ao estigma da escravidão, por meio da cor de pele, vestirem -se com opulência, convertia-se em um ato de resistência e mostrava como a integração social para essa camada era dificultada.

RECURSOS DIDÁTICOS: Projetor multimídia, pincel, quadro, material impresso.

#### REFERÊNCIAS:

SANT'ANNA, Mara Rúbia. O Brasil por suas aparências: sociabilidades coloniais: entre o ver e o ser visto. 1 ed. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016. 208 p.

RUSSEL-WOOD, A.J.R., 1939-Escravos e libertos no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. 471 p.

PAIVA, Eduardo França. Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789-Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. 285 p.

## ATIVIDADE AVALIATIVA

CONTEÚDO: A vestimenta como resistência para livres de cor e libertos.

TEMPO ESTIMADO: 3 aulas (45 minutos cada)

### OBJETIVOS:

- Compreender a vestimenta como um objeto da história que promove uma leitura social da época.
- Identificar o tipo de vestimenta do Brasil colonial e sua influência europeia no século XVIII;
- Analisar por meio das imagens de Carlos Julião como os livres e libertos de cor se vestiam (tecidos, origem, função, tipo de vestido, significado simbólico);
- Elucidar o motivo da vestimenta atribuir resistência, distinção e reafirmação social para o grupo de livres e libertos de cor (Pragmática 1749).

### METODOLOGIAS E ESTRATÉGIAS:

- 1) Propor um debate em sala de aula sobre qual a relação que os alunos possuem com a vestimenta e, por meio de analogias, destacar sua importância como distintiva social e identitária na história das sociedades até os dias atuais. Pode-se realizar questionários, nuvens de palavras com questões que os levem a pensar o motivo de usar determinado tipo de roupa, seu surgimento, se ainda é distintiva, de que forma ocorre isso, o que ela poderia significar nas antigas civilizações e, atualmente, será que houve permanências ou rupturas? Nesse caso, realizar-se-ia uma aula expositiva sobre o surgimento da roupa e dos primeiros modos de vestir diferenciando do termo moda. Nesse aspecto, destacasse a vestimenta como um documento capaz de exibir os códigos sociais, comportamentos e cultura ao fazer parte das relações de poder.
- 2) Após, dividir a sala em grupos para realizar uma pesquisa sobre a vestimenta no Egito Antigo, no Império Romano, Idade Média e na Idade Moderna. Cada grupo ficaria com um período e na pesquisa identificariam como cada grupo social se vestia e o motivo de usar determinado acessório, roupa, cor e apresentariam as roupas por meio de imagens, croquis (desenhos) das vestimentas ou recriariam, se possível, a modelagem por meio do tecido de TNT, já que é de fácil acesso e com preço acessível.
- 3) Depois das exposições, veríamos como as pessoas se vestiam no Brasil colonial, como cada estrato se distinguia através da roupa. Questionar para os alunos como eles

imaginam a vestimenta no Brasil durante o século XVIII. Identificar os modos de vestir da elite colonial, estrato médio, por meio das imagens de Carlos Julião e exposição dos vídeos *Traje Brasilis - Século XVIII - Robe a l'Anglaise - Roupas da Elite*. A partir desse vídeo e da análise de imagens, os alunos terão uma ideia de como essas pessoas se vestiam na colônia e identificariam a influência europeia do período, além de quebrar com ideias de referências de novelas que tratam a vestimenta do Brasil colonial de modo diferente, comumente, com cores sóbrias e tons neutros. E como já visto em aulas anteriores, os alunos já pensariam que as pessoas queriam mostrar luxo e sempre parecer está acima de seu estrato, por conta de uma sociedade estamental.

- 4) Para corroborar com a reflexão, propõe-se a leitura da Pragmática de 1749 que fornece informações sobre o que os negros e pardos livres e libertos deveriam vestir. Essa legislação foi fruto dos incômodos de parte da elite colonial que não aceitava que negros se vestissem da mesma maneira que os brancos. Desse modo, evidenciou-se o papel de resistência da vestimenta para os livres de cor e libertos, em vista de proibições de certos adornos, tecidos e a interferência no modo de como deveriam se apresentar no período.

Figura 22 - Capítulo IX da Pragmática de 1749

( 5 )  
C A P Í T U L O IX.

**P**Or ser informado dos grandes inconvenientes, que resultão nas Condições da liberdade de trajarem os negros, e os mulatos, filhos de negro, ou mulato, ou de mãe negra, da mesma sorte que as pessoas brancas, prohibo aos sobreditos, ou seja de hum, ou de outro sexo, ainda que se achem forros, ou nascessem livres, o uso não só de toda a sorte de seda, mas também de tecidos de lã finos, olandas, esguioens, e semelhantes, ou mais finos tecidos de linho, ou de algodão, e muito menos lhes será lícito trazerem sobre si ornato de joias, nem de ouro ou prata, por minimo que seja. Se depois de hum mez da publicação desta Ley na cabeça da Comarca, onde residirem, trouxerem mais confta alguma das sobreditas, lhes será confiscada; e pela primeira transgressão pagarão de mais o valor do mesmo commisso em dinheiro; ou não tendo com que o satisfação, serão acoutados no lugar mais publico da Villa, em cujo districto residirem; e pela segunda transgressão, além das ditas penas, ficarão presos na cadeia publica até serem transportados em degredo para a Ilha de S. Thomé por toda a sua vida.

Fonte: Pragmática do ano de 1749.



Pode-se realizar questionário ou pedir que transcrevam o documento em sala de aula, após perguntar do que se trata a Pragmática e o motivo de proibir tecidos e joias para essa camada social e quais eram as punições.

- e) 5) Atividade semelhante a uma tarefa realizada pela Olimpíada Nacional em História do Brasil, em que o estudante deve identificar o que está ocorrendo nas imagens, aqui no caso, seriam alguns desenhos selecionados do Carlos Julião.

As pesquisas seriam realizadas em casa por meio de acesso a documentos, textos, o professor pode disponibilizar o subtítulo “*Análise da vestimenta de indivíduos não brancos*”, contido nesta dissertação para incitar a pesquisa e leitura, vídeos na internet e a pesquisa resultaria em uma avaliação. Nessa atividade, objetiva-se uma reflexão sobre o contexto desse grupo no cenário do Antigo Regime e da lógica escravista. Selecionar as afirmações verdadeiras.

Figura 23 - Vendedores – Atividade avaliativa

A mulher está segurando um jarro de barro e com um tabuleiro, ao que tudo indica, de manuê (bolinhos com sobras de carne de seus senhores).

A história do turbante está associada, ao que tudo indica, ao Egito Antigo, por meio do *Nemes* e foi uma das primeiras formas de amarração utilizada na cabeça como peça de adorno feita, provavelmente de linho, que influenciou, tempo depois, na organização das religiões de matriz africana utilizado para proteger o Ori (cabeça em Yorubá) e advém também da influência islâmica.

São negros ao ganho.

O fato de estar calçada com chinelinhas já poderia atestar a sua condição de livre de cor ou liberta.

O fato de estar calçada com chinelinhas já poderia atestar a sua condição de escravizada.

É uma ilustração de Jean-Baptiste Debret do século XVIII, no Brasil colonial.



Fonte: Carlos Julião, 1779.

O pano preto que cobre a senhora é conhecido como pano bamburro, de origem africana.

Os dois personagens são, provavelmente, escravizados.

Pano da Costa: considerado um têxtil de alto valor de exportação realizado em teares manuais e de confecção grosseira, seu local de causa remonta aos povos mandingas que vendiam por toda costa africana e foi um produto importante na compra de cativos. Assemelha-se a um xale.

suas mangas fofas poderiam atestar uma condição social acima das escravizadas.

Carrega consigo uma bolsa de fumo e em seu pescoço um patuá (saquinhos de couro e tecido) continha trechos do Alcorão.

Ao que tudo indica é um vendedor de leite e ainda escravizado.

O vendedor utiliza uma chave no cinto.

Carrega consigo um patuá de cultura lusa.

É uma ilustração de Carlos Julião do século XVIII, no Brasil colonial.

Seu pano da Costa  
está ao modo xale.

A senhora na imagem  
é um exemplo de  
negra ao ganho.

É possível notar que é  
uma moça de posses,  
pois está usando uma  
capa de seda.

Figura 24 - Traje mulher negra – Atividade avaliativa

Provavelmente, a  
senhora é livre de cor  
ou liberta.

Na penca há duas  
contas de corais e  
duas chaves.

Provavelmente, a  
senhora é  
escravizada.

O uso do turbante na  
África é fruto do contato  
com os Islâmicos.

Possui um adereço da  
cultura africana na  
cintura, chamado de  
penca, com amuletos de  
proteção.

As joias de corais eram  
objetos de alto valor e  
apreciados na África,  
advindo do comércio com  
os portugueses que  
traziam do Oriente e Ásia.



Fonte: Carlos Julião, 1779.

Seu traje assemelha-se com  
a dos escravizados.

A senhora carrega um  
rosário, elemento do  
catolicismo que demonstra a  
influência religiosa  
portuguesa sobre os  
indivíduos não brancos da  
colônia.

Utiliza duas capas, uma  
delas é o Pano da Costa que  
advém do contato com os  
asiáticos.

São exemplos de negras ao  
ganho.

A moça da esquerda está  
usando um pano da Costa ao  
ombro de modo a não  
atrapalhar sua venda e sua  
criança.

É possível observar uma  
renda e um broche de ouro  
na camisa da moça da  
direita.

Somente a da direita está  
ornada com joias e usa  
turbante.

Nenhuma usa o patuá, de  
origem africana

A moça da esquerda está  
usando a penca com  
amuletos.



Fonte: Carlos Julião, 1779.

O modo em que está o pano  
da Costa é chamado de  
bamburro (trazer ao dorso)  
em que carrega a criança.

Provavelmente, os tecidos da  
camisa e saia são de algodão  
de baixo custo.

As duas senhoras usam  
camisa branca e saia preta,  
traje utilizado pelas  
escravizadas, pois era mais  
barato que um vestido.

RECURSOS DIDÁTICOS: Projetor multimídia, pincel, quadro, material impresso.

#### REFERÊNCIAS:

LAYER, James. A roupa e a moda: uma história concisa. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 285 p.

BRAUDEL, Fernand. Roupa e Moda. In: Civilização Material, Economia e Capitalismo - Séculos XV-XVIII: As Estruturas do Cotidiano. Volume 1. SP: Editora Martins Fontes, 2005.

CALANCA, Daniela. História social da moda. 2 ed. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011. 224 p.

JULIÃO, Carlos, 1740-1811; CUNHA, Lygia da Fonseca Fernandes da. Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio / aquarelas por Carlos Julião. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1960. p. 1-62. Disponível em: <<http://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/22620>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2023.

SCARANO, Julita. Roupas de escravos e de forros. Revista Resgate, Campinas (SP), v.3, n.1, p.51-61 1992.

Eneida Queiroz - Poética dos Museus. Traje Brasilis - Século XVIII - Robe a l' Anglaise - Roupas da Elite Acesso em: 26 de março de 2024. Disponível em: <[https://youtu.be/XOxGujKIVBs?si=yW7luPGTU1chV\\_sV](https://youtu.be/XOxGujKIVBs?si=yW7luPGTU1chV_sV)>

## 7 CONCLUSÃO

Historicamente, a vestimenta adquiriu um caráter de distintiva social, em que tecidos, cores e demais adereços serviam para comunicar e dialogar com o meio no qual se estava inserido. E este, por sua vez, interferia no modo de trajar, pois os sentidos e simbologias que a roupa adquiria correspondiam ao contexto e as transformações vivenciadas pela sociedade.

Calor, frio, pudor e linguagem não-verbal, a roupa oferece uma gama de atribuições a depender das situações humanas. E, certamente, a vestimenta serviu como uma linguagem visual imediata que denunciava os estratos sociais no Antigo Regime, período em que as aparências respaldavam os espaços sociais. Mas, na América portuguesa do século XVIII, os critérios de diferenciação social se construíram sob as bases da lógica escravista, em que fatores como a nascimento, a condição social e, principalmente, a cor da pele serviram como delimitadores para conferir quem pertencia ao estrato superior ou ao inferior.

Assim, ser livre estava relacionado a ser branco, e para os indivíduos não brancos a situação se convertia para submissão. Desse modo, mesmo que se encontrassem livres ou libertos eram confundidos com os escravizados, e, para tanto, a integração não era facilitada. Nesse sentido, precisavam reafirmar sua condição, seja por meio da ascensão econômica ou por meio mais simbólico e visível, no caso, pela vestimenta.

Logo, a cor da pele, para os indivíduos não brancos, poderia até condicioná-los à servidão, porém a vestimenta poderia reafirmar sua situação de livre ou liberto, pois a maioria dos escravizados vestiam-se com roupas de baixa qualidade e, às vezes, com pouca roupa. Ressalte-se que, para uma minoria que ascendeu economicamente, as possibilidades de comprar tecidos custosos, como a seda ou veludo, tornaram-se mais certas e, por vezes, queriam expressar a nova realidade e afastarem-se da escravidão, o intuito era mostrar que faziam parte de um estrato distinto da escravaria.

Mas, esse grupo, possivelmente, pois não há confirmação das condições sociais nas imagens de Carlos Julião, podia unir elementos europeus com africanos e, com estes últimos caberia reviver memórias, manter conexões com suas origens e tradições, talvez para se comunicar entre seus pares. Julião trabalhou com “tipos”, ou seja, personagens que se repetiam e serviam como modelos para identificar grupos. No entanto, suas ilustrações possibilitam idealizar em como cada estrato, por meio da identificação de elementos – tecidos, adereços e a ausência ou não de sapatos –, trajavam-se.

O fato é que havia incômodos por parte dos poderes locais e de outros grupos de estratos superiores para a forma com a qual os indivíduos não brancos se vestiam na colônia. A

Pragmática de 1749, no capítulo IX, demonstrou que o luxo dos brancos não poderia fazer parte da realidade dos negros, aqui se tem o exemplo fulcral dos ideais do Antigo Regime que funcionaram sob o sistema escravista no Brasil colônia.

Nesse sentido, a sequência proposta na dissertação busca conferir novas abordagens sobre a escravidão no Brasil ao ser trabalhada nas salas de aula, por meio da perspectiva dos indivíduos não brancos na colônia através das análises das imagens de Carlos Julião. O propósito é criar possibilidades para pensar os modos de estratégias, readaptações, formas de sobrevivências e, principalmente, perceber a vestimenta como resistência para o grupo dos livres de cor e libertos, perante um contexto que buscavam condicioná-los à escravidão, retirando-lhes qualquer ideia de humanidade.

## 8 REFERÊNCIAS

"**CÔVADO**", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2024, Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/C%C3%94VADO>>. Acesso em: 05 de junho de 2024.

ADICHE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Companhia das Letras, 2009. Disponível em: <[https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/enfrentamento-ao-racismo/obras\\_digitalizadas/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_-\\_2019\\_-\\_o\\_perigo\\_de\\_uma\\_historia\\_unica.pdf](https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/enfrentamento-ao-racismo/obras_digitalizadas/chimamanda_ngozi_adichie_-_2019_-_o_perigo_de_uma_historia_unica.pdf)>. Acesso em: 27 de março de 2024.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botânico**. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus: Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. 8 v; 2 Suplementos. Disponível em: <<https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/vocabulario-portuguez-latino-aulico-anatomico-architectonico/>>. Acesso em: 5 de junho de 2024.

BONADIO, Maria Claudia; MATTOS, Maria de Fátima da S. Costa G. de. (Org.). **História e cultura de moda**. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2011. p. 293.

BRANDÃO, Ana Paula. **Modos de fazer: caderno de atividades, saberes e fazeres**. - Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010.il. (A cor da cultura; v.4). p. 132. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/3040442-Modos-de-fazer-caderno-de-atividades-saberes-e-fazeres.html>>. Acesso em: 12 de janeiro de 2023.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico- Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC, 2004.

BRASIL. **Ministério da Educação**. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: MEC, 2018.

BRASIL. PARECER N.º:CNE/CP 003/2004, de 10 de março de 2004. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Despacho do Ministro, publicado no **Diário Oficial da União** de 19/5/2004, Brasília, DF, 10 de março de 2004.

BRAUDEL, Fernand. Roupas e Moda. In: **Civilização Material, Economia e Capitalismo - Séculos XV-XVIII: As Estruturas do Cotidiano. Volume 1**. SP: Editora Martins Fontes, 2005.

CALANCA, Daniela. **História social da moda**. 2 ed. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011. 224 p.

CASTRO FARIA, S. D., (2000). Mulheres forras - riqueza e estigma social. **Tempo**, (9),65-92. [fecha de Consulta 26 de Marzo de 2024]. ISSN: 1413-7704. Recuperado de: Disponível em:<<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=167018237005>>. Acesso em: 20 de março de 2024.

DEBOM, Paulo; MONTELEONE, Joana; SILVA, Camila Borges da. **A história na moda, a moda na história**. São Paulo: Alameda, 2019.

ESCOREL, Silvia. **Vestir poder e poder vestir: o tecido social e a trama cultural nas imagens do traje negro (Rio de Janeiro - século XVIII)**. Rio de Janeiro, 2000. p. 206. Disponível em: < <http://hdl.handle.net/11422/2954>>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2023.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. 1ºed. São Paulo: Expressão popular, Fundação Perseu Abramo, 2016, 296 p.

HESPANHA, António Manuel. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do Império colonial português. In: FRAGOSO, J. ; GOUVÊA, M. F. (Org.).**Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LEITE, Ingrid Silva de Oliveira. A África nas aulas de história: reflexões e possibilidades de intervenções no Ensino Básico In: QUEDES, Roberto; IVO, Isnara Pereira. **Escravidão [livro eletrônico] : seus temas e problemas em aulas de História**. Recife, PE: Edupe, 2023. p. 91-110. Disponível em:<[https://www.academia.edu/101636744/Escravid%C3%A3o\\_seus\\_temas\\_e\\_problemas\\_em\\_salas\\_de\\_aula](https://www.academia.edu/101636744/Escravid%C3%A3o_seus_temas_e_problemas_em_salas_de_aula)>. Acesso em: 10 de abril de 2024.

JULIÃO, Carlos, 1740-1811; CUNHA, Lygia da Fonseca Fernandes da. **Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio / aquarelas por Carlos Julião**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1960. p. 1-62. Disponível em: <<http://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/22620>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2023.

LARA, Silvia Hunold. Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa. In: BICALHO, M. F.; FERLINI, V. L. A. (Org). **Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português- séculos XVI-XIX**. São Paulo: Alameda, 2005. p. 21-38.

LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 432 p.



LAVER, James. **A roupa e a moda: uma história concisa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 285 p.

LEE, P. **Nós fabricamos carros e eles tinham que andar a pé: compreensão das pessoas do passado**. In: BARCA, I. (Org.). *Educação histórica e museus*. Braga: CIED, Universidade do Minho, 2003. p. 19-36.

LEVENTON, Melissa. **História ilustrada do vestuário: um estudo de indumentária, do Egito Antigo ao final do século XIX**. Ilustrações de Auguste Racinet e Friedrich Hottenroth. Tradução de Livia Almendary. São Paulo: Publifolha, 2009, 352 p.

LIPOVETSKY, Gilles. O feérico das aparências. In: **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 349 p.

LISBOA. **Coleção das leis, decretos, e alvarás, que compreende o feliz reinado del Rey fidelíssimo D. José o I. nosso senhor, Desde o anno de 1750 até o de 1760, e a Pragmática do senhor Rey D. João o V. do ano de 1749**. Lisboa, 1749.

LOVEJOY, Paul. **Escravidão na África: uma História de Suas Transformações**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 600 p.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil: séculos XVI-XIX**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. 211 p.

MOL, Cristina Cláudia. Entre sedas e baetas: O vestuário das mulheres alforriadas de Vila Rica. **Varia História** (UFMG. Impresso), v. 32, p. 176-189, 2004.

MONTEIRO, Aline Oliveira Temerloglou. **Para além do “Traje de Crioula”: um estudo sobre materialidade e visualidade em saias estampadas da Bahia oitocentista**. Xv, 190 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Artes Visuais, 2012, Goiás, 2012. Disponível em: < <https://culturavisual.fav.ufg.br/n/65837-dissertacoes>>. Acesso em: 12 de dezembro de 2023.

MONTEIRO, Ana Maria F.C. Entre o estranho e o familiar: o uso de analogias no Ensino de História. **Cad. Cedes**, Campinas, vol. 25, n. 67, p. 333-347, set./dez. 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ccedes/a/9dQBmXVtstHYjvVVF4d6vQH/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2023.

NOROGRANDO, R.; BROEGA, A. C. Espaço aberto: O lenço de namorados. **dObra[s] – revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda**, [S. l.], v. 5, n. 12, p. 10–12, 2012. DOI: 10.26563/dobras.v5i12.85. Disponível em: <https://dobras.emnuvens.com.br/dobras/article/view/85>. Acesso em: 1 jun. 2024.

PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789**-Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. 285 p.

PANOFISKY, E. Iconografia e Iconologia: Uma introdução ao estudo da arte da Renascença. In: **Significado nas Artes Visuais**. Tradução: Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2<sup>a</sup> ed., 1986, p. 47-65. Disponível em: <<https://leandromarshall.files.wordpress.com/2012/05/panofsky-e-iconografia-e-iconologia.pdf>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2023.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. **O Axé nas roupas: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Redandá**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP-2017. 133 p. Disponível em: <<https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/20817>>. Acesso em 11 de janeiro de 2023.

QUEIROZ, Eneida. Traje Brasilis - Século XVIII - Robe a l'Anglaise - Roupas da Elite. Youtube, 3 de novembro de 2022. Disponível em: <<https://youtu.be/XOxGujKIVBs>> . Acesso em: 2 de março de 2023.

ROCHE, Daniel. **História das coisas banais: nascimento do consumo nas sociedades do século XVII ao XIX**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 395 p.

ROHAN, Visconde de Beaurepaire. **Dicionário de vocábulos brasileiros**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1889. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221706>>. Acesso em: 5 de junho de 2024.

RORAIMA. **Documento Curricular de Roraima**, abril de 2018. Roraima, v. 3, 2018.

RUSSEL-WOOD, A.J.R., 1939-**Escravos e libertos no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. 471 p.

SÁ, M. A. F. de. Congadas e reinados – celebrações de um catolicismo popular, africano e brasileiro. **Revista Mosaico - Revista de História**, Goiânia, Brasil, v. 12, n. 1, p. 286–302, 2019. Disponível em: <<https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/7713>>. Acesso em: 12 jun. 2024.

SANT'ANNA, Mara Rúbia. **O Brasil por suas aparências: sociabilidades coloniais: entre o ver e o ser visto**. 1 ed. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016. 208 p.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Racismo brasileiro: uma história da formação do país**. São Paulo: Todavia, 2022.

SCARANO, Julita. Roupas de escravos e de forros. **Revista Resgate**, Campinas (SP), v.3, n.1, p.51-61 1992. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645492/12798>>. Acesso em: 27 de janeiro de 2023.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser nobre na colônia** [livro eletrônico]. São Paulo: Editora UNESP, 2005. Disponível em: <<https://pdfcoffee.com/maria-beatriz-nizza-da-silva-ser-nobre-na-colonia-pdf-free.html>>. Acesso em: 12 de março de 2023.

SILVA, R. M. da. IQHIYA: SOBRE SIGNIFICADOS E SIMBOLOGIAS DE USO DE TURBANTES POR MULHERES NEGRAS. CONEXÕES: BRASIL, ÁFRICA DO SUL, MOÇAMBIQUE. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 10, n. Ed. Especi, p. 124–148, 2018. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/site/article/view/533>>. Acesso em: 12 jun. 2024.

SILVA, Simone Trindade Vicente da. **Referencialidade e representação: um resgate do modo de construção de sentido nas pencas de balangandãs a partir da coleção Museu Carlos Costa Pinto**. 230f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Escola de Belas Artes, 2005. Bahia, 2005. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/9811>>. Acesso em: 6 de setembro de 2023.

SILVA, Valéria Picolli Gabriel da. **Figurinhas de brancos e negros: Carlos Julião e o mundo colonial português**. 246 p. Tese (Doutorado - Área de Concentração: História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) – FAUUSP, São Paulo, 2010.

SOUZA, Gilda de Mello e. A moda como arte. In: **O espírito das roupas: A moda no século dezenove**. 2 ed. Companhia das Letras/São Paulo/Rio de Janeiro, 2009. 248 p.

SOUZA, Juliana Teixeira; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de. **O que se ensina e o que se aprende em história [livro eletrônico]: a historiografia didática em debate: volume 2**, Ananindeua: Cabana, 2022. Disponível em: <<https://www.editoracabana.com/cat%C3%A1logo>>. Acesso em: 27 de março de 2024.

SVENDSEN, Lars. **Moda: Uma filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2010.

TEIXEIRA, Amanda Gatinho. Joalheria de Crioulas: Subversão e Poder no Brasil Colonial. **Antíteses**, [S. l.], v. 10, n. 20, p. 829–856, 2017. Disponível em: <<https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/29572>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2023.

TORRES, Heloísa Alberto. Alguns aspectos da indumentária da crioula baiana. **Cadernos Pagu**, Cara, cor, corpo, v.23, p. 413-467, 2004. Disponível em: <[https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020//Pagu/2004\(23\)/Torres.pdf](https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020//Pagu/2004(23)/Torres.pdf)>. Acesso em 11/6/2024.

VALENTIM. Anamélia Fontana. A moda e sua construção na história: em busca de perspectivas menos totalizantes. In: DEBOM, Paulo; MONTELEONE, Joana; SILVA, Camila Borges da. **A história na moda, a moda na história**. São Paulo: Alameda, 2019. p. 281-301.

VIDAL, Julia; ARRUDA, Dyego de Oliveira. Reflexões em torno dos tecidos africanos como instrumentos da luta antirracista. **DAPesquisa**, Florianópolis, v. 16, p. 01–21, 2021. DOI: 10.5965/1808312915252020e0040. Disponível em: <<https://www.revistas.udesc.br/index.php/dapesquisa/article/view/17644>>. Acesso em: 12 jun. 2024.