

ISABELA CRISTINA SUGUIMATSU

# ATRÁS DOS PANOS: VESTUÁRIO, ORNAMENTOS E IDENTIDADES ESCRAVAS

Colégio dos Jesuítas, Campos dos Goytacazes, século XIX





**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**ISABELA CRISTINA SUGUIMATSU**

**ATRÁS DOS PANOS: VESTUÁRIO, ORNAMENTOS E IDENTIDADES ESCRAVAS  
Colégio dos Jesuítas, Campos dos Goytacazes, século XIX**

**BELO HORIZONTE  
2016**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ISABELA CRISTINA SUGUIMATSU

ATRÁS DOS PANOS: VESTUÁRIO, ORNAMENTOS E IDENTIDADES ESCRAVAS  
Colégio dos Jesuítas, Campos dos Goytacazes, século XIX

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial ao título de mestre .

**Área de concentração:** Arqueologia Histórica

**Orientador:** Prof. Dr. Luís Cláudio Symanski

BELO HORIZONTE  
2016



306	Suguimatsu, Isabela Cristina
S947a	Atrás dos panos [manuscrito] : vestuário, ornamentos e
2016	identidades escravas: Colégio dos Jesuítas, Campos dos Goytacazes, século XIX / Isabela Cristina Suguimatsu. - 2016.
	189 f. : il.
	Orientador: Luís Cláudio Pereira Symanski.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia
	1. Antropologia – Teses. 2. Identidade étnica – Teses. 4. Campos dos Goytacazes (RJ) – História - Teses. I. Symanski, Luís Cláudio Pereira . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.





**ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em Antropologia de Isabela Cristina Suguimatsu (Nº de Matrícula: 2014650718)**

Aos 20 (vinte) dias do mês de junho de 2016 (dois mil e dezesseis), reuniu-se na sala F- 4094 – do Departamento de Filosofia - 4º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **“ATRÁS DOS PANOS: Vestimentas, Ornamentos e Identidades Escravas. Campos dos Goytacazes – RJ, século XIX”**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Arqueologia - Linha de Pesquisa: Arqueologia Histórica. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Luis Cláudio Pereira Symanski – orientador – (PPGAN-FAFICH/UFMG); Flávio dos Santos Gomes – (IFCS/UFRJ) e Marcos André Torres de Souza – (MUSEU NACIONAL/UFRJ - Via Skype)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Luis Cláudio Pereira Symanski, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à mestranda Isabela Cristina Suguimatsu, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição das examinadoras, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente à candidata pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 20 de junho de 2016.

*A banca recomenda a publicação da dissertação.*

Prof. Dr. Luis Cláudio Pereira Symanski  
(Orientador)

  
Prof. Dr. Flávio dos Santos Gomes

  
Prof. Dr. Marcos André Torres de Souza  
(por quem assina o presidente da Comissão, Prof. Dr. Luis Cláudio Pereira Symanski)



## AGRADECIMENTOS

Devo agradecer, em primeiro lugar, à agência Capes a bolsa de estudos que me foi concedida. Nesses tempos incertos para as áreas da Cultura e Educação – e quem dirá para a arqueologia da escravidão – pelo qual passa o Brasil, é fundamental que se lembre da importância dos financiamentos públicos para as pesquisas nas Ciências Humanas.

Agradeço à Universidade Federal de Minas Gerais e aos excelentes professores de arqueologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia dessa instituição, com os quais tive o privilégio de conviver: Andrés Zarankin, Carlos Magno Guimarães e Jacqueline Rodet. Suas contribuições, mesmo que indiretas, foram essenciais para esta pesquisa e para minha formação. Ao professor Andrei Isnardis, agradeço os valiosos comentários que fez aos textos que apresentei em suas duas disciplinas. Aos professores Marcos André Souza e Flávio Gomes, agradeço a leitura atenta do texto e a todas as dicas, pareceres e observações que me deram na banca. Se não pude acrescentá-los neste trabalho, certamente serão inspiração para os futuros. Especialmente ao professor e meu orientador Luís Cláudio Symanski devo agradecer a oportunidade de fazer parte das quatro temporadas de escavações do projeto Café com Açúcar, nos anos de 2012, 2013, 2014 e 2016 – e por ter me apresentado, há alguns anos atrás, ainda na Universidade Federal do Paraná, essa apaixonante disciplina que é a arqueologia.

A todos que viabilizaram este trabalho e a todas as mãos que dele participaram, agradeço profundamente. Arqueólogos da primeira e segunda etapa de escavação do Colégio dos Jesuítas: Kendra, Fernando C., Luara, Bárbara, Cibele, Kadu, Monique, Jean, Caetano, Dani, Tamires, Sabrina, Suzana, Paty, André, Clarissa, Duda, Nathy, Geraldo, Victória, Johni, Bruno, Letícia. Sem vocês, não teriam “achados” para serem estudados. Funcionários do Arquivo Público de Campos dos Goytacazes e o seu diretor, Carlos Roberto Freias, agradeço o apoio e a hospitalidade com que nos receberam. Devo agradecer, em especial, ao professor Neal Ferris, pela simpatia e atenção ao me ter cedido seu texto, que, apesar de “antigo”, como me disse, não deixou de ser atual para minha pesquisa. Também agradeço Matheus Fuverki o desenho do Solar. Gostei tanto que reservei a primeira página, capa deste trabalho, para colocá-lo.

Não posso deixar de agradecer aos queridos amigos que fiz durante minha estadia em Belo Horizonte. Da turma de mestrado, Tallyta, Erik, Valdinêy e Luiz, Will e Ângela, agradeço pelas discussões e sugestões feitas em sala, e pelo companheirismo

criado fora dela; agradeço também por fazerem da minha experiência em “beagá” tão diversa e construtiva. À Vanessa Linke, agradeço por me aceitar monitora na disciplina de *Arqueologia e Paisagem*. E se não agradeço pessoalmente, agradeço aqui pelas tuas aulas de yoga no gramado, e por ter me transmitido esse teu contagiante amor à vida. Lucas e Fernando, “bárbaros do sul”, vocês tornaram nossa estadia em Belo Horizonte inesquecível – e certamente mais prazerosa.

Aos companheiros de casa, Andrea e Brunno, obrigada pela paciência, suporte e atualização das notícias nada alentadoras “do mundo exterior”, nesses últimos meses.

À minha família, agradeço o incentivo, força e apoio que nunca deixaram de me dar mesmo de longe; e por terem me mostrado que o mundo é muito maior do que o nosso ninho.

Benno, obrigada por fazer dos meus dias, nossos.

## RESUMO

Analisando as práticas de vestir-se e adornar-se como “camadas” da construção de identidades entre os indivíduos escravizados do Colégio dos Jesuítas, Campos dos Goytacazes (RJ), durante a primeira metade do século XIX. Na camada do vestir-se, investigo as maneiras pelas quais os escravos usavam itens de vestuário, em especial os botões, em uma sociedade que impunha novos ideais expressos na moda europeia e, ao mesmo tempo, privava-lhes o acesso e o uso de certos objetos e roupas. A segunda camada trata dos ornamentos e amuletos usados sobre o corpo: contas de colar, braceletes, anéis, argolas e moedas perfuradas. Para além de pensá-los como simples ornamentos, porém, considero-os *coisas* híbridas, objetos que afetam e influenciam as pessoas e que dão sentido às suas experiências diárias. Considero, por fim, o papel da materialidade na constituição do “ser escravo” e as diversas formas com que foi utilizada para demarcar fronteiras identitárias, de grupo ou individuais.

**Palavras-chave:** arqueologia da diáspora, identidade, artefatos pessoais, vestuário, Campos dos Goytacazes.

## ABSTRACT

I analyze the dressing and adornment practices as “layers” of the construction of identities among enslaved individuals in the *Colégio dos Jesuítas*, Campos dos Goytacazes, state of Rio de Janeiro, in the first half of the nineteenth century. In the dress layer, I examine the ways in which the slaves wore different items, especially buttons, in a society that imposed new ideals expressed in the European fashion and, at the same time, limited their access to and use of certain objects and clothing. The second layer is that of the ornaments and charms worn on the body: beads, bracelets, rings, earrings and perforated coins. More than simple adornments, I consider them as hybrid *things*, objects that affect and influence the individuals and give meaning to their daily experiences. Finally, I examine the role of materiality in the constitution of “being a slave” and the multiple ways it was used to demarcate identity, group and individual boundaries.

**Keywords:** diaspora archaeology, identity, personal artifacts, dress, Campo dos Goytacazes (Rio de Janeiro, Brazil).



## FIGURAS

---

<b>Figura 1</b> – Solar do Colégio dos Jesuítas, município de Campos dos Goytacazes (RJ)	6
<b>Figura 2</b> – Planta geral das escavações do Colégio dos Jesuítas.	61
<b>Figura 3</b> – Ferramentas usadas na produção de moldes de botões.	65
<b>Figura 4</b> – Botões de ossos <i>sew-through</i> e discos perfurados, Colégio dos Jesuítas.	68
<b>Figura 5</b> – Botões de ossos <i>sew-through</i> de 4 furos, chanfrados	69
<b>Figura 6</b> - Escravo cesteiro, 1875, Rio de Janeiro. Marc Ferrez.	89
<b>Figura 7</b> – Contas de vidro, Colégio dos Jesuítas	130
<b>Figura 8</b> – Placas e filetes de metal, senzala Colégio dos Jesuítas.	145
<b>Figura 9</b> – Anéis de cobre, senzala Colégio dos Jesuítas.	146
<b>Figura 10</b> – Argolas de metal, senzala Colégio dos Jesuítas.	152
<b>Figura 11</b> – Placas e moedas perfuradas, senzala Colégio dos Jesuítas.	158
<b>Figura 12</b> – Moeda de 50 centavos, com tentativa de perfuração ao centro.	160
<b>Figura 13</b> – Placas com inscrições, senzala Colégio dos Jesuítas.	161
<b>Figura 14</b> – Crucifixo e Medalha de São Bernardo, senzala Colégio dos Jesuítas.	162

## TABELAS

---

<b>Tabela 1</b> – Botões por matéria prima – setores de escavação	62
<b>Tabela 2</b> – Botões por matéria prima, setores e níveis de escavação	62
<b>Tabela 3</b> – Botões de ossos por tipo – todas as áreas de escavação	64
<b>Tabela 4</b> – Botões de porcelana por tipo – todas as áreas de escavação	81
<b>Tabela 5</b> – Botões de porcelana por tipo e áreas de escavação	81
<b>Tabela 6</b> – Contas de vidro do Colégio dos Jesuítas	131

## QUADROS

---

<b>Quadro 1</b> – Tipos de botões de Ossos do Colégio dos Jesuítas	64
<b>Quadro 2</b> – Tipos de botões de Concha. Colégio dos Jesuítas	78
<b>Quadro 3</b> – Tipos de botões de Porcelana do Colégio dos Jesuítas	82
<b>Quadro 4</b> – Botões de Metal do Colégio dos Jesuítas	88

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
------------------	---

### PARTE I - DO VESTUÁRIO

<b>1 ENTRE TRAJES AFRICANOS E A ÚLTIMA MODA NA EUROPA .....</b>	<b>21</b>
<b>1.1 Vestuário como representação.....</b>	<b>23</b>
<b>1.2 Vestuário como materialidade .....</b>	<b>30</b>
1.2.1 O vestuário e o tornar-se escravo .....	34
<b>1.3 O cenário material na colônia .....</b>	<b>36</b>
<b>1.4 O luxo, a moda e a tradição .....</b>	<b>45</b>
<b>1.5 A moda e os modos de vestir dos escravos .....</b>	<b>52</b>
<b>2 COM UM BOTÃO PRETO NA ORELHA .....</b>	<b>58</b>
<b>2.1 Os botões do Colégio dos Jesuítas .....</b>	<b>60</b>
2.1.1 Botões de Ossos .....	63
2.1.2 Botões de Concha .....	72
2.1.3 Botões de Porcelana.....	79
2.1.4 Botões de Metal.....	84
<b>2.2 Botões que não abotoam.....</b>	<b>92</b>

### PARTE II - DOS OBJETOS USADOS SOBRE O CORPO

<b>3 ENFEITES DE GENTE, COLARES DE SANTO .....</b>	<b>98</b>
<b>3.1 Corpos "pouco agraciados" e seus enfeites.....</b>	<b>99</b>
3.1.1 Corpo moderno .....	102
3.1.2 Corpos <i>híbridos</i> .....	109
<b>3.2 <i>Ilekes</i> e enfeites: entre coisas, corpos e deuses.....</b>	<b>115</b>
<b>3.3 O encanto das contas de vidro .....</b>	<b>121</b>
3.3.1 As contas do Colégio dos Jesuítas.....	124
<b>4 IDENTIDADES ESCRAVAS E ARTEFATOS PESSOAIS.....</b>	<b>133</b>
<b>4.1 Identidades e artefatos pessoais.....</b>	<b>137</b>
4.1.1 Braceletes e anéis em cobre .....	140
4.1.2 Argolas .....	147
4.1.3 Moedas perfuradas.....	155
4.1.4 Itens religiosos .....	162
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>166</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>169</b>
<b>ANEXO .....</b>	<b>186</b>

*Zahir, em árabe, quer dizer evidente, visível; em tal sentido, é um dos noventa e nove nomes de Deus; a plebe, em terras muçulmanas, chama-o de "os seres ou coisas que têm a terrível virtude de ser inolvidáveis e cuja imagem acaba por enlouquecer as pessoas".*

Jorge Luís Borges, Zahir



## INTRODUÇÃO



DEBRET, Jean Baptiste. *Caderno de Viagem*, 2006.

Há quem afirme que imagens valem mais do que palavras. Embora não esteja completamente certa disso (e deixo as dúvidas e certezas nas mãos dos filósofos, linguistas e semioticistas) não posso negar que, às vezes, elas nos dizem coisas para além do que vemos. Talvez possa mesmo falar, como sugeriu Tim Ingold (2000), que podemos “ouvir com os olhos”. A opção por começar o texto com uma imagem não foi, portanto, obra do acaso. Se

virmos os sussurros e ouvirmos os esboços por trás das cores e contornos do desenho de Jean Baptiste Debret, notaremos as palavras não ditas. E como é por palavras – e não por imagens – que aqui nos comunicamos, uso as próximas para refletir sobre aspectos não tão visíveis pelo imediatismo do nosso olhar.

Se, num primeiro momento, vemos trabalhadores negros, num outro, podemos perceber escravos descalços, que usam turbantes, colares e braceletes enquanto trabalham. Podemos, ainda, notar as cores e texturas dos tecidos, os materiais dos ornamentos e a moda das vestimentas. Também vemos o olhar do desenhista, que, carregado de paradigmas científicos e estéticos particulares, optou por detalhar certos contornos no lugar de outros. Talvez quisesse levar ao estrangeiro o exotismo, o pitoresco dessas terras brasileiras; ou talvez buscasse retratar o novo império que surgia nos trópicos. Tal como essa imagem, outras coisas (pessoas e artefatos, por exemplo) também podem ser percebidas em várias profundidades, em várias camadas. Retorno ao ponto das camadas mais adiante; por ora, explico o que exatamente quero ver por detrás dos panos e metais usados pelos escravos e escravas do Colégio dos Jesuítas.

Nesse trabalho, exploro a relação das práticas de vestir-se e adornar-se com a construção de identidades entre os indivíduos escravizados da Fazenda do Colégio dos Jesuítas, Campos dos Goytacazes (RJ), durante a primeira metade do século XIX. Os vestígios arqueológicos dos diferentes objetos que as pessoas usavam sobre o corpo,

fosse para cobri-lo, protegê-lo ou enfeitá-lo, são fontes riquíssimas de informações sobre práticas diversas; do entendimento da relação entre disponibilidade e acesso de bens de consumo às maneiras pelas quais identidades foram construídas em relação à ordem oficial, ao contexto local e às ideias pessoais. Afinal, como argumentaram Mary Ellen Roach e Joanne B. Eicher (1965, p. 2), “uma vez que os seres humanos em sociedade desenvolvem “eus” (*selves*) sociais, o vestir-se e o adornar-se estão intimamente ligados com suas interações uns com os outros”.

Infelizmente, esses pequenos achados são subestimados como ferramentas interpretativas dentro da arqueologia e, quando considerados, são colocados num pacote genérico dos chamados “ornamentos pessoais” e classificados em categorias funcionais. Como notou Diana Loren (2010, p. 16), “presume-se frequentemente que, por serem itens pessoais, possuem funções já conhecidas”: botões prendem roupas, medalhinhas e crucifixos indicam crenças religiosas e contas de vidro, para além de serem utilizadas como colares, são moedas de troca. Tentarei aqui apontar para outras possibilidades de análise desses objetos, considerando-os menos em seus aspectos formais ou funcionais para pensá-los como *coisas* inseridas numa malha de relações que envolve pessoas, ideias e objetos.

No esforço de sistematizar as abordagens utilizadas pelos arqueólogos históricos, Stanley South criou, na década de 1970, categorias para analisar esse conjunto de materiais. Em sua classificação, a categoria dos *artefatos de vestuário*, por exemplo, incluía botões e fivelas, enquanto a dos *itens pessoais* abarcava contas de colar em vidro, cachimbos, entre outros objetos (SOUTH, 1977). O modelo de South foi bastante influente – e ainda é muito presente – nas abordagens dos arqueólogos históricos norte-americanos. No entanto, mais do que servir de guia para interpretações mais amplas, o trabalho foi utilizado como um sistema de categorias fechadas, ou seja, como base para catalogação. O problema desse emprego restrito das categorias de South é que desconsidera as várias outras possibilidades de usos e significados que possuem. Mais do que simplesmente *itens pessoais*, contas de vidro, por exemplo, podem ter sido costuradas nas roupas, presas no cabelo e usadas como colares; adquiriram significados particulares e serviram a diferentes funções em cada uma dessas situações. Atribuir de início uma função aos objetos, por mais evidente que ela nos possa parecer, é algo que vem sendo bastante questionado na teoria arqueológica contemporânea, embora saídas para essa encruzilhada não sejam ainda muito evidentes.

Para alguns arqueólogos (sobretudo arqueólogas), mais interessante do que *identificar* funções nesses objetos e saber se foram usados no vestuário ou na ornamentação, é *interpretar* de que maneira eles estiveram envolvidos com a construção de si e das identidades sociais no passado. Assim, há não somente uma diferença de objetivos entre essas duas perspectivas, mas também uma diferença epistemológica (marcada pelos verbos em itálico). *Identificar* pressupõe uma forma pré-cultural do mundo material, mundo que existe independente e fora dos sujeitos; *interpretar* é perceber um mundo de uma maneira específica, maneira essa sempre contingente e incompleta – a do intérprete.

Justificando essa ideia, Julian Thomas (2000) argumentou que quando os arqueólogos buscam dar ao objeto um significado, seja ele denotativo (ligado à aparência, ao uso e à função) ou conotativo (ligado ao nível simbólico e social), o que fazem é, na realidade, um trabalho de tradução: transpõem os sentidos intrínsecos dos objetos (sua função ou simbolismo) à linguagem arqueológica. Dar aos objetos um sentido, por outro lado, é dar-lhes uma interpretação. Dito de outra forma: atribuir um sentido ao invés de um significado ao objeto é colocar o analista num papel de “intérprete” no lugar de um simples “tradutor”.<sup>1</sup> Mais interessante do que saber se uma cadeira, por exemplo, servia para se sentar ou se era símbolo da realeza, o arqueólogo deveria procurar entender “a maneira pela qual chegamos a compreendê-la” (*idem*, p. 9) em sua totalidade, pois é dessa maneira total que ela nos é revelada. Thomas nos diz, portanto, que não estamos recuperando os sentidos passados dos objetos, tampouco dando a eles o sentido restrito do arqueólogo no presente, mas criando “novos significados que resultam do encontro entre passado e presente” (*idem*, p. 10), entre as coisas e seus contextos no passado com as interpretações do arqueólogo no momento atual.

Levando mais adiante essa complexificação, antes mesmo de tomarmos como dado a função de um objeto, deveríamos nos questionar sobre sua própria natureza ontológica. Ao considerarmos, tal como considera a filosofia moderna, que pessoas distinguem-se dos objetos por sua alma (ânimo), objetos serão sempre considerados opostos aos sujeitos, aqueles que conhecem, que analisam e que julgam. As ações dos sujeitos, contudo, são resultantes e motivadas tanto por outros sujeitos, como por

---

<sup>1</sup> No original, Thomas distingue *meaning* (que aqui traduzi como significado) de *significance* (sentido).

objetos. Para alguns autores, essa influência indicaria não só a importante presença que os objetos possuem na cadeia de relações que estabelecemos com o mundo, mas a sua capacidade de agir, modificar e produzir efeitos, tanto sobre os sujeitos, como entre si (GELL, 1998; LATOUR, 2008 [2005]).

Seria um erro presumir, portanto, que as coisas que encontramos em nossas escavações arqueológicas são apenas matérias do mundo físico marcadas pela cultura, fixas e estáveis. Objetos não adquirem sentido previamente às relações; dependem dos fluxos, ciclos e dinâmicas tecidos durante sua “vida”. Um botão, por exemplo, tornou-se botão a partir das relações que estabeleceu com artesãos, ferramentas, tecidos e usuários. Quando o encontramos no registro arqueológico, está inserido em outra dinâmica, passando por outros processos e talvez nem seja mais um botão, mas simplesmente uma outra coisa.

O desafio lançado pela compreensão de corpos articulados com outros elementos do mundo, que não necessariamente são humanos ou objetos – mas híbridos – exige uma prática epistemológica que seja capaz de ultrapassar polarizações. Ainda que os arqueólogos estejam plantando sementes nesses termos, algumas iniciativas que têm como base essas reflexões mostram-se bastante frutíferas. Recentemente, três arqueólogas têm se destacado por abordar a relação entre os objetos utilizados sobre o corpo (de vestuário e adorno) e a construção de identidades sociais, bem como por guiar o maior interesse dado a esses artefatos no interior da arqueologia histórica. O segundo volume de *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800*, de Kathleen Deagan (2002) é inteiramente dedicado aos itens pessoais, incluindo os relacionados ao vestuário e à ornamentação. As contribuições de Carolyn White (2005) e Mary Beaudry (2006) tiveram papel fundamental na elevação dessas categorias materiais a um patamar de relevância dentro da disciplina, uma vez que o estudo de outras categorias como louças, cachimbos e edifícios arquitetônicos foram historicamente privilegiadas. Para além de pregar funções ou tipologias, essas autoras costuraram em seus trabalhos questões sobre pluralismo, identidade e comportamentos corporais, de maneira mais rica e texturizada que seus colegas anteriores.

No Brasil, essa temática é ainda pouco explorada, devido à própria incipiência da arqueologia histórica como área de pesquisa. Dois grandes projetos arqueológicos realizados nos centros das cidades de Salvador e Rio de Janeiro são os únicos exemplos até o momento de trabalhos relacionados a esses materiais. O primeiro, na área da

antiga Sé de Salvador, foi desenvolvido por Aurea Tavares (2006) com as contas de colar encontradas junto aos sepultamentos enterrados ao redor da igreja, em sua maioria de escravos. O segundo, mais recente, está inserido no projeto de escavação do Cais do Valongo e arredores, no Rio de Janeiro. Em razão da abundância e variedade dos materiais encontrados, estão sendo desenvolvidas pesquisas específicas com cada um desses materiais. Em relação às contas de vidro, destaca-se a dissertação de mestrado de Patrícia Brito (2015), que analisou detalhadamente as práticas comerciais e de consumo desses itens no Rio de Janeiro oitocentista. Em outra pesquisa, ligada ao Cemitério dos Pretos Novos, Júlio Cesar Pereira (2014) fez referência à presença de contas entre os sepultamentos, embora a pesquisa não tenha se focado propriamente nesses objetos.

Esses trabalhos demonstraram um esforço de classificação necessário frente ao incipiente cenário das pesquisas no Brasil - tal como o fez South, na década de 1970, no início da arqueologia histórica norte-americana. Sem discutir sua relevância para a construção da arqueologia da diáspora africana brasileira, é preciso, no entanto, ultrapassar as fronteiras da tipologia e da catalogação. Encarar, como pressupostos epistemológicos, outras possibilidades de análise, que considerem a fluidez das coisas e as múltiplas relações que estabelecem com o mundo é, portanto, um estímulo que se impõe aos novos pesquisadores.

### ***O Colégio dos Jesuítas***

A Fazenda do Colégio dos Jesuítas, localizada em Campos dos Goytacazes (RJ) (**Figura 1**), foi construída no século XVII pelos padres inacianos e se consolidou em uma das maiores fazendas de açúcar do norte fluminense. Com a expulsão da Companhia de Jesus em 1759, foi morada de Joaquim Vicente dos Reis, de seus familiares e de mais de 1.000 escravos. Após sua morte, em 1818, a Fazenda passou para as mãos de seu genro, Sebastião Gomes Barroso, membro de importante família de comerciantes no Rio de Janeiro. Em 1843, com o falecimento de Barroso, a propriedade foi dividida entre seus dois herdeiros: Maria Carolina e seu marido, que receberam algumas propriedades que constituíam o legado; e o Tenente-Coronel Francisco de Paula Gomes Barroso, que ficou responsável por administrar a parte dos bens constituída pela Fazenda do Colégio e pelo Solar. Dividia com o passar do tempo, parte da propriedade permaneceu com a mesma

família até finais da década de 1970, quando foi finalmente desapropriada. Desde 2001, é sede do Arquivo Público de Campos dos Goytacazes.



**Figura 1** – Solar do Colégio dos Jesuítas, município de Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro.

Em junho de 2012 e de 2014, Luís Cláudio Symanski realizou escavações arqueológicas em diferentes áreas da Fazenda do Colégio, no âmbito do projeto, por ele coordenado, *Café com Açúcar: Arqueologia da Escravidão em uma Perspectiva Comparativa no Sudeste Rural Escravista, séculos XVIII e XIX* – e das quais tive a oportunidade de participar. Em 2012, as escavações arqueológicas abrangeram duas áreas: uma referente à extremidade noroeste da antiga senzala em forma de “U” e uma deposição de refugio dos habitantes da sede. Na área relativa à senzala, foram identificados dois contextos distintos: o *setor NW8.1*, correspondente ao local onde a população escrava exercia suas atividades diárias e o *setor NW8.3*, referente à área de deposição de refugio, respectiva aos ocupantes da senzala (Cf. SUGUIMATSU; SYMANSKI, 2015). Em 2014, as escavações concentraram-se à sudeste do solar, também em uma área de atividades cotidianas dos escravos, *setor SE8.8*.

O registro arqueológico das áreas escavadas apontou para um período deposicional que abarca grande parte do século XIX.<sup>2</sup> Os *setores NW8.1 e NW8.3* apontaram para uma ocupação centrada em um intervalo máximo de 1760 a 1860, provável entre 1790 a 1850, com o detalhe de que o *setor NW8.3* apresentou média mais recuada no nível base (1800) em relação ao NW8.1 (1816). O *setor SE8.8* apresentou

---

<sup>2</sup> As datações, por nível e setor escavado, tiveram por base a *fórmula para a datação média de louças*, proposta por South (1972).



contextos da segunda metade do século XIX. Por fim, o setor ligado à casa grande é referente a meados do século XIX, com datação média de 1847. O período abrangeu, portanto, o final da gestão de Joaquim Vicente dos Reis (a partir de 1800), a gestão de Sebastião Barroso e a de Francisco de Paula Gomes Barroso, que faleceu em 1892.

Na primeira metade daquele século, a Fazenda tornou-se a maior propriedade existente em Campos, tanto em termos de extensão e produção de açúcar, quanto em quantidade de escravos.<sup>3</sup> A grandiosidade da Fazenda e a fortuna de seu primeiro proprietário laico, fez Manuel Martins do Couto Reis comentar, em 1804, que Joaquim Vicente era o "mais rico e poderoso vassalo de Portugal no Brasil" (REIS, 1863, p. 155). A economia açucareira campista encontrava-se em plena ebulição e crescimento, o que, inevitavelmente, surtia efeitos sobre os costumes e práticas da sociedade norte-fluminense. A consequência direta do aumento da produção de açúcar foi, ao mesmo tempo, o crescimento da demanda por mão-de-obra africana para o trabalho nas lavouras e engenhos. A região de Campos chegava a receber cerca de 40% dos *escravos novos* (africanos recém desembarcados) enviados da Corte para o interior na primeira metade do século XIX. Entre os anos de 1824 a 1830, chegou a receber mais da metade deles (52%) (SOARES, 2009).

### ***A Arqueologia e os Povos sem História***

Em 1994, Barbara Little escreveu que a arqueologia histórica norte-americana interessava-se em responder questões ligadas tanto aos povos com história, "aqueles que geralmente escreveram histórias sobre o passado", quanto aos sem história, "aqueles que muitas vezes foram [delas] excluídos" (LITTLE, 1994, p. 5). Fazendo referência ao livro de Eric Wolf (1982), *Europa e os Povos sem História*, Little argumentou que apesar da arqueologia muitas vezes ter se focado nas pessoas com história, houve, a partir da década de 1980, grandes esforços para restaurar um pouco da diversidade do passado, pela inclusão de mais vozes e perspectivas. De fato, o trabalho de Wolf foi um alerta para a antropologia da época. Ao englobar numa mesma trajetória os povos que reivindicavam a "história" como sendo a sua, de um lado, e os povos a quem ela foi negada, de outro, demonstrou que a disciplina era usada

---

<sup>3</sup> Cinco anos após a arrematação da Fazenda por Joaquim Vicente dos Reis, em 1786, havia 1.482 escravos. No ano de 1843, pelo inventário de Sebastião Gomes Barroso, foram listados 1.111 escravos.

politicamente e inaugurou uma nova maneira de pensar a alteridade. O outro – a periferia, o oriente – deixou seu lugar de coadjuvante para ser participante ativo dessa trajetória que chamamos História.

A ideia de que a arqueologia histórica tem a potencialidade de “dar voz a minorias étnicas e a segmentos subalternos, oprimidos, desfavorecidos, ou marginais, que não puderam registrar sua história” (LIMA, 1993, p. 228) apenas surgiu como preocupação na disciplina quando diversas áreas das Ciências Sociais passaram por profundas reformulações de seus pressupostos teóricos e epistemológicos. Por muito tempo alheia aos processos políticos do presente, devido à própria concepção de ciência – imparcial e objetiva – pautada pelo processualismo das décadas de 1960 e 1970, a arqueologia tornou-se o estudo da materialidade em si mesma; sem pessoas, sem escolhas, sem contextos.<sup>4</sup> Como bem colocou Mark Leone, com o processualismo, a “arqueologia tornou-se tão racional quanto desumanizada. Grande parte do melhor da arqueologia tornou-se não apenas mecânica, mas quase desprovida de contexto cultural” (LEONE, 1986, p. 432 *apud* LITTLE; SHACKEL, 1992, p. 5). Insatisfeita sobretudo com a ênfase acrítica dada ao funcionalismo, ao positivismo e à adaptação ambiental (MILLER; TILLEY, 1984, p. 2), a crítica pós-processual trouxe à tona a importância dos contextos históricos e das mudanças; reconheceu a natureza simbólica e ativa da cultura material e também ativos os atores no passado e o arqueólogo no presente (HODDER, 1986).

Talvez a área da arqueologia histórica que tenha se aproximado, desde o início, das questões políticas e sociais de seu próprio tempo tenha sido a arqueologia da Escravidão ou da Diáspora Africana.<sup>5</sup> Como um campo de pesquisa inicialmente pautado pelo ativismo negro das décadas de 1960 e 1970, os primeiros estudos nessa área estiveram relacionados ao que Teresa Singleton chamou de “missão moral” (1999, p. 1): justamente resgatar a história dos negros norte-americanos como forma de dar voz a

---

<sup>4</sup> A arqueologia processual, ou nova arqueologia, surgiu na década de 1960 nos Estados Unidos e teve como principal referência os trabalhos de Lewis Binford. Sintetizado nos textos *Archaeology as Anthropology* (1962) e *Archaeological Systematics and the Study of Culture Process* (1965), o objetivo da disciplina seria explicar semelhanças e diferenças do comportamento cultural, bem as como mudanças ocorridas na longa duração. Influenciado pelo Ecologia Cultural e Neoevolucionismo, defendia uma vertente científica e positivista, que envolvia o reconhecimento de padrões arqueológicos baseados em métodos quantitativos (TRIGGER, 1989, p. 295-296).

<sup>5</sup> O termo “Diáspora Africana” passou a ser utilizado, a partir da década de 1970, para abranger a dispersão de africanos e seus descendentes para locais diferentes dos de sua origem, como resultado de circunstâncias adversas e hostis. Na arqueologia, o termo foi adotado apenas da década de 1990 e considera, além das “análises arqueológicas de pessoas de ascendência africana” em diferentes contextos da diáspora, as experiências do deslocamento (SINGLETON; SOUZA, 2009, p. 449).

esse setor historicamente esquecido nos registros escritos. Tinha por objetivo, portanto, incluir os povos sem história na história oficial; afinal, “os afro-americanos também eram América”.<sup>6</sup> A incorporação de diferentes histórias no estudo da escravidão norte-americana certificava que o entendimento completo da experiência colonial europeia nas Américas dependia, necessariamente, do entendimento daquela dos africanos (*ibidem*).

A arqueologia da escravidão acompanhou algumas questões pautadas pelo pós-processualismo da década de 1980, como o engajamento político do arqueólogo e o direcionamento da pesquisa à dimensão pública. Porém, os primeiros trabalhos ligados a essa “missão”, apresentaram uma visão bastante limitada das comunidades afro-americanas. Como grupos estáticos e delimitados, seriam capazes de reproduzir aspectos materiais de uma dita cultura africana original, chamados africanismos. A busca por uma matriz africana “pura” nos registros arqueológicos, bem como a constatação de sua ausência – resultado da imposição da cultura anglo-americana –, deixaram transparecer uma concepção essencialista de etnicidade, pela qual se poderia verificar a correspondência direta entre certos conjuntos de artefatos (culturas arqueológicas) e grupos étnicos específicos.<sup>7</sup>

Também próprio a esses estudos foi o uso do conceito de aculturação, entendido como “aqueles fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos com diferentes culturas entram em contato contínuo de primeira mão, com alterações posteriores nos padrões culturais originais de um ou de ambos os grupos” (HERSKOVITS, 1941, p. 10). Dessa definição, facilmente se desdobrou a conclusão de que grupos culturais mais simples (classificados a partir de critérios hierárquicos) aceitariam passivamente traços culturais da cultura mais avançada. O fato é que essa visão ignorou “as relações sociais complexas envolvidas na formação e manutenção da identidade cultural de um grupo” (SINGLETON, 1999, p. 2), bem como minimizou a agência humana dos grupos tidos como subordinados (no caso, os grupos afro-americanos) no processo de contato intercultural. Outro problema foi considerar que a aquisição e o uso de objetos possuíam os mesmos

---

<sup>6</sup> *I too am America*, título do livro organizado por Teresa Singleton (1999), faz referência ao poema de Langston Hughes, um dos principais nomes do ativismo negro norte-americano dos anos 1920.

<sup>7</sup> As “culturas arqueológicas” são classificações tipológicas de artefatos baseadas em regularidades observadas, seja de elementos específicos nos artefatos ou de artefatos típicos, que ocorrem associadas a uma dada localidade geográfica em a um certo período. A identificação dessas culturas, associadas a um correspondente grupo étnico, foi um método utilizado pelo enfoque histórico-cultural nos Estados Unidos a partir da década de 1920 (TRIGGER, 1989, p. 20).

sentidos para todos os grupos envolvidos. Sem querer entender como os grupos “dominados” apropriaram-se da cultura material dos dominantes, dando-lhes novos significados, essa perspectiva claramente refletiu a visão do grupo dominante como único capaz de motivar influências.

Mesmo outras perspectivas, que buscaram trabalhar com categorias analíticas de etnicidade e classe, e que se esforçaram para destacar “a dimensão de poder como inerente às relações sociais no espaço das plantations” (SYMANSKI, 2014, p. 169), tenderam a considerar perspectivas tomadas a partir da cultura dominante, adotando uma visão unidirecional de poder – e aqui, apesar de serem críticos dos pressupostos da aculturação deixaram-se cair nas mesmas armadilhas. Embora inseridos na história como personagens da trama que foi a escravidão, os grupos afro-americanos não foram vistos, de fato, como atores relevantes nos acontecimentos que a marcaram.

Deixemos de lado por alguns instantes os caminhos traçados pela arqueologia da diáspora em relação a suas preocupações e teorias para nos aproximarmos dos debates que ocorreram dentro da história da escravidão no Brasil. Não faço aqui um apanhado completo de todos os pontos, teorias e críticas dessa historiografia, algo já pormenorizado por vários outros pesquisadores.<sup>8</sup> Meu objetivo é estabelecer um quadro amplo dos principais debates travados em torno das possibilidades de agência escrava e de suas experiências no interior do cativeiro, pois apesar dos escravos serem tema de pesquisa no interior da disciplina desde o início do século XX, a sua inclusão, de fato, como participantes ativos da história dependeu de algumas boas e longas discussões.

A década de 1980 também marcou fronteiras no universo das investigações sobre a escravidão no Brasil. A proximidade da data do centenário da abolição da escravidão (1988) e o fim do período ditatorial (1985) – e de sua inerente ideologia elitista e opressiva –, além das influências da pesquisa historiográfica nos Estados Unidos, fixaram novas demandas e agendas no estudo das experiências das populações escravas e seus descendentes. Muitas das temáticas ligadas à escravidão pesquisadas hoje na história, tais como as complexas relações entre senhores e escravos; constituição de famílias, compadrios e irmandades; mobilidade e possibilidades de ascensão social, ou seja, as particularidades da vida cotidiana dos escravos, foram constituídas como possibilidades de pesquisa somente quando se rompeu, nas palavras de Rebecca Scott, “a

---

<sup>8</sup> Entre eles, destaca-se o trabalho de Sidney Chalhoub e Fernando Teixeira da Silva (2009).

associação entre subordinação e paralisia ou passividade” (1988, p. 18). Ou seja, quando se ampliou o leque de possibilidades entre ser senhor ou ser escravo; entre optar pela doçura ou pela violência das relações escravista; entre aceitar a situação do cativo ou rebelar-se contra ela. Ainda que no meio acadêmico atual essas questões já sejam amplamente aceitas, há vinte anos atrás os historiadores tiveram que derrubar o então consolidado paradigma do “escravo-coisa”.

Para a geração de historiadores e cientistas sociais das décadas de 1950 e 1960<sup>9</sup>, a traumática experiência da escravidão – o transporte brutal para o novo mundo, a exploração e repressão sistemática dos senhores ao seu modo de vida e às suas manifestações culturais – teria solapado todas as possibilidades de ação autônoma do escravo. Resumido em mercadoria, desprovido de sua qualidade humana, submetido a péssimas condições de vida e de trabalho e afastado de suas heranças culturais, o escravo, imobilizado, foi transformado em sujeito passível de sua própria história. Inerente ao esforço de interpretar os sentidos e modos de funcionamento da escravidão brasileira, outro ponto também por eles denunciado foi a suposta harmonia racial existente entre brancos e negros. O argumento desses autores era de que a proibição de construir famílias ou outras formas de sociabilidade durante a escravidão tornou impossível a criação das condições necessárias para que os negros ascendessem socialmente, mesmo na “ordem social competitiva” do pós-abolição. Assim, a inexistência da discriminação legal no país, diferente do que ocorria nos Estados Unidos por exemplo<sup>10</sup>, não impedia a segregação ou subordinação da população negra ou mulata no Brasil (FERNANDES, 2008 [1964]).

Ainda que essas denúncias tivessem como endereço o mito da “democracia racial”<sup>11</sup> e a “moderação e doçura”<sup>12</sup> como características da escravidão no Brasil, a

---

<sup>9</sup> “Escola Paulista de Sociologia” foi como ficaram conhecidos os trabalhos sobre escravidão e relações raciais de Florestan Fernandes e Roger Bastide e, posteriormente, de seus discípulos, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni.

<sup>10</sup> O sistema legal bi-racial, o racismo e a hostilidade com que eram tratados os negros libertos nos Estados Unidos, sobretudo nos estados do sul, foram tomados como argumentos para justificar a diferença da escravidão nos Estados Unidos da maioria das sociedades latino-americanas. Para uma análise comparativa do debate sobre a escravidão nas Américas, ver Hebert Klein (2012).

<sup>11</sup> Embora não tenha utilizado o termo propriamente dito, Gilberto Freyre lançou, em uma série de palestras proferidas durante a década de 1940, a ideia de que o Brasil seria o “paraíso racial”, onde povos com diferentes características raciais viveriam em harmonia. Para uma discussão mais completa do termo, ver Inácio Strieder (2001).



teoria da coisificação do escravo criou “outros mitos e imobilismos na produção historiográfica”, como expressou Sydnei Chalhoub (2011 [1990], p. 40). Para o historiador, a condição jurídica do escravo – propriedade, coisa, de outrem – transformou-se, na ótica daqueles pesquisadores, em sua condição social: a coisificação passou de uma condição legal imposta para uma auto-representação do próprio escravo, que, nas palavras de Fernando Henrique Cardoso, “exprimira, na própria consciência e nos atos que praticava, orientações e significações sociais impostas pelos senhores” (CARDOSO, 1977 [1962], p. 125). O problema da passagem de uma definição legal para outra social foi aceitar acriticamente que os escravos viam e experienciavam a escravidão da maneira que esperavam os seus senhores e o sistema jurídico por eles criado.

Nessa lógica, a única possibilidade de negarem sua coisificação social e afirmarem sua dignidade humana seria por meio de atos de rebeldia, inconformismo e resistência ao cativo. Assim, segundo argumentaram Sydnei Chalhoub e Fernando Teixeira da Silva (2009, p. 48), uma contrapartida à teoria do escravo-coisa foi a do escravo-rebelde. O estudo dos casos de rebeldia e contestação à escravidão foi, de fato, uma tentativa de tornar os escravos mais presentes no processo histórico de sua própria libertação. Era possível, afinal, revelar iniciativas de atuação, inclusive políticas, sem que fossem desconsiderados o esforço de dominação ideológica e a opressão do cativo. A partir da década de 1970, a pesquisa em fontes documentais diversificadas possibilitou uma melhor visualização dos espaços de autonomia dos escravos, bem como resgatou sua “humanidade cultural” (FARIA, 1997, p. 258).

O mesmo imobilismo que a teoria da coisificação do escravo criou na história foi o que as teorias da aculturação, os padrões culturais do processualismo e, posteriormente, a crítica marxista criou na arqueologia: a incapacidade de enxergar entre os escravos “ação autonômica”. Hoje é amplamente aceito que apesar dos limites impostos sobre suas escolhas, os grupos escravizados conseguiram desenvolver suas redes de solidariedade e criar sistemas alternativos de valores, crenças e identidades. Passado o desafio de admitir (nada mais do que) sua humanidade, os pesquisadores da escravidão têm procurado entender, a partir das experiências dos escravos, o sentido

---

<sup>12</sup> Em discurso proferido na Câmara dos Deputados em 1871, o romancista e político José de Alencar declarou que “é um fato reconhecido a moderação e doçura de que se tem revisto sempre, e ainda mais nos últimos tempos, a instituição da escravidão no país” (ALENCAR, 1977, p. 240 *apud* SILVA, 2004, p. 4).

que eles conferiam a suas práticas e lutas cotidianas, sem se limitarem às leituras senhoriais e “oficiais” dessas situações.

Na arqueologia, com a incorporação de ideias pós-processualistas e de abordagens mais interpretativas do passado, a agência desses grupos passou a ser trabalhada mais diretamente (WHITE, 2009, p. 5). Da “missão moral” de incluir os povos esquecidos na memória da história, a missão, nas pesquisas mais atuais, é entender como as identidades culturais foram construídas pela produção, troca e uso de *coisas* no mundo Atlântico. É perceber como a materialidade constitui nosso engajamento físico com o mundo e conforma a experiência humana, num “emaranhado de sujeito e objeto” (INGOLD, 2012; MESKELL, 2004; MILLER 2005). Como salientou Diana Loren (2009, p. 110), “é essa ênfase nas relações sujeito-objeto na prática diária que pode nos levar a maiores entendimentos sobre a vida dos indivíduos e as formas com que eles usaram a cultura material para constituírem a si mesmos e seus mundos”.

### ***A Arqueologia e as fontes históricas***

Embora encontrados em número reduzido nas escavações arqueológicas, em comparação com outras categorias materiais, objetos ligados à indumentária estavam entre os produtos mais comuns adquiridos por livres e escravos durante fins do século XVIII e XIX nas Américas, e um dos tipos de artigos mais comercializados no Atlântico (HEATH, 1997). No Colégio dos Jesuítas, contas de vidro, botões, braceletes, anéis e argolas em cobre encontrados no registro arqueológico são alguns exemplos de objetos usados pelos escravos para compor sua aparência. Nessa pesquisa, a análise desses diferentes “artefatos pessoais”, como chamados por Mary Beaudry e Carolyn White (2009)<sup>13</sup>, busca ultrapassar as análises tradicionais que se focam apenas nas descrições de seus atributos físicos e nos métodos de manufatura. Pois se buscamos a compreensão de como os escravos se relacionavam com a materialidade em suas práticas diárias, talvez esses não fossem exatamente os critérios por eles considerados nessa relação. Mas como analisar as coisas em sua totalidade, sem cair nos determinismos de sua forma ou função?

---

<sup>13</sup> O conceito de “artefatos pessoais”, diferente de “ornamentos pessoais” e “itens de vestuário”, como elaborado por South (1977), não indica, de início a que função esses artefatos teriam sido utilizados (para ornamentação ou para vestuário).

Acredito que uma maneira mais completa de análise desses materiais pode ser feita por meio da intersecção de múltiplas linhas de evidência: iconográfica, documental, etnográfica e arqueológica. Se a arqueologia histórica nos abre essa rica possibilidade, devemos utilizá-la para pensar as coisas (que hoje são) arqueológicas de forma não restritiva, mas buscando seus múltiplos sentidos e usos no passado. No entanto, cada uma dessas fontes possui suas próprias limitações, que também devem ser consideradas.

Os relatos de viajantes europeus que escreveram sobre o Brasil, por exemplo, trazem riquíssimas informações sobre a indumentária dos escravos e os objetos por eles usados. Para Maria Eneida Sela (2008, p. 20), tornaram-se fontes e foram usados por historiadores para superar “a aridez da documentação oficial e dos dados econômicos e demográficos” sobre o período colonial brasileiro. É certo, no entanto, que os olhares europeus contidos nessas descrições não estavam desapegados de suas concepções estéticas e culturais a respeito dos africanos e de suas heranças. Grande parte desses relatos misturavam fantasia e realidade; baseavam-se em visões sobre o Brasil, seus indígenas e sua natureza, já disseminadas por viajantes e exploradores europeus do início da colonização da América desde o século XVI – não por acaso as descrições valorizavam as paisagens e os corpos nus, fosse de indígenas ou de escravos (SCHWARCZ, 2008, p. 43). O uso indiscriminado desses relatos como “um dado” é, portanto, bastante questionável.

As preocupações teóricas e metodológicas sobre o uso dos textos de viajantes como fontes históricas também se estenderam ao material iconográfico por eles produzido. Imagens, como dito no início, são muitas vezes vistas como retratos objetivos da realidade. Para quem pensa dessa maneira, os desenhos dos viajantes, bem como as fotografias, indicariam – melhor do que as palavras – a real natureza das paisagens e dos corpos. Seriam provas de um testemunho visual passado, uma “evidência histórica” inquestionável. No entanto, se considerarmos que, como afirmou Susan Sontag, “fotografar é enquadrar, e enquadrar é excluir” (SONTAG, 2004, p. 46 *apud* KOUTSOUKOS, 2010, p. 17), tomamos as imagens como representantes não apenas de uma parte da realidade (a parte que foi enquadrada), mas de uma certa perspectiva, determinada pelas escolhas do autor. Nesse mesmo sentido, Ana Belluzzo afirmou que, tal qual os textos, “a iconografia dos viajantes oferece uma história de pontos de vista. [...] Mais do que entrever o Brasil, deixa ver o europeu. Mais do que enxergar a vida e a paisagem

americana, leva a focalizar a espessa camada de representação. Evidencia versões e não fatos” (BELLUZZO, 1994, p. 13).

Levando o comentário de Belluzzo em conta, seria preciso, então, olhar tanto o que está representado nos desenhos, como tentar descobrir o que ficou de fora. Também é preciso entender o “outro lado” das imagens e das descrições: quem as fez. Nesse trabalho, utilizo essas fontes de duas maneiras: i) como informação sobre os detalhes do vestuário dos escravos e demais objetos utilizados sobre o corpo – os desenhos e relatos propriamente ditos – e ii) como indicativos de um certo olhar sobre a escravidão no Brasil, olhar esse imbuído de concepções estéticas e culturais específicas – os desenhistas e suas lentes.

Para Robert Slenes (1999, p. 132), desde que se considere, “o forte viés ideológico” desses relatos, eles podem nos revelar pistas importantes, pois “são informações apresentadas ‘nas entrelinhas’, geralmente não entendidas, mal interpretadas ou consideradas sem importância pelos autores que as registraram”. Slenes argumentou, ainda, que “em seu conjunto articulado com dados de outras fontes” essas informações podem nos dar bases surpreendentes para que façamos nossas interpretações sobre diversos aspectos do passado.

Outra fonte que utilizo para analisar os tipos e os usos dos “artefatos pessoais”, bem como seus locais de comercialização e proveniência, são artigos e anúncios de alguns jornais das cidades de Campos dos Goytacazes e do Rio de Janeiro, publicados durante o século XIX. Da cidade do Rio de Janeiro, foram analisados anúncios dos periódicos: *Diário do Rio de Janeiro*, de 1821 a 1858; *Correio Mercantil*, de 1830 a 1839; *Correio Mercantil e Instructivo, Político, Universal*, de 1848 a 1868; *Diário Mercantil*, de 1820 a 1829; *Gazeta do Rio de Janeiro*, de 1800 a 1820; *Gazeta Oficial do Império do Brazil*, de 1840 a 1849; *Jornal do Commercio*, de 1827 a 1850 e *Leitura do Domingo*, de 1876. Da cidade de Campos: o *Almanak Industrial, Mercantil e Administrativo da Cidade e Município de Campos*, de 1881 e o *Monitor Campista*, de 1830 a 1849 e de 1870 a 1889.

Apesar da pesquisa estar focada na área rural de Campos, escolhi analisar os jornais publicados também no Rio de Janeiro, pois ainda não estão disponibilizados e digitalizados na Hemeroteca Digital Brasileira todos os números do *Monitor Campista*, principal jornal da cidade durante o século XIX. Uma vez que em algumas áreas o registro arqueológico apontou para um período deposicional das primeiras décadas do século XIX, julguei ser necessária a complementação de informações pelos periódicos

cariocas – que, por serem da capital do império, exerciam grandes influências sobre as demais áreas da Capitania (e posterior Província) do Rio de Janeiro.

Dentro do estudo da escravidão, os anúncios de escravos fugidos, em particular, receberam especial atenção por Gilberto Freyre, em *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*<sup>14</sup>. Nesse estudo pioneiro, Freyre identificou “importantes interpretações de caráter antropológico [...] à base das descrições oferecidas das figuras, falas e gestos de negros ou mestiços à venda e, sobretudo fugidos: altura, formas de corpo, pés, mãos, cabeças, dentes, modos de falar, gesticulação, doenças” (FREYRE, 1979[1963], p. XIV). Ao lado dessas informações mais descritivas e das características linguísticas, apontou também para as várias marcas que identificavam os escravos quanto a sua origem africana: tatuagens, dentes serrados, formas de penteados e usos de roupas e objetos específicos. Assim, mais do que simples “fenômenos publicitários” (*idem*, p. XXX), esses anúncios permitiriam, a consideráveis distâncias no tempo, avaliar a maior ou menor importância de certos valores e também objetos para a cultura de determinada época. Por meio deles, é possível acessar às preocupações e anseios daquela sociedade; dos que foram anunciados, aos que escreveram e leram suas palavras. Para quem busca analisar as relações entre coisas e pessoas, certamente esses anúncios nos indicam alguns caminhos.

Porém, como o próprio Freyre afirmou, o anúncio “é um material que deve ser usado com a maior das cautelas. Não que os anúncios de venda de escravos deformem os fatos mais que as notícias e artigos de fundo. Suas mentiras são, porém, mais sutis” (*idem*, p. 18). Freyre atenta para as fraudes e maquiagens, muito frequentes entre os que desejavam ganhar em cima de suas mercadorias não tão perfeitas como anunciadas. Esse subjetivismo presente não só nos anúncios, mas nas matérias e artigos de jornais foram por muito tempo barreiras para o seu uso como fonte histórica. A tradição positivista da história considerava que os fatos deveriam ser contados tal como ocorreram, sem as artimanhas falsificadoras da realidade tal como o eram as propagandas e os editoriais – que em última instância refletiam os interesses, paixões e compromissos do editor. Foi somente na década de 1970 que essa tradição foi abalada, em grande medida por influência da escola dos *Annales* e suas modificações na noção de

---

<sup>14</sup> Originalmente resultado de uma conferência proferida em 1934, mas publicado em 1963.



documento na historiografia.<sup>15</sup> A abordagem proposta por Freyre foi, no mínimo, inovadora.

\*\*\*

Brian e Larissa Thomas (2004) propuseram uma abordagem para o estudo dos artefatos usados pelos escravos como “identidades em camadas”. Para eles, uma maneira de visualizar os elementos que compõem a aparência pessoal seria por meio de várias camadas de construção da identidade: o corpo, os itens utilizados sobre o corpo, as vestimentas e os acessórios. Essas várias camadas da aparência podem expressar diferentes aspectos da identidade, cada um mais visível ou compreensível do que outro; permitem, assim, uma análise mais texturizada e relacional dos artefatos, pois são pensados a partir dos vínculos que estabelecem com as pessoas. Inspirada nessa proposta, dividi esse trabalho em duas partes, cada qual baseada em uma “camada” identitária. A primeira, envolve a camada do vestir-se (capítulos 1 e 2); a segunda, a dos itens usados sobre o corpo (capítulos 3 e 4). Ainda que a divisão entre artefatos de vestuário e de ornamentação baseie-se em uma funcionalidade, os sentidos e usos desses diferentes artefatos não serão tratados de maneira estanque e, como se verá, buscarei demonstrar que, apesar de terem sido criados para uma função específica, não foram necessariamente utilizados para os mesmos fins.

No primeiro capítulo, contraponho a visão tradicional no estudo das vestimentas como um meio de *comunicação* social com as perspectivas sobre o papel da materialidade na constituição do ser. Como uma forma de comunicação não falada, mas capaz de dizer muito sobre quem somos, as roupas representariam diferenças sociais, de classe, gênero, cultura de origem, ocupação, nível de educação. De modo diferente, porém, considero que o sentido dado às vestimentas não está em algo já dado pelas distinções sociais, mas no próprio ato de vesti-las, ato que conforma a experiência das pessoas e fazem delas o que são. Fenômeno moderno, que nasceu nos fins da Idade Média, a moda – ou seja, os modos de trajar, falar e agir segundo um costume específico – caracteriza-se por sua efemeridade; pela negação da tradição e pelo culto do novo. Mas

---

<sup>15</sup> A escola dos *Annales*, também chamada Nova História, propôs à história “novos objetivos, problemas e abordagens”, como o próprio título da coletânea organizada por Jaques Le Goff e Pierre Nora (1988 [1974]) sugere. Essa nova perspectiva desconsiderou a suposta objetividade dos documentos oficiais como os únicos legítimos para a análise, pois a construção da história, como discurso, é fruto de interferências do historiador, de suas escolhas e de seu olhar. Nesse sentido, foram ampliados não somente a noção de documento, como os métodos de investigação.

como se comportavam os indivíduos escravizados entre a necessidade de se consumir o novo e o apeço aos seus valores e tradições? No caso dos escravos, discuto em que medida tinham acesso a outros itens do vestuário para além daqueles que lhes eram dados pelos seus senhores e em que medida eles acompanharam as mudanças no uso e significado das vestimentas na passagem do século XVIII para o XIX no Brasil, em que se passava a rejeitar a tradição e enaltecer as novidades.

No segundo capítulo, utilizo artigos de jornais, relatos de viajantes e dados documentais para compor um quadro das preocupações e ideais sobre diferentes tipos de botões usados pela sociedade campista da primeira metade do século XIX, bem como a disponibilidade desses itens no mercado local. O uso de diferentes fontes permite-nos uma análise mais complexa dos artefatos arqueológicos, sem o apego a uma funcionalidade anterior. Sobretudo os anúncios de fuga dos escravos e algumas raras descrições de viajantes possibilitam visualizar as vestimentas por eles utilizadas, bem como a variedade de botões nelas empregadas. O registro arqueológico, por sua vez, nos informa sobre a popularidade de determinados itens em relação a outros, assim como sobre o acesso que possuíam aos bens de consumo anunciados nos jornais e, nesse sentido, à moda dominante.

A segunda parte deste trabalho trata da camada dos ornamentos e amuletos usados sobre o corpo. No terceiro capítulo, utilizo a descrição de um viajante europeu em passagem pelo Rio de Janeiro para demonstrar como em suas concepções estéticas sobre os negros da cidade (seus corpos e objetos) estava presente uma “visão moderna”, que separa o mundo em duas esferas opostas: a dos objetos e a dos sujeitos, ou, mais profundamente, a da natureza e a da cultura. Por meio dessa visão, contas de vidro usadas pelos escravos, por exemplo, só poderiam servir para a ornamentação, pois, como itens inanimados, não poderiam atuar sobre os sujeitos. Procuro demonstrar, no entanto, que talvez essa concepção moderna não fosse exatamente a forma com que outras sociedades interpretavam a sua relação com as coisas. Talvez fossem vistas sob um outro estatuto ontológico, pelo qual seriam tidas como partes constitutivas das relações que os escravos estabeleciam com o mundo. Sustentarei essa ideia a partir de algumas referências etnográficas realizadas junto aos devotos do Candomblé e outras religiões de matriz africana e suas relações com os colares de santos.

Por fim, o último capítulo aborda as formas com que a cultura material pode ser ativamente utilizada para demarcar fronteiras identitárias de diferentes ordens (de

gênero, étnicas, religiosas). Analiso, especificamente, os objetos feitos em metal, como braceletes, anéis, argolas e medalhas religiosas encontradas nas áreas da senzala do Colégio. Considerando que a comunidade escravizada já era bastante crioulista, sem a presença marcante de escravos africanos, procuro pensar a construção de diferenças no interior de uma “identidade escrava” una, que os igualava frente aos senhores. Nesse contexto, “objetos pessoais” podem ter sido usados para esse fim. Ao invés de realizar uma descrição das formas, tamanhos e cores, enfim, dos aspectos físicos desses materiais, procuro considerá-los como *coisas* que se ligavam a outros elementos da realidade para dar sentido às experiências diárias das pessoas que os utilizaram. São, portanto, objetos que têm a capacidade de revelar aspectos da vida cotidiana, da corporalidade e das crenças e representações no passado.

**PARTE I**  
**DO VESTUÁRIO**

## 1 ENTRE TRAJES AFRICANOS E A ÚLTIMA MODA NA EUROPA

Apesar da significativa produção historiográfica ligada à escravidão no Brasil, pouca atenção tem sido dada, mesmo no campo da história, à indumentária dos escravos, com algumas raras exceções.<sup>16</sup> Em geral, os trabalhos apresentam generalidades, ora sobre a pobreza ou a ausência das roupas, ora sobre o exotismo e exuberância dos panos, xales e joias usados pelas escravas. Quando muito, comentam sobre os estereótipos dos olhares brancos aos costumes e ao traje de origem africana. A escassez de trabalhos é justificada, em grande parte, pela carência de documentação histórica. À exceção dos relatos de viajantes, poucas são as fontes, sejam elas iconográficas ou escritas, que nos permitem ver como se vestiam aqueles que foram feitos escravos no Brasil – sem contar que os registros deixados por eles próprios são quase inexistente. Mais do que a carência, porém, há clara falta de interesse.

Na “hierarquia dos temas”, o estudo das vestimentas é considerado por muitos um de menor importância em relação a questões mais amplas da escravidão (econômicas e políticas, por exemplo). Bastava estudar as estruturas da sociedade, os fenômenos de estratificação e as estratégias de diferenciação social que, por consequência, entendia-se a moda e as vestimentas usadas pelos diferentes grupos sociais. Objeto fútil e efêmero, segundo argumentou o filósofo Gilles Lipovetsky (2009 [1987], p. 10), “a moda tornou-se um problema esvaziado de paixões e de desafios teóricos, um pseudoproblema cujas respostas e razões são conhecidas previamente” e que não necessitaria, portanto, ser objeto de maiores investigações. As respostas e razões colocadas pelo “pseudoproblema da moda”, de que fala Lipovetsky, estariam assentadas no esquema de distinção social, que se impôs, segundo afirmou, “como chave soberana de sua inteligibilidade, tanto na esfera do vestuário, como na dos objetos e da cultura moderna” (*idem*, p. 11).

Ainda que a crítica do filósofo siga por outro caminho, que por ora não convém nos aprofundar, a constatação de que as vestimentas estariam reduzidas ao crivo das diferenciações (ou, fundamentalmente, das representações) descortinou um cenário

---

<sup>16</sup> Destacam-se os trabalhos de Mary Karash (2000) sobre a vida dos escravos no Rio de Janeiro no século XIX; de Eneida Maria Sela (2008), sobre raça, gênero e indumentária de africanos nas descrições de viajantes europeus; de Eduardo França Paiva (2001), sobre escravidão e cultura no contexto de Minas Geras e de Miriam Moreira Leite (1982), sobre as mulheres no Rio de Janeiro do século XIX.



pouco alentador aos pesquisadores da cultura material. Desde a década de 1960, as abordagens da semiótica tornaram-se dominantes nos estudos sobre a materialidade: os objetos, e as vestimentas em particular, seriam símbolos que representam e revelam verdades sobre nós. “A indumentária [nessas abordagens] era uma pseudolinguagem que podia dizer quem éramos”, disse Daniel Miller (2013, p. 21). Como uma forma de comunicação não falada, mas capaz de dizer muito sobre quem somos, as roupas representariam diferenças sociais, de classe, gênero, cultura de origem, ocupação, nível de educação. Os estudos que se basearam nessa premissa são numerosos em todos os campos das Ciências Humanas. E de fato, tornaram-se, junto com as pesquisas empiristas, os modelos interpretativos tradicionais dentro da arqueologia. Para além dos avanços que essa perspectiva tenha trazido para os estudos da cultura material, sobretudo em contraste com as análises de caráter funcionalista e instrumental, o problema foi que, como afirmou Lynn Meskell (2005, p. 2), “as coisas foram tratadas como basicamente epifenomenais”.

Reconhecer como válido o estudo das vestimentas implica, antes, considerar que o seu papel vai muito além da mera representação de algo que lhe é anterior e idealmente dado. Somente quando aceitarmos que as roupas, e os demais objetos que conformam o mundo a nossa volta, possuem propriedades ativas nas relações e práticas sociais é que hierarquias entre temas e disciplinas podem começar a ser desfeitas. Não à toa, os estudos sobre a cultura material que se desenvolveram nas últimas décadas têm se tornado um tópico de crescente interesse entre os arqueólogos.<sup>17</sup>

Para tanto, a proposta desse capítulo é menos descrever como se vestiam os escravos e escravas da Fazenda do Colégio do que compreender como *se tornavam* escravos, ao utilizarem as roupas que lhes eram dadas ou as que eram por eles confeccionadas e adquiridas. Em outras palavras, é buscar como a experiência da escravidão, que lhes restringia acesso a determinados materiais e lhes proibia o uso de roupas específicas, proporcionava-lhes determinado cenário material com o qual se relacionaram para construir seus modos de vida e identidades. Antes, porém, é preciso entender como a subordinação da materialidade à dimensão – supostamente anterior e

---

<sup>17</sup> Inicialmente como um subcampo da Antropologia, esses estudos ganharam força inicial com Bruno Latour (1994, 1999) e Daniel Miller (1987, 2005), mas também passaram a ser alvo de interesses na Arquitetura e na Moda. Foi introduzida na arqueologia sobretudo com o estudo das paisagens, especialmente a partir dos trabalhos de Christopher Tilley e Michael Shanks (1987).

primordial – dos significados ideais fez dela uma “criatura sem valor, superficial, de pouca consequência, simples treco inanimado” (MILLER, 2010, p. 22).

### **1.1 Vestuário como representação**

Desde finais do século XIX, o modo tradicional de investigação do vestuário baseava-se no desenvolvimento da indumentária e de suas transformações ao longo dos séculos. Uma espécie de inventário de roupas, reconstruído com base em suas qualidades estéticas. Os primeiros trabalhos sistematizados sobre as vestimentas foram elaborados por arquivistas, em sua maioria franceses, por volta de 1860. Procurava-se “tratar o vestuário como soma de peças e a peça como espécie de evento histórico a respeito do qual era necessário, antes de tudo, investigar as circunstâncias de origem e datar o surgimento” (BARTHES, 1957, p. 430).

Nessa mesma lógica, a museóloga Sígrid Porto de Barros realizou, em meados da década de 1940, um trabalho precursor no Brasil sobre a indumentária feminina no período colonial. O objetivo, tal como os primeiros estudos europeus sobre as vestimentas, era fazer uma “sistematização dos usos e costumes, sob orientação realista e objetiva” a partir da análise detalhada das roupas e acessórios usados pelas mulheres brasileiras. A indumentária, presente na “vasta iconografia que documenta nossas páginas históricas” desde pelo menos o século XVI, foi tratada por Barros como fonte histórica. Conhecer seus usos em cada período histórico evitaria, segundo a autora, os comuns “erros cronológicos de pesquisadores e artistas” (BARROS, 1947, p. 117).

Esse modelo “clássico” de interpretação do vestuário tomou novos rumos a partir das décadas de 1950 e 1960. O período pós-guerra refletiu o sentimento de rejeição a uma história fechada em sua linearidade. Ao jogar por terra as promessas do Iluminismo e dos valores e direitos universais, não era mais possível narrar o mundo linearmente – ou melhor, evolutivamente (WERNECK, 2008). François Dosse, em sua *História do Estruturalismo*, argumentou que o desencantamento generalizado do período criou, sobretudo na França, um cenário intelectual propício para o surgimento do estruturalismo não apenas como um novo método científico, mas como “um movimento de pensamento, uma nova forma de relação com o mundo” (DOSSE, 2007, p. 12). Como notou Dosse, não foi por acaso que duas das ciências que encabeçaram esse movimento,

a psicanálise e a antropologia, privilegiaram o inconsciente e o irracional, buscando o sentido reprimido e inconsciente na história ocidental.

Também na década de 1960, Thomas Kuhn (1998 [1962]) elaborou uma *estrutura* pela qual buscava explicar a História da Ciência: novos paradigmas nascem a partir da contestação, crítica e crise de paradigmas anteriores.<sup>18</sup> O desenvolvimento dessa história caracterizava-se, portanto, mais pela descontinuidade e ruptura do que pela acumulação de teorias, leis e métodos. A revolução historiográfica pela qual passou o estudo da ciência, que agora traçava linhas não-cumulativas de desenvolvimento, também se passou em outras “histórias”. Em *História Social da Moda*, Daniela Calanca (2011) considerou os estudos de Roland Barthes e Fernand Braudel fundadores de uma sociologia e história do vestuário como ciência que, para além de ter uma simples função descritiva, procurou apresentar a integridade histórica do fenômeno da moda: “uma história que se delineia circularmente, na qual as perspectivas econômica, social e antropológica, longe de estarem separadas em compartimentos estanques, estão profundamente interligadas” (CALANCA, 2011, p. 19). Em oposição a uma “história historizante”, Barthes e Braudel, em suas especificidades, formaram as linhas do que passou a ser definido como uma *nova história* do vestuário e da moda.<sup>19</sup>

Se o objetivo não era mais observar a sucessão dos trajes e as mudanças nos modos de vestir, entender como tais modos se organizavam a partir do entrelaçamento com fenômenos socioeconômicos, políticos e culturais de sua época demandava uma tarefa ainda mais profunda: a de considerar o estudo da moda uma história não menos importante do que as histórias ditas maiores. Barthes argumentou que a história das vestimentas, “entre todas as pesquisas culturais, foi a mais negligenciada, abandonada, sobretudo em termos de vulgarização anedótica” (BARTHES, 1957, p. 441). O mito da futilidade criado ao seu respeito impediu que fosse considerada “um fato completo em cujo estudo se recorre ao mesmo tempo à história, à economia, à etnologia, podendo até ser – como veremos em breve – uma linguística” (BARTHES, 2005 [1959], p. 282). Braudel afirmaria, anos mais tarde, que apesar de sua pretensa futilidade, “a história do vestuário é menos anedótica do que parece. Ela coloca todos os problemas: o das

---

<sup>18</sup> Para Kuhn, paradigmas são “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 1998 [1962], p. 13).

<sup>19</sup> Um dos principais objetivos da Escola dos *Annales*, de que fizeram parte Barthes e Braudel, foi a rejeição a uma história-narrativa (positivista) baseada nos feitos dos indivíduos.

matérias-primas, dos procedimentos de produção, dos custos, das imobilidades culturais, das modas, das hierarquias sociais” (BRAUDEL, 1984 [1979], p. 265). Com efeito, o que esses historiadores procuraram ressaltar é que a história das vestimentas “propõe ao pesquisador os problemas essenciais de toda análise cultural, na qual a cultura é ao mesmo tempo sistema e processo, instituição e ato individual, reserva expressiva e ordem significante” (BARTHES, 1957, p. 441). Dito em outras palavras, o estudo do vestuário possibilitaria visualizar um problema epistemológico comum a todas as estruturas sociais quando inseridas em sua história: o de ser uma forma normativa, estrutural, mas em constante mutação. Daí a necessidade de pensar o vestuário como um elemento da cultura material necessariamente interligado com os valores culturais e as questões socioeconômicos de seu tempo.

O estudo de Barthes sobre o vestuário e a moda pode ser inserido em seu projeto, mais amplo, de desvendar a artificialidade contida nos pequenos mitos da vida cotidiana.<sup>20</sup> A moda, o automóvel, a culinária foram tratados como linguagens, como sistemas de comunicação baseados em signos que permitem ler o homem, seus gestos e comportamentos. Barthes transformou a moda em realidade histórica, abrindo a possibilidade de datar e decodificar esse universo supostamente natural. Ora, decifrar as significações da vida moderna, ler o mundo que está por trás das aparências, foi a tarefa primordial da “vasta ciência dos signos que Saussure postulou sob o nome de *semiologia*” (BARTHES, 1957, p. 133). E foi a essa tarefa que Barthes aderiu e reconheceu como projeto pessoal.

Publicado na revista *Annales* no mesmo ano em que lançou suas *Mitologias* (1982 [1957]), *História e Sociologia do Vestuário: algumas observações metodológicas* foi o primeiro artigo de Barthes dedicado à moda. Nele, a história do vestuário recebeu novos moldes e contornos. A seu ver, os estudos anteriores caracterizavam-se por uma dupla carência. Carência de aspectos sociológicos, primeiro; pois ao estabelecer arquétipos de ordem meramente estética, baseando-se nas formas e na evolução das silhuetas (o que Barthes chama de uma “história do significante”), desconsideraram os significados que lhe são exteriores (época, nações, classe social). “Vítimas de uma ilusão psicológica”, como afirmou, na qual a vestimenta é definida pela soma de um certo número de instintos – necessidade de proteção ou ornamentação por exemplo –, esses

---

<sup>20</sup> Esse projeto pode ser sumarizado no conjunto de textos escritos entre 1954 e 1956 para a revista *Les Lettres Nouvelles* e publicado com o nome de *Mitologias* (1982 [1957]).

estudos foram concebidos em um plano estritamente individual e simplesmente multiplicados à escala do grupo (BARTHES, 1957, p. 433). A segunda carência é a da ciclicidade. O modo linear com que a história da moda foi contada esconde sua natureza cíclica, pois se a moda dispõe de apenas um número finito de formas arquetípicas, esses significantes teriam que receber, em cada momento, novos significados. Nesse sentido, a moda pode produzir seu próprio ritmo, em uma relativa independência temporal em relação a história geral que a suporta.

Diante dessas duas carências, Barthes reagiu de maneira original. Propôs para o estudo das vestimentas a metodologia de análise dos textos literários. Em particular, traçou a diferença entre traje (*costume*) e roupa (*habillement*)<sup>21</sup>, distinção análoga entre *langue* e *parole*, elaborada por Ferdinand Saussure. Enquanto o primeiro é uma instituição social independente do indivíduo; a segunda é um ato individual, pelo qual o indivíduo atualiza sobre si a instituição geral do traje. O traje e a roupa formam, de maneira genérica, aquilo que chamou vestimenta (*vêtement*): que corresponde à noção saussuriana de “linguagem”. Mas de que maneira essa distinção pôde ser útil na análise histórica sobre as vestimentas?

Ao caracterizar o traje como uma instituição e, separadamente, os atos concretos e individuais pelos quais essa instituição se realiza, Barthes argumentou que somos levados a procurar os componentes sociais do traje: grupos de idades, sexos, classes, graus de cultura, localidades. Assim, não cabe ao historiador ou ao sociólogo inventariar as “imagens” ou as formas arquetípicas das roupas, mas sim explicar as regras de uso, as restrições e as interdições; ou seja, os valores. Psicológicos ou históricos, os trabalhos consagrados sobre as vestimentas não as interpretaram como um *sistema*: isso exigiria percebê-la como uma estrutura cujos elementos, ao invés de possuírem valor próprio, são significantes somente na medida em que se ligam a um conjunto de normas coletivas; afinal, “são precisamente as ligações normativas que em última instância são veículos de significação” (*idem*, p. 434).

Embora o objetivo aqui seja o de demonstrar como as teorias ligadas à semiologia tornaram-se o modelo tradicional de interpretação do vestuário, abrirei um breve parêntese. Entre as várias tensões criadas entre a história e a antropologia, a

---

<sup>21</sup> Uma versão do texto em português (BARTHES, 2005) traduziu *costume* por indumentária e *habillement* por traje. Acredito, porém, que os termos “traje” e “roupa” têm um sentido mais próximo da distinção entre língua e fala, em que se contrapõe uma instituição social a um ato individual. Em meu entender, “indumentária” e “traje” não expressam essa distinção.

dicotomia entre o processo ou diacronia e a estrutura ou sincronia, reservadas respectivamente à primeira e à segunda, foi, por certo, a que rendeu mais capítulos. Não por coincidência Lévi-Strauss escreveu, em 1949, o polêmico ensaio *História e Etnologia*, que veio a se tornar símbolo desse embate. Entre todas as diferenças, concluiu que aquela que melhor as distingue, é nem objeto, nem objetivo, “mas a escolha de perspectivas complementares”: “enquanto a história organiza seus dados em relação às expressões *conscientes*, a etnologia indaga sobre as relações *inconscientes* da vida social” (LÉVI-STRAUSS, 2008 [1958], p. 42). Ainda que ateste a complementaridade entre ambos os procedimentos, no limite, o conhecimento histórico, por se basear no plano empírico, acabou se tornando uma espécie de etapa necessária para se chegar à finalidade fundamental: o “inventário das possibilidades inconscientes” que, ao serem invariantes universais, são atemporais. E, apesar dos problemas de Lévi-Strauss com a história resumirem-se a uma crítica ao imperialismo que a história exercia sobre o pensamento ocidental pelo menos desde o Iluminismo, fato é que a fama de sua a-historicidade acabou se transmitindo no tempo (GOLDMAN, 1999).

Sem se confundir com uma luta contra a história, portanto, a busca pelo sistêmico, pelas leis e transformações internas à estrutura, mostrava os limites de uma metodologia pautada na sucessão diacrônica e numa história narrativa (que toma o acontecimento em sua evolução temporal). A aproximação com as teorias da linguística, que já na década de 1950 havia rompido com a linearidade narrativa, trouxe aos demais estudos culturais a possibilidade de pensar a evolução de uma estrutura no tempo, cujos elementos modificam-se desigualmente. Em outras palavras, entender os fenômenos culturais demandava uma análise ao mesmo tempo sincrônica e diacrônica a fim de captar como uma estrutura constitutiva e invariante sofre, ao mesmo tempo, constantes mutações. Como afirmou Barthes (1957, p. 435) em relação ao estudo do vestuário, “desde Saussure sabemos que a linguagem, como o traje, é tanto sistema e história”, pois linguagem e traje são construídos, a cada momento, por uma rede de normas e valores; a transformação de um elemento pode modificar o conjunto e, talvez, produzir uma nova estrutura.

No entanto, foi Fernand Braudel quem fez o casamento mais durável entre história e estrutura. Contra a mesma história narrativa e linear de que foram críticos Barthes e Lévi-Strauss, Braudel propôs uma “história total” de sociedades, economias e civilizações (BRAUDEL, 1984 [1979], p. 399). Mas se os fenômenos que se manifestam

dentro desses campos ultrapassam o curto período de tempo ocupado pelo acontecimento único, tempo esse aceito pela história tradicional, seria necessário reconhecer a existência de diferentes temporalidades na história; o tempo do evento, dos ciclos econômicos e o das estruturas teriam, portanto, diferentes durações. Ao considerar, por exemplo, que o vestuário remete sempre às estruturas sociais, o estudo da moda não deveria se basear nas descrições dos diferentes modelos, formas, silhuetas – em última instância isso significa focar no tempo do acontecimento. Antes, os historiadores deveriam considerar o vestuário, os alimentos, as habitações, enfim, todas as “realidades da vida material” em seu contexto: no marco das economias e dos valores culturais que norteiam, coíbem e ditam as formas de uso. O estudo das vestimentas colocava, portanto, temas como o das matérias-primas, dos locais e técnicas de fabricação, das condições de trabalho, das hierarquias sociais e, de maneira mais ampla, dos cuidados com o corpo. Mas também revelava o amplo universo de códigos e posturas sociais: “esta moda que tudo afeta é a maneira como cada civilização se orienta. É tanto pensamento como traje”, de forma que “não nos encontramos tão somente no campo das coisas, mas no das ‘coisas e das palavras’” (*idem*, p. 284).

Com essa afirmação, Braudel colocava o vestuário no mesmo patamar da linguagem: uma estrutura capaz de aprisionar inconscientemente os homens e que, portanto, é mais significativa que o curto tempo das ações conscientes e individuais. No entanto, esses “velhos hábitos de pensar e agir, quadros resistentes, duros de morrer, por vezes contra toda lógica” (BRAUDEL, 2005, p. 51) não eram relações fixas o suficiente para serem apreendidas a partir de modelos estáticos. Dar às estruturas sua dimensão histórica específica foi a principal característica de seu “estruturalismo aberto”, em comparação com o estruturalismo “das abstrações matemáticas” típico da antropologia. Nesse ponto, Braudel responde ao argumento de Lévi-Strauss no artigo de 1949 sobre a suposta diferença entre as disciplinas da história e antropologia. Para o historiador, a história também se interessava em evidenciar as permanências por detrás da aparente dispersão dos dados, bem como pelos fenômenos inconscientes, haja visto que “tudo o que a história integrou a seu saber há meio século [...] ela conquistou ultrapassando as fronteiras dos dados conscientes” (BURGUIÈRE, 1971, p. 3).

Na realidade, o próprio Lévi-Strauss, no final de seu artigo, já havia feito ressalva importante nesse sentido: à parte da distinção fundamental entre as duas disciplinas, seria inexato concluir que os historiadores ignoram os elementos

inconscientes da vida social – até porque afirmá-lo seria desconsiderar toda uma geração de historiadores já preocupada em estudar hábitos e costumes inconscientes. Ao contrário, declarou que eles “sabem perfeitamente, e cada vez mais, que têm de lançar mão de todo o aparelho das elaborações inconscientes [...] de modo que todo bom livro de história está impregnado de etnologia” (LEVI-STRAUSS, 2008 [1958], p. 51). A diferença fundamental, portanto, seria de outra ordem. Se ambas caminham no mesmo sentido (de atingir o implícito e ultrapassar as fronteiras dos dados conscientes e individuais), o fazem sob diferentes modalidades: enquanto os historiadores passam do explícito para o implícito, os etnólogos passam do particular ao universal. O mesmo argumento parece ser, enfim, o de Braudel, quando afirmou que “o ‘estruturalismo’ de um historiador não tem nada a ver com a problemática que atormenta, com o mesmo nome, as outras ciências do homem. Não o dirige para a abstração matemática” (BRAUDEL, 1984, p. 625). Fecha parênteses.

Também nos Estados Unidos, a década de 1960 foi marcante no que se refere ao estudo da moda.<sup>22</sup> O primeiro esforço de uma análise sistematizada sobre os significados sociais, culturais e psicológicos das roupas surgiu a partir da publicação de uma compilação de textos sobre o assunto organizada por Mary Ellen Roach e Joanne B. Eicher (1965). Em *Dress, Adornment and the Social Order*, Roach e Eicher selecionaram escritos não somente acadêmicos, mas de fontes jornalísticas e populares para compor um quadro sobre as principais perspectivas abordadas sobre o tema (desde concepções funcionalistas a outras interacionistas, por exemplo). A constatação de que em todas as sociedades, homens e mulheres modificam seu corpo e sua aparência é aliada ao fato de que, em todas elas, a natureza da demanda por essas modificações está relacionada a sua circunstância social. Assim, adotaram o termo *dress*<sup>23</sup> para designar, além das vestimentas, o conjunto de modificações sobre o corpo (penteados, pinturas corporais,

---

<sup>22</sup> Antes dessa data, porém, o antropólogo Alfred Kroeber (1919) analisou as variações e a temporalidade do estilo do vestuário feminino ao longo de 300 anos por meio da análise de figuras e esboços de modistas em revistas de moda. Atribui as variações, aparentemente arbitrarias, a leis observáveis empiricamente. As oscilações periódicas em certas vestimentas eram explicadas em termos da ação *superorgânica*, conceito que criou para designar aqueles aspectos da cultura que não podiam ser explicados pelo indivíduo (personalidade) e que estariam, portanto, acima das sociedades.

<sup>23</sup> Preferi manter o termo em inglês, pois, segundo as autoras, *dress* não somente se refere ao vestuário usado por homens e mulheres, mas também ao ato de cobrir o corpo com roupas e acessórios” (ROACH; EICHER, 1965, p. 1). Em português não encontrei termo que traduzisse esse duplo sentido.



tatuagens, escarificações, mutilações etc.) e uma longa lista de joias, acessórios e outras categorias de itens, a que chamaram de “complementos”.

Perceberam, a partir dos textos selecionados, a recorrência da ideia de que as roupas podem servir a variadas *funções*: desde atender demandas de proteção, conforto e recato até serem usadas como símbolos de idade, ocupação, status e sexo. Segundo as autoras, essas funções poderiam ser classificadas em duas categorias distintas, não necessariamente excludentes: uma função expressiva, que envolveria os aspectos comunicativos e emocionais do vestir-se, ou seja, expressaria individualidade ou afiliação grupal; e uma função instrumental, ligada ao uso racional das vestimentas com base em um objetivo específico, seja para a proteção, para fins utilitários ou para atingir recompensas desejadas. De fato, essa dupla função das vestimentas, e especificamente o entendimento de que as roupas comunicam valores, símbolos e padrões sociais, fez longa carreira acadêmica.

No contexto brasileiro, Julita Scarano (1992) analisou as roupas de escravos e forros em Minas Gerais do século XVIII. Tal como consideraram Roach e Eicher (1965), o vestuário, na visão da autora, possui uma vertente simbólica para além de sua necessidade material: é representativa de categorias econômicas e sociais, de cargos e funções, possui significados religiosos e militares (SCARANO, 1992, p. 51). Assim, tanto as roupas fornecidas pelos senhores aos escravos, que cumpriam a função primeira de “cobrir as vergonhas”, quanto as roupas por eles adquiridas ou aquelas usadas em festividades específicas estavam inseridas em uma lógica de significados que buscavam demarcar hierarquias sociais.

## **1.2 Vestuário como materialidade**

Como visto, a ênfase de grande parte dos trabalhos sobre as vestimentas – sob inspiração da história desenvolvida por Barthes e Braudel – foi em compreendê-la como um meio de comunicação, ou seja, a partir de sua “função expressiva”. As vestimentas, ornamentos e adornos pessoais foram vistos como instrumento para sinalizar status e identidades particulares já existentes no mundo social. Isso implica dizer que as afiliações grupais podiam ser transmitidas por meio de informações condensadas numa forma material. Nas palavras de Julian Thomas (2004, p. 13) “artefatos representam um meio passivo pelo qual identidades que já foram estabelecidas em outra arena são

transmitidas entre as pessoas”. A materialidade, entendida como o receptáculo de significados que lhe são exteriores, foi tratada como um “epifenômeno” (MESKELL, 2005, p. 2) e seu papel tornou-se secundário à vista dos próprios significados por ela transmitidos.

No entanto, enquanto certas variáveis sociais podem ser marcadas pelo vestir, o vestir não é um reflexo passivo da realidade social. Essa ideia a arqueologia pós-processualista, a partir de uma abordagem contextual e simbólica da cultura material, já havia assinalado na década de 1980. Especificamente os trabalhos de Ian Hodder representaram uma ruptura com as perspectivas anteriores, que viam os objetos como meros reflexos da sociedade: “a simbolização material não é um processo passivo, porque objetos e atividades ativamente representam e agem sobre a sociedade” (HODDER, 1982, p. 10). Hodder reconheceu o papel ativo e dinâmico da cultura material e o uso dos objetos, fosse para legitimar a ordem social estabelecida, fosse como força de mudança social. A busca pelos sentidos abstratos e simbólicos dos objetos foi, por certo, uma tentativa de superar as abordagens que os reduziam às suas propriedades físicas ou biológicas (HODDER, 2005 [1992], p. 12). Porém, sem negar a importância de suas pesquisas, Hodder via a eficácia dos artefatos somente enquanto transmissores de símbolos sociais e, como tais, não tinham valor sem uma mente que lhes conferisse sentido (THOMAS, 2004, p. 214). Para Thomas, uma das implicações dessa visão foi que, em última instância, as coisas e a ação dos indivíduos foram concebidas separadamente. Era mantida a distinção entre “a mente como um reino de significado” e a visão cartesiana de uma matéria morta e inerte; Hodder enfatizou a ordem estrutural e a disposição contextual das coisas materiais ao invés de focar em sua produção (*ibidem*).

Quando Miller argumentou que a indumentária tornou-se uma “pseudolinguagem” que podia comunicar quem éramos, referia sua crítica às abordagens que minimizavam o papel do mundo material no processo de significação da vida social. Pelas teorias da semiótica, as coisas físicas eram estudadas sobretudo como um *meio* para revelar algo mais importante – o social, o cultural ou o político – que residia *atrás*. Apesar do crescimento cada vez mais inescapável da materialidade na condição humana (OLSEN, 2010, p. 2) era mais atrativo conceber as coisas como textos, símbolos e narrativas, removidas de suas qualidades materiais intrínsecas. Afinal, como argumentou Olsen (*idem*, p. 26) “as materialidades das sociedades passadas tornaram-se epifenômenos de processos históricos e sociais que não são em si materiais”.

Mas o que poderia dar lugar aos significados imateriais das vestimentas e ao primado da representação se as roupas são vistas, na maioria dos estudos sobre a moda, a partir de sua “função de comunicar hierarquias e distinções sociais”?

Recusar o idealismo sobre a significação da materialidade implica, em primeiro lugar, reconhecer que o projeto arqueológico moderno assenta-se na cisão entre as dicotomias cartesianas que separam o material e o simbólico e, mais amplamente, natureza e cultura, corpo e mente (THOMAS, 1996, p. 11). Essas duas dicotomias, segundo Thomas, “servem para limitar nossa apreciação da materialidade” (*ibidem*) e, “agravado pela visão cartesiana de coisas materiais como auto-evidentes” (THOMAS, 2004, p. 216), impedem que o mundo material seja visto como central na constituição da vida social.

Sair *em defesa das coisas*, como sugere o manifesto de Olsen (2010), não quer dizer um retorno à materialidade física e inerte, apartada do mundo social e das pessoas, como faziam as abordagens que perseguiram a descrição das qualidades formais e tecnológicas dos artefatos. Assim como os sentidos culturais ou distinções sociais, também as explicações funcionais, tecnológicas ou adaptativas são esferas que estão *atrás* dos objetos. Defender as coisas, no sentido dos novos estudos da materialidade, significa explorar as experiências situadas no mundo material, a constituição do mundo objeto e, ao mesmo tempo, a sua conformação da experiência humana (MESKELL, 2005). Em outras palavras, é considerar o estatuto central da materialidade nas relações e práticas sociais: as coisas adquirem significados em sua imersão na rede de relações com os atores sociais, que os utilizam continuamente em seu engajamento com o mundo. Nesse sentido, o que se faz é dar um passo adiante no estabelecimento de uma *simetria* entre humanos e não-humanos, pois todos “habitam” o mundo, relacionam-se com ele e entre si. Segundo Olsen, simetria não significa igualdade, mas sim “que as diferenças não podem ser conceitualizadas em conformidade com o regime ontológico de dualidades” (OLSEN, 2010, p. 9).

Dentro da antropologia, a visão da cultura como um conjunto de costumes e objetos mutuamente e implicitamente permutáveis tem sido sustentada pelas *teorias da prática*, como a de Pierre Bourdieu. Diferente da tradição de Saussure e Lévi-Strauss que sustentavam a existência de estruturas objetivas e independentes da consciência e vontade dos agentes, para Bourdieu, tais estruturas, ou “disposições duráveis”, seriam produto de um conjunto de esquemas *de percepção, de pensamento e de ação*, adquiridos

nas e pelas experiências práticas diárias (BOURDIEU, 1983 [1972]). Essas “disposições”, ou seja, “capacidades treinadas para pensar, sentir e agir de modos determinados” (WACQUANT, 2007, p. 66) são adquiridas pela interiorização mental e corporal das estruturas sociais, num processo contínuo de aprendizagem. Funciona como princípio gerador e organizador de práticas e de representações, que nos guiam em nossas “respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do meio social existente” (*ibidem*). São, portanto, estruturas (disposições duráveis interiorizadas) estruturantes (geradoras de práticas e representações) que conformam nossa forma de perceber e atuar no mundo, corporal e materialmente.

Esse *habitus*<sup>24</sup> constitui a base do engajamento social e não pode ser entendido como algo exclusivamente mental; é (re)produzido no mundo material e por meio da consciência corporal. Nesse sentido, o processo de socialização que nos torna membros de uma dada sociedade depende, não apenas da simples conceitualização, mas de *taxonomias práticas* incorporadas na ordem da cultura material (MILLER, 2009, p. 4). Essas taxonomias, ou atividades classificatórias, somente na medida em que são práticas, contínuas e cotidianas, guiam nossa percepção do mundo social e estruturam a ordem existente. São, portanto, os processos de habituação com a ordem das coisas ao nosso redor que fazem de nós o que somos. Em suma, ao mesmo tempo em que a materialidade (objetos e paisagens) é fundamental para a formação da ordem, possui qualidades reais de afetar e de formar nossa percepção do mundo.

Podemos agora considerar que as vestimentas – como toda cultura material – são ativas e criativamente usadas para construir a realidade social, o que inclui, evidentemente, a construção de si. Ao mesmo tempo em que é motivado por interesses, limitado e estruturado por convenções históricas e culturais, o vestir influencia os comportamentos dos agentes em vários níveis da interação social. Não pode ser considerado apenas um símbolo ou ser lido em termos de suas “funções”, comunicativa

---

<sup>24</sup> Da noção grega de *hexis*, utilizada por Aristóteles para designar as características do corpo e do espírito adquiridas no processo de aprendizagem, o conceito de *habitus* já foi objeto de vários usos nas ciências humanas. Foi empregado por Hegel, Husserl, Weber, Durkheim e Mauss. Porém, segundo Bourdieu, todos eles “inspiraram-se na mesma intenção teórica” (Bourdieu, 2004 [1990], p. 25). A forma com que foi usado por Bourdieu, em *Esboço de uma teoria da Prática* (1983 [1972]), por outro lado, nasceu da necessidade empírica de apreender as relações entre o comportamento dos agentes e as estruturas sociais; é uma noção mediadora entre o objetivismo e o subjetivismo. Para o autor, *Habitus* é “um sistema de disposições duráveis transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma *matriz de percepções, de apreciações e de ações* – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas” (*idem*, p. 65).

ou instrumental. Como bem o disse Meskell, entender a materialidade demanda ir além das leituras simplistas que a colocam “ora como puramente funcional ou profundamente simbólica, como os arqueólogos tentaram sistematizar as coisas anteriormente” (MESKELL, 2005, p. 2).

### 1.2.1 O vestuário e o tornar-se escravo

Não se pode entender como as identidades são construídas sem examinar com detalhes a trama de relações sociais e simbólicas que se tecem com e pela materialidade. Elas são formadas, antes de tudo, a partir da apropriação progressiva de um conjunto de mecanismos corporais e disposições mentais estreitamente imbricados, que por sua vez são conformados pelo mundo material ao redor. Se a socialização é feita por meio de hábitos e expectativas que ocorrem na vida material diária, a construção de identidades sociais de pessoas brutalmente retiradas de seu meio e inseridas em outro completamente distinto – cuja ordem das coisas não segue a mesma lógica que a sua – depende do entendimento desses diferentes cenários. Isso implica considerar que identidades são fluidas e decorrem sempre da contingência da interação social e – por que não? – material (THOMAS; THOMAS, 2004, p. 102).

Muitos dos africanos escravizados eram despojados de suas roupas originais logo após serem capturados ou durante o transporte do interior do continente aos portos da costa. Nesse trajeto, passavam por uma série de intermediários e raramente conseguiam guardar algo que lhes fosse próprio. Alguns relatos mostram que nas travessias para o outro lado do Atlântico, se não completamente desnudos, usavam apenas tangas ou alguma outra forma de cobertura genital, tanto homens quanto mulheres (HANDLER, 2009).

Em 1830, o escravo Augustino, levado de Moçambique para o Brasil aos 12 anos de idade, foi uma testemunha. Ao ser questionado pela Câmara dos Lordes britânica, em 1849, sobre as condições do navio negreiro em que fora transportado, relatou: “o comerciante veio e capturou todos nós, e nos fez todos prisioneiros, e nos levou para a costa; nós ficamos lá por uma semana ou 10 dias, quando fomos colocados a bordo no

navio. As roupas de todos os negros a bordo foram tiradas, até o último pano”.<sup>25</sup> Sob a justificativa de facilitar a limpeza de seus corpos durante a viagem nos navios, a nudez era também uma forma de prepará-los para a situação do cativo; privá-los de suas roupas era romper parte da ligação com suas terras, suas origens e seu passado. Já não podiam mais, enfim, ser quem eram antes.

Em terra estrangeira, tiveram que *se tornar* escravos nos moldes do sistema escravista brasileiro. Afinal, segundo argumentou Paul Lovejoy, a escravidão que existia na África desde a Antiguidade era diferente da que passou a existir nas Américas, na qual “a institucionalização do escravismo, a estrutura formal do comércio e a codificação da escravidão em lei e costume garantiram que ela fosse fundamental para o processo de produção” (LOVEJOY, 2002 [1983], p. 21). Assim que desembarcavam, alguns escravos eram destinados a locais “de engorda”, onde os doentes eram tratados e as forças perdidas durante a travessia eram reestabelecidas. Sobre esse processo de transição à nova realidade, Camila Agostini comentou que: “aprisionados, animalizados, ‘coisificados’ como mercadorias, torturados [...], os escravos, nesse tempo do cativo, não eram escravos, mas foram feitos escravos, constituídos socialmente através de um processo contínuo e sempre inacabado de escravização” (AGOSTINI, 2015, p. 5).

A escravização fazia-se desde o aprisionamento nesses primeiros locais de chegada até a constituição de uma identidade própria de escravo. Para Kátia de Queiroz Mattoso, essa identidade era criada a partir de uma dupla adaptação: de um lado, “ao ajustamento tático ao modelo branco e ao que os senhores exigem dele em obediência, fidelidade” e, de outro, “a adaptação sincera aos modos de vida e ao pensamento criados por um grupo escravo heterogêneo, numa dupla tensão que busca, ao mesmo tempo imitar o modelo branco e manter a tradição africana” (MATTOSO, 1990 [1982], p. 107). Para a historiadora, a adaptação do escravo a esse padrão passava pelo aprendizado “do idioma, da oração e do trabalho”.

Ao considerarmos o vestir um *locus* de negociação social em que os indivíduos definem-se a si mesmos pela interação com os outros e com as coisas (MESKELL, 1999), poderíamos ainda acrescentar as vestimentas como uma outra forma de adaptação do escravo a sua nova situação. De que forma, afinal, os escravos construíam a si mesmos

---

<sup>25</sup> *Report from the Select Committee of the House of Lords, Appointed to Consider the Best Means which Great Britain Can Adopt for the Final Extinction of the African Slave Trade*. Session: 1849, London, 1849, pp. 162-163 *apud* HANDLER, 2009, p. 2.

por meio das vestes em uma nova terra e sob novas regras? Para responder a essa pergunta, devemos atentar para as possibilidades de acesso aos materiais e itens de vestuário existentes na colônia. O acesso dependia, evidentemente, da disponibilidade. Mas dependia também do que lhes era ou não permitido usar.

### **1.3 O cenário material na colônia**

Como forma de assegurar maiores ganhos no empreendimento colonial e, portanto, de afastar os concorrentes da exploração de suas possessões, a metrópole – fosse por grupos comerciais ou pela exploração direta do estado – detinha a exclusividade nas transações dos produtos demandados pela colônia. Não somente os equipamentos de engenho, metais, sal e outros artigos de necessidade mais imediata eram importados, mas também toda a sorte de manufaturas e gêneros alimentícios de luxo, como azeite e vinho, supriam as demandas do senhorio colonial brasileiro (PRADO JR., 1957 [1942], p. 230; ALENCASTRO, 2000, p. 38). Até a definitiva abertura dos portos às “nações amigas”, em 1808, o exclusivismo português oscilou entre fases de maior e menor liberdade no comércio colonial<sup>26</sup> e o contrabando de produtos estrangeiros era público e frequente. Assim, pela intermediação dos comerciantes portugueses (via legal) ou pelo contrabando direto, as mercadorias produzidas pelas potências europeias entravam no mercado brasileiro e supriam as carências daquela sociedade.

As iniciativas da metrópole em impedir a penetração de economias mais desenvolvidas no mercado ultramarino brasileiro – em especial inglesa – era prova da preocupação dos administradores portugueses em vigiar e evitar os casos de contrabando. Em 1779, o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho Mello e Castro, escreveu carta ao então vice-rei do Brasil dizendo que os contrabandos eram “não só a ruína dos úteis vassalos, mas os que diminuem o real patrimônio destinado à

---

<sup>26</sup> Sobre as oscilações na exclusividade portuguesa no comércio colonial, Boris Fausto (1995, p. 57-58) estabeleceu os seguintes períodos: de 1530 a 1571, fase de relativa liberdade comercial; de 1580 a 1640 (União Ibérica), restrições à participação de outros países no comércio colonial, especialmente da Holanda; de 1640 a 1649, breve fase de “livre comércio”, com pouca regulamentação; de 1649 a 1765, vigência de um sistema de comércio centralizado “de frotas” a partir da criação da Companhia Geral do Comércio do Brasil, com alguma abertura à participação de comerciantes ingleses; de 1765 a 1808, restrição do crescente papel dos ingleses, com a criação, pelo Marquês de Pombal, das Companhias do Grão-Pará e Maranhão e de Pernambuco e Paraíba.

cousa pública”.<sup>27</sup> Segundo argumentou Fernando Novais (2000, p. 221), se mesmo antes da colonização o contrabando e o descaminho de pau-brasil já se fazia presente, foi com a ampliação do “desnível entre o desenvolvimento econômico dos países ibéricos de um lado, e o das potências marítimas (Inglaterra e Holanda) e França, de outro”, que se intensificaram

No Ofício para Luís Vasconcelos e Sousa de 5 de janeiro de 1785, Mello e Castro apontou a presença evidente e preocupante de diversas mercadorias holandesas, francesas e inglesas não só nas vilas e cidades dos portos brasileiros, mas no interior do país. Disse o secretário que uma vez introduzidas nas capitanias da Bahia e Pernambuco, “os referidos contrabandos”, transportados pelos próprios navios portugueses, delas se espalham “por mar e terra em quase todas as outras [capitanias] do Estado do Brasil”.<sup>28</sup> Mello e Castro foi decisivo ao afirmar que a prática do contrabando estaria relacionada à ação de corsários estrangeiros, em sua maioria ingleses e franceses, e por terem perdido muitos de seus territórios no ultramar, ambas as nações, Inglaterra e França, “se não hão de esquecer dos alheios, principalmente dos portos do Brasil, convidadas pelas riquezas e fácil acesso d’eles, e pelo auxílio e cooperação dos seus habitantes, dispostos e propensos aos referidos contrabandos” (*idem*, p. 214).

A falta de discrição dos contrabandistas também foi outro ponto comentado por Mello e Castro. Se antes a entrada dos produtos contrabandeados se fazia sob “algumas cautelas e disfarces”, agora, contava o secretário, “tem chegado relaxação a tal extremo, que já na bolsa de Londres se fazem seguros dos navios ingleses com determinado destino para o Brasil” (*idem*, p. 228). O próprio cônsul da Inglaterra em Lisboa, “não duvidou confessar com toda ingenuidade e franqueza o negocio clandestino que faziam os ingleses em direitura para esses domínios d’esta coroa” e, em carta ao governo lusitano em 1 de outubro de 1784, informou que:

---

<sup>27</sup> *Instruções de Martinho de Mello e Castro a Luiz de Vasconcellos e Sousa, acerca do governo do Brasil de 27 de janeiro de 1779*, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo XXV, 1862, p. 479-483 *apud* Novais, 2000, p. 221.

<sup>28</sup> *Ofício de Martinho de Mello e Castro ao Vice-Rei do Brasil Luís Vasconcelos e Sousa de 5 de janeiro de 1785*, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1970, Tomo X, p. 215.



doze navios grandes, o menor de quinhentas a seiscentas toneladas, com artilheria proporcionada, e quarenta a cincoenta homens de equipagem, vao annualmente carregados de manufacturas britânicas para o Brasil. Se se duvidar d'este facto, as alfandegas d'aquelle continente mostrarão a quantidade de fazendas que alli se têm despachado: e se é necessária outra prova, eu tenho uma gazeta inglesa vinda do último paquete, que anuncia formalmente dois navios a partir para o Brasil, e antes d'elles tinham partido outros dois (*idem*, p. 228).

O trânsito de mercadorias estrangeiras fazia-se tanto por uma necessidade de escoamento da produção dos países mais desenvolvidos, como pela falta de produtos manufaturados na colônia. As mercadorias que chegavam, fosse pelo contrabando ou pelo comércio legal, eram sempre insuficientes à demanda existente; a necessidade de têxteis para a composição dos lares e do vestuário aqueceu a difusão de manufacturas domésticas, teares e pequenos negócios industriais em algumas capitânicas do Brasil já em meados do século XVIII (PRADO JR., 1957 [1942], p. 222). A produção manufatureira no Brasil consistia, porém, em obstáculo ao comércio português e ao bom funcionamento do sistema colonial. Frente ao perigo de ter “os povos da colônia por demais independentes”<sup>29</sup>, em 5 de janeiro de 1785, a rainha de Portugal, Dona Maria I (1734-1816), achou por bem ordenar que:

[...] todas as fabricas, manufacturas, ou teares de galões, de tecidos, ou de bordados de ouro, e prata; de veludos, brillhanes, setins, tafetás, ou de outra qualquer qualidade de seda; de belbutes, chitas, bombazinas, fustões, ou de qualquer outra qualidade de fazenda de algodão ou de linho, branca, ou de cores; e de pannos, baetas, droguetes, saetas, ou de outra qualquer qualidade de tecidos de lã; ou os ditos tecidos sejam fabricados de hum só dos referidos generos, ou misturados, tecidos huns com os outros; exceptuando tão somente aquelles dos ditos teares, e manufacturas, em que se tecem, ou manufacturam fazendas grossas de algodão, que servem para uso, e vestuário dos negros, para enfardar, e empacotar fazendas, e para outros ministérios semelhantes; todas as quais sejam extintas, e abolidas em qualquer parte onde se acharem Meus Domínios do Brazil.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> *Relatório do Marquês de Lavradio, Vice-Rei do Rio de Janeiro, entregando o governo a Luís de Vasconcelos e Sousa que o sucedeu no Vice-Reinado, 1779*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo IV, 1842, p. 459 *apud* PRADO JR., 1957 [1942], p. 222.

<sup>30</sup> *Alvará de cinco de janeiro de 1785 prohibindo as Fábricas, e Manufacturas, no Brazil*. In: SILVA, Antonio Delgado da [redator]. *Collecção da Legislação Portuguesa Desde a Ultima compilação das ordenações, legislação de 1775 a 1790*. Lisboa: Typografia Maignrense, 1828, p. 370-371. Disponível em: <[http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id\\_parte=109&id\\_obra=73&pagina=565](http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=109&id_obra=73&pagina=565)>. Acesso em: 10 fev. 2016.

Argumentava-se, como justificativa para a proibição, que as fábricas e manufaturas na colônia iriam afetar as “produções da terra” – agricultura e a extração de minérios – pela falta de mão de obra, já escassa devido à “grande e conhecida falta de população” na colônia. Fator não menos importante, mas omitido no alvará, era que a prática da tecelagem nativa e, mais especialmente, o comércio de tecidos ingleses contrabandeados ao Brasil impactavam as exportações portuguesas e, em consequência, a produção das fábricas na metrópole (NOVAIS, 2000). Com a medida proibitória, em teoria, seria possível pôr em prática os interesses de Portugal em acentuar seu desenvolvimento manufatureiro, já que teria a exclusividade no abastecimento do mercado consumidor da colônia. Isso, porém, se a medida também não despertasse os interesses das grandes economias mercantis da época, que viam no mercado brasileiro uma possibilidade de enriquecimento viável; de portas fechadas sim, mas que poderiam ser abertas com alguma facilidade.

Esse conjunto de proibições e limitações à entrada de produtos manufaturados no Brasil evidencia ao menos duas questões: primeiro, havia um desejo explícito da metrópole em manter a colônia e a maioria de seus habitantes afastados de quaisquer melhorias materiais; segundo, aqueles que conseguiam ter acesso a esses produtos atribuíam-lhes grande valor. As roupas, tecidos e produtos manufaturados europeus tornavam-se referência de elegância e distinção durante todo o período colonial, sendo recorrentes os relatos do uso dos trajes como demarcadores das origens e posições sociais. Na Europa do século XVIII, sobretudo na França e na Inglaterra, “o corpo era um manequim”, nas palavras de Richard Sennett (1988 [1974], p. 89). O vestuário era um dos meios pelos quais, nessas sociedades, o homem tornava-se público. Não só era possível distinguir os ricos dos pobres, como seriam discerníveis, mais especificamente, os diferentes ofícios e trabalhos “dando-se uma olhada rápida em certas fitas e botões que usavam” (*ibidem*). No Brasil não foi diferente.

Para Silvia Hunold Lara, na sociedade colonial brasileira, as posições sociais e as relações de poder mostravam-se desde os “pequenos gestos às grandes cerimônias” (LARA, 2007, p. 86). Das formas de tratamento às marcas do vestuário, tudo era pensado para ser visto; nos atos, escolhas e falas havia uma linguagem pela qual seriam visíveis as hierarquias sociais, prestígios e poderes. Segundo o argumento de Lara, as roupas, tecidos e ornamentos transmitiriam mensagens, comunicavam “signos que eram lidos como símbolos da presença ou ausência de riqueza e poder”, ou seja, “como sinais de

dominação ou submissão” (LARA, 2000a, p. 183). Essa que chamou de “linguagem visual” permitiria a identificação ou diferenciação das pessoas em grupos sociais. Mais ainda, resguardaria privilégios e marcariam exclusividades, especificamente aos membros da corte e da casa real. Mesmo que o argumento de Lara siga o caminho da função comunicativa das roupas, que já contrapomos anteriormente, é interessante perceber que o valor dado às vestimentas no período colonial de fato atuava para conformar as estruturas rígidas e hierárquicas daquela sociedade: vestir-se como um nobre era um modo de inculcação essencialmente prático, corporal e coletivo do que se esperava de um nobre.

Não à toa, as rígidas leis suntuárias portuguesas, que desde pelo menos o século XV a meados do XVIII versavam sobre as interdições de certas vestimentas, tecidos e ornamentos a grupos restritos de pessoas, tornavam inacessíveis a grande parte da população alguns desses itens distintivos. Algumas medidas foram diretamente ligadas aos trajés das escravas, e das mulheres negras de uma maneira mais ampla. Tentando conter os “abusos” e o luxo de que usavam no vestir as escravas no Brasil, sedas e joias, por exemplo, foram-lhe vetadas pela Pragmática de 24 de maio de 1749. Nela, D. João V passava a regular os usos da indumentária e o consumo de luxo entre seus vassalos e advertia, como justificativa, “o quanto lhes tem sido pernicioso o luxo que entre eles se tem introduzido algum tempo a esta parte”.<sup>31</sup> Uma Carta Régia anterior, de fevereiro de 1696 já proibira as escravas de usar vestidos de seda, cambraias ou holandas, “nem também de guarnição alguma de ouro ou prata nos vestidos”.<sup>32</sup>

Como se verá adiante, a vigência dessas leis foi aos poucos sendo minada pela invasão de manufaturas e comerciantes estrangeiros, bem como pelo enriquecimento de grandes comerciantes coloniais, que passaram a concorrer em luxo e distinção com os nobres do Antigo Regime. Se considerarmos, no entanto, que a grande maioria da população não tinha acesso aos produtos importados ou simplesmente eram proibidos

---

<sup>31</sup> *Pragmática de 24 de maio de 1749*, Appendix das Leys, pp. 19-24; Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Manuscritos Reservados, Coleção Josephina, PBA, Cod. 453, fls. 35-42v *apud* LARA, 2000b, p. 307-312. De acordo com Silvia Lara (2007, p. 94) foi a partir dessa Pragmática que passou a existir determinações de caráter geral para a regulação da roupa dos escravos.

<sup>32</sup> *Carta Régia de 20 de fevereiro de 1669*, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Seção Manuscritos, Correspondência e Offícios, II, 33, 29, 74 *apud* LARA, 2000b, p. 208. Entre as normativas que buscaram reprimir o luxo na colônia, mas com especial atenção àquele ostentado por negros ou mulatos, Silvia Lara também citou as legislações de 1703 e 1709. De maneira geral, todas restringiam o uso de alguns tecidos, bem como ornamentos de ouro e prata, sob penas de açoite, prisão ou mesmo degredo (LARA, 1988, p. 213).

de utilizá-los, a produção doméstica de itens similares, confeccionadas com materiais mais acessíveis e baratos, foi certamente uma alternativa.

Caio Prado Jr. (1957 [1942], p. 218) apontou que desde o século XVIII uma “pequena indústria de carpinteiros, ferreiros e outros, bem como frequentemente, até de manufaturas de pano e vestuário” já se fazia presente na colônia. Em geral, a fiação, tecelagem e costura eram produções domésticas e artesanais, entregues “aos escravos mais hábeis ou às mulheres da casa” (*ibidem*). Para o historiador, alguma produção de panos grossos de algodão para o vestuário dos escravos conseguiu manter “um fio de vida precária e incerta” (*idem*, p. 223), mesmo com a proibição das manufaturas na colônia, pelo alvará de 1785, em razão da exceção que incluía. Segundo alguns relatos de viajantes europeus, porém, a tecelagem doméstica havia sido uma atividade bastante disseminada em várias partes do Brasil, sendo frequentes informações sobre a presença de tecelões e fiadores nesses locais; de precária e incerta, portanto, nada tinha a produção de panos e tecidos na colônia.<sup>33</sup> No que se refere à vestimenta dos escravos, havia uma brecha na legislação que permitia a manufatura doméstica de tecidos – e por que não de outros itens de vestuário – na colônia mesmo antes de 1808, quando o alvará foi revogado.

A própria eficiência das medidas proibitivas também pode ser questionada. Sobre o cumprimento das determinações metropolitanas, o Ofício de 12 de julho de 1788 mostra que pouquíssimas apreensões foram realizadas em três anos de vigência do alvará: apenas 13 teares de ouro e alguns poucos teares de algodão, lã e linho.<sup>34</sup> Nesse mesmo documento, o vice-rei Luís de Vasconcelos e Souza disse ter remetido cópias autenticadas do alvará ao ouvidor da comarca dos Campos dos Goitacazes para que se procedesse a extinção de semelhantes fábricas e a proibição dos referidos tecidos e manufaturas, apesar de já estar persuadido de que “os teares que [na comarca] podem existir são próprios para as [manufaturas] permitidas e toleradas” (*idem*, p. 231-232).

Por meio da análise de um inventário dos teares, elaborado em 1796 para a capitania de Minas Gerais, Douglas Libby (1997) verificou que a produção de panos e fios foi amplamente disseminada nos domicílios da capitania – e possivelmente em outras regiões da colônia. Não só a quantidade de equipamentos arrolados, mas a de

---

<sup>33</sup> Sobre os relatos de viajantes que mencionaram a presença dessa atividade no Brasil, ver Douglas Libby, *Notas sobre a Produção Têxtil Brasileira no Final do século XVIII: Novas Evidências de Minas Gerais*, 1997.

<sup>34</sup> *Ofício de 12 de julho de 1788 do Sr. Martinho de Mello e Castro a Luiz de Vasconcellos e Souza*, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo X, 1870, p. 230-240.

peessoas envolvidas no processo (entre elas proprietários de teares, suas esposas e filhas, bem como escravos homens e mulheres) deram-lhe indícios para sugerir que a indústria doméstica têxtil foi muito mais significativa do que se pensava. Se no século XIX os viajantes europeus mencionaram a existência de teares domésticos no Rio de Janeiro, “certamente a região brasileira mais profundamente afetada pela abertura dos portos ao comércio estrangeiro”, Libby questiona-se “por que motivo a fiação e tecelagem sobreviveriam nessa cidade e sua circunvizinhança [...], senão pelo fato de, anteriormente, tais atividades terem sido disseminadas de maneira generalizada?” (LIBBY, 1997, p. 120).

Por fim, mas não menos importante, devemos considerar que havia uma grande quantidade de homens livres e mesmo escravos que realizavam atividades não necessariamente relacionadas à agro-exportação e destinavam parte de sua produção às demandas do mercado interno. Diferente das interpretações tradicionais sobre o funcionamento da economia colonial, para João Frago e Manolo Florentino (2001), entre outros historiadores dos fins da década de 1980, a produção e a circulação de mercadorias na América portuguesa eram bem mais sofisticadas e complexas do que antes se supunha. A lógica de que o escravismo, o latifúndio e a monocultura geraram uma economia voltada para o setor exportador, na qual os ganhos eram drenados para fora e não se traduziam no desenvolvimento de um mercado interno e de uma economia ao seu redor passou a ser questionada. A partir de pesquisas empíricas, os historiadores demonstraram que a economia brasileira possuía uma variedade de modalidades produtivas, que não necessariamente eram exportadas, mas que circulavam internamente entre cidades e províncias. Além disso, passaram a considerar a importância demográfica e econômica do contingente de homens livres não proprietários, que se ocupavam, juntamente com os escravos, dos diferentes ofícios no campo e nas cidades.

Nas grandes fazendas de açúcar de Campos – e, em grande medida, no mundo colonial – o trabalho escravo dominava quase a totalidade da produção. Além de todas as atividades ligadas ao plantio, transporte e manufatura do açúcar, os escravos atendiam as necessidades internas da fazenda, desde a elaboração das ferramentas de trabalho até a produção de alimentos e confecção de roupas para o seu próprio sustento. Em grandes planteis, como era o caso da Fazenda do Colégio, o tempo de trabalho e a mão de obra eram racionalmente utilizados; calculavam-se os dias e especializavam-se

os serviços. Sobre a prática da costura em especial, o comerciante inglês John Luccock, que morou por 10 anos no Rio de Janeiro (entre 1808 e 1818), comentou que “em todas as famílias superiores a costura comum é feita por escravos, pois que essa é uma ocupação que a moda, aqui, como por toda parte, condenou absurdamente como degradante para os dedos de uma dama” (LUCCOCK, 1975 [1820], p. 78).

Silvia Lara (1988) mencionou um “Plano de Trabalho” elaborado em 1793 para uma fazenda em Campos, de propriedade do Tenente-Coronel Martins do Couto Reis. O Plano previa a distribuição dos escravos entre lavoura e outros serviços, como serraria, carpintaria, criação de animais, limpeza de valas etc. Nos dias de chuva, para não manter sua escravaria inutilizada, foi determinado empregar todos os escravos no “uso do fuso e da roca”: os “600 escravos (de ambos os sexos) teriam ‘no seu próprio domicílio’ a obrigação de dar diariamente (nos dias chuvosos) a tarefa de uma quarta de algodão fiado por pessoa, resultando, pelo seus cálculos, de 18.400 quartas ou 4.600 libras de algodão fiado” (LARA, 1988, p. 184). No mesmo planejamento, Couto Reis direcionou 30 raparigas, com idade entre 10 e 14 anos, na fiação de algodão, “dando diariamente a tarefa de meia quarta de fio cada uma” (*ibidem*).

Na própria Fazenda do Colégio, quando ainda era propriedade de Joaquim Vicente dos Reis, sabemos da existência de pelo menos dois escravos especializados em corte e costura: Marta Soares, costureira, e Antônio Francisco Granjeiro, alfaiate. Esses casos validam a ideia de que, se por um lado as vestes dos escravos eram controladas pelas leis coloniais e pelas escolhas dos senhores – que, como veremos adiante, eram responsáveis por sustentar seus escravos dando-lhes o vestuário para o trabalho –, por outro, poderia haver alguma liberdade nas formas e modelos, já que eram eles próprios quem costuravam suas roupas.

Marta era casada com Inácio Gonsalves de Siqueira, cirurgião perito, e ambos pertenciam à antiga Fazenda dos Jesuítas. Em 1770, após a fazenda ser entregue à Coroa, Inácio foi levado para o Hospital Militar do Rio de Janeiro, onde auxiliava não só a prática de curativos, mas também “se exercitava na arte da cirurgia”. Inácio retornou à fazenda quando foi arrematada por Joaquim Vicente e lá trabalhou como cirurgião até 1796, quando fugiu e foi doado, juntamente com sua esposa, “pelo amor de Deus, à Santa

Casa de Misericórdia do Reino e Cidade de Angola para que os mesmos escravos sirvam até morrer à mesma Santa Casa e seus Hospitais”.<sup>35</sup>

Fato semelhante se passou com o alfaiate Antônio Francisco Granjeiro. Cansado dos “violentos tratos” de seu senhor e movido pelo desejo de adquirir seu resgate, trabalhou “unido com sua mulher nas horas vagas do dia e da noite”. Juntou o dinheiro necessário e suplicou ao seu senhor que lhe concedesse sua alforria. Porém, Joaquim Vicente, tomado por “ira e indignação”, resolveu mandar o alfaiate e sua família para Angola – como forma, talvez, de castigar os escravos mais ousados. Não contente com a decisão, Antônio conseguiu passar por Lisboa – quando na realidade seu destino final era Angola – e explicar sua situação a ninguém menos do que a Rainha. Na carta de 13 de abril de 1798, a Rainha ordenou que o Vice-Rei do Brasil avaliasse o suplicante e concedesse-lhe a alforria, apesar de qualquer “repugnância que a isso oponha seu senhor”. Sua liberdade foi avaliada em 153mil e 600 réis; escravos que possuíam ofícios especializados tinham, afinal, um alto preço no mercado. Em 30 de outubro daquele ano, já em solo brasileiro, Antônio conseguiu sua alforria. Não contente com o desfecho, Joaquim Vicente pediu que o aviso real fosse cancelado, argumentando que seu escravo era “desobediente, temerário e réu de graves delitos” e que, quando pedira sua alforria já não era mais seu escravo, mas sim da Santa Casa de Misericórdia de Angola, para onde fora doado: a alforria, assim, não teria validade. No início de 1800, Antônio é preso e enviado para Angola, mesmo com falta de provas de seus supostos crimes. Não se sabe, enfim, se apesar dos vários requerimentos e tentativas de argumentação por lá conseguiu sua sonhada liberdade.<sup>36</sup>

A especialização dos trabalhadores escravos na Fazenda do Colégio parece ter continuado mesmo após a morte de Joaquim Vicente e a transferência da fazenda para as mãos de Sebastião Gomes Barroso, seu genro. Um anúncio publicado no *Monitor Campista*, de primeiro de outubro de 1841, divulgara a fuga de 4 escravos de posse de D. Maria Joaquina do Nascimento Reis; todos nascidos na Fazenda do Colégio e identificados por realizarem algum ofício. Maria Joaquina era uma das três filhas de Joaquim Vicente e possivelmente recebeu como herança escravos de propriedade de seu pai, quando faleceu em 1813. Dizia o anúncio:

---

<sup>35</sup> Carta de doação transcrita por Clovis Moura (2013, p. 100).

<sup>36</sup> A história de Antônio Francisco Granjeiro foi pesquisada em detalhes por Mariana Gonçalves Guglielmo (2011, p. 34-43); as referências dos documentos podem ser ali consultadas.

À D. Maria Joaquina do Nascimento Reis fugiram os escravos seguintes: em 1839, Miguel, cabra, alto, magro, desdentado, bastante calvo, oficial de pedreiro, tem trabalhado em valas por diversos lugares, e consta que anda pela Pedra-lisa, com 45 anos de idade, e muito pernóstico, fugiu do seu sítio da posse no Imbiriri e inculca-se forro; Simão, estatura mais que ordinária, bastantemente cheio, reforçado, preto retinto, de 36 anos, pouco mais ou menos, cara larga, ofício de banqueiro; há notícias de que anda pelas bandas do Sacco, e tem sido visto a pescar na Lagoa das Frecheiras, fugiu há 6 meses; Manoel, preto, baixo, magro, muito conhecido pelo defeito de cicatrizes nos calcanhares, que se queimaram, e ele cortou à navalha, negro de roça, de 34 anos de idade, e já foi uma vez preso por um homem, de cuja mão fugiu; e Miguel, mulato, alfaiate, magro, olhos esgarçados, bem conhecido nesta cidade, de 36 anos mais ou menos, fugiu a um mês: todos os quatro são crioulos, nascidos na Fazenda do Colégio. Quem os trouxer receberá boas alvissaras.<sup>37</sup>

Miguel era pedreiro; Simão, banqueiro (aquele que substituía o mestre-de-açúcar no período noturno); Manoel, “negro de roça” e Miguel, alfaiate. Se Maria Joaquina os recebeu como herança quando do falecimento de seu pai, em 1813, possuíam então entre 6 e 11 anos. Nessa idade, muitas crianças escravas já desempenhavam diferentes atividades nas fazendas, não só no trabalho doméstico, mas no aprendizado de algum ofício especializado e, aos 14 anos, já exerciam as mesmas funções dos escravos adultos. José Roberto de Góes e Manolo Florentino (2010 [1999], p. 144) notaram que a criança “aprendia um ofício e a ser escravo: o trabalho era o campo privilegiado da pedagogia senhorial”. É possível, portanto, que tenham se iniciado como aprendizes na própria Fazenda do Colégio, inclusive nas mesmas atividades que seus pais ou parentes. Aos 36 anos, quando fugiu de D. Maria Joaquina, Miguel já era “bem conhecido naquela cidade”, talvez mesmo em razão de seu ofício.

Pouco sabemos dos destinos de Marta, Antônio e Miguel, costureira e alfaiates nascidos e criados na Fazenda do Colégio. Em comum, tinham o conhecimento da costura; e o fato de terem buscado a sorte longe do cativo.

#### **1.4 O luxo, a moda e a tradição**

Em passagem pela região de Campos dos Goytacazes em 1815, o príncipe

---

<sup>37</sup> *Monitor Campista*, 1 de outubro de 1841, p. 4.



Maximiliano de Wied-Neuwied<sup>38</sup> descreveu na que chamou de “zona mais próspera entre o Rio de Janeiro e a Bahia” (1940, p. 98) os costumes dos habitantes daquela cidade. Contava o príncipe que entre eles se via:

[...] bastante luxo, especialmente no trajar, coisa em que os portugueses despendem muito dinheiro. [...] Vêm-se, aí, pessoas opulentas, que enviam à capital, todo ano, várias “tropas” carregadas de gêneros, e talvez umas mil ou quinhentas cabeças de gado para venda, mas cujos casebres, apesar disso, são piores do que os dos mais pobres camponeses germânicos. [...] Toda a economia doméstica e maneira de viver estão no mesmo nível; mas poucas vezes se vê desasseio nos trajes (*idem*, p. 99).

Poucos anos mais tarde, em 1818, o naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire<sup>39</sup>, com apenas 19 anos de idade, chegou a conhecer a Fazenda do Colégio e seus proprietários. No relato, comentou a “recepção pouco amável” que recebera em razão, dizia, de suas vestes simples:

Em toda parte julga-se o desconhecido pela roupa que veste, e no Brasil, mais que em qualquer outra parte os homens de uma classe elevada dão ao vestuário uma grande importância. Conhecendo os hábitos do país e não querendo me privar das vantagens que oferece ao naturalista viajante uma roupa leve e de pouco valor, tinha o cuidado de pôr, bem por cima em uma das malas, roupas convenientes para essas situações, e, antes de entrar na casa das pessoas abastardas, tinha o cuidado de trocar de vestimentas à sombra de alguma árvore. Na manhã de minha chegada ao Colégio tinha infelizmente esquecido essa pequena precaução e fui castigado por ter me apresentado com humilde roupa e um simples chapéu de palha (Saint-Hilaire, 1941, [1830], p. 415).

As experiências de Wied-Neuwied e Saint-Hilaire mostram-nos um quadro interessante sobre como a moda, as vestimentas e o luxo eram elementos importantes para a sociedade campista da primeira metade do século XIX. A rápida expansão do cultivo da cana desde fins do século anterior, bem como a mecanização do processo produtivo a partir de meados do século XIX, foram chamarizes para que novas riquezas,

---

<sup>38</sup> O livro *Viagem ao Brasil*, de Maximiliano de Wied-Neuwied (1782-1867), foi publicado em 1820 na Alemanha e na França. Refere-se a uma série de viagens ocorridas entre os anos 1815 e 1817, em que passou pelos estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia.

<sup>39</sup> Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853) viajou por diversos estados do Brasil durante os anos de 1816 a 1822. Dessas viagens foram publicados mais de 10 livros entre a partir de 1825, quando já havia retornado à França. Especificamente a passagem por Campos é descrita no segundo volume do livro *Viagem pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil*, publicado pela primeira vez em 1830.

pessoas e aspirações chegassem à cidade. Em 1790, havia na região de Campos (incluindo-se as vilas de São Salvador e São João da Barra) 20.091 habitantes, sendo a segunda maior concentração populacional da Capitania do Rio de Janeiro (LARA, 1988, p. 136). Em 1818, já havia 31.917 habitantes e, em 1835, chegava a 51.718 (OSCAR, 1985, p. 92). Ao mesmo tempo, e com a mesma velocidade, crescia a produção de açúcar: de 56 engenhocas em 1769 passava-se, em 1820, a 400 engenhos (PIZARRO E ARAÚJO, 1820, p. 119).

Foi com a chegada da família real ao Brasil, em 1808, que mudanças materiais puderam ser mais visivelmente sentidas, em dois principais sentidos. Primeiro, o crescimento populacional verificado no Rio de Janeiro a partir da chegada da Corte demandava que produtos de primeira necessidade produzidos em outros locais da Capitania fossem para lá enviados.<sup>40</sup> Instados pela Secretaria do Reino a ampliar a produção desses gêneros, muitos produtores agrícolas da região de Campos tiveram que destinar sua produção ao Rio de Janeiro, tornando escassos os recursos entre os próprios campistas (OSCAR, 1985, p. 51-52). Somava-se, ainda, o fato de que as planícies de Campos já estavam sendo avidamente ocupadas pelos canaviais desde meados do século XVIII. Eram poucos os produtores que preferiam dedicar-se ao cultivo dos gêneros básicos se tinham a sua frente a certeza do lucro com a cana-de-açúcar. Somente com a mecanização dos engenhos – e, portanto, com os períodos de entressafra – é que parte da mão-de-obra pôde ser destinada às lavouras de subsistência, mas isso já na segunda metade do século XIX (*ibidem*).

Não são raros os testemunhos que comentavam sobre a pobreza existente em Campos. A se considerar que mais da metade da população de Campos era escrava – em 1835 chegava a quase 60% (PINTO, 1995, p. 92) – decerto que a situação material da maioria de seus habitantes não era a das melhores. A surpresa de Maximiliano ao ver os casebres, “piores do que os dos mais pobres camponeses germânicos”, ao lado de tanta opulência foi a mesma de John Luccock<sup>41</sup> após passagem pela região, em 1813:

---

<sup>40</sup> João Fragoso e Manolo Florentino apontaram para um crescimento populacional de 160% no Rio de Janeiro de 1799 a 1821, em grande medida como resultado da transferência da Corte, mas também da intensificação do tráfico de escravos trazidos da África (FRAGOSO; FLORENTINO, 2001, p. 94).

<sup>41</sup> John Luccock foi um comerciante inglês que esteve no Brasil entre os anos de 1808 e 1818. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais* foi publicado em 1820, na Inglaterra, e 1842 no Brasil.

Meu informante não só voltou doente, como declarou que jamais estivera tão próximo de rebentar à fome como nas famigeradas planícies de Campos. Os habitantes desse setor, com fartas extensões de terra, tudo isso sacrificam à paixão pelo fabrico de açúcar e cachaça, de que habitualmente bebem as classes mais baixas (LUCCOCK, 1975 [1820], p. 219).

Ao lado da escassez, porém, havia o luxo. É sobre ele de que se trata o segundo sentido das mudanças materiais verificadas em Campos. Ainda que a chegada da Corte tenha impactado sobremaneira o Rio e Janeiro e seus habitantes, Campos não ficou à parte desse processo de mudança. A riqueza proporcionada pela produção açucareira fez despontar verdadeiros “barões do açúcar”, que erguiam seus casarões, sobrados e solares por toda planície. Expandiram-se atividades comerciais, manufatureiras e portuárias; houve melhorias nas comunicações e nos transportes, com a instalação dos serviços de bonde, imprensa e telégrafo (PINTO, 1995, p. 113-114). Necessidades de mercadorias de consumo de luxo forçavam comerciantes a trazê-las do Rio de Janeiro: já desde o século XVII rotas comerciais ativas, primeiro de gado e depois de açúcar, ligavam as duas cidades (PLUHAR, 2010). “A seda, os galões, o cetim, os veludos, os calçados, faziam parte dos hábitos e costumes daquelas gentes que o açúcar transformara” (PINTO, 1995, p. 74).

Enquanto as potências europeias estavam em pleno processo de industrialização, no Brasil, a família real desembarcava nos portos do Rio de Janeiro e trazia, com ela, sua corte. Abriram-se os portos, acabava-se com a exclusividade da metrópole, permitia-se que a indústria manufatureira voltasse a funcionar. A essa altura, porém, as incipientes fábricas teriam grande dificuldade em se desenvolver ao competirem com os produtos ingleses, mais baratos e de melhor qualidade, que chegavam aos montes à colônia. Com uma rapidez nunca antes vista, novos produtos e novas modas penetravam nas casas e nos gostos dos brasileiros.

Os produtos ingleses foram os primeiros a se beneficiar com a abertura dos portos e, até 1814, manteve quase o monopólio do comércio com a América portuguesa.<sup>42</sup> Já em agosto de 1808, havia no Rio de Janeiro cerca de 150 a 200 comerciantes e agentes comerciais ingleses (FAUSTO, 1995, p. 122). E isso, mesmo com a

---

<sup>42</sup> Desde o Tratado de Methuen, porém, a Inglaterra recebia certa vantagem no comércio com os portugueses. Firmado entre Portugal e Inglaterra em 17 de dezembro de 1703, por ele se acordava que a Inglaterra garantia sua exportação de tecidos a Portugal em troca da compra dos vinhos portugueses. No ano de 1812, por exemplo, o Brasil consumia 25% mais artigos ingleses do que toda a Ásia, e mais de 80% do total absorvido pela América do Sul (FREYRE, 2000 [1948], p. 180).

diminuição das tarifas incidentes sobre os produtos transportados pelas embarcações portuguesas de 24%, como estabelecido pela Carta Régia de 28 janeiro de 1808, para 16%, por meio do decreto de 11 de junho do mesmo ano.<sup>43</sup> A partir de 1810, porém, a escalada dos ingleses pelo controle do mercado brasileiro ganhou novo fôlego. Não contente com a decisão de D. João VI em privilegiar os produtos transportados por embarcações portuguesas e ciente de que Portugal dependia de seu apoio político e militar contra as investidas de Napoleão, a Inglaterra insistiu em algumas mudanças no acordo comercial; as negociações foram concluídas pela assinatura, em 19 de fevereiro de 1810, do Tratado de Comércio e Navegação. Por meio desse tratado, estipulava-se que a tarifa paga sobre as mercadorias inglesas seria de 15%, com clara vantagem em relação aos demais países e, inclusive, aos próprios produtos portugueses. Mesmo com a equivalência das tarifas pagas por portugueses e ingleses, cerca de 8 meses depois os produtos portugueses não tiveram a menor chance de competir com os equivalentes ingleses.

No que se refere ao comércio de tecidos, Camila Borges da Silva (2010) verificou que as embarcações vindas dos portos da Inglaterra (Liverpool, Londres, Hull e Portsmouth) superaram em grande número as entradas de embarcações de qualquer outra nação, inclusive portuguesas.<sup>44</sup> Ainda que se considere que até 1814 a entrada de navios franceses foi inexistente em razão das proibições de guerra, a entrada de produtos britânicos, inclusive os que chegavam indiretamente pelos portos da Bahia, foi de fato surpreendente. Não somente tecidos, como seda, veludo, algodão, musselina, cetim e linho, mas também uma variedade de peças prontas e demais manufaturas para o vestuário chegavam da Inglaterra ao porto do Rio de Janeiro – a partir do qual as mercadorias eram redistribuídas para outros portos brasileiros, africanos e sul-americanos (Buenos Aires e Montevideú).<sup>45</sup> Eram xales, chapéus, botões, fatos feitos, sapatos, meias, luvas vindos de Manchester, Birmingham e Liverpool (FREYRE, 2000 [1948], p. 158-160).

---

<sup>43</sup> *Carta Régia de 29 de janeiro de 1808*. Coleção de Leis do Brasil, 1808, p. 1, v. 1. Disponível em: <[http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg\\_sn/antioresa1824/cartaregia-35757-28-janeiro-1808-539177-publicacaooriginal-37144-pe.html](http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-35757-28-janeiro-1808-539177-publicacaooriginal-37144-pe.html)>. Acesso em: 02 fev. 2016.

<sup>44</sup> Segundo as informações coletadas por Silva (2010, p. 52) a partir dos registros de entradas de navios de fazendas no jornal *Gazeta do Rio de Janeiro*, entre os anos de 1811 e 1821, as entradas de navios ingleses, nesse período, somaram 298 embarcações (41,8%), contra 168 embarcações portuguesas (23,5%).

<sup>45</sup> Entre os portos brasileiros que mais recebiam embarcações de fazendas provenientes do Rio de Janeiro, Campos foi o terceiro, com 149 viagens – ficando atrás apenas de Rio Grande (478) e Santos (192). Esses dados referem-se ao período entre 1811 e 1821, pesquisado por Silva (2010, p. 55-56).

Os anúncios de jornais desse período demonstram a presença desses artigos no mercado brasileiro, bem como deixam claro, como notou Freyre (*idem*, p. 156), que “os negociantes ingleses eram então donos dos melhores armazéns de fazendas das principais cidades da colônia e depois do Império”. Na *Gazeta do Rio de Janeiro*, de 26 de julho de 1809, *Dyson, irmãos e Finnie* anunciaram que em seu armazém na rua da Quintana, n. 60, ocorreria no dia 31 daquele mês um leilão de “duas caixas de Irlandas de algodão avariadas que virão de Liverpool [...] e, sem avaria, baetões de cores, e escarlates, baetas estreitas e largas também de cores, meias, panos azuis ordinários e entrefinos, duranes, saetas, paninhos largos, e estreitos”.<sup>46</sup> Outro leiloeiro, Diogo Gill, anunciou na mesma *Gazeta*, de 9 de novembro de 1808, o leilão de fazendas vindas de Liverpool pelo navio Paris, que ocorreria no dia 11 do mesmo mês: os fardos continham baetas e baetões, chitas e casimiras.<sup>47</sup>

A exemplo desses anúncios, os leilões eram, de fato, a forma mais comum de comercialização de tecidos e artigos trazidos da Europa ou da Ásia até 1812 (SILVA, 2010, p. 49). Da Ásia, pois além dos ingleses, muitos dos tecidos encontrados no mercado colonial brasileiro vinham da Índia e China, especificamente das cidades colonizadas pelos portugueses: Goa, Damão, Diu e Macau. Nos navios vindos desses locais, não só peças de luxo eram transportadas, mas também panos mais baratos e grosseiros, muitas vezes destinados às vestimentas dos escravos (ARRUDA, 1980, p. 279). No entanto, com a entrada cada vez mais massiva de produtos ingleses a partir da abertura dos portos, os tecidos indianos e chineses eram cada vez menos ofertados no mercado<sup>48</sup>; e as influências orientais que os costumes coloniais recebiam foram dando lugar, por sua vez, às europeias (FREYRE, 1977 [1936], p. 308-315).

Casas comerciais especializadas em vender artigos de moda foram criadas somente com a chegada de modistas, alfaiates e cabelereiros franceses, após o restabelecimento das relações diplomáticas entre França e Portugal, em 1815. Antes dessa data, a entrada de franceses no Rio de Janeiro era rigidamente vigiada pela polícia portuguesa (*idem*, p. 59). Sobre a presença dos franceses no Rio de Janeiro, disse Luiz

---

<sup>46</sup> *Gazeta do Rio de Janeiro*, 26 de julho de 1809, p. 4.

<sup>47</sup> *Idem*, 9 de novembro de 1808, p. 4.

<sup>48</sup> Em 1796, o comércio com os portos indianos representava 16,5% do total de importações, chegando a ter 27,3% em 1797. Daí em diante, sofreu uma forte diminuição e chegou, em 1808, a representar apenas 3,2% do total de importações (ARRUDA, 1980, p. 190). De acordo com João Fragoso e Manolo Florentino (2001, p. 101), aproximadamente 1/3 dos tecidos de algodão remetidos para o Brasil pela Metrópole eram panos brancos provenientes da Ásia”.

Gonçalves dos Santos em suas *Memórias para servir a história do reino do Brasil*, de 1825:

Entretanto que Portugal recebe com os braços abertos, e com a mais completa alegria os seus valorosos guerreiros, que voltam do interior da França coroados de louros, e cobertos de glória, o Brasil começa a ver entrar nos seus portos os navios daquela mesma Nação, cujo pavilhão tricolor por tantos anos assombrou os mares, e tantos danos causou ao nosso comércio. Os franceses, quem o diria, arvorando agora a bandeira branca, símbolo da paz, procuram os portos do Brasil, trazendo, em competência com os ingleses, os produtos das suas manufaturas, e indústria artificiosa [...]; e cedo começarão, ao exemplo dos mesmos ingleses, e de outros de diversas nações, a virem estabelecer-se nesta terra da promessa, e a concorrer com os seus braços, talentos, e indústria para a prosperidade do Brasil, que o melhor dos Soberanos tanto deseja promover (SANTOS, 1825, p. 307-308).

Assim, toda a indústria da moda francesa, desenvolvida desde o século XVIII, pôde entrar sem barreiras pelos portos brasileiros. Paris ditava as tendências ligadas aos hábitos da corte e ao vestuário da elite para o resto da Europa. No Brasil, a Corte portuguesa seguia os ditames já internacionalizados da moda francesa, pois também aqui as classes mais altas passavam a encomendar suas roupas àqueles costureiros. Em meados do século XIX, a rua do Ouvidor, no Rio de Janeiro, era “essencialmente francesa, onde os estabelecimentos de nossas modistas, de nossos cabelereiros, de nossos floristas e de nossos confeitores exibem-se em todo seu esplendor”, contava Adèle Toussant-Samson (2003 [1883], p. 85), francesa que morou no Rio de Janeiro entre os anos de 1850 e 1862.

As novidades que traziam os franceses no Brasil, a partir de 1815, eram o seu principal atrativo. Afinal, usar algo da “última moda em Paris” era trazer um pouco dos valores burgueses a uma corte ainda baseada em antigos costumes.<sup>49</sup> Na França, as leis suntuárias foram abolidas com a Revolução (1789-1799). Os valores revolucionários, entre eles a igualdade, buscavam solapar com privilégios e diferenças entre os grupos sociais; e a indumentária tanto masculina como feminina também foi alvo dessas influências. No traje feminino, os bordados, babados e perucas deram lugar aos tecidos leves, brancos e transparentes inspirados na Antiguidade Clássica. O traje masculino, por sua vez, recebeu influências das roupas inglesas, em especial as “roupas de campo”,

---

<sup>49</sup> Gilda Mello e Souza, em *O espírito das roupas*, comenta o papel que a esposa de Napoleão III, Eugênia de Montijo, teve em promover de maneira sistemática a indústria do vestuário na França, acompanhando as mudanças estruturais que se fazia em Paris para torná-la uma cidade *renovada* (SOUZA, 2005, p. 133).

mais simples e com menos adereços (LAVÉ, 1995, p. 150-154). Houve, portanto, não só a simplificação das formas, mas dos itens utilizados para compor o vestuário.

Pressionados pela presença dos produtos franceses e dos ideais revolucionários de simplicidade e igualdade de um lado, e pela restrição do acesso aos signos distintivos de prestígio, de outro, a Corte via-se diante de um dilema, como bem argumentou Camila Borges da Silva (2010). A ele se somava, segundo a autora, o fato de que a ascensão econômica de comerciantes de grosso trato flexibilizava as estruturas sociais da colônia. Se o poder econômico da elite mercantil não dava acesso automaticamente aos “signos distintivos regulados pela tradição”, possibilitava, ao menos, ter acesso aos mesmos produtos usados pela Corte, bem como a exibição do luxo que os produtos estrangeiros proporcionavam. Assim, as primeiras décadas do século XIX representaram a crise do Antigo Regime: a tradição e o novo entravam em choque.

### **1.5 A moda e os modos de vestir dos escravos**

De maneira diferente, a tensão entre a tradição e o novo também se impôs ao modo de vestir dos escravos – e, ao mesmo tempo, sobre suas identidades. Antes de considerá-la, outra tensão merece ser analisada: a de como construíram suas aparências em uma sociedade que valorizava o bem vestir e o luxo, mas que lhes negava essa possibilidade.

Aos senhores era atribuído o sustento de seus escravos, sobretudo quando ricos. “Assim como os escravos são obrigados a servirem a seus senhores, também esses têm obrigação de lhes darem o necessário para que não morram”, dizia a Carta Régia de 31 de janeiro de 1701, enviada ao então Governador Geral do Estado do Brasil, João de Lencastre. O rei ordenava, ainda, que “obrigueis aos senhores de engenho que ou deem aos seus escravos o sustento necessário, ou lhes deem um dia na semana para o poderem com a sua indústria granjearem o que desta alternativa escolherem os ditos senhores de engenhos”.<sup>50</sup>

A fórmula *panis, disciplina et opus servo*, que o jesuíta italiano Jorge Benci (1650-1708) preconizava na Bahia do século XVII, baseava-se na pedagogia de que em troca do

---

<sup>50</sup> Arquivo Histórico Ultramarino, Registro de Cartas Régias Cod. 246, fl. 130v *apud* LARA, 2000b, p. 215-216. Ainda segundo Lara (2000b, p. 216) a mesma carta apresenta datação de 16 de novembro de 1701 no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Seção Manuscritos.

trabalho, os senhores deveriam garantir os alimentos, vestimentas e o cuidado das enfermidades de seus escravos; se não em gênero, em tempo de trabalho.<sup>51</sup> “Porque sustentar ao servo sem lhe dar ocupação e castigo, quando o merece, é querê-lo contumaz e rebelde; e mandá-lo trabalhar e castigar, faltando-lhe com o sustento; é coisa violenta e tirana” (BENCI, 1977 [1700], p. 51). No mesmo sentido argumentava o também padre jesuíta João Antônio Andreoni (1650-1716). Com o pseudônimo de André João Antonil, Andreoni publicou em 1711 *Cultura e opulência do Brasil*, obra dirigida aos senhores de engenho para o adestramento e educação de seus escravos: “no Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três P. P. P., a saber Pau, Pão e Pano” (ANTONIL, 2007 [1711], p. 100-1). Castigar para garantir a produção; vestir e alimentar os escravos para garantir sua existência.

Vestir os escravos também tinha o objetivo de defender a decência contra os pecados da nudez. Ao cobrirem seus corpos à moda europeia, a moral cristã era não somente ensinada, mas incorporada. Pela roupa, inseriam-se no universo europeu, em seus costumes e em suas visões de mundo. No entanto, sob os panos da moral, havia implicitamente o esforço de controlar, de outra maneira, as vontades, os gostos e as liberdades. Na tentativa de solapar as identidades e diferenças anteriores ao cativo, as roupas usadas pelos escravos refletiam em grande medida as escolhas de seus próprios senhores: os tecidos grosseiros reafirmavam as diferenças sociais e reificavam a “desumanidade” de seus escravos – não por acaso deveriam andar descalços. No meio rural, Luiz dos Santos Vilhena informou que os senhores davam a cada *escravo de trabalho* “um par de camisas e saias ou calças feitas com tecidos bastante grosseiros, de algodão ou baeta, além de “dois côvados e meio de baeta para dormirem” (VILHENA, 1921 [1802], p. 189 *apud* LARA, 1988, p. 208).

Do mesmo modo, também havia escravos luxuosamente vestidos. Sobre o Rio de Janeiro, Mary Karasch comentou que era comum senhores abastados gastarem com a aparência de seus escravos; “o modo de vestir-se dos cativos refletia a riqueza e posição de seu senhor” (KARASCH, 2000, p. 301). Essa tendência era mais comum entre os escravos domésticos ou urbanos, mucamas e pajens, aos quais muitas vezes eram permitidas algumas regalias na alimentação e no traje – regalias essas, aliás,

---

<sup>51</sup> Benci baseou-se em um versículo do *Eclesiástico*, 33:25: “*Cibaria, et virga et ônus assino / panis et disciplina et opus servo*”, para o asno, forragem, chicote e carga, para o servo, pão, castigo e trabalho (LARA, 1988, p. 46).



denunciadas e controladas pela administração colonial. A proibição do uso de certos objetos pelos escravos servia, segundo Gilberto Freyre, “para ficar bem marcada no traje a diferença de raça e de classe” (FREYRE, 1977 [1936], p. 101). De maneira diferente, porém, poderíamos inverter a assertiva de Freyre: proibiam-se joias e tecidos finos aos escravos para que o “trajo” marcasse (e assegurasse) a diferença de raça e classe. Mais uma vez, queremos dizer que a ordem das coisas constitui uma estrutura subjacente a partir da qual as pessoas criam suas expectativas inconscientes da ordem social.

É certo, no entanto, que um meandro de relações impedia que essas normativas fossem levadas à risca. O sistema, aparentemente coeso, apresentava fissuras pelas quais os escravos podiam transitar. Assim, à exceção das roupas dadas pelos senhores, os escravos procuraram outras formas de compor sua aparência. Essa constatação é clara para o ambiente urbano, onde “havia muitas oportunidades para comprar ou ‘obter’ artigos de vestuário” (KARASCH, 2000, p. 301) a partir da renda auferida pelos diferentes ofícios que a cidade demandava. Mas também no ambiente rural a possibilidade de trabalhar em seu próprio terreno aos sábados dava aos escravos algum grau de independência econômica. Na Fazenda do Colégio não era diferente. Em 1796, já com 2000 escravos, o então proprietário Joaquim Vicente dos Reis “sustentava e vestia seus escravos, além de dar-lhes um dia na semana e o domingo para trabalharem para o seu sustento e de suas famílias, de modo que não fazem desgosto com estes infelizes”.<sup>52</sup>

Por meio do trabalho nas roças ou nas atividades urbanas, os escravos usavam o que conseguiam acumular para, entre outros destinos, comprar itens do vestuário e ornamentos. Pegavam roupas velhas dos senhores e as transformavam. Faziam suas próprias roupas e joias para além dos materiais que lhes eram ofertados. Combinavam, assim, as escolhas impostas pelos seus senhores às pessoais, essas muitas vezes guiadas por memórias e práticas de seus antepassados africanos.<sup>53</sup>

Maria Beatriz Nizza da Silva (1978), a partir de levantamento nos anúncios de fuga de escravos noticiados na *Gazeta do Rio de Janeiro*, identificou que as peças mais

---

<sup>52</sup> Ofício do conde de Vale de Reis a Luis Pinto de Sousa sobre o requerimento de Joaquim Vicente dos Reis e Companhia, Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro Avulsos, Cx. 159, D. 11956 *apud* GUGLIELMO, 2011, p. 31.

<sup>53</sup> Sobre o consumo dos escravos, Barbara Heath (1997) demonstrou que com a renda auferida na produção agrícola, e por meio de um intrincado sistema de alianças econômicas entre a comunidade, os escravos da fazenda de Thomas Jefferson, localizada no estado norte-americano da Virgínia, compravam nas lojas locais uma série de produtos, muitos dos quais ligados à aparência: roupas, tecidos, materiais de costura, pentes, lâminas de barbear estavam entre os itens mais consumidos.

comuns anunciadas entre os homens fugidos eram a camisa, a calça e o colete. Os “mais bem vestidos” usavam paletós e, os comuns, camisas lisas folgadas, de mangas curtas ou longas. Alguns, vestiam apenas um camisão longo, até o meio da coxa ou joelho, com ou sem cinto. Os anúncios de escravos fugidos no *Monitor Campista* da primeira metade do século XIX listam, por exemplo, “a calça e camisa de algodão” do escravo Paulo, Nação Congo, que usava “diariamente fora das calças”<sup>54</sup>; a “camisa de riscadinho encarnado com botões de madrepérola, jaqueta e calça de brim escuro” do crioulo fula Bertho<sup>55</sup>; a “calça e jaqueta branca” e o “chapéu de palha” que usava José, escravo de 25 anos<sup>56</sup> e os “dois vestidos escuros um de riscado, outro de chita” que Catharina, “preta Conga” e “sem brincos nas orelhas” levou consigo quando fugira.<sup>57</sup>

Mary Karasch (2000, p. 301) ressaltou que, na primeira metade do século XIX, havia entre os escravos do Rio de Janeiro “uma mistura de trajes africanos e a última moda da Europa”. No vestuário, havia a mesma tensão entre a tradição e o novo de que falara Mattoso (1990 [1982]) em relação à construção da identidade do escravo, e, de certa forma, a mesma pela qual se caracterizou o Antigo Regime.

Sobre o conflito entre a moda e a tradição, Gilles Lipovetsky (2009) argumentou que a inconstância e as extravagâncias da moda não estavam asseguradas pela estratificação social e pelas dinâmicas de diferenciação e lutas simbólicas. Antes, seriam “resultado do trabalho contínuo efetuado pelo ideal das novidades, próprios das sociedades que se desprenderam do prestígio do passado” (LIPOVETSKI, 2009, p. 60-61). Pois se nas sociedades tradicionais a legitimidade do passado e o legado ancestral impuseram a imobilidade e o conservadorismo nas maneiras de vestir, foi somente com a exaltação moderna do novo que a moda pôde se concretizar. Foi justamente em meados do século XIX que o duplo movimento de promoção econômica da burguesia, de um lado, e a “valorização do novo”, de outro, impulsionou a ruptura com as amarras da tradição. Foi, afinal, naquele século, que “a moda se tornou uma constante”, nas palavras de Gilda de Mello e Souza (2005 [1987], p. 145).

Em sua *Arqueologia da Indumentária*, realizada no contexto das ilhas Shetland do Sul, Antártica, Melisa Salerno (2006) diferenciou *moda*, o que chamou de “sistema de

---

<sup>54</sup> *Monitor Campista*, 12 de janeiro de 1839, p. 4.

<sup>55</sup> *Idem*, 15 de outubro de 1834, p. 4.

<sup>56</sup> *Idem*, 6 de maio de 1835, p. 4.

<sup>57</sup> *Idem*, 14 de janeiro de 1838, p. 4.

organização e produção do vestir”, que teve início nos fins do século XVIII e se transcorreu durante todo o século XIX, das *práticas de vestir*, expressões particulares do uso da indumentária entre os trabalhadores dos acampamentos de caça antárticos, no século XIX. Sustentou que esses trabalhadores teriam acesso restrito aos artigos indumentários produzidos nos grandes centros produtores da *moda*, de maneira que passaram a produzir itens por meio de técnicas artesanais, com as quais criaram expressões particulares, não necessariamente alinhadas com os padrões estéticos estandardizados do período. Tais *práticas* atuam como demarcadoras de suas identidades no contexto local; identidades distintas do que lhes propunham os discursos de modernidade e masculinidade, por exemplo. Para além de pensar que a moda europeia “teve uma trajetória de desenvolvimento única entre os mais diversos grupo socioculturais” (SALERNO, 2006, p. 131), considero, tal como a autora, que a moda e os valores da modernidade – entre eles a recusa da tradição – não foram incorporadas de maneira homogênea pelos grupos sociais. Mas que diferentes itens de vestuário “foram empregados como um elemento ativo na demonstração de mérito individual” (*idem*, p. 132).

Entre os escravos brasileiros, a tradição era menos a do Antigo Regime, do que sua herança africana, suas visões de mundo, seus ancestrais e, enfim, suas histórias. Os vestidos estilo Império, que se tornaram moda na França após a Revolução, com suas cinturas altas e tecidos leves foram também usados pelas escravas nas primeiras décadas do século XIX, como ilustraram os vários artistas que passaram pela capital durante o período. Porém, acrescentou Karasch (2000, p. 302), “de particular interesse é que algumas das mulheres combinam vestido francês com um turbante ou penteado africano”, xales coloridos ou pretos e panos para amarrar os bebês às costas. Brian Thomas e Larissa Thomas argumentaram que o uso dos turbantes pelos escravos “refletiam a força de sua adesão a uma tradição de inspiração africana enquanto forjavam uma nova identidade nas Américas” (THOMAS; THOMAS, 2004, p. 119).

De fato, são muitos os especialistas que identificaram em todo o continente africano o “culto dos antepassados”, ou seja, as várias práticas rituais e funerárias ligadas aos ancestrais (SANTOS; SANTOS, 2011). Negar a tradição, os costumes e a identidade preexistentes seria, de certa forma, rejeitar essa ancestralidade. A questão, portanto, não era apenas “trocar de roupa” e seguir as novas tendências; isso implicaria a perda daquilo que os ligava a seus antepassados e à sua história (não à toa as religiões

de matriz africana que se desenvolveram no Brasil dão tanto valor à indumentária).

Modificar a relação com a materialidade é também modificar, muitas vezes sem se dar conta, a relação com o próprio corpo e o uso que dele se faz para interiorizar uma série de disposições mentais e físicas que são inseparáveis – e que, em última análise, faz de nós o que somos. O nível que alcança a imbricação mútua dessas disposições afeta as vontades, as escolhas e os gostos, que por sua vez são construídos na e pela relação com o mundo ao redor. Ser escravo em Campos na primeira metade do século XIX dependia necessariamente dessa relação.

## 2 COM UM BOTÃO PRETO NA ORELHA

Faz algumas décadas que os arqueólogos têm buscado formas de analisar os botões encontrados nos sítios arqueológicos históricos. Afinal, como argumentou Carolyn White, “os botões são o tipo mais comum de artefatos de adornos pessoais encontrados em sítios arqueológicos do período histórico; são encontrados em grandes quantidades e em vários *designs*, materiais, formas e tamanhos” (WHITE, 2005, p. 50). As graduais mudanças que sofreram durante o tempo refletem o desenvolvimento de suas técnicas de manufatura; mas também nos *informam* sobre os estilos, sobre a disponibilidade ou popularidade dos materiais, sobre as preferências e a posição social dos usuários. Botões seriam, portanto, artefatos diagnósticos de contextos. O estilo, a forma, o tamanho e o modo de fabricação de um botão poderiam nos indicar em que tipo de vestimenta foram utilizados e, conseqüentemente, por que grupo social ou indivíduo.

No entanto, “olhar os objetos assim, por si mesmos, não é, de modo algum, arqueologia” (HODDER, 1994 [1988], p. 18). Ainda que os objetos possam nos *informar* sobre contextos sociais, somente o fazem a partir de uma interpretação ou “leitura” do entrelaçamento das coisas entre si, em sua particularidade histórica feita pelo arqueólogo no momento presente (*idem*, p. 134). Nas palavras de Hodder, “a partir do momento em que se conhece o contexto de um objeto, este já não é mais completamente mudo, seu contexto nos oferece as chaves de seu significado” (*idem*, p. 18). Segundo essa visão, um único botão encontrado em uma escavação arqueológica não pode ser interpretado isoladamente, isso seria retirá-lo do meio que possibilitaria a compreensão de como foi usado e de quais sentidos foram-lhe atribuídos. Aprofundando o argumento, Hodder (2012) afirmou que as coisas dependem sempre de outras coisas; mas que essa dependência não diz respeito apenas sobre a relação entre as coisas, diz também sobre a sociabilidade humana. Para serem feitos, trocados, usados, consumidos ou descartados os botões dependem de outros objetos, bem como de quem os fez, trocou, usou, consumiu e descartou.

As primeiras tipologias e datações arqueológicas sobre os botões foram elaboradas pelos arqueólogos norte-americanos Stanley Olsen (1963) e Stanley South (1964). De maneira geral, foram feitas com base em seus aspectos físicos: matéria-prima, forma, técnica de manufatura e pelo modo com que são presos às roupas (haste

ou por furos). Em razão da quantidade de materiais analisados, essas pesquisas tornaram-se referência para a identificação dos botões encontrados em sítios arqueológicos históricos, pelo menos nos sítios norte-americanos. Desde então, as análises sobre os botões variaram muito pouco em relação a esses trabalhos clássicos. Mesmo com a crítica pós-processualista de busca dos significados por trás da simples descrição estética dos objetos, trabalhos mais recentes ampliaram as amostras analisadas, incorporaram novos dados históricos, mas não houve maiores reflexões sobre os significados que adquiriam na relação com os demais objetos e com os usuários.

Objetos similares aos botões que hoje utilizamos para prender peças de vestuário foram encontrados no período pré-histórico em algumas regiões da Europa. Porém, foi somente no século XVI que passaram a ser utilizados com essa mesma finalidade – ainda que a finalidade não fosse bem a justificativa de seu uso (WHITE, 1977, p. 67). Mais do que por sua funcionalidade, os botões eram usados para ornamentar o vestuário, em especial o masculino, já que as roupas femininas empregavam laços, ganchos e colchetes. Itens decorativos, utilizados pela corte inglesa de finais do século XVI, os botões logo se tornaram comuns entre os nobres e a demanda por novos modelos e matérias primas anunciou o desenvolvimento de uma indústria especializada já no início do século seguinte.

As principais formas de botões manufaturadas durante o século XVII consistiam em simples discos de madeira, osso ou anéis de metal cobertas por tecidos ou por fios bordados de seda, lã ou mesmo cabelo, que eram pregados em casacos ou coletes masculinos (LUSCOMB, 2006 [1967], p. 69). A indústria dos *Fabric-covered buttons* e dos botões *Dorset* (em homenagem ao condado inglês onde era produzido) baseava-se em uma produção de pequena escala muitas vezes doméstica. Ainda que continuassem a ser produzidos até fins do século XIX, sua popularidade e produção caiu consideravelmente a partir de 1760 a partir do surgimento de novas técnicas para a produção dos botões de metal. Segundo Carolyn White, o advento desse novo tipo de botão, mais resistente e sofisticado, demandou a organização de “uma força de trabalho centralizada para lidar com os diversos processos envolvidos em sua produção” (WHITE, 1977, p. 68). Trouxe, ainda, o desenvolvimento de fábricas e áreas concentradas de fabricação, como em Birmingham, na Inglaterra, que dominou a maior parte da produção de botões até meados do século XVIII (WHITE, 2005, p. 50-52).

Se antes do século XIX “a grande maioria dos botões usados na América eram importados” (HUME, 1991, p. 92), no Brasil não foi diferente. Como visto no capítulo anterior, mesmo antes da abertura dos portos em 1808, as manufaturas inglesas estavam presentes entre os brasileiros, por mais que não fôssemos colônia da Inglaterra. Aqui, tal como nos Estados Unidos, botões ingleses foram comercializados, consumidos (pela via legal ou pelo contrabando) e também entraram no registro arqueológico.

No entanto, a produção e importação de manufaturas durante os séculos XVII a XIX seguiam lógicas distintas nos dois países, o que impactava diretamente na oferta dos produtos neles encontrados. Assim, nem sempre as tipologias desenvolvidas pelos arqueólogos históricos norte-americanos são realmente úteis quando empregadas para a análise das coleções brasileiras. Há de se considerar, ainda, a falta de pesquisas sobre os artefatos ligados às vestimentas que demonstrem as especificidades do contexto brasileiro. Na ausência desses estudos, catálogos de colecionadores, fontes iconográficas, anúncios de comerciantes e artigos de jornais são indicadores bastante úteis na pesquisa arqueológica para a identificação de como e por quem foram usados. Embora o objetivo desse capítulo seja, fundamentalmente, a análise dos botões encontrados no sítio do Colégio dos Jesuítas, ela não se baseará na simples descrição de seus atributos físicos, métodos de manufatura e marcas de uso. Isso seria alijá-los de seu contexto e, em consequência, da relação que estabeleceram com outras coisas e pessoas. De maneira diferente, procuro considerá-los no entrelaçamento com os usos e possíveis significados que receberam por aqueles com quem se relacionaram.

## **2.1 Os botões do Colégio dos Jesuítas**

Quatro coleções de botões de diferentes setores de escavação da Fazenda do Colégio dos Jesuítas foram consideradas nessa análise, todas do século XIX. Os *setores NW8.1* e *SE8.8* correspondem a áreas adjacentes à unidade de habitação dos escravos, em extremidades opostas. O *setor NW8.3* refere-se a um depósito de refugio localizado próximo a essa habitação, portanto, também relacionado aos escravos. Por fim, o setor “casa grande” diz respeito ao depósito de refugio referente aos habitantes do Solar (**Figura 2**).





**Tabela 1 – Botões por matéria prima – setores de escavação**

MATERIAL	NW8.1		NW8.3		SE8.8		Casa Grande		Total	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Osso	17	85	1	100	19	63,3	2	11,8	39	57,4
Concha	-	-	-	-	2	6,7	1	5,9	3	4,4
Porcelana	1	5	-	-	5	16,7	13	76,4	19	27,9
Metal	1	5	-	-	-	-	1	5,9	2	2,9
Outros	1	5	-	-	4	13,3	-	-	5	7,4
<b>Total</b>	<b>20</b>	<b>100</b>	<b>1</b>	<b>100</b>	<b>30</b>	<b>100</b>	<b>17</b>	<b>100</b>	<b>68</b>	<b>100</b>

**Tabela 2 – Botões por matéria prima, setores e níveis de escavação**

MATERIAL	NW8.1			NW8.3			SE8.8			Casa Grande	Total
	N1	N2	N3	N1	N2	N3	N1	N2	MP	N1	
Osso	7	6	4				8	11		2	39
Concha							1	1		1	3
Porcelana	1						3	1	1	13	19
Metal	1									1	2
Outros	1	0				1	3	1			5
<b>T. camada</b>	<b>10</b>	<b>6</b>	<b>4</b>			<b>1</b>	<b>15</b>	<b>14</b>	<b>1</b>		
<b>T. setor</b>	<b>20</b>			<b>1</b>			<b>30</b>			<b>17</b>	<b>68</b>

Em geral, há nas camadas mais profundas clara tendência de padronização dos tipos de matéria prima, em contraste com as camadas superiores, que apresentaram maior variedade de tipos. Os botões feitos em ossos foram os mais expressivos da amostra (57,4%) e estavam presentes em todas as camadas arqueológicas, desde a base do depósito até os níveis superiores e em todos os setores de escavação do sítio. Tomando como exemplo o *setor NW8.1*, os botões de ossos são os únicos nas duas mais profundas camadas arqueológicas, que apresentaram datações médias de 1816 e 1824, respectivamente. Somente na camada superior é que botões de porcelana, metal e outros tipos aparecem no registro.

No *setor SE8.8*, os botões de ossos também aparecem em todas as camadas arqueológicas e há, nos níveis mais profundos, a mesma tendência de maior homogeneidade de tipos de matérias prima. Fato curioso, porém, é que mesmo nos níveis mais profundos verifica-se a presença de botões feitos em porcelana, que, como veremos adiante somente começou a ser produzida a partir de 1840. Essa divergência em relação aos *setores NW8.1* e *NW8.3*, cujas datações apontam para a primeira metade do século XIX, confirma o cálculo feito a partir da análise das louças, que apontaram, para o *setor SE8.8*, uma ocupação centrada na segunda metade daquele século. Nesse setor foi identificado um bolsão de terra preta (MP da **Tabela 2**) contrastante em textura e coloração com as demais camadas ao redor. A partir da análise das louças, verificou-se

que se tratava de uma intervenção anterior ao depósito do entorno, mas ainda assim, posterior a 1840, o que justifica a presença do botão de porcelana no local.

Em relação ao depósito de lixo da casa grande, foram evidenciados botões feitos com as mesmas matérias primas que os encontrados nos demais espaços de convivência dos escravos, porém, apresentaram grande quantidade e variedade de tipos de botões de porcelana. Essa variedade deve-se, em grande medida, ao período de deposição desse setor ser posterior ao das áreas ligadas à senzala. Porém, mesmo se considerarmos apenas os níveis superiores dessas últimas áreas a fim de comparação, veremos que, de fato, havia maior variedade de tipos e modelos de botões entre os senhores. É interessante perceber que nos contextos relacionados aos escravos, *setores NW8.1 e SE8.8*, foram encontradas apenas 6 exemplares de botões de porcelana, que somam apenas 12% do total de botões dessas duas áreas, enquanto no depósito ligado ao Solar, representaram 76,5% (13 unidades) da amostra. Ao contrastarmos com os botões de ossos, percebemos um padrão completamente oposto: enquanto nas senzalas somaram 85,7% (18 unidades) e 63,3% (19 unidades) do total respectivamente, no setor ligado Casa Grande, apenas 2 desses exemplares foram encontrados (11%).

### 2.1.1 Botões de Ossos

Botões de ossos são encontrados em contextos europeus e americanos e, segundo Sally Luscomb (2006 [1967], p. 25), “foram produzidos durante os últimos três séculos”. Os primeiros registros, que datam de fins do século XVII e início do XVIII, caracterizavam-se por uma produção doméstica e artesanal, sendo também muito frequentes nos registros arqueológicos as tiras de ossos com as marcas dessa produção (WHITE, 2005, p. 51). Em geral feitos a partir de ossos de vaca cozidos em água ou no vapor, eram limpos e, em seguida, cortados em placas longitudinais (na espessura do botão desejado), a partir das quais se tiravam discos em diferentes tamanhos por meio de uma serra circular. Por fim, eram polidos e perfurados (com 1, 2, 3, 4 ou 5 furos) para permitir a costura na peça de vestuário (LUSCOMB, 2006 [1967], p. 25). Durante os séculos XVIII e boa parte do XIX, tornaram-se muito populares, em razão da facilidade e dos baixos custos de sua produção.

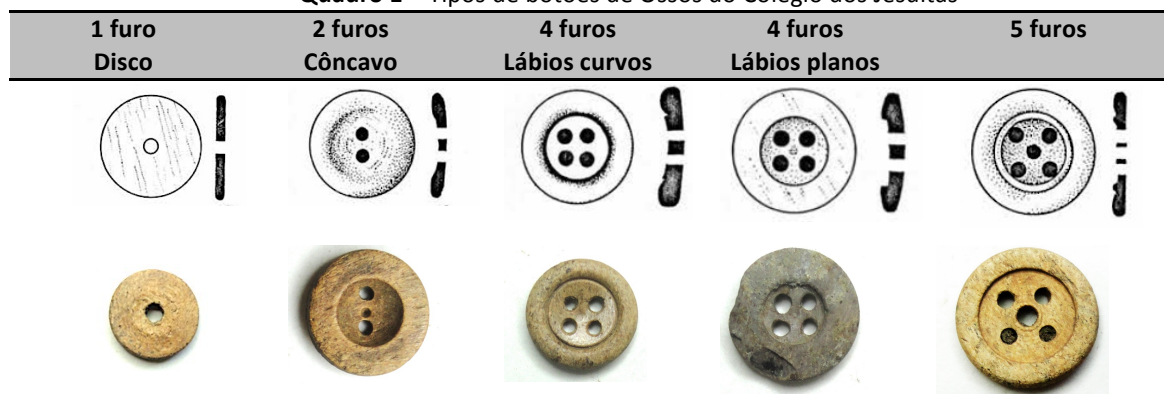
Do total de botões de ossos encontrados no sítio do Colégio dos Jesuítas, foram identificados 5 tipos (**Tabela 3**): disco de 1 furo, botões de 2 furos côncavo, botões de 4

furos com lábios curvos e com lábios planos e botões de 5 furos (Quadro 1). Cada tipo apresentou diferentes medidas, por sua vez agrupadas em: pequeno (menor que 1,2 cm), médio (de 1,2 a 1,8 cm) e grande (acima que 1,8 cm).<sup>59</sup>

**Tabela 3** – Botões de ossos por tipo – todas as áreas de escavação

N de furos	Tipo	Tamanho dos Botões			Total
		Pequeno	Médio	Grande	
1 furo	Disco	8	10	1	19
2 furos	Côncavo	-	4	-	4
4 furos	Lábios curvos	-	6	1	7
	Lábios planos	-	1	-	1
	Chanfrado	-	3	1	4
5 furos		-	2	2	4
<b>Total</b>		8	23	4	39

**Quadro 1** – Tipos de botões de Ossos do Colégio dos Jesuítas



Desenhos de Ferris, 1984; Fotos da autora.

Os botões de 1 furo (discos perfurados) foram o tipo de botão mais presente no sítio (n=19). Frequentes em sítios ligados à diáspora africana nos Estados Unidos e Caribe de meados do século XVIII a meados do XIX, são geralmente interpretados como suportes para dois tipos de botões: o *stamped metal-covered*, revestido por uma frente metálica e o *fabric-covered*, coberto por tecido (SOUTH, 1964, p. 119).

Os discos eram cortados com uma “ferramenta rotativa com três pontos salientes”. O ponto central da ferramenta fazia um buraco no centro do botão e os outros dois pontos cortavam as extremidades quando a ferramenta era girada (WHITE, 2005, p. 69). Ferramentas como essa, utilizadas para a fabricação de moldes de botões, foram registradas por Denis Diderot em sua *Encyclopédie*, de 1763 (**Figura 3**, n. 1). Nela, além dos instrumentos usados para a produção de botões revestidos de metal, constam

<sup>59</sup> A classificação tem por base as categorias elaboradas por Carolyn White em *American Artifacts of Personal Adornment, 1680-1820: a guide to identification and interpretation*. Lamham: AltaMira Press, 2005, p. 57.

exemplares de botões cobertos por tecidos, chamados na França de *Passement*. Ao se considerar as referências da enciclopédia, portanto, esses dois tipos de botões eram os mais comuns encontrados na Europa (pelo menos na França e Inglaterra) na segunda metade dos setecentos.



**Figura 3** – Ferramentas usadas na produção de moldes de botões. "Button Maker." *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Ann Arbor: Michigan Publishing, 2010. Originalmente publicado em "Boutonnier", *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 2, Paris, 1763.

Os botões *fabric-covered* eram feitos à base de discos de osso ou de madeira e cobertos por diferentes tecidos, como veludo, seda ou fios de ouro e prata (WHITE, 2005, p. 65-66). Os tecidos eram cortados em círculos maiores do que a área do molde, permitindo que material suficiente fosse sobre ele esticado e costurado na parte de trás. Nas últimas décadas do século XVIII e início do XIX, tornaram-se bastante elaborados: sobre os tecidos, foram costuradas lâminas de ouro, pedras metálicas e pérolas (LUSCOMB, 2006 [1967], p. 69). Outros modelos, como o *Dorset* ou *Cartwheel* eram produzidos manualmente desde meados do século XVIII na Inglaterra até meados do XIX e utilizados em camisas masculinas. Os botões *stamped metal-covered*, por outro lado, somente utilizaram os discos de ossos como suporte a partir do final do século XVIII; antes, empregavam-se moldes de 4 ou 5 furos (WHITE, 2005, p. 69). Há, porém, uma diferença importante em relação aos discos cobertos com tecidos. Os que recebiam a

placa de metal eram chanfrados nas laterais para permitir que o metal fosse cravado sobre o molde. Uma vez que todos os discos de ossos encontrados no Colégio dos Jesuítas apresentaram superfícies planas, e não chanfradas – bem como não apresentaram vestígios de coloração alterada pelo metal –, é muito provável, portanto, que tenham recebido a cobertura têxtil no lugar da de metal.

No entanto, em razão da alta perecibilidade dos tecidos, poucos exemplares são encontrados com a sua cobertura original no registro arqueológico. Isso se torna um problema, pois não podemos afirmar com plena certeza que os discos de ossos de escavações arqueológicas de fato receberam a cobertura de tecido e foram utilizados para essa finalidade. Contas de colar feitas com discos de ossos e conchas são encontradas entre as mais diferentes culturas e nos registros arqueológicos desde pelo menos 45.000 anos atrás, como nos mostram as descobertas em Border Cave, África do Sul, feitas em 2004 (D'ERRICO *et al.*, 2012).

Discos em ossos poderiam, portanto, ter sido utilizados não como base para a confecção de botões de origem europeia (como afirmam vários arqueólogos norte-americanos), mas como contas de colar, por exemplo. Da mesma forma que as contas de vidro, muito comuns nos sítios arqueológicos ligados à diáspora africana, esses pequenos discos podem ser vistos como adornos, embebidos em grande medida por uma herança deixada pelos antepassados vindos da África. Não se afirma, todavia, que nesses objetos existem sobrevivências africanas ou ainda que neles há *uma* identidade africana. Perceber sobrevivências não é uma busca pelo arcaísmo ou “primitivismo”, mas uma tentativa de entender a formação dessa cultura específica, que é fruto de dinâmicas, de mudanças, de gêneses. Essas dinâmicas passam tanto pela apreensão de elementos da moda europeia, encontrados no mercado, como pela fabricação de objetos que expressam desejos, escolhas e simbologias particulares.

Contudo, na falta de informações sobre essas outras possibilidades de uso, os discos de ossos encontrados no Colégio dos Jesuítas foram classificados como “esqueletos de botões”.<sup>60</sup> A escolha justifica-se pelo período de deposição dos materiais no sítio ser contemporâneo ao momento em que os botões cobertos por tecidos eram fabricados e utilizados. Em 17 de junho de 1828, botões de seda e de algodão eram anunciados para leilão no *Jornal do Commercio* e, em 1843, anunciava-se no *Diário do Rio*

---

<sup>60</sup> Discos de ossos usados como botões e relacionados a contextos de escravos africanos já foram identificados por Walter Klippel e Gerald Schrodل (1999) na Fortaleza de Brimstone Hill, no Caribe.

de Janeiro a chegada de “botões de tecido” vindos de Liverpool.<sup>61</sup> Um dos primeiros anúncios que encontrei sobre o uso, pelos escravos, de botões cobertos por tecidos foi publicado na *Gazeta do Rio de Janeiro* em 24 de fevereiro de 1819. Nele, o escravo Manoel havia fugido com “uma jaqueta de baetão pardo, *botões do mesmo*, calças de ganja azul, outras ditas de casimira cor de flor de alecrim”. Anos mais tarde, em 1822, o *Diário* anunciava a fuga de Thomaz, que levara “uma calça de algodão branco, com uma abertura de *botões do mesmo pano*”.<sup>62</sup>

Dos 19 discos encontrados no sítio, 8 eram de tamanho pequeno, 10 médios e apenas 1 grande (**Figura 4**). Apesar de possuírem funcionalidades intercambiáveis, os botões pequenos eram, em geral, usados em roupas íntimas, fronhas ou em calças masculinas, como os botões de algodão que Thomaz tinha em suas calças quando fugira. Os médios, em camisas, jaquetas ou usados em cintas femininas. Não são raros os anúncios de botões de diferentes tecidos destinados a essas finalidades. Além de Manoel, que tinha botões de baetão em sua jaqueta, Joaquim também tinha na “jaqueta de pano azul” alguns “botões de seda preta”.<sup>63</sup> Por fim, os botões com dimensões maiores eram usados em vestes “de cima”: xales para mulheres (FERRIS, 1984, p. 5-12; WHITE, 2005, p. 59).

Botões de ossos *sew-through*<sup>64</sup> possuem dois, três, quatro ou cinco furos. Os de 2 furos, côncavos, foram identificados por Neal Ferris (1984, p. 6) a partir de coleções provenientes de sítios arqueológicos no Canadá. Na amostra do Colégio somaram apenas 4 itens, todos com tamanho médio. Três deles foram encontrados no *setor SE8.8*, sendo que dois, na mesma camada arqueológica; apenas um foi encontrado na lixeira da casa-grande. Diferente dos botões analisados por Ferris, os do Colégio apresentam uma marca de ferramenta no centro, dando a aparência de que possuem, na realidade, três furos.<sup>65</sup> Em razão de serem raros nos registros arqueológicos e documentais, especificar a que finalidade serviram não é tarefa fácil. A contar pelo tamanho, porém, é plausível supor que tenham sido usados em calças, camisas ou jaquetas masculinas (*ibidem*).

---

<sup>61</sup> *Jornal do Commercio*, 17 de julho de 1828, p. 2; *Diário do Rio de Janeiro*, 21 de setembro de 1843, p. 4

<sup>62</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 13 de fevereiro de 1822, p. 4.

<sup>63</sup> *Correio Mercantil*, 15 de maio de 1832, p. 4.

<sup>64</sup> São assim chamados os botões que são presos à roupa através dos furos, em contraste com os que são presos os por uma haste.

<sup>65</sup> Sara Rivers (1999, p. 32) documentou botões de três furos (o furo do centro ligeiramente menor que os das laterais) em 3 sítios arqueológicos do século XIX no estado do Kentucky, Estados Unidos.



**Figura 4** – Botões de ossos *sew-through* e discos perfurados, Colégio dos Jesuítas. Fotos: da autora.

Botões de 4 e 5 furos foram assinalados por South (1964, p.121) e classificados nos seguintes tipos: *Tipo 20*, com 4 furos e parte de trás geralmente arredondada e *Tipo 19*, com 5 furos, sendo o do centro ligeiramente maior que os demais. Em ambos, South descreveu marcas de anéis concêntricos, deixados pela ferramenta de corte. Botões de 4 furos, constituem 17,6% (n=12) do total de botões do Colégio e segundo as datações elaboradas por South (*ibidem*) foram produzidos entre 1800 e 1865. Ferris (1984, p. 6), por sua vez, diferenciou os botões de 4 furos em dois modelos: bordas arredondadas e bordas planas. Na amostra do Colégio, foram ainda identificados botões de 4 furos com bordas chanfradas e com coloração esverdeada. É possível que tenha sido utilizado como esqueleto para uma cobertura de metal, os chamados *stamped metal-covered* (**Figura 5**). Alguns anúncios de jornal, em geral de órgãos administrativos que divulgavam a compra de produtos, chegavam a especificar a quantidade de furos dos botões e para qual finalidade eram destinados. O Conselho Administrativo de Guerra da Corte, por exemplo, emitiu nota no *Diário do Rio de Janeiro* do dia 29 de junho de 1853 requerendo “botões de ossos branco de 4 furos para calças”.<sup>66</sup> Por fim, os botões de 5 furos constituem 11,4% (n=4) da amostra de botões de ossos e apresentam datações de 1750 a 1830 (OLSEN, 1963, p. 523) e 1800 a 1865 (SOUTH, 1964, p. 121). De acordo com White (2005, p. 69), os botões de 5 furos eram comumente usados em camisas e roupas íntimas masculinas durante o século XVIII. Para o século XIX, porém, não há informações precisas. A julgar pelos tamanhos dos botões (dois médios e outros dois grandes) é possível que tenham sido utilizados em roupas “de fora”: xales, mantinhas e casacos (FERRIS, 1984, p. 12).

<sup>66</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 29 de junho de 1853, p. 4.



**Figura 5** – Botões de ossos *sew-through* de 4 furos, chanfrados. A coloração esverdeada deve-se, possivelmente, à cobertura de metal que levava. Colégio dos Jesuítas. Fotos: da autora.

Desde pelo menos a década de 1830, ao Rio de Janeiro chegavam carregamentos de botões de ossos vindos de diferentes portos do mundo. Não que antes dessa data fossem inexistentes no Brasil; há a possibilidade de terem sido fabricados localmente durante o século XVIII acompanhando o processo de manufatura de tecidos para a vestimenta dos escravos. Em 5 de dezembro de 1834, o navio dinamarquês *Dania*, originário de Hamburgo, trazia em meio aos espelhos, veludos, ervilhas, canários e flores, os primeiros “botões de ossos” noticiados nos jornais do Rio.<sup>67</sup> Quatro anos mais tarde, também de Hamburgo e carregada com “3 caixas de botões de ossos”<sup>68</sup>, aportava a galera *Mercurius*; e, em 1839, chegava o bergantim *Maria Tereza* vindo de Trieste com “1 barril de botões de ossos”.<sup>69</sup> Daí em diante, aparecem nos anúncios não só notícias dos navios que os traziam, mas dos vários estabelecimentos que passaram a vendê-los, bem como das pessoas que os usavam. Entre os anos de 1847 a 1849, por exemplo, são citados entre os produtos confiscados pela Alfândega brasileira: “80 grosas de botões de osso furados para paletós por 90\$000 rs.” vindos da Antuérpia<sup>70</sup>, “66 grosas de botões de osso para jponas por 68\$450 rs., vindos de Liverpool”<sup>71</sup>, “131 grosas de botões de ossos furados para jponas por 137\$550 rs., vindos de Liverpool”<sup>72</sup>.

A diversidade dos locais de origem desses navios mostra-nos que os botões de ossos eram itens comuns em meados do XIX, pelo menos onde o comércio marítimo era vivo. Diferente do que ocorria com os botões de metal ou de madrepérola, que eram produzidos somente na Inglaterra até 1850, como veremos adiante, a produção dos de ossos era disseminada. Os baixos custos e a facilidade de manufatura permitiam que

---

<sup>67</sup> *Jornal do Commercio*, 5 de dezembro de 1834, p. 3.

<sup>68</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 20 de novembro de 1838, p. 3.

<sup>69</sup> *Idem*, 19 de setembro de 1839, p. 3.

<sup>70</sup> *Gazeta Oficial do Império do Brasil*, 14 de abril de 1847, p. 4.

<sup>71</sup> *Idem*, 19 de agosto de 1847, p. 4.

<sup>72</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 26 de março de 1849, p. 3.



fossem feitos em qualquer lugar, por qualquer pessoa, desde que tivesse acesso a alguma ferramenta, matéria prima e conhecimento. Conhecimento, aliás, existia no Rio de Janeiro; e custava caro: o “preto que faz marcas de botões de ossos” estava à venda por 360\$ rs., segundo a notícia publicada no *Diário do Rio de Janeiro* de 12 de janeiro de 1847. Alguns meses antes, o mesmo “preto” estava sendo anunciado como “um mestre” de fazer botões de ossos e seu preço, juntamente com uma “negrinha de 16 anos que cozinha, lava e engoma liso” era de 600\$ rs.<sup>73</sup> Pela ausência de outros anúncios de sua venda, deve ter encontrado cedo um comprador interessado em suas habilidades.

Em geral, os botões de ossos importados eram vendidos em lojas de armarinhos, casas de comerciantes ou em leilões; os fabricados em casa, possivelmente eram consumidos pelos moradores da própria residência, ou destinados às vestimentas dos escravos. No Rio de Janeiro, o Armarinho da rua São Pedro vendia os “botões de ossos polidos para calças” por 340 rs. a grossa.<sup>74</sup> Em Campos, o armarinho a Constituição, abaixo do sobrado do Sr. Lobo, vendia, “chegado proximamente do Rio de Janeiro”, os mesmos botões de ossos polidos para calças por 380 rs.<sup>75</sup> O Dr. Luiz Ritter vendia suas “fazendas e quinquilharias” por ele trazidas de Hamburgo em galpão na praça principal de Campos. Eram “panos de lã fino preto, azul e cor de café, botões para casacas e botões de ossos para camisas”.<sup>76</sup> Mesmo no final do século, em 1882, os botões de ossos ainda estavam presentes nos anúncios do *Monitor Campista*. Na Casa da União, em frente à praça de S. Salvador, vendiam-se “botões de osso para calça, dúzia, 40 rs”.<sup>77</sup>

Nessas notícias, além dos valores e dos locais de compra, também é possível constatar as finalidades: para paletó, juponas, casacas, camisas e calças. O edital do Conselho Administrativo para fornecimento do arsenal de guerra da Corte, publicado no *Diário* em 21 de agosto de 1854, é ainda mais detalhado. Demandavam botões “de ossos grandes para fardetas de brim e calças de dito” e “botões de ossos pequenos para fardetas de brim, camisas e polainas”.<sup>78</sup> De fato, vários anúncios de jornais brasileiros de meados do século XIX apontam que os botões de ossos eram mais comumente usados em calças e em camisas – no vestuário masculino, portanto.

---

<sup>73</sup> *Idem*, 29 de dezembro de 1846, p. 4.

<sup>74</sup> *Idem*, 27 de setembro de 1847, p. 4

<sup>75</sup> *Monitor Campista*, 27 de agosto de 1841, p. 4.

<sup>76</sup> *Idem*, 11 de dezembro de 1840, p. 4.

<sup>77</sup> *Idem*, 12 de julho de 1882, p. 4.

<sup>78</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 21 de agosto de 1854, p. 3.

Em 7 de outubro de 1822, Miguel, um “moleque de 18 a 20 anos de idade”, fugiu da casa de seu dono, na rua do Rozário. Levou “calças de ganga, colete de pano alvadio sem botões, e *camisa de linho cru, com botões de osso adiante*”.<sup>79</sup> Também com camisa, calça e colete fugiu o “moleque ladino”, de nação Cabinda, no dia 29 de julho de 1829. De propriedade de José Joaquim de Oliveira, o escravo de 15 a 16 anos de idade levava consigo “camisa de brim fino, *coletes de linha preta com botões de osso branco*, calças de riscado de minas, com remendos brancos nos joelhos”.<sup>80</sup> Indo buscar água no Campo do Machado, Matheos, de nação Cabinda e 25 anos, fugiu no dia primeiro de setembro de 1848. Usava calça e “*camisola de baeta preta com muitos botões de ossos brancos na frente*”.<sup>81</sup> Joaquim, “preto, meio novo, de nação Caçange”, fugiu com uma “camisa de estopa, de mangas curtas, *calças de riscado miúdo azul e branco abertas por diante com botões de ossos*” em abril de 1825.<sup>82</sup> E também com “*umas calças abertas adiante, com botões de osso e curta nas pernas*” fugiu Antônio, de nação Moçambique. Tinha 24 anos de idade e saiu da Casa do Hospício do Rio de Janeiro no dia 5 de agosto de 1839 levando sua trouxa de roupas.<sup>83</sup>

Com efeito, botões de ossos eram o tipo mais comum usado pelos escravos em suas calças, camisas e coletes. Não à toa, os botões que a Fábrica de Pólvora do Rio de Janeiro demandava para o “vestuário dos africanos livres e escravos da nação” que ali passariam a trabalhar, eram os mesmos “botões de ossos furados”.<sup>84</sup>

Um “crime horroroso” manchou os noticiários de Campos na madrugada do dia 19 de agosto de 1880. Uma explosão culposa na oficina de fogueteiro de Bernardino Senna, na Rua da Direita, causara a morte de um funcionário e a séria queimadura de outro. Na investigação dos fatos, supôs-se que o criminoso teria subido em um muro localizado ao lado da oficina, de onde atirou uma dinamite à sala onde estavam os dois funcionários. As evidências eram que:

No lado de fora, isto é, do lado da rua do Príncipe, havia um muro, desde a crista até a base uma risca larga, recente, que mostra que por ali escorregara, arranhando os tijolos, um pé descalço, em baixo, no chão,

---

<sup>79</sup> *Idem*, 14 de outubro de 1822, p. 48, grifo nosso.

<sup>80</sup> *Idem*, 10 de agosto de 1829, p. 4, grifo nosso.

<sup>81</sup> *Idem*, 11 de setembro de 1848, p. 4, grifo nosso.

<sup>82</sup> *Idem*, 6 de maio de 1825, p. 3, grifo nosso.

<sup>83</sup> *Jornal do Commercio*, 6 de agosto de 1839, p. 4, grifo nosso.

<sup>84</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 18 de junho de 1854, p. 3

junto ao muro, um botão de osso de calça, e à esquerda, a menor distancia da casa, encontraram-se 2 palitos de fósforo, junto um do outros, caídos, pois, do mesmo ponto, estando um partido e por queimar e o outro pouco queimado.<sup>85</sup>

O botão em si não deve ter feito muita diferença na conclusão do caso. Afinal, como argumentou o detetive de um Folhetim publicado no *Monitor*, que apenas tinha como pistas de um crime o pedaço da calça do criminoso: “a calça não tinha o menor sinal e os botões de osso muito ordinários, como os que há em toda a parte, não puderam fornecer nenhuma indicação”.<sup>86</sup> No entanto, serviram para confirmar, talvez algo já dado para aquele detetive, que o criminoso andava descalço e usava botões de ossos. Um escravo? Quem mais poderia ser o autor de “um crime que denota a mais requintada perversidade”, como dizia o jornal? O certo é que pelo botão já se sabia o tipo de pessoa a tomar como suspeito. O fato de 37 dos 39 botões de ossos do sítio (cerca de 95%) terem sido encontrados nas áreas de senzala não é mera coincidência. Deve-se considerar, ainda, que a amostra da casa grande também contém resíduos dos escravos domésticos, de modo que os botões ali presentes também podem estar a eles relacionados.

### 2.1.2 Botões de Concha

Os botões de concha, ou botões de pérola, foram encontrados em pequena quantidade no sítio (n=3), dois no *setor SE8.8* e um no depósito da casa grande. Nos séculos XVIII e XIX, eram feitos a partir de diferentes conchas, marinhas ou fluviais, importadas de diversas regiões do mundo. As mais desejadas, e portanto mais caras, vinham do leste da Índia; outras, mais acessíveis, vinham do Golfo Pérsico e Mar Vermelho (LUSCOMB, 2006 [1967], p. 178). Havia dois principais processos de produção. Num primeiro, as conchas eram lavadas e tratadas com ácido e, então, serradas em quadrados que posteriormente eram arredondados. No segundo método, os botões eram cortados com uma serra tubular, que fazia ao mesmo tempo uma perfuração para acomodar a haste (*ibidem*).

---

<sup>85</sup> *Monitor Campista*, 21 de agosto de 1880, p. 2.

<sup>86</sup> Folhetim *Os Dramas da Vida: a Condessa de Paula*, escrito por Emilio Richebourg. Trecho do *Monitor Campista*, 24 de julho de 1888, p. 1.

Botões de pérola eram itens de grande valor, já que cada concha fornecia pouca quantidade de material útil para a sua produção. Com as sobras, faziam-se botões menores ou composições para cabos de talheres (WHITE, 2005, p. 71). Carolyn White (1977, p. 71) é categórica ao afirmar que a produção dos botões de pérola era quase exclusividade da indústria de Birmingham durante todo o século XIX. Nos Estados Unidos, porém, passaram a ser manufaturados por volta de 1860 no estado de Ohio, em razão da impossibilidade de importação de produtos ingleses durante a Guerra Civil (1861-1865); já no final do século, colonizadores franceses iniciaram o processo de produção a partir de conchas coletadas no rio Mississipi, que durou até 1950 (CLAASSEN, 1994, p. 1). Apesar de não se saber ao certo quando começaram a ser inseridos no mercado, foi a partir de 1820 que se tornaram populares e penetraram de vez na moda europeia (FERRIS, 1984, p. 7) – mas também na brasileira.

É também desde aquela década que se tornam cada vez mais frequentes nos anúncios de jornais Rio de Janeiro.<sup>87</sup> Em 19 de fevereiro de 1825, Gudín, mercador e alfaiate, tinha “a honra de anunciar ao respeitável público” a chegada de um “lindo sortimento de botões amarelos muito finos para casacas, ditos de metal muito bons, ditos de madrepérola [...] tudo chegado proximamente de Inglaterra”.<sup>88</sup> Em 6 de dezembro do mesmo ano, o inglês J. J. Dodsworth anunciava o leilão de “uma porção de lenços de seda, paninhos finos, luvas de pelica, panos de linho e de botões de madrepérola”.<sup>89</sup> Outro comerciante inglês, Samuel Southan, anunciava no dia 26 de novembro de 1846, o leilão de “grande sortimento de fazendas, botões de metal, botões de casquinha e de búfalo, grandes e pequenos, de madrepérola para camisas”.<sup>90</sup> E Campbell e Greenwood, entre talheres, tecidos, e demais miudezas importadas da Inglaterra, vendiam “botões de madrepérola, de osso e de todas as qualidades de metal, grandes e pequenos, lisos e lavrados”.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> Nos jornais digitalizados e disponibilizados pela Biblioteca Nacional, apenas uma referência foi encontrada antes de 1820. O jornal *Idade D'Ouro do Brazil*, da cidade de Salvador BA, do dia 5 de maio de 1812, anunciava o leilão que ocorreria no dia 8 do mesmo mês na casa de Bejamim Garnard no Rio de Janeiro. Estariam à venda “botões de madre pérola, e metal, bandejas, canecas, óculos, telescópios, óculos do nariz, caixas de ferramentas, e varias cousas de ferragem”.

<sup>88</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 19 de fevereiro de 1825, p. 4.

<sup>89</sup> *Idem*, 6 de dezembro de 1825, p. 4.

<sup>90</sup> *Idem*, 26 de novembro de 1846, p. 4.

<sup>91</sup> *Idem*, 16 de outubro de 1846, p. 3.

Um curioso episódio, também publicado no *Diário do Rio de Janeiro*, pode nos trazer informações interessantes sobre os botões de madrepérola e quem os usava. No dia 18 de outubro de 1834, o Juiz de Paz do distrito de Engenho Velho, Pedro Cyriaco Pacheco, fazia público o caso de um rapaz que fora encontrado morto na praia de São Cristóvão, no Rio de Janeiro. O corpo era de um homem claro, com “bons dentes, barba serrada, mostrando idade de 30 e tantos anos”. O fato de ter a barba feita e uma marca no pescoço fez o juiz presumir que o rapaz havia sido assassinado na ocasião em que se barbeava – ou era barbeado – em casa ou a bordo de alguma embarcação. O jovem, contava o juiz, aparentava ser “pessoa decente, por ter vestido uma camisa fina com pregas, e botões de madrepérola, calça de correr de riscadinho cor de ganja abotoada; estava porém descalço, e sem meias”. O que nos chama atenção nesse relato é que apesar de estar descalço e sem meias, tinha-se a certeza de que era uma “pessoa decente” – e essa conclusão o juiz tirou levando-se em conta não só a cor da pele e a qualidade dos dentes, mas sobretudo as roupas que o morto vestia. A descrição do tipo de botão preso à camisa não deve ter sido, portanto, um detalhe gratuito. O uso dos botões de madrepérola, associado ao modelo e tecido das roupas, informava a “decência” daquele que os usava.

No entanto, pensar que esses botões eram somente usados por aqueles a quem os anúncios se dirigiam – aos leitores de jornais – é desconsiderar todo o comércio paralelo que existia no Rio de Janeiro oitocentista, bem como a capacidade das modas e dos gostos disseminarem-se a outros públicos para os quais não necessariamente eram dirigidos. Além dos comerciantes estrangeiros, escravos de ganho também vendiam botões de diferentes qualidades nas ruas cariocas. As fontes de que dispomos para sabermos o que era por eles usado, comercializado ou trocado são limitadas e muitos desses produtos escapam aos olhos do pesquisador. Algumas pistas, porém, foram encontradas. O *Diário do Rio de Janeiro*, de 19 de agosto de 1830, por exemplo, noticiava a fuga de “um preto de ganho, que conduzia uma bacia e jarro azul, 6 garrafas brancas, 2 cortes de vestidos bordados e meia grossa de botões de madrepérola: o dito preto já é velho, e baixo, vinha com um colete encarnado”.<sup>92</sup> Ao que parece, o escravo trabalhava com a venda de produtos de propriedade de seu senhor e quando fugiu, levou consigo os artigos que estavam à venda, entre eles os botões de madrepérola.

---

<sup>92</sup> *Idem*, de 19 de agosto de 1830, p. 4.

Para quem ele os vendia é uma outra questão. A popularidade dos botões de madrepérola a partir de meados do século XIX parece ter atingido um público cada vez maior. Um leitor do *Diário* enviou à coluna de opiniões do dia 9 de setembro de 1839 um artigo no qual reclamava, entre outras coisas, dos altos impostos pagos pelos produtos importados que chegavam ao Brasil. Dizia ele que “ao mesmo passo que temos de pagar por alto preço o pão, o bacalhau, a manteiga, e outros gêneros, quiseram consolar-nos, e como que indenizar-nos, abaixando as avaliações dos botões de madrepérola e dos vidros para vidraças!”.<sup>93</sup> Ironias à parte, podemos pensar em pelo menos dois pontos quanto à facilitação da entrada de botões de madrepérola nos portos brasileiros, a que se referia o leitor. Por um lado, demonstra que eram itens desejados (afinal, deveriam consolar o público carente de pão, bacalhau e manteiga); por outro, mostra a ampliação da oferta e, portanto, a diminuição da exclusividade.

Quero dizer que mesmo sendo um item caro (para um botão) e estivesse relacionado simbolicamente a “pessoas decentes”, também podia ser comprado e usado por escravos e homens livres com pouca renda. Bernardo, “um moleque nação Moçambique”, fugiu da casa de seu proprietário em São Cristóvão. Com “idade de 13 a 14 anos, bonita figura, com os sinais da mesma nação, levou camisa de morim com botões de madrepérola, e calça branca de linho ou linhagem”.<sup>94</sup> Outro “moleque de idade de 12 anos pouco mais ou menos” fugiu da casa de Lionel Carlos Maciel. “Com rosto redondo e bem feito de pernas”, Francisco, também de nação Moçambique, “levou camisa de paninho, calças de ganga, colete de cazemira, botões de madrepérola”.<sup>95</sup> No *Diário* de 29 de agosto de 1832, outro anúncio fazia referência a um “moleque” fugido e a seus botões de madrepérola:

Desapareceu da rua Quitanda n. 45, um moleque de nome José Maria, de nação Quilimane, com os sinais seguintes, alto, retinto, beiços grossos, ladino, com camisa de pano de linho nova, com botões de madrepérola na abertura, calça de brim usada, tudo muito sujo, quem dele der notícias ao n. acima receberá alvissaras.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> *Idem*, 9 de setembro de 1839, p. 3.

<sup>94</sup> *Idem*, 7 de março de 1835, p. 4.

<sup>95</sup> *Idem*, de 17 de dezembro de 1821, p. 4.

<sup>96</sup> *Idem*, 29 de agosto de 1832, p. 4.

Interessante que, nesses anúncios, dos escravos fugidos com botões de madrepérola todos fossem Moçambiques. Esse fato pode estar relacionado ao recorte – já que os anúncios são apenas parte da realidade – e à metodologia de pesquisa adotada para a consulta dos jornais. Porém, podem nos indicar escolhas e gostos étnicos específicos, assim como podem apontar para trocas comerciais existentes na costa oeste da África e os locais de extração de conchas. Do mesmo modo, todos os escravos foram descritos como “moleques”; e, de fato, não encontrei registros de escravos adultos usando-os em suas vestes. Antes de prosseguir, vejamos uma nota do jornal *Monitor Campista* que noticiava a perda de uma trouxa de propriedade de Joaquina do Nascimento. A trouxa, que havia caído de cima de uma bandeja, continha “uma jaquetinha de merinó carmesim, com alças de tokin preto, com botões de madrepérola, roupinha de menino de 4 anos, e mais 2 lenços de cambraia fina bordados, um de seda froxa, o outro tendo em ponta de marca escrito um verso ao redor”.<sup>97</sup> Seriam os botões de madrepérola itens comuns nas roupas de crianças e jovens, mesmo escravos?<sup>98</sup> Ou uma similitude fortuita entre as roupas dos três “moleques” e a jaquetinha perdida do menino de Joaquina? Convém, decerto, tratar a hipótese com precaução, por falta de mais informações. No entanto, é possível imaginar que a idade tenha sido um fator importante para se definir a quem era ou não permitido tê-los e usá-los.

Em outra passagem, descrita por Machado de Assis na obra *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881), capítulo XXXII, botões de madrepérola também eram usados por uma jovem, de dezesseis anos. A cena passava-se por volta do ano 1835, quando a personagem Eugênia apresentava-se ao antigo amigo de sua família, Brás Cubas. Em razão da presença de Brás, que passava uns dias em sua casa, a moça vestira-se de modo bastante simples, sem seus usuais enfeites. Contava Brás que ela estava com “um simples vestido branco, de cassa, sem enfeites, tendo ao colo, em vez de broche, um botão de madrepérola, e outro botão nos punhos, fechando as mangas, e nem sombra de pulseira”. A falta de outros enfeites nas vestes de Eugênia chamou a atenção do convidado, bem como o simples botão de madrepérola que fazia as vezes do broche. Aqui, os botões também eram usados por “uma pessoa decente”, como o era o morto da praia e São Cristóvão; o que transmitiam, porém, eram ares de simplicidade.

---

<sup>97</sup> *Idem*, 3 de agosto de 1841, p. 4.

<sup>98</sup> Não é certo na literatura até que idade um escravo era considerado criança. Estudos como o de Kátia Mattoso (1991) e João José Reis (1980) classificaram a idade de doze anos, ainda que para efeito do trabalho – em geral doméstico – fosse considerada a idade de 7 a 8 anos.

Era justamente esse “ar de simplicidade” que outra personagem, Octávia, queria evitar ao sair com seu companheiro pelas ruas de Paris, no folhetim *As duas irmãs*, de Xavier de Montépin.<sup>99</sup> Ao que parece, já no final do século XIX, os botões de madrepérola não seriam assim tão cobiçados e distintivos como eram no começo do século – em Paris, onde a cena transcorria, mas também em Campos, onde o folhetim também fora publicado. Octávia discutia com Maurício sobre a perda de um botão de punho. Por não o ter encontrado, Maurício preferiu colocar botões de madrepérola em seu lugar. “Botões de madrepérola!”, disse Octávia com “um gesto de desdém”. E persistiu:

E pensas que te deixarei sair com semelhante imundície no punho? Isso nunca. Hão de tomar-te por um pinga que meteu as joias no prego para ir almoçar num café! Eu quero que o meu homem tenha ar de milionário! Rua com os botões de madrepérola! Empresto-te os meus.<sup>100</sup>

Foi justamente na metade final daquele século que a maior parte das propagandas de armarinhos anunciavam os botões de madrepérola nos jornais de Campos – quando, portanto, tornaram-se populares e “simples”. No armarinho *Anjo da Boa Esperança*, na Rua do Concelho, vendiam-se “botões de fustão, ditos de linho e madrepérola para senhoras”<sup>101</sup>; no *Bazar do Povo*, Rua Quitanda, “botões de madrepérola para camisas”<sup>102</sup>; e no Armarinho Lemos, Rua dos Ourives, estavam à venda artigos de moda e novidades recém chegadas da Europa: “botões de madrepérola para vestido, ditos de madrepérola para camisa, ditos de madrepérola para fronhas”.<sup>103</sup>

South (1964, p. 122) classificou os botões de concha encontrados nos dois sítios por ele pesquisados no que chamou de *Tipo 22*: tinham dois ou quatro furos e uma depressão no centro, com datações de 1800 a 1865. Outros modelos foram descritos por Ferris (1984, p. 7) – côncavo, polido, com superfícies planas, com haste – e por Rivers (1999, p. 32) – decorado, estilo anel olho de peixe e estilo bisel francês. Nenhum dos 3 botões de pérola encontrados no Colégio dos Jesuítas, no entanto, assemelha-se aos tipos acima listados (**Quadro 2**).

---

<sup>99</sup> O Folhetim, de autoria do romancista francês Henry Xavier Amon Perrin (1823-1902), conde de Montépin, foi publicado no *Monitor Campista* de 1 de janeiro de 1884 a 24 de agosto de 1884.

<sup>100</sup> *Monitor Campista*, 20 de janeiro de 1884, p. 1.

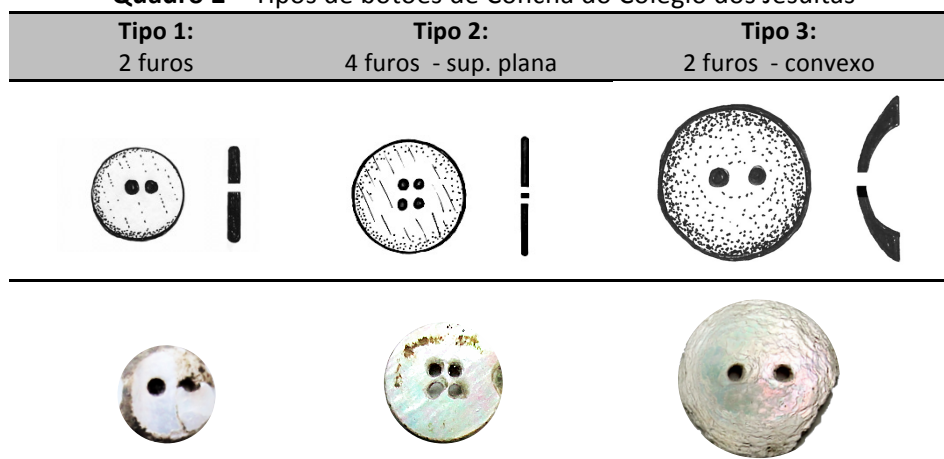
<sup>101</sup> *Monitor Campista*, 27 de novembro de 1879, p. 3.

<sup>102</sup> *Idem*, 25 de outubro de 1880, p. 4.

<sup>103</sup> *Idem*, 14 de junho de 1882, p. 4.



**Quadro 2** – Tipos de botões de Concha do Colégio dos Jesuítas



Fotos e desenhos: da autora.

Como visto, os botões de madrepérola foram usados para diferentes fins durante todo o século XIX: em camisas, vestidos, fronhas. Segundo White (2005, p. 71), os exemplares menores eram usados principalmente como botões de camisas e as amostras maiores utilizadas em coletes, vestidos e casacos. Diferente dos botões de ossos, que somente aparecem relacionados ao vestuário masculino, os de madrepérola eram também destinados “às senhoras” e aos “moleques”. Porém, enquanto na primeira metade do século foram indicativos de “decência”, na segunda, eram de “simplicidade”. Apenas um exemplar foi encontrado no depósito ligado à casa grande (Tipo 1). Curiosamente, o período deposicional desse setor refere-se a meados do século XIX, quando, aliás, os botões de madrepérola ingleses passaram a sofrer com a forte concorrência dos botões de porcelana fabricados na França, que também foram usados em camisas e vestidos, mas que eram significativamente mais baratos que equivalentes feitos em madrepérola (FERRIS, 1984, p. 8). Paralelamente, os Tipos 2 e 3 foram encontrados no *setor SE8.8*, referentes à ocupação dos escravos durante a segunda metade do século XIX, quando não mais eram indicativos de “decência”. A baixa ocorrência desse tipo de botão no sítio pode ser explicada, portanto, pelos diferentes sentidos que tiveram durante o século XIX, bem como por qual grupo social foi usado: entre os escravos, dois exemplares foram identificados em meio a uma grande maioria de botões de ossos; entre os senhores, apenas um foi encontrado, num momento em que a moda já era usar os de porcelana.

### 2.1.3 Botões de Porcelana

“Vamos, meu caro, é preciso tirares-te daí”, disse Carlos Lefort . “Sou o principal acionista de uma fábrica, perto de Puteaux, de *botões de porcelana fabricados por um processo novo e do qual temos o privilégio*; a empresa caminha otimamente, posso obter para ti um lugar de subdiretor, na inspeção dos trabalhos”.<sup>104</sup> A oferta de Lefort era dirigida a Lourenço Dalissier, rapaz que por ter matado seu próprio pai não conseguia emprego em lugar algum. Lourenço permaneceu por pouco tempo na fábrica de botões de porcelana como subdiretor. Poucos dias depois que assumiu o cargo, descobriram sua identidade e, mais uma vez, não o perdoaram pelo crime que cometera. *O Parricida*, romance de Adolphe Belot e Jules Dautin, de 1873, foi publicado na *Leitura do Domingo*, jornal semanal carioca, durante o primeiro semestre de 1876. Mais do que o desfecho, porém, o que nos interessa nessa história é o local onde por poucos dias Lourenço atuou como subdiretor: a fábrica de botões de porcelana. Na década de 1870, e sobretudo na França, uma fábrica de botões de porcelana já era algo bastante comum; bem como notícias de melhorias em seu processo de fabricação.

Os primeiros botões de porcelana foram fabricados já no século XVIII, na França. Produzidos da mesma maneira que os objetos maiores e pintados à mão, um a um, eram caros e luxuosos. Popularizaram-se somente quando, em 1840, o inglês Richard Prosser patenteou em Birmingham um novo método com o qual foi possível produzi-los massivamente. O método envolvia a preparação de uma mistura seca de argila fina com a adição de quartzo e feldspato moído, que era comprimida sob uma pressão de 400 toneladas em moldes de ferro fundido. Depois de retirados do molde, os botões eram postos em um forno a uma temperatura suficiente para transformar a argila em porcelana (SPRAGUE, 2002, p. 113). Quando prontos, os botões adquiriam aparência branca e por tal motivo, quando encontrados em escavações arqueológicas, são frequentemente confundidos com vidro leitoso.<sup>105</sup> Nos Estados Unidos e na Inglaterra eram também conhecidos como *agate buttons*, mas colecionadores preferem adotar o termo *small chinás* (LUSCOMB, 2006 [1967], p. 183; LAMM *et al.*, 1970, p. 4).

---

<sup>104</sup> Trecho do Folhetim “O parricida”, primeira parte, capítulo XLIX, de Adolphe Belot e Jules Dautin. *Leitura do Domingo*, 9 de abril de 1876. Coleção ilustrada dos melhores romances, Rio de Janeiro, p. 113, grifo nosso.

<sup>105</sup> Para uma discussão das diferenças entre os botões de vidro e os de porcelana (*small chinás*) e como identifica-los, ver Sprague (2002).

Um ano após a patente, o irmão de Richard, Thomas Prosser, patenteou nos Estados Unidos um melhoramento no método original, expandindo para a indústria norte-americana a produção dos botões de porcelana. E já em 1843, o francês Jean-Felix Bapterosses, que trabalhou nas fábricas de Richard na Inglaterra, levou o conhecimento de produção dos botões para sua terra natal. Em 1844, patenteou uma nova versão do processo e passou a produzi-los em solo francês, utilizando leite no lugar da água para obter mais plasticidade na pasta (SPRAGUE, 2002, p. 114-115). O incentivo do governo francês, os custos mais baixos de produção na França do que na Inglaterra, bem como a perda do mercado consumidor norte-americano inviabilizaram a produção de botões de porcelana inglesa. Assim, a partir de 1860, grande parte da produção mundial de botões de porcelana foi feita na França. Dali também saíram os aprimoramentos subsequentes no seu processo de fabricação, como exemplificaram Belot e Dautin no *Parricida*.

Em 1849, já há notícias da chegada de botões de porcelana nos portos brasileiros. Leiloavam-se do navio *Ville de Rio*, vindos do porto francês de Havre, “10 maços de botões de porcelana para camisas, por 30\$”.<sup>106</sup> Um ano depois já estavam à venda em armarinhos no centro do Rio de Janeiro: na rua São Pedro vendiam-se “grossas de botões de porcelana para camisas 200 rs.”.<sup>107</sup> Na rua dos Ourives, no Rio de Janeiro, o armarinho Lemos divulgava a chegada de artigos vindos da Europa: os “botões chineses (novidade) 1\$000”, que possivelmente referiam-se às *small chinas*.<sup>108</sup>

Afora serem usados em camisas masculinas, como sugerem os anúncios, Ferris (1984, p. 6) avalia que também eram presos em vestidos e em roupas infantis, embora em menor frequência. De fato, o aumento da produção e as sucessivas melhorias no processo produtivo em meados do século XIX, com a inclusão de novos e mais baratos materiais, ampliou as possibilidades de uso e mulheres e crianças também passaram a utilizá-los nas mais diferentes peças do vestuário (WHITE, 2005, p. 167). Em apenas um anúncio os botões de porcelana tiveram outros destinos para além de serem presos às camisas: o jornal pernambucano *O Libertador* anunciava, no armazém do Joaquim da

---

<sup>106</sup> *Correio Mercantil e Instructivo, Político, Universal*, 4 de dezembro de 1849, p. 3.

<sup>107</sup> *Idem*, 10 de julho de 1850, p. 3.

<sup>108</sup> *Monitor Campista*, 14 de junho de 1882, p. 4. Segundo Lann et al. (1970, p. 107), os botões *small chinas* passaram a se referir aos botões de porcelana que receberam padrões *Calico* impressos por toda a superfície.

Cunha Freire, a venda de “botões de porcelana para vestidos”.<sup>109</sup> Segundo o autor, os tamanhos pequenos dos botões encontrados nas amostras por ele pesquisadas indicam que seu uso foi restrito a pequenas peças de vestuário, sendo raros – senão inexistentes – casos em que foram usados em vestes de cima. Com efeito, dos botões de porcelana do Colégio, nenhum apresentou tamanho grande; a maioria foi classificada entre os pequenos (**Tabela 4**).

**Tabela 4** – Botões de porcelana por tipo – todas as áreas de escavação<sup>110</sup>  
Tamanho dos botões

N de furos	Tipo	Pequeno	Médio	Grande	Total
4 furos	Dish	6	-	-	6
	Inkwell	1	-	-	1
	Calico	2	-	-	2
3 furos	Dish	2	-	-	2
2 furos	Hollow-eye	-	1	-	1
	Oval-eye	1	1	-	2
	Raised Bands	1	-	-	1
	Radiating Line Rims	1	-	-	1
Outros	Two-way self-shank	-	1	-	1
	Whistle	-	2	-	2
<b>Total</b>		14	5	0	19













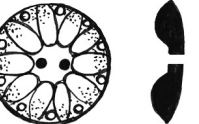


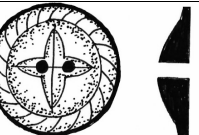


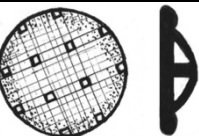





**Tabela 5** – Botões de porcelana por tipo e áreas de escavação  
Setores de escavação

N de furos	Tipo	NW 8.1	SE 8.8	Casa Grande	Total
4 furos	Dish	-	2	4	6
	Inkwell	-	-	1	1
	Calico	-	-	2	2
3 furos	Dish	-	1	1	2
2 furos	Hollow-eye	1	-	-	1
	Oval-eye	-	1	1	2
	Raised Bands	-	1	-	1
	Radiating Line Rims	-	-	1	1
Outros	Two-way self-shank	-	-	1	1
	Whistle	-	-	2	2
<b>Total</b>		1	5	13	19

<sup>109</sup> *O Libertador*, Fortaleza, 1 de abril de 1884, p. 4. Essa particularidade pode estar relacionada à cidade de Fortaleza.

<sup>110</sup> A classificação teve por base LANN *et al. Guidelines for Collecting China Buttons*, 1970.

Quadro 3 – Tipos de botões de Porcelana do Colégio dos Jesuítas

Botões 4 furos	Dish		
	Inkwell		
	Calico		
Botões 3 furos	Dish		
Botões 2 furos	Raised Bands		
	Oval-eye		
	Hollow-eye		 
	Radiating Line Rims		 
Outros	Two-way self-shank		 
	Whistle		 

Desenhos de Ferris, 1984, e da autora. Fotos da autora.

Botões de porcelana podem apresentar hastes de metal ou terem 4, 3 ou 2 furos. Há ainda os que possuem hastes feitas em porcelana, como *Two-way self-shank* ou com um sistema diferenciado, com “um único furo vertical na parte superior e dois ou mais na parte de trás”, como o *Whistle* (LAMM *et al.*, 1970, p. 38). Os botões de 4 e 3 furos apresentam vários modelos de “corpos”, ou bases, sendo os mais comuns o tipo *Dish* e o *Inkwell*. Sobre esses diferentes corpos, uma série de decorações poderiam ser feitas, desde a pintura das bordas até a aplicação de padrões impressos, como os botões *Calico*. Os botões de 2 furos diferenciam-se sobretudo quanto à forma dos “olhos” (*Hollow-eye*, *Oval-eye*) e em relação aos modelos decorativos que apresentam nas bordas (*Raised Bands*) ou na superfície do corpo (*Radiating-line rim*).

O tipo mais comum, anunciado nos jornais e encontrados nos sítios arqueológicos é o de cor branca, embora não sejam raros anúncios em que aparecem com outras tonalidades, como preto e marrom. Em geral, o botão branco, de 4 furos e de tipo *Dish* é o mais encontrado nas amostras arqueológicas dos Estados Unidos e Europa (SPARGUE, 2002, p. 123). Essa tendência parece ter se confirmado nas amostras do sítio do Colégio. Dos 19 botões de porcelana encontrados em todos os setores, 6 foram classificadas nesse tipo. A variação com 3 furos era mais comumente utilizada em roupas de crianças ou em roupas de bonecas (*idem*, p. 124).

Além dos modelos brancos ou coloridos, há os que apresentam motivos decorativos. Os de tipo *Calico*, ou chita, são botões com padrões similares aos tecidos que eram produzidos em Calicute, cidade na costa ocidental da Índia onde se fabricavam panos de algodão com diferentes tipos de impressões. Os padrões mais corriqueiros eram compostos por desenhos bastante pequenos, em geral de flores, folhas ou linhas geométricas. A partir de 1840, os tecidos de chita começaram a ser produzidos nos Estados Unidos e os botões de porcelana foram usados na peça de roupa para corresponder ao padrão do tecido (LUSCOMB, 2006 [1967], p. 31). Esses padrões eram impressos com tinta em papéis que eram colocados em cima dos botões brancos. Os botões eram levados novamente ao forno permitindo que o calor transferisse o padrão de tinta na superfície do botão enquanto o papel era queimado (LAMM *et al.*, 1970, p. 107).

Há ainda modelos com a borda externa pintada. No Armário São João, em Campos, “botões de louça com beiras de cor” eram vendidos a 80 rs. a dúzia, em 1878.<sup>111</sup> Em outros casos, o próprio botão era moldado em diferentes formas decorativas, recebia frisos e gomos que se assemelhavam pétalas de flores (*Hollow-eye*). O processo de fabricação dos botões de louça a partir de meados do século XIX não se limitou a apenas uma fábrica; grande número de fabricantes surgiu quase que ao mesmo tempo em diversas cidades francesas e norte-americanas (SPRAGUE, 2002, p. 112). Cada qual patenteava um novo método e um novo estilo, a seu gosto. Essa variedade de estilos reflete-se, evidentemente, nos contextos arqueológicos: os botões de porcelana são o tipo mais comum de botão recuperado nos sítios arqueológicos históricos a partir de meados do século XIX (*idem*, p. 115). Foram muito populares até a década de 1920 e continuaram a ser produzidos, na fábrica francesa de Bapterosse até 1960, quando a indústria de botões de plástico finalmente tornou sua produção inviável (LUSCOMB, 2006 [1967], p. 156).

#### 2.1.4 Botões de Metal

Os botões de metal foram os primeiros tipos de botões manufaturados para fins comerciais. Se no século XVII suportes metalizados eram utilizados na produção doméstica e de pequena escala dos botões cobertos com tecidos, foi partir de 1760 que se tornaram populares entre todas as camadas sociais. A indústria concentrava-se na cidade inglesa de Birmingham. Naquela data, ali já havia 83 fabricantes especializados na manufatura de diferentes tipos de botões: banhados a ouro e prata ou feitos em latão (WHITE, 2005, p. 50). Usados mais comumente na moda masculina, diferenciavam-se sobretudo pelo tipo de haste por meio da qual eram presos às roupas. Várias melhorias foram feitas para aumentar a eficácia das hastes durante todo o século XVIII até meados do XIX; e é justamente pela análise dessas mudanças que os diferentes tipos de botões de metal podem ser datados – são mais diagnósticas, portanto, do que o tipo de metal usado em sua composição.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> *Monitor Campista*, 31 de outubro de 1878, p. 3.

<sup>112</sup> Para uma análise dos diferentes tipos de hastes de botões de metal, ver White (2005), South (1964) e Ferris (1984).

Botões de cobre, liga de cobre e latão foram muito populares durante todo o século XVIII, especialmente no último trimestre. Quanto às técnicas de manufatura, podem ter sido estampados a partir de uma tira de metal e em seguida esculpido por peças de aço que davam a forma circular às bordas, ou, a partir de 1790, serem fundidos em um molde (FERRIS, 1984, p. 3). Além disso, podem ser de *uma* ou *duas* peças: no primeiro caso, são produzidos com a própria haste e, no segundo, a haste é posteriormente fixada na tampa. Na sequência, os botões eram preparados para receber o tratamento de superfície. Vários procedimentos decorativos podiam ser aplicados, já que as qualidades físicas desses metais permitiam o manejo com certa facilidade. Eram fundidos, carimbados, gravados, banhados a ouro ou chapeados em prata ou estanho (WHITE, 2005, p. 64). Assim como as hastes, o tipo de tratamento de superfície também foi foco de constantes inovações técnicas.

O douramento, ou banho em ouro, foi o tipo de tratamento mais comum. Não eram iguais, tampouco significavam o mesmo que os botões de ouro; estes, por serem joias, constam em muitos inventários do período colonial e recebiam, evidentemente, tratamento diferenciado na escolha, uso e destino. Para distingui-los dos de ouro puro, traziam no verso marcas do tipo, qualidade e cor do banho usado para dourá-los (FERRIS, 1984, p. 3). Em 1827, já se vendiam na rua da Quitanda, no Rio de Janeiro, “grande sortimento de botões de metal dourados lisos, e lavrados para fardas, casacas, e coletes... os mais finos que se fabricam na Inglaterra”.<sup>113</sup> Da Inglaterra, aliás, era a grande maioria dos comerciantes que os vendiam na praça carioca, bem como dos navios que os traziam ao público brasileiro. Em 1842, anunciava-se o leilão de “10 grosas de botões de metal dourado lavrados para casacas e 5 grosas de botões dourados para coletes”.<sup>114</sup>

Nos principais jornais brasileiros do século XIX, são numerosos os anúncios que propagam a venda de botões de metal para fardas militares. Em 1820, Joaquim Martins Pinto vendia, na rua da Direita, “um novo sortimento de botões de metal superfinos próprios para fardas militares, desde a mais alta graduação até a menor, quer no Exército, quer na Marinha Real”<sup>115</sup>. Na rua da Quintana, vendiam-se botões dourados “de uniforme dos excel. snrs. oficiais gerais de mar e de terra, e dos ilus. snrs. oficiais do

---

<sup>113</sup> *Diário Mercantil*, 1 de junho de 1827, p. 3.

<sup>114</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 1 de junho de 1842, p. 1.

<sup>115</sup> *Gazeta do Rio de Janeiro*, 29 de julho de 1820, p. 3.



estado maior, grandes para fardas, e pequenos para fardetas e coletes”.<sup>116</sup> E mesmo 20 anos depois, em 1840, “botões de metal para fardas” ainda eram noticiados no leilão de Cannel Southan.<sup>117</sup>

Mais para meados do século, no entanto, os botões dourados para roupas não militares começaram a ser menos anunciados. A essa altura já eram considerados indiscretos por quem preferia seguir figurinos mais austeros. No período vitoriano inglês (1837-1901), um bom cavalheiro deveria escolher para suas vestes “os mais sóbrios botões possíveis” (TURNER, 1866, p. 433 *apud* FERRIS, 1984, p. 3). Nos Estados Unidos, a invenção, a partir de 1820, dos botões florentinos – de formato abobadado e coberto por tecido – esteve intimamente ligado à queda de popularidade dos botões dourados e à emergência dos novos gostos vitorianos. Também Gilberto Freyre havia notado a mudança nas vestimentas dos brasileiros durante o século XIX. As cores vivas dos tecidos orientais e os botões brilhantes e dourados do século anterior foram dando lugar aos trajes escuros de origem inglesa: agora, a elegância tinha como sinônimos o luto e a sobriedade (FREYRE, 2000 [1948]).

Outros botões, como de estanho e demais metais “brancos” foram comuns nos Estados Unidos durante todo o século XVIII. Segundo Carolyn White (2005, p. 64), em virtude da maior fragilidade do material, no caso do estanho, os botões eram mais baratos e “usados sobretudo pelas classes trabalhadoras”. Diferente do caso norte-americano, ainda não podemos afirmar que no Brasil os botões de estanho tenham sido populares. Faltam-nos dados e pesquisas. Porém, a considerar a vasta presença de utensílios domésticos desse material nas casas coloniais brasileiras (vasilhas, talheres, pratos e copos), é possível pensar que tenham de fato existido e utilizados. Menções a “botões de metal branco” foram encontradas nas descrições das vestes de André e Paolo, escravos fugidos de nação Congo e Moçambique, respectivamente. André, que fugira em março de 1855, vestia um “casaco de pano azul de pajem com botões de metal branco”<sup>118</sup> e Paolo levava-os no “colete de pano verde” que vestia.<sup>119</sup>

Mesmo sem especificar o tipo de metal, é interessante perceber que esse botão foi usado por escravos; membros da “classe trabalhadora”, como sugeriu White em

---

<sup>116</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 27 de novembro de 1826, p. 2.

<sup>117</sup> *Idem*, 17 de janeiro de 1840, p. 3.

<sup>118</sup> *Idem*, 9 de março de 1855, p. 3.

<sup>119</sup> *Idem*, 1835, p. 4.

relação aos usuários de botões de estanho nos Estados Unidos oitocentista. Em 1828, botões de metal “para roupa de pretos” eram anunciados para venda na rua São Pedro, no Rio de Janeiro, por 80 réis a dúzia, os pequenos, e 160 réis a dúzia, os grandes.<sup>120</sup> E, além de André e Paolo, vários outros escravos foram descritos com botões de metal em suas roupas.

O que esses anúncios confirmam, ainda, é a tendência de serem pregados nas vestes de cima: casacos, coletes e jaquetas. Em Campos, a nova loja da rua da Quitanda dizia ter recebido do Rio de Janeiro “botões de metal para coletes”<sup>121</sup> e Dodaworth, no Rio de Janeiro, leiloava sortimento de “botões de metal amarelos para casacas”.<sup>122</sup> O escravo fugido João tinha seus botões de metal presos na “jaqueta de pano azul”<sup>123</sup> e Caetano levava os botões de metal amarelo na “véstia”, também de pano azul<sup>124</sup>.

Segundo relatou Johann Moritz Rugendas<sup>125</sup>, o paletó de pano azul era, por sinal, uma roupa que o comprador de um novo escravo deveria arranjar para agradar-lhe na “passagem para sua nova situação” (RUGENDAS, 1972 [1835], p. 139). Talvez por envolverem outros sentidos para além da funcionalidade – já que no Rio de Janeiro, mesmo no século XIX, não deveriam ser tão necessárias assim –, as jaquetas e casacos devem ter sido vestes desejadas entre os escravos; a ponto de, nas fugas, serem levadas junto com seus donos. O uso das casacas e jaquetas entre os cariocas também não passou despercebido por outros viajantes que estiveram no Rio de Janeiro durante o século XIX. Os prussianos Theodor von Leithold e Ludwig von Rango comentaram, em 1819, que:

Os homens, apesar do grande calor, usam casaca e capas das mais finas telas e meias brancas de seda. [...] Também trazem as chamadas capas escocesas importadas da Inglaterra. Tem elas gola alta e pela grande, não são forradas e a fazenda é de padrões coloridos e quadriculados, para verão, de tessitura resistente. Achei demasiado vistosa essa indumentária,

---

<sup>120</sup> *Idem*, 14 fevereiro de 1828, p. 2.

<sup>121</sup> *Monitor Campista*, 3 de dezembro de 1841, p. 3.

<sup>122</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 22 julho de 1831, p. 3.

<sup>123</sup> *Idem*, 18 de dezembro de 1826, p. 6.

<sup>124</sup> *Idem*, 3 de fevereiro de 1831, p. 6.

<sup>125</sup> Johann Moritz Rugendas (1802-1858), pintor e desenhista alemão, chegou ao Brasil em 1821, como parte da expedição científica organizada pelo naturalista e diplomata russo Georg Heinrich von Langsdorff, na época cônsul-geral da Rússia no Rio de Janeiro, empreendida entre os anos de 1824 a 1829. Após um desentendimento com o cônsul, Rugendas permaneceu no Brasil até 1825, por conta própria, percorrendo diversos estados do país. Dos desenhos e relatos que realizou, escreveu *Viagem Pitoresca através do Brasil*, publicada na França em 1835 e no Brasil, em 1940.

que lembra um “robe de chambre” [...] Só são usadas, aliás, quando chove ou contra a poeira (LEITHOLD; RANGO, 1966 [1819], p. 31-1).

Apenas dois botões de metal foram encontrados nas amostras do Colégio dos Jesuítas: um com haste de tamanho médio (1,5cm), encontrado na área ligada à senzala; outro com 2 furos, também médio (1,5cm), com a inscrição *Navarro e Martins*, localizado na lixeira da casa-grande (**Quadro 4**).



Fotos e desenhos da autora.

Segundo as datações elaboradas por White (2005), os botões de ligas de cobre cuja haste foi fundida no próprio corpo foram os primeiros tipos de botões de metal fabricados, e datam da primeira metade do século XVIII. Os “olhos”, como são chamados os furos que permitem que a haste seja presa na roupa, eram furados posteriormente. Em artigo sobre os botões militares norte-americanos, Olsen (1963, p. 552) apresentou datações semelhantes em relação aos botões fundidos em uma só peça (haste e corpo juntos), feitos em *whitemetal*: de meados do século XVII a meados do XIX. Por outro lado, South (1964, p. 124) só encontrou botões de latão fundido em uma só peça (Tipo 31) em contextos de 1837 a 1865; posteriores, portanto, ao período colonial norte-americano.

A amplitude temporal em que botões de latão ou bronze fundidos aparecem nos contextos arqueológicos, longe de ser um problema, confirma que “são os mais difíceis de datar em razão de seu longo período de uso”, como colocou Olsen (1963, p. 552). Assim, mesmo que produzidos na primeira metade do século XVIII, por exemplo, podem ter sido usados por muitos anos e por diversas gerações antes de terem entrado no contexto arqueológico. A partir da análise das louças do sítio do Colégio, a camada arqueológica (camada 1) na qual o botão de metal com haste foi encontrado apresenta

como média o ano de 1826; enquadrando-se, portanto, nas datações feitas para o contexto norte-americano.

Menores do que os botões usados em casacos e jaquetas (que variavam entre 1,8 a 3,5 cm), os botões de metal médios, de tamanhos entre 1,5 a 1,8 cm, foram mais comumente usados em coletes ou para atar os suspensórios nas calças (FERRIS, 1984, p. 13; WHITE, 2005, p. 59). Há casos de escravos que usavam botões de metal em suas calças, embora raros, pois, como vimos, eram mais comuns os de ossos. “No dia 23 de abril perdeu-se um moleque novo, com calças de brim grosso, *com botões de metal* e camisa de riscado, e tem em uma das mãos o dedo mínimo aleijado. Quem dele tiver notícia dirija-se à rua do Rozario, casa 59”, dizia o anúncio do *Diário do Rio de Janeiro*.<sup>126</sup>



**Figura 6** - Escravo cesteiro, 1875, Rio de Janeiro. Marc Ferrez. Detalhe para o uso de colete com botões.

Item importante do traje masculino durante o século XIX, os coletes eram usados por todas as classes sociais. E são várias as referências de escravos que os usavam, tanto nos anúncios de jornais, quanto nos relatos de viajantes (**Figura 6**). O “colete de pano azul” de Pedro, o “colete azul grosso com botões brancos” de Antônio, o de “cazemira” de Francisco e o de “pano cor de café” de Anastácio são apenas alguns exemplos.<sup>127</sup> Entre os escravos da Fazenda do Colégio não deveria ser muito diferente:

---

<sup>126</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 2 de junho de 1821, p. 8.

<sup>127</sup> Trechos retirados dos anúncios de fuga de escravos noticiados no *Diário do Rio de Janeiro*, dos respectivos dias: 2 de julho, 6 de dezembro, 17 de dezembro do ano de 1821 e 14 de fevereiro de 1822.

aquele pequeno botão de metal encontrado na área externa da senzala pode perfeitamente ter sido usado em um colete de algum dos vários escravos que ali viviam.

O segundo botão, com a inscrição *Navarro e Martins* e dois furos, foi encontrado na lixeira da casa grande. Botões similares, de liga de cobre e com quatro furos, são chamados de *suspenders* nos Estados Unidos e de *trouser* na Inglaterra. Eram usados, justamente, para prenderem os suspensórios nas calças masculinas ou usados no lugar dos botões de ossos, em camisas ou calças (LINSBERGH, 1999, p. 53). Quanto ao método de manufatura, eram cortados a partir de uma folha de metal, em geral de liga de cobre ou ferro, e em seguida fazia-se uma depressão circular no centro, para torná-lo côncavo. Não se sabe ao certo quando começaram a ser produzidos. Lindbergh sugeriu que, por serem similares aos botões *fly* usados em calças, foram introduzidos em 1823, ou ter sido introduzidos antes, em 1787, quando os suspensórios foram incluídos como parte do vestuário masculino (*idem*, p. 52).

A “loja de alfaiataria e roupas feitas” *Navarro e Martins* abriu suas portas em julho de 1878.<sup>128</sup> Era uma sociedade entre os alfaiates João Maria Navarro e Antônio Martins da Silva Junior. Situada na rua da Direita, número 67, em Campos, a loja era especializada em artigos para o vestuário masculino. Em 8 de dezembro de 1878, anunciavam no *Monitor Campista* o recebimento “pelo último vapor um rico sortimento de chapéus de sol ingleses”, bem como de “bengalas de todas as qualidades”. Três dias depois, outro anúncio comunicava a chegada de “chapéus franceses de todos os feitios e qualidades, o que há de novidades para homem”.<sup>129</sup> A empresa não durou muito tempo. Cerca de um ano e meio após a abertura do estabelecimento, noticiavam o seu fim; a parceria ou os negócios não renderam muitos frutos. Em 27 de janeiro de 1879, Antônio Martins tornava público o abaixo assinado que no dia 18 do mesmo mês “dissolveu amigavelmente a sociedade que tinha com João Maria Navarro” e que ficara a seu cargo “todo o ativo e passivo da mesma casa”.<sup>130</sup>

Finda a sociedade, Martins Junior ficou com a mesma propriedade na rua da Direita e já em 14 de fevereiro encontrou um substituto ao seu antigo sócio. Era o “hábil mestre de alfaiate” vindo da corte, Sr. José Antonio de Azevedo, “pessoa muito conhecida

---

<sup>128</sup> No dia 5 de julho de 1878 foi deferido o pedido do registro do contrato social entre João Maria Navarro e Antonio Martins da Silva Junior, “para o comércio de fazendas e oficina de alfaiates, com o capital de 10:000\$, sob a forma de *Navarro e Martins*”. *Diário do Rio de Janeiro*, 8 de julho de 1878, p. 2.

<sup>129</sup> *Monitor Campista*, 11 de dezembro de 1878, p. 4.

<sup>130</sup> *Idem*, 27 de janeiro de 1879, p. 4.

em toda aquela praça”. Ao apresentar o novo companheiro, pedia ao público “que se dignem a continuar a honrá-lo com suas freguesias e confiança”.<sup>131</sup> João Maria, por sua vez, não ficou para trás e abriu loja semelhante na rua da Quintana. Em 5 de março daquele ano, anunciava a chegada de grande sortimento de fazendas para homens, chapéus de sol ingleses e gravatas de todas as qualidades. Em nota, acrescentou que “já sendo bastante conhecido nesta cidade e tendo longa prática de sua arte, tendo sido por muito tempo da casa do Sr. Arthez & Vigné e depois sócio da casa Navarro e Martins, espera não só a proteção de seus antigos amigos e fregueses, como também do respeitável publico”.<sup>132</sup> A concorrência parece ter sido forte.

Nos anos seguintes, ambos aparecem na lista dos 8 alfaiates existentes na cidade de Campos.<sup>133</sup> Ao que parece, porém, Antônio Martins tinha preocupações maiores do que as do corte e costura. Era responsável em Campos pelo comércio de tecidos “de algodão de todas as qualidades, especialmente para trabalhadores e escravos” vindos da fábrica de Pau Grande, Magé (RJ).<sup>134</sup> Não só do comércio de tecidos ocupava-se Martins. Seu nome aparece entre os “negociantes de escravos” que deveriam passar a pagar impostos sobre as receitas auferidas, segundo estabelecia nova legislação.<sup>135</sup>

João Fragoso e Manolo Florentino já atentaram para a estratégia de diversificação de negócios por parte da elite mercantil durante o século XIX: detinham, ao mesmo tempo, o controle de segmentos do comércio atlântico e do mercado doméstico: navios, seguros e bens a serem trocados (FRAGOSO; FLORENTINO, 2001, p. 199). Em geral, esses grandes comerciantes, chamados de “grosso trato”, eram membros de algumas poucas famílias tradicionais ligadas à grande produção manufatureira; produção esta que, segundo os autores, financiava o comércio exterior, já que não demandava grandes investimentos para seu funcionamento e podia, portanto, dirigir parte de seu excedente a outras searas. Em meio a esses mercadores, abalizados pela grande propriedade rural, a empreitada de um simples alfaiate como negociante de

---

<sup>131</sup> *Idem*, 16 de fevereiro de 1879, p. 3.

<sup>132</sup> *Idem*, 5 de março de 1879, p. 3.

<sup>133</sup> Almanak Industrial, Mercantil e Administrativo da Cidade e Município de Campos (Rio de Janeiro). Organizado por João de Alvarenga, para 1881-1882, Anno primeiro, Typographia do Monitor Campista, 1881, p. 39.

<sup>134</sup> *Monitor Campista*, 7 de novembro de 1880.

<sup>135</sup> *Idem*, 18 de fevereiro de 1881, p. 3.

escravos estava com os dias contados. Em 30 de dezembro de 1881, cerca de um ano após ser informado sobre a cobrança dos novos impostos, Antônio Martins declarou que “tendo acabado com os seus negócios de compra e venda de escravos, faz disto público para que em qualquer tempo não lhe seja cobrado imposto sobre os mesmos negócios”.<sup>136</sup> O trabalho como alfaiate, se não mais lucrativo, certamente era mais seguro.

A partir dos dados documentais de que dispomos, sabemos que os sócios *Navarro* e *Martins* produziram, por durante um ano e meio, peças de roupas para o público masculino. Mas também pelas informações arqueológicas podemos completar que a família de Francisco de Paula Gomes Barroso (proprietário da Fazenda do Colégio dos Jesuítas à época) adquiriu em algum momento entre os anos de 1878 e 1879 uma calça com suspensórios costurada por aqueles alfaiates.

## 2.2 Botões que não abotoam

Já apresentamos anteriormente as diferentes ocorrências dos tipos de botões nas áreas da senzala e na da casa grande. Durante todo o século XIX, os botões de ossos eram encontrados “em toda a parte”, chegavam por navios de diversos países de origem e eram produzidos manualmente por escravos especializados. Pode-se mesmo dizer que eram os mais ordinários do mercado. E foram justamente esses os botões que mais apareceram no registro arqueológico lidado às áreas da senzala. Na primeira metade do século, os botões de metal eram mais comumente usados em fardas militares ou em vestes masculinas, mas poucos foram os registros que indicaram seu uso nas vestimentas dos escravos, por isso, talvez, somente um exemplar foi encontrado nos setores *NW8.1* e *SE8.8*. Pode-se dizer o mesmo dos botões de madrepérola. Mencionamos a possível mudança de significado que sofreram na primeira e na segunda metade do século: de itens de “decência”, passaram a denotar simplicidade. A baixa incidência tanto na senzala quanto na casa grande pode estar ligada, portanto, a essa mudança de sentido. Por outro lado, na casa grande, verificou-se grande presença de botões de porcelana, de diferentes cores, formas e modelos. Ainda que tenham se tornado

---

<sup>136</sup> *Idem*, 04 de janeiro de 1882, p. 4.

extremamente populares já no final do século XIX, por volta de 1850, competiam com os desejosos botões de madrepérola.

Afirmar que os botões mais baratos eram mais comuns entre os escravos enquanto que os mais caros o eram entre os moradores da casa grande é, por certo, constatar o óbvio. Não há dúvidas de que os moradores da casa grande tinham acesso diferenciado aos itens mais valorizados e que as restrições impostas aos escravos refletiam em sua vida material. Entretanto, os gostos e as escolhas, como já argumentou Bourdieu (1983 [1976]; 2007 [1979]), não são determinados apenas pelo capital econômico, mas por um feixe de condições específicas de socialização que passam, sim, pelas condições econômicas, mas também por práticas culturais e sociais vividas por cada sujeito ou grupo diferentemente. Essas práticas são, por sua vez, marcadas pelo processo de *habituação*, ambientado no grupo e na cultura. Luis Cláudio Symanski (2007, p. 11) observou o quanto, nas pesquisas em arqueologia histórica, são realçadas as *estratégias* de distribuição de materiais feitas pelos senhores, “ao passo que as táticas dos consumidores [no caso, dos escravos] são desconsideradas ou ignoradas”. Focar nas diferenças econômicas entre os itens presentes em ambos os contextos (senzala e casa grande) é olhar apenas para afirmação da estrutura de poder (econômico, mas também simbólico) na senzala. Por certo, saber quais materiais cada grupo social tinha a sua disposição é importante na medida em que podemos reconstruir o cenário material com o qual se relacionavam para construírem-se a si mesmos. Mas não nos diz sobre como, de fato, essa relação era estabelecida e que sentidos foram dela tirados.

Nada foi dito até aqui sobre a quase ausência de botões no *setor NW8.3* (apenas 1 foi encontrado), referente à lixeira dos habitantes da senzala. Nessa altura da argumentação já não podemos dizer que os escravos não os usavam ou possuíam, pois, como visto, foram frequentes nas áreas de convivência da senzala, assim como nas diversas descrições de escravos fugidos com seus coletes, calças e camisas. O que explicaria, então, essa ausência? Apesar das limitações impostas pelo cativo, sobretudo no que se refere ao acesso a determinados materiais, os escravos tinham diversas possibilidades de empregar criativamente os recursos disponíveis. Com base em pesquisas arqueológicas de diversos contextos ligados à diáspora africana, Marcos André de Souza (2013) identificou pelo menos 5 estratégias utilizadas pelos escravos para a aquisição de itens materiais: pelas mãos do proprietário, pela compra no mercado direto, pela própria produção de utensílios e ferramentas, pela reciclagem e pelo furto.



A responsabilidade de manter os escravos decentemente vestidos era dos senhores. E dos senhores, recebiam as camisas e calças de tecidos grosseiros, que tanto aparecem nos artigos de jornais. Mas grande parte do que usavam para compor seu vestuário não tinha os senhores como fonte. O leitor deve se lembrar do anúncio do “preto que fazia marcas em botões de ossos”, destinado à venda no Rio de Janeiro. Assim como ele, muitos outros escravos devem ter produzidos seus próprios botões na impossibilidade de adquirir outros de diferentes modelos, ou mesmo como forma de expressar seus gostos e habilidades. A se contar a presença de alfaiates e até enfermeiros na Fazenda do Colégio, essa certamente não era uma possibilidade remota.

É sobretudo à reciclagem dos objetos que quero chamar a atenção. Ainda que, segundo Souza, tenha sido identificada arqueologicamente em apenas dois suportes materiais, vidros e metais, por que não considerar o emprego criativo também dos botões? Por terem durabilidade maior do que outros artigos do vestuário, muitos deles podem ter sido mantidos ou reutilizados para outros fins, como para brinquedos, peças de jogos, usados em outras roupas ou como substitutos de ornamentos. Foi, aliás, dessa última maneira que Rosa empregou seu *botão preto*. A notícia de sua fuga fora publicada na *Gazeta do Rio de Janeiro*, em 8 de março de 1809:

Quem achar, ou souber de uma escrava ainda boçal, por nome Rosa, com uma camisa, e saia branca, e o cós vermelho, *com um botão preto na orelha*, alta, encorpada, e faltou no dia 24 do mês passado saindo de casa com um barril novo a buscar água, fale com o Sargento-mor José Ignácio de Almeida na rua da Guarda-Velha, n 18, que a quem achar lhe deverá alvissaras” [grifo nosso].<sup>137</sup>

Uma outra forma de uso dos botões entre os escravos foi sugerida por Patricia Samford (1996, p. 111), no contexto norte-americano. Para a arqueóloga, os botões podem ter sido para compor o *shekere* (xequerê), instrumento musical de percussão típico da África Ocidental e bastante difundido nos Estados Unidos. Amarrados ao redor de cabaças por uma rede, os botões serviriam como substitutos dos búzios, que originalmente compunham o instrumento. Mais acessíveis que os búzios, os botões teriam o mesmo efeito sonoro quando agitados sobre a cabaça. Samford mostrou que os botões também poderiam estar relacionados a práticas religiosas de origem africana. Entre as paredes de uma senzala da fazenda Prestwold, no estado da Virgínia, foi

---

<sup>137</sup>*Gazeta do Rio de Janeiro*, em 8 de março de 1809, p. 4.

encontrada uma garrafa de vidro contendo um botão. A autora interpretou o achado como relacionado a práticas culturais Bakongo, mais especificamente aos *minkisi*, objetos sagrados que encarnam os seres espirituais e geralmente tomam a forma de um recipiente (THOMPSON, 1983, p. 117-120).

Os usos criativos dos objetos escapam ao arqueólogo que busca analisá-los apenas em termos de suas *funções*. As coisas nem sempre são tão óbvias ao ponto de sabermos de antemão para que e como foram usadas. Nem todos os botões servem pra serem presos às roupas, a considerar o exemplo de Rosa. A virada pós-processual moveu-se, em grande medida, contra essa visão utilitarista das coisas. Mas para interpretar, ou ler, essas diferentes formas de uso e os sentidos outros que tiveram, seria necessário atentar para o contexto. Para Hodder não haveria um sentido único conceitual capaz de significar de uma só maneira a cultura material; “os significados simbólicos dos artefatos são não totalmente arbitrários porque são delimitados dentro de contextos” (HODDER, 2005 [1992], p. 12). Na antropologia, Marshall Sahlins (2003 [1976]) já sinalizava a necessidade de uma “interpretação simbólica da cultura”. Os objetos são produzidos para uns e para outros e consumidos diferentemente pelos grupos sociais “não pela natureza do objeto em si nem por sua capacidade de satisfazer uma necessidade material”, mas por estarem relacionadas a um sistema simbólico (*idem*, p. 169-70). É justamente por essa *razão cultural* que os objetos só ganhariam sentidos quando contextualizados.

Caberia, por fim, retomar um último ponto e espero não ser repetitiva em algo já dito anteriormente. No primeiro capítulo, discutimos o quanto nas abordagens dominantes sobre o estudo da moda, e mesmo nas disciplinas da antropologia e arqueologia, a tendência foi de reduzir os significados dos objetos a algum tipo de distinção social. De certa forma, considerar que as roupas simbolizam relações sociais é atribuir um certo tipo de função (social) à materialidade, ainda que se considere que, dependendo do contexto, elas adquirem diferentes sentidos. Em última instância, o argumento é que os conteúdos ideacionais estruturam a materialidade de antemão e lhe confere sentido, ou seja, o material precisa ser explicado pelo imaterial. Como vimos, o problema dessa interpretação é que, segundo colocou Daniel Miller, “uma teoria da representação pouco nos diz sobre a verdadeira relação entre pessoas e coisas; ela tende sempre a reduzir as últimas às primeiras” (MILLER, 2010, p. 76).

A busca por significados deve ser ancorada, portanto, não nos sentidos vindos

de um domínio para além do material, mas na própria e por meio da materialidade. Ainda segundo Miller (*idem*, p. 78), os objetos “determinam nossas expectativas, estabelecem o cenário e asseguram o comportamento apropriado”, formam, enfim, o ambiente exterior que nos habitua e estimula. As roupas não são apenas símbolos ou representações de distinções, poder ou pobreza, bem como os botões, sejam eles de ossos, madrepérola ou porcelana não simbolizam simplicidade ou decência. As roupas e os botões de fato nos tornam distintos, poderosos, simples e decentes, pois é a partir da relação com o mundo material e pela *habituação* com a ordem das coisas ao nosso redor, que nossos comportamentos e identidades são formados. A dicotomia que separa o mundo material do ideal, e que inferioriza o primeiro ao segundo, é mais uma modalidade da “grande divisão”, entre natureza e cultura, que fundou o pensamento moderno. Mas isso será tema para o capítulo seguinte.

**PARTE II**  
**DOS OBJETOS USADOS SOBRE O CORPO**

### 3 ENFEITES DE GENTE, COLARES DE SANTO

Desde as décadas de 1960 e 1970, arqueólogos têm se preocupado em discutir auto-reflexivamente a teoria arqueológica. Foi com a *nova arqueologia* daquelas décadas que, segundo Ian Hodder (2001), surgiram as primeiras iniciativas de se abordar criticamente o método e a teoria, na esteira do que estava ocorrendo com as outras humanidades. Em última análise, essas novas abordagens fizeram por abrir a disciplina aos posicionamentos teóricos discutidos nas ciências históricas e sociais.<sup>138</sup> Nas palavras de Hodder: “um dos movimentos internos foi no sentido de uma busca por ideias externas, e legitimações externas para movimentos teóricos no interior da arqueologia” (*idem*, p. 2).

A necessidade de se afirmar externamente como disciplina “humana”, talvez tenha decorrido do fato de nunca ter se posicionado (e se auto-definido) entre um ou outro lado da fronteira que divide as ciências naturais das sociais. A arqueologia sempre caminhou sobre uma linha tênue, às vezes bamba, entre as técnicas, métodos e discussões desses dois ramos do conhecimento. Já que diluídas têm se tornado as linhas que separam natureza e cultura, também a linha pela qual caminhava tornou-se mais estreita e as cercas que delimitavam as duas ciências, mais abertas. Nesse sentido anunciou Julian Thomas (2004, p. 46): “a arqueologia dramatiza e elabora os conflitos e contradições da modernidade, pois incorpora muitos dos aspectos-chaves do pensamento moderno”. Se a separação entre natureza e cultura era um desses “aspectos-chaves do pensamento moderno”, a que se referiu Thomas, a crítica dessa divisão fundou, como consequência, outros dramas no interior da disciplina.

É nessa paisagem enevoadada, não mais iluminada cartesianamente, que este capítulo se insere, no sentido que pretende transitar à “meia luz” por entre os campos da antropologia e arqueologia. Procuo pensar como os ornamentos corporais podem ser pensados em sua aproximação com temáticas sobre a construção do corpo, passando pela crítica das dualidades e, mais especificamente, pela tentativa de se realizar a

---

<sup>138</sup> Como demonstrou Luis C. Symanski (2014a), embora discussões sobre teoria e método tenham sido mais comumente relacionadas à emergência da arqueologia processual dos anos 1960, o debate com as outras humanidades foi recorrente, pelo menos na arqueologia norte-americana, desde as primeiras décadas do século XX. Discutia-se o alinhamento da disciplina entre uma abordagem, de um lado, histórica, particularista e sincrônica e, de outro, antropológica, que buscasse explicar as dinâmicas culturais diacronicamente ou as regularidades atemporais e transculturais.

“grande divisão” (entre natureza e cultura) que, segundo alguns, teria fundado o pensamento moderno. Utilizo o exemplo das contas de vidro usadas pelos escravos nas Américas para demonstrar que, fossem usados como adornos ou como amuletos, impactaram as experiências corporais e a concepção que faziam de si e de seu grupo, já que também elas eram corpos que *atuavam* no mundo.

### 3.1 Corpos “pouco agraciados” e seus enfeites

Em 9 de dezembro de 1851, o tenente sueco Carl Skogman desembarcou na cidade do Rio de Janeiro. Estava à bordo da Fragata Eugênia desde 30 de setembro do mesmo ano, numa expedição encomendada pelos seus monarcas para traçar (e monitorar) novas rotas de comércio; mas também para coletar informações sobre os habitantes, plantas e animais das terras pitorescas de que falavam outros viajantes em seus relatos. Skogman dedicou algumas páginas do livro que publicou um ano após seu retorno a Estocolmo às descrições das visitas, medições, costumes e da vida cotidiana dos habitantes da capital do império. Em uma das passagens, relatou a diversidade de negros<sup>139</sup> na cidade:

As distintas classes de negros se diferenciam em parte por seu físico e em parte pelos adornos, característicos para cada grupo. Alguns, por exemplo, estão tatuados; outros têm seus rostos sulcados por cicatrizes que em alguns casos correm de uma bochecha à outra, e em outros as sulcam de cima para baixo. Outros, enfim, ostentam uma fila de verrugas provocadas artificialmente que vão deste o nascimento do cabelo até a extremidade do nariz. *Inútil destacar que estas cicatrizes e demais “adornos” em nada contribuem para melhorar as fisionomias, já por si tão pouco agraciadas. A maior parte dos negros que se veem no Rio são de estatura mediana, e somente como exceção se vê um ou outro exemplar fornido e bem desenvolvido. O mesmo ocorre com as negras, ainda que não por isso deixem de se fazer atraentes a muitos olhos [grifo nosso] (SKOGMAN, 1942 [1854], p. 22-23 apud SELA, 2008, p. 252).*

---

<sup>139</sup> Segundo Mary Karash (2000, p. 36), as classificações dos escravos durante o século XIX no Brasil seguiam, primeiramente, o local de nascimento. Os escravos africanos eram chamados de “negros” ou “pretos”, bem como designados pelo local de origem (Angola, Moçambique, Congo etc.). Já os escravos brasileiros eram classificados por cor: “crioulo”, sendo o negro filho de africanos nascido no Brasil, e “pardo”, o filho de pais africanos (negros) e europeus/brasileiros (brancos). Skogman deve ter se referido, portanto, aos escravos africanos.

Skogman, assim como outros viajantes e cronistas europeus que desembarcaram no Rio de Janeiro durante o século XIX, registraram a grande variedade de corpos, fisionomias, objetos, cantos e danças das populações escravas. Era essa diversidade, afinal, que reforçava a imagem de uma capital exótica nos trópicos. O tráfico Atlântico, que crescera consideravelmente desde finais do século XVIII, encontrava no Rio seu maior ponto de escoamento de africanos escravizados.<sup>140</sup> Na cidade, chegaram 697.945 escravos entre os anos de 1790 e 1830 (FLORENTINO, 1997, p. 51). Em 1849, dois anos antes de Skogman desembarcar, dos mais de 100 mil escravos que ali havia, quase 60% eram africanos (LOBO, 1841, p. 231-240 *apud* VITORINO, 2009, p. 17). Na mesma época, o cronista Johann Rugendas dizia que o Rio de Janeiro era “o único lugar da Terra em que é possível fazer semelhante escolha de fisionomias características entre as diferentes tribos de negros [...] é em todo caso, o lugar mais favorável a essas observações” (RUGENDAS, 1940 [1835], p. 70).

Os olhares europeus contidos nas descrições de Skogman e Rugendas não estavam, obviamente, desapegados de valorações a respeito dos negros e de suas heranças africanas. Esses valores expressavam, de modos diversos, as concepções intelectuais, estéticas e epistemológicas próprias de um repertório conceitual germinado na antiguidade clássica, mas consolidado na Europa ao longo do século XVII e XVIII. Para Eneida Maria Sela (2008), Carl Skogman, apesar de relativizar a feiura dos homens e mulheres africanos no final de seu comentário (como, aliás, era relativamente comum entre os cronistas, sobretudo quando faziam referência aos seus corpos esculturais, com forte alusão aos corpos greco-latinos ou neoclássicos), demonstrou que “junto à cor da pele e dos traços fisionômicos, as marcas das culturas africanas também contribuía para compor um juízo desabonador acerca de sua beleza” (SELA, 2008, p. 252). Afinal, para o viajante, o uso de tatuagens, escarificações e ornamentos não contribuía para embelezar seus rostos, que eram *naturalmente* “pouco agraciados”.

Havia no juízo estético de Skogman clara filiação ao modelo artístico e intelectual que valorizava os códigos da antiguidade clássica. O lugar da beleza negra residiria não nos traços faciais ou na cor da pele – vistos como grosseiros para os padrões que enalteciam a delicadeza –, mas nas formas corporais: o corpo encaixava-se

---

<sup>140</sup> Durante o século XVIII, a média anual de escravos africanos que entraram nos portos brasileiros variou de 15.000, no início do século, para aproximadamente 19.000, em 1780. De 1790 a 1830, porém, a média anual mais que dobrou. Em 1790, entraram no Brasil cerca de 23.000 africanos; na primeira década do século XIX, esse número passou para 28.174 e, em 1830, chegou a 52.430 (LUNA; KLEIN, 2010, p. 77).

no modelo apreciado, “que evocava conceitos apolíneos de proporções e desenvolvimento dos membros” (SELA, 2008, p. 207). Os valores estéticos que os próprios africanos escravizados tinham de si e de seus corpos certamente eram muito distintos. A exemplo das escarificações e modificações dentárias, as marcas corporais desempenhavam diferentes papéis em cada sociedade africana em que essa prática era habitual. Além de serem usadas como forma de embelezamento e ornamentação pessoal (PRICE; PRICE, 1972), em algumas sociedades, as modificações corporais delimitavam pessoas e grupos particulares e designavam fronteiras étnicas ou posições sociais<sup>141</sup>; em outras, faziam parte de sistemas rituais que marcavam a transição de uma situação social para outra (a passagem da infância para a idade adulta, por exemplo) ou, ainda, possuíam objetivos de cura, proteção e empoderamento (cf. JEFFREYS, 1951; HANDLER *et al.*, 1982; DREWAL; MASON, 1997; VAUGHAN, 2007).

Na realidade, em grande parte dessas sociedades, as “funções” das marcas corporais não eram tão delimitadas assim. Como argumentaram Henry Drewal e John Mason em relação às escarificações dos Yorubás, “a distinção entre as chamadas artes corporais ‘estéticas’ e ‘empoderadoras’ é arbitrária e, basicamente, eurocêntrica” (DREWAL; MASON, 1998, p. 332). Dizem os autores que, entre os Yorubás, as marcas são ao mesmo tempo estéticas e empoderadoras: são visíveis externamente e criam coragem e força internamente. Essa relação intrínseca entre arte corporal e atributos pessoais, isto é, entre aparência física e comportamento, de certa forma exemplifica a percepção mais fundamental, presente nas sociedades africanas, da unidade entre mente e corpo.

Para além das discussões sobre a beleza, portanto, em muitas das descrições e valorações europeias sobre os corpos africanos, em suas marcas, vestimentas e adereços estava intrínseca uma perspectiva eurocêntrica de ver o mundo, como chamaram Drewal e Mason. Para Bruno Latour, no entanto, a insistência em polarizar o mundo em dois conjuntos ontológicos distintos, “a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro” ou, em outras palavras, entre o que é construído social e culturalmente e o que é dado pela natureza transcendente, seria típica de uma visão moderna de mundo<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> No artigo *Scarification in Africa*, Megan Vaughan (2007, p. 390) chamou a atenção para o fato de que as categorias coloniais e as necessidades administrativas de classificação dos grupos africanos em “tribos” (ou em “raças”) distintas criaram entre eles rígidas divisões que não necessariamente existiram no período pré-colonial. A construção da etnicidade era marcada antes pela fluidez e por processos de assimilação e rupturas do que determinadas por diferenças identitárias estanques.

<sup>142</sup> A definição de “moderno”, tal como é elaborada em *Jamais Fomos Modernos*, não se refere às convenções da Filosofia quanto à classificação dos seus períodos ou à Idade Moderna, como delimitada



(LATOURE, 1994, p. 16). Não só era inconcebível a Skogman que as marcas corporais tivessem sentidos múltiplos para além do simples embelezamento ou diferenciação racial, como também o era pensar que elas dotavam de poderes aqueles que as possuíam. Afinal, corpos seguiam leis naturais de funcionamento e nenhuma alteração humana poderia torná-lo mais belo, poderoso ou protegido – pelo menos em teoria.

### 3.1.1 Corpo moderno

Em suas *Meditações*, obra publicada em 1641, René Descartes expôs o resumo de sua metafísica e, especificamente, a visão dualista da natureza humana que muito marcaria o pensamento ocidental nos séculos seguintes. “Não sou a compaginação destes membros, chamado de corpo humano; não sou também um ar sutil, infuso nestes membros; não sou um vento, nem um fogo, nem um vapor, nem um sopro, nem algo que eu possa formar em ficção”, dizia Descartes. Um ser humano é, precisamente, “só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão” (DESCARTES, 2004 [1641], p. 49).

A máxima cartesiana “penso, logo existo” deriva justamente desse raciocínio. Se da existência foi retirada a natureza corpórea, ela seria dada, então, pela alma. Mas não a alma como um vento, uma chama, um sopro como concebida por uma perspectiva pré-crítica, combatida por Descartes: a alma como pensamento. Uma “coisa pensante” não significa algo que tem a faculdade de pensar; diferentemente, significa que a coisa é ela mesma pensamento. Assim, só o pensamento – o ato de pensar –, é que poderia *animar* a realidade material, pois que essa realidade seria aquela deduzida desse pensamento/coisa. Em última análise, equivale dizer que a alma “inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo, pode ser ou existir sem ele” (*idem*, p. 169).<sup>143</sup>

Da dicotomia entre corpo e alma, derivou-se a ideia de que algo da existência poderia ser descartável (RODRIGUES, 2008 [1999]). O corpo, situado em um dos opostos dessa dicotomia, foi entendido como uma espécie de máquina que tem funcionamento

---

pela história. Em linhas gerais, significa dois conjuntos de práticas aparentemente e voluntariamente separadas: a tradução, que cria híbridos de natureza e cultura e a purificação, que institui a separação ontológica entre esses dois polos (natureza e cultura) e cria uma objetividade purificada como objetivo do conhecimento (LATOURE, 1994, p. 16).

<sup>143</sup> Relacionada ao dualismo entre corpo e alma seria a expressão de um processo histórico muito longo através do qual o lado racional do homem teria passado a dominá-lo por completo e cujas origens remontam à filosofia de Platão. A doutrina platônica da existência das ideias em um plano de realidade separado do plano concreto teria sido a primeira teorização a respeito da superioridade da razão (alma) sobre o corpo sensível.

próprio e reage de forma imprevisível a estímulos externos e internos. Percível, irrelevante, sem sensações e consciência, o corpo foi visto como resíduo dissecável, “uma criatura biológica sobre a qual foi adicionada uma mente, uma alma, e um auto-entendimento como um ser único” (THOMAS, 2002, p. 30). O saber, a consciência e a sensibilidade separaram-se dos seres. Dotada de liberdade, a alma passou a comandar o corpo, considerado inferior ao conhecimento que produz. O eu pensante teria prioridade sobre seu veículo material. Se no período pré-crítico – na Idade Média, por exemplo – a corporalidade humana estava assentada em um sentido cósmico, mítico e mágico, agora “se verá crescentemente reduzida à lógica do mecanismo” (RODRIGUES, 2008 [1999], p. 59).

O processo pelo qual o ser humano foi despojado de sua condição una, de amálgama entre corpo e alma, girou em torno de outro processo: o de secularização e *desencantamento do mundo*. Criado por Max Weber, esse conceito foi utilizado para descrever o processo de desmitificação pelo qual o ocidente distanciou-se de um mundo encantado e foi levado, por meio da racionalidade, à perda de sentido e à autonomização das esferas de valor.<sup>144</sup> Tal processo desembocou na elaboração de uma lógica formal e sistemática das esferas da religião, arte, filosofia, linguagem etc., com o que se criaram as condições necessárias para o nascimento da sociedade burguesa, do indivíduo, do estado e do capitalismo modernos. Esses fenômenos levaram o ocidente à descoberta de um novo instrumento de pensamento: o *cogito*, “liberto de sensações e opiniões, das percepções do mundo sensível” (ECKERT; ROCHA, 2010, p. 33). Em conformidade com o movimento de secularização que rejeita todo imanentismo das reflexões humanas, o *cogito* protegeria as pessoas das ilusões, libertaria o sujeito da ideia de cosmos e estabeleceria a distinção real entre alma e corpo.

Despontada a partir das revoluções científicas dos séculos XVI e XVII, pela qual se enraizou uma episteme racionalista e empiricista, essa concepção dualista da existência conectou-se a outros dualismos ampliados com a modernidade. O conhecimento científico, seus laboratórios e teorias, fez do sujeito um ente apartado de seu objeto de conhecimento. A separação entre o que conhece (a mente) e o que é

---

<sup>144</sup> Em estudo pormenorizado sobre o conceito weberiano de *desencantamento*, Antônio Flávio Pierucci (2003) verificou dois principais sentidos que o termo possui na obra de Weber: por um lado, refere-se à desmagificação pela qual a própria religião substituiu explicações mágicas por uma prática religiosa fundada na ética; por outro, adquire o significado de “perda de sentido”, em que a ciência torna-se força empírico-intelectual que transforma o mundo em mecanismo causal.

conhecido (o corpo) é a mesma que distingue o sujeito que observa e o objeto observado, bem como a cultura ativa e a natureza passiva sobre a qual essa distinção opera. Aqui, o dualismo que antes opunha corpo e alma, passou, mais precisamente, a contrapor o corpo ao próprio sujeito. O *corpo-objeto* (LE BRETON, 2003, p. 15) dá a entender que *temos* um corpo, ao invés de *sermos* um corpo. Nas palavras de Norbert Elias, “o simples emprego da expressão ‘meu corpo’ faz parecer que sou uma pessoa existente fora do meu corpo e que agora adquiriu um corpo, mais ou menos da forma como se adquire uma roupa” (ELIAS, 1994 [1987], p. 155).

O controle e domínio da natureza, como objetivos da ciência moderna, passava necessariamente pela racionalização das práticas corporais. Ao descrever o processo de cristalização de certos padrões de condutas, códigos de comportamento e ideias sobre civilidade na Europa, Elias (1994 [1982]) demonstrou como o surgimento da necessidade do recato com o corpo fez com que certos hábitos, antes públicos, fossem limitados a lugares adequados à luz da civilidade e dos bons costumes. O avanço da civilização, nesse sentido, atrelou-se a um processo mais amplo de individualização, em que “o controle social [esteve] mais ligado do que nunca ao autocontrole do indivíduo” (idem, p. 98). Nesse mesmo sentido, David Le Breton, argumentou que “o individualismo inventa o corpo ao mesmo tempo que inventa o indivíduo” (LE BRETON, 1995, p. 153), de maneira que o corpo, nessa concepção moderna, tornou-se cada vez mais separado de si mesmo (da alma), dos outros (da sociedade) e do cosmos (dos outros elementos que compõem o mundo). Quanto mais o mundo material passou a ser visto como esfera autônoma que obedecia a leis físicas, por sua vez distinto da razão, mais a humanidade separou-se do resto da criação e sentiu-se não somente distinta, mas superior a ela (THOMAS, 2004, p. 22).

Se a relação entre humanos e não-humanos foi caracterizada pela superioridade dos primeiros, também superiores sentiram-se aqueles humanos que passaram a realizar essa separação – coincidentemente os mesmos humanos que a criaram. Em *Jamais fomos modernos*, Latour trouxe à tona a superação radical por meio da qual os modernos acreditaram haver-se diferenciado definitivamente dos pré-modernos, procurando compreender essa superação através do conceito de *crença* (LATOURE, 1994). A análise sobre as consequências desse processo para as relações entre os modernos e os seus outros foi mais profundamente abordada pelo autor em *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches* (LATOURE, 2002), mas deixemos essa discussão para mais

adiante. Por ora, cabe ressaltar outro ponto: se o homem passou a ocupar o lugar central no universo e a razão fez-se seu elemento definidor, estabelecer quem era humano ou não passou a ser tarefa importante – sobretudo quando, a partir das grandes viagens, a percepção da diferença entre os homens tornou-se tema constante de debate e reflexão. Afinal, nas palavras de Thomas (2002, p. 30), “para o homem constituir-se como entidade distinta, várias formas de desumanidade precisaram ser banidas”.

Descartes já havia negado qualquer sensibilidade aos animais, posto que eram desprovidos de alma. Um século mais tarde, Rousseau diria que todos os seres humanos, em estado de natureza, seriam iguais e só se diferenciariam dos animais por uma mesma capacidade: “a de aperfeiçoar-se” (ROUSSEAU, 1973 [1754], p. 131). As desigualdades entre os homens seriam por ele explicadas pelos vícios da civilização com os quais os homens entrariam em contato. Essa tradição igualitária, que se consolidou com as revoluções burguesas de finais do século XVIII, via os distintos grupos humanos como povos e não da maneira pela qual, no século seguinte, se viria como raças. Pressupor a igualdade como natural implicava considerar a unidade do gênero humano, o que equivale dizer que os homens seriam iguais pelo simples fato de terem alma. Pela alma adquiriam a capacidade de pensar e de se aperfeiçoar.

Porém, à medida que se intensificaram os contatos com os outros não ocidentais e a colonização de novos territórios fez-se presente, também se alastram visões que os depreciavam e os degeneravam. Não por acaso quando os europeus estabeleceram os primeiros contatos com populações indígenas das Américas foi adicionado o debate sobre sua condição humana: Teriam os índios alma? Seriam os índios sujeitos? Se estão em puro estágio de natureza, por que não civilizá-los? Também não faltou, nos séculos seguintes, quem negasse a sensibilidade e, portanto, a humanidade, a outros corpos – de judeus, negros e criminosos. A exaltação de um tipo específico de humano, o indivíduo racional e autônomo, foi construído às custas da exclusão sistemática daqueles que não se aproximavam do homem ideal apregoado pelo humanismo. Segundo notou José Carlos Rodrigues (2003, p. 59) “não foi fenômeno meramente casual que estes raciocínios coincidissem com momentos críticos de formação do sistema capitalista e que se tivessem, ao menos indiretamente, transformado em instrumentos de repressão de corpos e pessoas”.

Da mesma maneira que os indígenas no século XVI, os negros e suas manifestações corporais foram frequentemente associados à selvageria, primitivismo,

rusticidade e sensualidade nos relatos de viajantes no século XIX. A esse juízo ligavam-se as formulações provenientes da ciência antropológica, ainda incipiente. Nos vários países europeus em que a antropologia surgia, houve a preocupação em formular ideias a respeito das diferentes civilizações humanas, hierarquizando, além dos atributos físicos, aspectos da linguagem, ritos religiosos, hábitos e arte. Essas manifestações passaram a significar, no interior daquela ciência, indícios inequívocos da inferioridade dos povos não europeus numa gradação civilizacional. A antropologia, juntamente com a etnologia e o darwinismo social ajudaram a construir a ideia da “missão civilizatória” das potências imperiais, de modo que o homem branco tinha o fardo de levar a civilização aos povos primitivos e atrasados; ou seja, levar a cultura à natureza (GIAROLA, 2010).

Se o século XVIII ficou conhecido como o Século das Luzes, o XIX foi o “das especializações e grandes sínteses – das leis da termodinâmica à teoria da evolução”, como colocou Lilia Schwarcz (1993, p. 29). As visões sobre o corpo durante o século XIX revelaram tanto o interesse das ciências biológicas em explicar as diferenças físicas dos corpos humanos, quanto a universalização de uma visão de mundo cada vez mais pautada em pressupostos biomédicos (LOCK; FARQUHAR, 2007, p. 5). O ideário científico, sintetizado nas teorias do positivismo, evolucionismo e darwinismo, adentrou em todos os campos do conhecimento e se fez sentir fisicamente nas grandes cidades a partir de grandes programas de limpeza e higienização. Encorajada pelo nascimento da antropometria, a análise dos comportamentos humanos passou a interpretá-los como resultado imediato de leis biológicas e, portanto, naturais. Loucos, criminosos e negros, segundo os postulados da taxonomia racial, carregavam em seu corpo e mente as heranças permanentes de sua origem e as características humanas físicas e comportamentais inerentes à própria raça (SCHWARCZ, 1993, *passim*).

A existência de raças distintas contrariava a visão, pregada por Rousseau e demais pensadores iluministas, de que a humanidade era una. Ainda que, segundo Schwarcz (*idem*, p. 48), o debate sobre as origens da humanidade seja bastante antigo, foi no século XIX que tomou forma definida, pois se criou um cenário intelectual propício para que a questão fosse mais amplamente discutida. A sofisticação das ciências naturais, a crítica aos dogmas religiosos, bem como o surgimento do conceito de raça no início do século, tornaram possível o questionamento da suposta origem una e transcendental da humanidade pregada pelos monogenistas. Diversamente, os

poligenistas partiram da suposição de que os homens teriam se originado de maneira fragmentada, em diferentes centros de criação, que corresponderiam, por sua vez, às diferenças raciais observadas. O poligenismo, como disse Hannah Arendt, rompeu com o “elo que unia os homens de todos os povos”; rompeu também com os pressupostos iluministas da igualdade, da comunicação e da troca (ARENDR, 1973, p. 77 *apud* SCHWARCZ, p. 49).

A reorientação intelectual que ocorreu durante o século XIX de certa forma modificou a tensão entre corpo e alma estabelecida anteriormente pela visão cartesiana. Passava-se a considerar não só uma relação intrínseca entre as características físicas (biológicas) e comportamentais (traços de índole e de caráter, por exemplo), mas que essa relação era determinada pela primeira, ou seja, pelo corpo. Assim, ainda que a distinção entre corpo e alma fosse mantida, o corpo aqui não era visto apenas como depositório da alma, ou mesmo inferior a ela. Entender o corpo e seus diferentes tipos e raças, significava entender a humanidade. A pergunta agora não era tanto o que a humanidade possuía em comum – alma –, mas pelo que se diferenciava – corpo.

Bruno Latour (1994, p. 16) argumentou que a marca da modernidade é essa espécie de purificação conceitual na qual o conhecimento das coisas físicas é afastado do conhecimento das coisas políticas e sociais. Os domínios natural e social foram apropriados, inclusive institucionalmente, por áreas específicas do conhecimento que defendem sua competência inquestionável pra produzir, cada qual, a sua própria verdade. Para Latour, a divisão entre as ciências naturais e sociais, bem como a crença de que o processo de construção do conhecimento científico é alheio e não se deixa afetar pelas influências morais e políticas, contribuiu para a manutenção dessa matriz dual de pensamento. Enquanto a biologia, a medicina e, no século XIX, a antropologia física tinham como objeto de estudo o corpo humano e as leis mecânicas da natureza, as convenções da sociedade e o pensamento tornaram-se, por sua vez, objeto da sociologia, filosofia e etnologia.

Assim, contrariamente aos projetos biologizantes do século XIX, no século seguinte, germinaram outras concepções sobre o corpo que, se por um lado afastaram-se do polo natureza, aproximaram-se do polo sociedade; rumaram da antropologia física

para a etnologia e sociologia. Em grande parte abalizadas na tradição durkheiminiana<sup>145</sup> nas ciências sociais, essas teorias enfatizaram “a irredutibilidade dos fenômenos sociais aos objetivos prosseguidos pelos indivíduos”, na medida em que o corpo passou a ser entendido como o “primeiro e mais natural instrumento do homem”, uma tábua rasa sobre a qual a ordem social (objetos, técnicas corporais e relações) é criada (LOCK; FARQUHAR, 2007, p. 5).

Na oposição entre indivíduo e sociedade, a pele foi entendida, por alguns autores, como delimitadora do corpo, a fronteira entre o que é próprio, individual e interno do que é público, social e externo. Terence Turner (2007 [1980]) elaborou essa concepção em *The social skin*, artigo fruto do trabalho desenvolvido com os índios Kayapó do Brasil central. Turner demonstrou como categorias sociais estão literalmente inscritas *no* e *sobre* o corpo (incorporadas e impressas) por meio de regras sobre o tratamento de fluidos corporais, uso de penteados, ornamentos e, no caso estudado, aplicação de pinturas sobre a pele. As ornamentações corporais, como ponto de articulação entre um eu interior e uma sociedade exterior, ou seja, entre um corpo físico e sua apresentação social simbolicamente transformada, atuam, nessa lógica, como um significante de mundos sociais e morais específicos. Os corpos, aqui, são considerados suportes físicos para a expressão da cultura (ligada a aspectos mitológicos, cosmológicos, ritualísticos) e da auto-representação e os ornamentos seriam, portanto, os transmissores não verbais dessa cultura.

O trabalho de Turner foi bastante influente não somente na antropologia, mas, a partir da década de 1990, na arqueologia, quando arqueólogos passaram a se questionar sobre os processos sociais da construção do corpo nas sociedades humanas passadas (JOYCE, 2005, p. 144). No entanto, trabalhos que insistiam nas superfícies corporais como indicadores da inscrição do social e cultural no indivíduo, como os de Turner, receberam numerosas críticas no sentido de que deram mais atenção aos significados presentes nessas inscrições (que dependiam sempre de imagens visuais), do que nas próprias experiências do corpo e da corporalidade como inseridas em relações mais complexas do que as puramente causais.

---

<sup>145</sup> Em *As formas elementares da vida religiosa* (2003), Émile Durkheim fez uma distinção entre o que seria o “corpo físico universal” e o “corpo social moralmente imbuído”, considerando, assim, que os homens são duplos: individual e coletivo.

### 3.1.2 Corpos híbridos

Lydia Cabrera descreveu o rito de entrega, pelas *ialorixás* (mães de santo), dos *ileke* (colares) aos devotos de Iemanjá e de Oxum:

Às vezes é possível acalmar a impaciência do orixá e evitar os rigores de sua cólera mediante a imposição dos *ileke*, de quatro colares sacramentados por meio de um rito no qual as *ialorixás* oficiam. Estas, antes de prepara-los, farão obrigações para seus defuntos, “lhes darão de comer” (CABRERA, 2004, p. 121).

Nessa passagem, a antropóloga cubana expôs como colares, devotos, mães de santo, orixás e defuntos relacionam-se mutuamente e conformam um modo de relação com o mundo que, sob a ótica dos modernos, dá ares de surrealidade. Diferente de outros sistemas religiosos, nos quais “moral e espiritualidade se adquire pelo distanciamento ‘das coisas deste mundo’”, nas religiões de origem africana – tanto em Cuba, quanto no Brasil –, “as coisas deste mundo são elementos fundamentais para a manifestação do sagrado” (LODY, 2010, p. 9). Na cerimônia de entrega dos colares, que se prolonga por alguns dias, as *ialorixás* imploram pela benção e proteção dos mortos e orixás. Os devotos preparam seu corpo para receberem os colares batizados com folhas de plantas que contêm os *axés* (virtudes) dos orixás e com o sangue (força) de uma ave sacrificada. O interessante, em outra passagem, é verificar que:

Para aqueles que os recebem, os *ileke* constituem “um passo adiante no caminho que leva ao santo” – à iniciação – um reconhecimento de sua ligação com a divindade: “algo assim” – disseram-nos – “como a aliança que o noivo dá à noiva”. *Que não se veja neles um simples enfeite*. Uma vez sacramentados, têm poder que amarra o crente à divindade que ele adora. Dá-se o caso que, uma vez na posse de seus colares, o orixá se mostre satisfeito com ele e o socorra, sem exigir-lhe nada mais de imediato [grifo nosso] (*idem*, p. 122).

O devoto prepara seu corpo com rezas e purificações e, ao mesmo tempo, entra em relação direta com seu orixá, conectando-se consigo e com os outros elementos que compõem o mundo (objetos, seres e pessoas). Nesse evento, “o corpo emerge da atividade do viver, [de modo que] o viver afeta o modo como o corpo se constitui” (BONET, 2006, p. 8). Corpo e pessoa são uma só coisa; nem o corpo físico é a totalidade do corpo, nem o corpo a totalidade da pessoa (SEEGER *et al.*, 1979, p. 13). Aqui, não é



apenas uma entidade natural independente que se organiza pelo funcionamento mecânico dos órgãos internos, tampouco é o lugar onde se apoiam vontade e personalidade, menos ainda é a fonte das necessidades de alimentos, roupas e abrigo (LOCK; FARQUHAR, 2007, p. 2). Assemelha-se, antes, como interpretaram Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, à forma com que as sociedades indígenas brasileiras o relacionam com a noção de pessoa, onde ali (corpo e pessoa) formam sua matriz organizadora central: o corpo, “afirmado ou negado, pintado ou perfurado, resguardado ou devorado”, não é tido como simples suporte de identidades e papéis sociais, “mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas [...] é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (SEEGER, *et. al.*, 1979, p. 11) Ou, ainda, à visão medieval sobre a corporalidade, pela qual, segundo José Carlos Rodrigues (1999, p. 55), “não se imaginava que os seres humanos possuíssem, por um lado, um espírito – indestrutível, transcendente e sublime – que nos contrapusesse, por outro lado, a uma matéria fadada à degradação e à decomposição”. A crença em milagres, o culto de relíquias, o esquartejamento dos soberanos e a tortura evidenciavam o amálgama entre as categorias corpo e alma, espírito e matéria, natureza e sociedade.

Pensar o corpo como uma unidade – nem como separado da pessoa, nem como oposto à alma e à mente –, implica numa relação com o mundo completamente distinta; passamos a *ser* um corpo, que se confunde, portanto, com nossa própria pessoa. Se já no final do século XIX a perspectiva humanista na filosofia ocidental e a crítica da própria modernidade começaram a ser feitas por Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, foi a partir da década de 1960 que, influenciada por ativismos de gênero e raça, bem como pela filosofia da prática e fenomenológica, a crítica da concepção moderna do corpo recebeu a atenção de pesquisadores.<sup>146</sup> Tais estudos afastaram-se da concepção comum de corpo, percebendo as experiências humanas corporificadas de maneira mais dinâmica e plural.

---

<sup>146</sup> Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche (2007[1878]) opõe-se ao dualismo entre corpo e alma partindo da concepção de que a razão e os valores éticos não eram qualidades humanas inatas, mas fruto e um processo de construção histórica. O “humano” não era um ser sensível e racional, portanto, mas um corpo do qual a consciência (razão) é apenas fenômeno superficial. O corpo seria uma arena de forças que se chocam e estão por trás das manifestações inteligíveis da razão. Freud também considerou a possibilidade de forças internas influenciarem os comportamentos. Essas forças, chamadas *pulsões*, não seriam geradas pelo processo decisional (racional), mas por necessidades inconscientes.

Abordagens baseadas na *prática*, como as teorias elaboradas por Pierre Bourdieu, Marshall Sahlins e Anthony Giddens, tiveram como objetivo superar a dicotomia clássica das ciências sociais entre estrutura e agente. Em duas principais vertentes, este último foi definido e modelado ora pela ordem social e cultural externa (funcionalismo), ora pela estrutura mental interna (estruturalismo). As teorias da *prática* reinseriram o indivíduo/agente na teoria social a partir de uma relação dialética entre essas duas esferas opostas, tornando os sujeitos ao mesmo tempo *produtos* de um sistema de desenvolvimento e *produtores* de transformações em seu interior, por meio de sua ação prática no mundo. Não se tratou mais, portanto, de saber como as regras sociais se inscreveram no corpo; mas de como, por meio da ação prática e diária, essas regras que nos constroem foram elas mesmas construídas.

Pierre Bourdieu (1993 [1972]), por exemplo, mostrou que a atividade prática, os objetos materiais, e a vida cotidiana não podem ser entendidos como simples reflexos ou expressões de estruturas da mente. Usando um entendimento renovado conceito de *habitus* de Mauss, a abordagem de Bourdieu se concentrou em práticas corporais aprendidas socialmente (um sistema de disposições duráveis), que por serem incorporadas inconscientemente, impõem forma determinada ao corpo e às estruturas mentais. A produção “oculta” dos corpos tem, como consequência, um efeito importantíssimo na manutenção das relações de dominação. Talvez o efeito mais interessante dessa guinada epistemológica na análise do corpo tenha sido justamente a relação entre a produção dos corpos e do poder no interior da cultura.

Ainda que os teóricos da *prática* tenham buscado superar a dualidade entre indivíduo/agência e sociedade/estrutura por meio do entendimento dialético entre esses polos, direcionaram seus esforços, mesmo quando focaram na força da estrutura, para o entendimento da intencionalidade dos sujeitos, como sendo, sempre, sujeitos humanos (MERENCIO, 2013, p. 186). Assim, entre esses autores, as dicotomias sujeito/humano e objeto/não-humano mantiveram-se e somente foram superadas com contribuições posteriores da antropologia simétrica, das teorias de gênero e da filosofia fenomenológica.

O argumento de Bruno Latour em *Jamais Fomos Modernos* (1994) deriva justamente da constatação de que, embora os modernos buscassem o ideal de objetividade purificado, consolidado em polaridades, não conseguiram dar conta das entidades híbridas (de natureza e sociedade) que foram produzidas no mundo. O

pensamento moderno tentou se libertar dessas contradições que apareciam, separando as coisas em duas categorias claras. No entanto, a tentativa de separar o humano do não-humano e cultura de natureza sempre falhou, pois as tecnologias científicas e os sistemas sociais dependeram sempre da criação de híbridos integrados de pessoas e coisas. O projeto moderno, portanto, nunca de fato teria se concretizado. O corpo não poderia ser definido nem como substância, o que o colocaria no campo da natureza, tampouco como uma construção discursiva, o que o deslocaria para o da cultura; mas como um híbrido desses dois lugares. Nesse sentido, o estudo do corpo para Latour “não é uma luta contra o reducionismo, nem a reivindicação por um corpo completo, pessoal, subjetivo que deve ser respeitado em vez de ‘cortado em pedaços’. É, pelo contrário, uma demonstração da impossibilidade de um cientista reducionista ser reducionista” (LATOURE, 2007 [2004], p. 59).

A mesma matriz crítica de Latour à grande divisão parece ter sido adotada por Judith Butler (2008 [1990]) em sua argumentação a respeito do processo de produção das categorias de sexo e gênero, que por sua vez forneceu fundamentos para a crítica feminista. Para Butler, a assunção da dualidade sexo-gênero, em que ao sexo cabe o papel do *dado* e ao gênero o do *construído*, é “uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas” (*idem*, p. 25). Ao conceder ao sexo o estatuto de “facticidade pré-discursiva”, reservando ao gênero um caráter sobrepositivo, ocultou-se o trabalho de criação discursiva do próprio sexo, sobre o qual as ideias de gênero têm papel fundamental. Segundo Butler, essa divisão de funções entre o sexo e o gênero foi adotada mesmo, e principalmente, por aqueles movimentos cuja intenção era desnaturalizar a identidade, concedendo ao gênero um *status* privilegiado de construção social. Tal atitude, porém, foi contraproducente – em termos políticos –, pois permaneceu cega para o principal mecanismo (e lógica) da naturalização de categorias singulares. Butler concluiu que sexo e gênero são produtos do mesmo processo de criação (são híbridos) e que a distinção que lhes é atribuída, reservando a cada categoria o domínio sobre uma dimensão diferente da realidade é, na verdade, um artil do poder, que só acentua uma tensão artificial – que também se supõe existir entre natureza e sociedade – com o efeito de ocultar a necessária contingência da interpretação de qualquer facticidade. A insistência do pensamento moderno em atribuir ao polo natureza determinadas concepções que, na

verdade, são “demasiado humanas”, está intimamente relacionada com a disposição do poder na sociedade.

Enquanto a política da grande divisão, que pode ser vista como uma estratégia do poder, não é desvendada como operadora da polarização de sexo e gênero, a divisão certamente continua corroborando a ordem normativa que a criou. O domínio do natural segue podendo sempre ser interpretado como o verdadeiro (ou necessário), ao passo que ao cultural foi reservado o caráter de contingente. Nesse sentido, uma desconstrução da categoria de sexo que não considera a crítica da própria grande divisão em dois polos irreconciliáveis da realidade esconde a confirmação da ordem e do domínio do natural, sob a aparência de libertação do gênero.

Outro esforço de superação dos dualismos modernos baseia-se na fenomenologia e em sua ênfase na experiência, como sendo sempre experiência de algo, a partir de um ponto de vista do corpo e do sujeito.<sup>147</sup> Martin Heidegger em sua *Carta ao Humanismo* rejeitou a noção de que a humanidade era definida por sua qualidade essencial, que poderia ser adicionada a uma substância, a um corpo animal. De outra forma, dizia que “o que o homem é [a essência do homem] repousa na ec-sistência”, ou seja, em sua pre-sença no mundo (HEIDEGGER, 2009 [1947], p. 42).<sup>148</sup> Esse destaque à substância, ou seja, ao corpo, vai de encontro a qualquer forma idealista que tenta situar e entender o mundo a partir de uma perspectiva que considera uma mente desincorporada ou fora do corpo – seja essa forma idealista a razão, o social ou Deus. Porém, o corpo nunca seria, na perspectiva fenomenológica, “simplesmente um objeto físico, mas antes uma consciência ‘corporificada’ e o local onde a intenção, significado e todas as práticas originam-se” (LOCK; FARQUHAR, 2007, p. 6). O *corpo-sujeito*, em oposição ao *corpo-objeto*, é uma mente fisicamente corporificada, um corpo-mente que descobre o mundo a partir de um particular ponto de vista, em um contexto e tempo

---

<sup>147</sup> O termo fenomenologia faz referência à filosofia de Immanuel Kant em que contrasta, por um lado, *fenômeno* (o mundo como observamos, que pode ser observado) e, por outro, *númeno* (a coisa-em-si ou o mundo que existe independente das nossas experiências, a essência). A fenomenologia, método filosófico primeiramente desenvolvido por Edmund Husserl, é considerada uma ciência individualista e subjetivista, em que o *fenômeno* é diferentemente apreendido por cada sujeito (e em cada tempo, já que o que eu experimento nesse momento nunca será igual ao experimentado em outro momento). Foi posteriormente elaborada por Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty.

<sup>148</sup> Emmanuel Carneiro Leão, tradutor e comentador de Heidegger, utiliza o termo ec-sistência (*Existenz* no original) para se diferenciar do conceito tradicional de existência, por sua vez mobilizado por pensadores do existencialismo. A ec-sistência de Heidegger liga-se ao conceito de *Dasein* (*sein* – ser e *da* – aqui, lugar), que significa o “lugar do ser”, ou seja, “a dimensão instituída pelo Ser onde o Ser se manifesta”. Carneiro Leão traduziu essa expressão por pre-sença, em que *pre*, do latim, tem o sentido de lugar e o radical *sença*, do latim *sentia*, designa o verbo ser.

particular ou, como colocou Christopher Tilley (2004, p. 2), “um sujeito no espaço-tempo”. Nesse sentido, é uma abordagem que enfatiza o entrelaçamento entre sujeito e objeto, coisas e pessoas, mente e corpo, lugares e o “estar-no-mundo”.

Em síntese, uma vez que nossa experiência, ancorada em nossos corpos, permite apreender somente parte da realidade (sendo, portanto, contingente), tudo o que podemos conhecer do mundo resume-se àquela parte de percebemos, ou seja, o que percebemos torna-se nossa própria realidade. Em outras palavras, o mundo que existe é o mundo que existe para o sujeito em determinado lugar. Ele é continuamente (re)definido por meio de uma relação dialética no próprio corpo, que se torna uma arena de mediação.

Isso nos leva a outra questão. Se estabelecemos relações com o mundo por meio de nossas percepções, diferenciar o que é próprio do mundo e o que próprio da percepção do sujeito torna-se tarefa nebulosa. Quando vemos um objeto, nunca podemos ver todos os lados, ângulos ou sua totalidade em um só momento. É a partir do que percebemos desse objeto que ele se constitui para nós, de modo que o nosso entorno e nós mesmos (nossas percepções) constroem-se conjuntamente. Assim, não podemos mais delimitar onde termina nossa percepção e começa o objeto, ou o que lhe é próprio e o que pertence ao mundo exterior.

Ao complexificar essa posição, Tim Ingold (2012) demonstrou como ao utilizarmos o conceito de *objeto*, em oposição ao conceito de *coisa*<sup>149</sup> delimitamos nele uma superfície consumada, contida, que se torna inacessível ao agente. Quando falamos de coisas, por outro lado, as ações ocorrem de maneira entrelaçada, como um “nó de fios” que se tramam com fios de outros elementos e em que a superfície da sua forma dissolve-se e estende-se para além de seus contornos. Os objetos, ao serem coisas, perdem seu estatuto *morto* e, assim como nós, são entes *vivos* que se relacionam com todas as *coisas* existentes no mundo. Como argumentou Octavio Bonet, para Ingold, “não habitaríamos em um mundo em que nossas diferenças estão asseguradas pelos universais da natureza humana [já que somos todos coisas vivas que se entrelaçam], mas porque estaríamos dentro de um campo de relações contínuas a partir do qual as relações são geradas” (BONET, 2006, p. 9). É sentido de *articulação* que Latour nos fala da relação entre corpos e outros elementos do mundo: uma “interface que vai ficando

---

<sup>149</sup> Ingold baseou-se na diferenciação de coisa feita anteriormente por Heidegger (1971).

mais descritível quando *aprende a ser afetado* por muitos mais elementos [grifo nosso]” (LATOIR, 2004, p. 39).

O desafio lançado pela compreensão de corpos articulados com outros elementos do mundo, que não são necessariamente corpos humanos, mas híbridos, exige uma prática epistemológica que seja capaz de ultrapassar a polarização do mundo em humano/subjetivo/artificial e não-humano/objetivo/natural e que atinja um nível mais profundo de análise, a partir de onde os híbridos se originam. A importância desse tipo de abordagem para a arqueologia, segundo Thomas (2002, p. 34), é que “uma vez reconhecido que nenhum aspecto da identidade ou da corporeidade é suficientemente conhecível para que sua universalidade seja estabelecida, a potencial diferença do passado pode ser mais inteiramente apreciada”.

### 3.2 *Ilekes* e enfeites: entre coisas, corpos e deuses

*Não é raro que, ao morrer a madrinha que pôs os colares em um afilhado, estes se quebrem espontaneamente. Então é necessário enfiar novamente as contas, lavá-los com omieró e ‘dar-lhes de comer’. De tempos em tempos, os colares devem ser refrescados e alimentados* (CABRERA, 2004, p. 127).

Diferente de Skogman, alguns viajantes até chegaram a ver nas contas de vidro e demais joias usadas pelos escravos “uma sugestão filosófica”, como notou o norte-americano Thomas Ewbank<sup>150</sup> sobre esses objetos (EWBANK, 1976, p. 105 *apud* PAIVA, 1999, p. 32). Na Bahia, o inglês James Wetherell<sup>151</sup> comentou, em 1856, que braceletes “às vezes feitos em prata e, com frequência, em contas de vidro opaco de diferentes cores” eram usados para a proteção contra diferentes males e, em 1860, também Rugendas observou no trajar das negras que “contas de vidro com *amuletos profanos* [pendiam] em longas voltas sobre o peito” [grifo nosso] (WETHERELL, 1860, p. 30; RUGENDAS, 1972, p. 82 *apud* REIS, 2008, p. 119).

---

<sup>150</sup> Thomas Ewbank (1792-1870) inglês, radicado nos Estados Unidos, era um cientista, inventor e ex-fabricante de canos de cobre, chumbo e estanho. Esteve no Rio de Janeiro em 1846, durante uma visita a seu irmão, Joseph Ewbank, que morava na cidade. A viagem foi relatada no livro *Life in Brazil or a journal of a visit to the land of the cocoa and the palm*, publicada nos Estados Unidos e na Inglaterra em 1856 e no Brasil, em 1973.

<sup>151</sup> Comerciante e vice-cônsul britânico na Bahia por cerca de 12 anos, James Wetherell (1823-1858) escreveu *Brazil, Stray Notes from Bahia: during a residence of a fifteen years*, obra publicada na Inglaterra em 1860.

Prudência, com os sinais da nação Inhambane no nariz e na testa, fugiu da casa de seus senhores no Rio de Janeiro em novembro de 1845. Aos 40 anos, levava “lenço de seda de cor no pescoço, onde [tinha] um fio de missangas encarnadas, e outro fio no braço esquerdo, e no direito de missangas brancas. Costuma[va] trazer a cintura presa em uma corrente duas chaves, de caixa, com figas e outras bugigangas”.<sup>152</sup> Além das contas de colar que usava ao redor do pescoço e dos braços, Prudência possivelmente levava ao redor de sua cintura componentes dos chamados balangandãs.<sup>153</sup> As penças e balangandãs foram usadas por muitas mulheres negras, escravas ou libertas sobretudo na Bahia, mas também em Minas Gerais e no Rio de Janeiro e tinham o objetivo de proteger a portadora contra diferentes males. A Historiadora Silvia Lara (2000a, p. 184) comentou que havia nesses objetos “a presença cotidiana de devoções e cultos ou ainda de significados nem sempre facilmente desvendados pelos seus senhores”. No mesmo sentido caminha o argumento de Eduardo F. Paiva (1999, p. 33): “o que parecia ser um adorno sem especial importância para uns, era indicador de autoridade, de poder, de devoção e de proteção para outros”.

Na maioria das vezes, objetos como os descritos pelos viajantes ou os usados por Prudência eram associados a feitiçarias ou, mais precisamente, a “feiticeiros”, no pior sentido que o termo possa apresentar. João José Reis (2008) descreveu o processo de formação do candomblé na Bahia por meio da história da vida de Domingos Pereira Sodré, um africano liberto tachado de feiticeiro pelas autoridades locais. Em meados do século XIX, as manifestações culturais africanas eram rigidamente controladas pela polícia baiana, fossem elas reuniões para batuques ou para práticas religiosas. Eram frequentes as buscas e prisões de suspeitos, bem como a apreensão de objetos de uso ritual. Domingos, contou Reis, foi preso em 1862 acusado de “candomblé” e alguns objetos encontrados em sua casa, entre eles búzios, joias de ouro, fios de corais e contas de vidro foram confiscados por se tratar de “objetos de feitiçaria”, como descreveu os subdelegado responsável pelo caso.

---

<sup>152</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 27 de novembro de 1845, p. 4.

<sup>153</sup> O “barangandan [...] é uma peça de prata, em forma de argola que pende de uma corrente, posta em torno do pescoço e que fica no meio das costas; da peça aludida estão suspensos variadíssimos amuletos”. Já a pença é usada “suspensa à cintura, por uma alça passada por uma corrente de prata e presa com uma grande chave do mesmo metal”, onde também são agrupados diversos amuletos (OLIVEIRA NETO, 1968, p. 16).

Talvez a prisão da escrava Maria Rebola, no Rio de Janeiro, também estivesse associada a práticas indesejadas pelas autoridades, tais como as de Domingos Sodré em Salvador. Dizia o anúncio de 12 de março de 1830, no *Diário do Rio de Janeiro*, que:

Faz publica para quem convier o Superintendente Geral das Imperiais Quintas e Fazendas, que na Imperial Quinta da Boa-Vista se acha [...] uma preta que foi presa no dia 5 do corrente na Imperial Quinta da Boa Vista, a qual diz chamar-se Maria Rebola, e que é escrava de Anna de tal, moradora no Campo de Santana, traz vestido de riscado, e lenço amarelo no pescoço, *uma volta de missanga azul*, e argola de metal amarelo no braço direito, terá idade 19 a 20 anos [grifo nosso].<sup>154</sup>

A “volta de missanga azul” ao pescoço de Maria pode perfeitamente ter sido usada para o mesmo propósito. Nesses exemplos, feitiçaria não era sinônimo de religião. Era necessário deixar claro, pelo uso da força e da autoridade policial, o que era ou não legítimo; o que era uma *crença* e o que era uma verdade. Para Latour (2002 p. 23), pelo conceito de *crença* os modernos encontraram o meio pelo qual foi possível compreender e relacionar-se com a alteridade. Enquanto embaixadores da ciência e portadores da episteme e dos métodos que levavam à verdade (e, nesse sentido, à supressão das ilusões do mundo), os modernos só poderiam ver os outros, isto é, aqueles que não conseguiam separar o que é humano e o que não é, como “adoradores de objetos que não são nada”. Uns compreendem, outros acreditam: a crença, diferente da ciência, não possui o espírito investigativo capaz de se auto-superar.

Para os modernos, a própria concepção de verdade, que se baseia em uma objetividade purificada, torna possível um movimento cíclico em que verdades antigas podem ser superadas por outras novas, consideradas mais adequadas, porque mais objetivas. A crença, nesse sentido, é classificada pelos modernos como o estágio de conhecimento anterior à ciência, estágio que eles mesmos já superaram e que, agora, era próprio daqueles com quem estabeleciam contato. À medida em que os modernos colonizavam e interagiam com os outros, “o mundo se povoava de crentes” (*idem*, p. 15). E o pensamento dos outros era sumariamente classificado em relação a sua natureza não-purificada, demarcando sua inferioridade.

Se para os modernos o que é *feito* e o que é *fato* ocupam polos distintos (uma coisa são os objetos e outra são os deuses), como entender que um objeto, fabricado

---

<sup>154</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 12 de março de 1830, p. 1.



pelas próprias mãos pode ter poderes sobre os homens e ser, assim, uma verdadeira divindade, e não somente uma representação de deus? – questionou-se Latour (*ibidem*). A situação de superioridade baseada na qualidade diferente de seu conhecimento levou os modernos a serem “destruidores de ídolos” por todos os locais onde passavam. A relação que os outros tinham com seus objetos passou a ser vista, por esses colonizadores, como fetichista: ligava-se “ora à *ingenuidade*, ora ao *cinismo*” (*idem*, p. 21). Para Latour, essa dupla relação de ingenuidade e cinismo assenta-se na dupla maneira moderna de lidar com os objetos: ou os humanos impõem-se aos objetos, manejando cinicamente “os fios como faria um marionetista”, ou os objetos impõem-se aos seres humanos, em que, ingênuos, deixam-se “surpreender pelas próprias marionetes e acrescentam fé aos disfarces das mesmas”.

Quando Carl Skogman, durante seus dias de estadia na cidade do Rio de Janeiro, em dezembro de 1851, disse que as “cicatrices e demais ‘adornos’ em nada contribuíram para melhorar as fisionomias, já por si tão pouco agraciadas” (SKOGMAN, 1942, p. 22-23 *apud* SELA, 2008, p. 25), deixou claro sua concepção estética tanto dos corpos dos negros, como dos objetos a eles associados. Os demais “adornos” – entre aspas, inclusive –, possivelmente colares como os descritos por Lydia Cabrera em seu estudo sobre os africanos em Cuba, tinham para Skogman uma função puramente ornamental, ou, quando muito, poderiam servir como indicação da proveniência do local e povo de origem. Ornamentos corporais diferentes teriam correspondência direta com populações distintas, no sentido de que objetos, sinais e “cicatrices” seriam portadores de significados que, em última instância, permitiriam a comunicação entre aspectos internalizados da cultura com o mundo exterior. Aqui, esses objetos não motivariam, influenciariam ou modificariam condutas, no sentido de que podem ter poderes. São, antes, o reflexo material de condutas previamente estabelecidas.

A própria origem das palavras adorno e ornamento relaciona-se com esse sentido. Por um lado, adorno, do latim *adornare*, tem o significado de “equipar”, “embeleazar”, “prover algo de”, no sentido de que um adorno pode complementar (no caso de beleza) quem o utiliza. Daí a forte ligação, no trecho de Skogman, com o melhoramento das fisionomias. Por outro lado, pode também adquirir o sentido de “adequar” e “preparar”, derivado da raiz *ordo*, ordem em latim<sup>155</sup>. Adornar, portanto,

---

<sup>155</sup> Online Ethymology Dictionary. Disponível em: <[http://www.etymonline.com/index.php?term=adorn&allowed\\_in\\_frame=0](http://www.etymonline.com/index.php?term=adorn&allowed_in_frame=0)>. Acesso: 3 /06/2015.

adquire o sentido de *adequação* a uma *ordem de beleza*, a ordem europeia, evidentemente. Não foi sem sentido que Skogman colocou entre aspas o termo adorno em seu texto, talvez questionando a própria validade desses objetos como embelezadores entre os negros, já que considerava suas fisionomias por si pouco agraciadas segundo a ordem de beleza europeia.

Talvez pelo curto período de tempo que ficou na capital do Império ou mesmo pela dificuldade linguística, mas sobretudo pela falta de interesse e pelas limitações de suas lentes, Skogman compôs uma descrição a partir de olhares exteriores. Seu distanciamento em relação àqueles outros e a certeza de que sua concepção sobre aqueles objetos era a única possível (afinal, para que mais serviriam se eram meros objetos e, mais do isso, objetos ornamentais?) não lhe abriram oportunidades para se questionar sobre os diferentes sentidos que os ornamentos poderiam ter para os próprios negros, tampouco sobre o estatuto ontológico diferenciado que esses objetos tinham como parte constitutiva das relações com o mundo. No entanto, se as palavras *fato* (que remete à realidade exterior) e *fetichê* (que remete às crenças do sujeito) tornassem uma, como propôs Latour com o termo *fe(i)tichê*, “tão logo começamos a considerar a prática, sem mais nos preocuparmos em escolher entre construção e verdade, *todas* as atividades humanas, e não somente aquelas dos adeptos do candomblé ou dos cientistas de laboratório, começam a falar sobre o mesmo passe, sobre o mesmo *fe(i)tichê*” (LATOURE, 2002, p. 46).

Isso significa dizer que todos os envolvidos nas teias de relações sociais (humanos e não-humanos), por serem híbridos de natureza e cultura, são capazes de agir, modificar e motivar reações. Objetos *inter-agem* com pessoas (produzindo admiração, medo, angústia, proteção, além das alterações propriamente físicas no corpo) e entre si (choques, batidas, jogos de luzes). Para além de gerar efeitos, também são capazes de induzir a ação dos sujeitos; ou seja, motivam condutas. É nesse sentido que as entidades não-humanas constituem-se como agentes, como *fe(i)tichês*, pois aqui já não é mais possível operar com dualidades.

Durante a cerimônia de entrega dos *ilekes*, os colares de santos passam a ser tanto coisa feita (confeccionada, preparada e benzida), quanto coisa encantada, animada com forças sobrenaturais, que atuam na defesa contra os males. Formam, o que Tânia Lima, Marcos Souza e Glaucia Sene (2014, p. 109) chamaram de “segunda pele”, utilizando-se da ideia anteriormente elaborada por Carl Knappett (2006) de que a

pessoa estende-se para além da pele ao incorporar artefatos sobre a superfície do corpo. “Que não se veja neles um simples enfeite”, salientou Cabrera (2004, p. 122), justamente para se opor às ideias que poderiam suscitar quanto ao caráter estético dos colares. Ao explicar para um público moderno a diferença entre os *ilekes* e os colares comuns, Cabrera (*ibidem*) utilizou-se da fala de um participante da cerimônia para argumentar que, entre os devotos dos orixás, os *ilekes* estariam mais próximos das alianças entre noivos do que dos enfeites que cumprem a simples função de embelezamento.

No mesmo sentido expressou Raul Lody sobre os colares usados nas religiões afro-brasileiras: “o fios-de-contas é emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o *santo*” (LODY, 2010, p. 59). Para além da aliança entre o devoto e o orixá (o santo), no entanto, os colares têm o poder de proteger aqueles que os utilizam. A potencialidade dessa proteção depende de uma série de fatores que não se restringem somente à vontade das pessoas. Envolve tanto a satisfação dos orixás em relação aos seus devotos, quanto à “vida” dos materiais utilizados para sua confecção, “pois existem ‘pedras mortas’, nas quais não se encerra um poder imanente”, elas têm que estar vivas para serem animadas por uma força sobrenatural (CABRERA, 2004, p. 17).

Na cerimônia, os orixás comunicam-se com os espíritos e entram em contato com os vivos por meio dos objetos, numa teia de relações em que não há hierarquia e assimetria entre humanos e não-humanos (coisas e espíritos). Ali, misturavam-se as dimensões material da experiência e imaterial da cultura. Se, como afirmou Le Breton (2003), “o corpo é vetor de individualização na cultura ocidental”, então, recusar o corpo individual e assumir outro múltiplo implica recusar o humanismo a ele associado e aceitar que o mundo que se constituiu em torno dele é formado também por corpos de coisas, em constante relação. Sobre as religiões afro-brasileiras, Vagner Gonçalves da Silva, no prefácio de *Jóias de Axé*, de Raul Lody, definiu assim essa relação nas religiões afro-brasileiras:

Deuses e homens, embora estejam localizados em “universos” diferenciados, não constituem ordens dicotômicas dos tipos visível e invisível, forma e conteúdo, concreto e abstrato. O deus se deixa assentar no jarro votivo, ao mesmo tempo em que ganha mobilidade no corpo do devoto que se pinta, se veste, se adorna para celebrar, com dança, música, comida e êxtase, o encontro entre o humano e o divino (LODY, 2010, p. 9).

### 3.3 O encanto das contas de vidro

Fosse para os praticantes das religiões afro-brasileiras, para os escravos e escravas do século XIX ou para os seus ascendentes africanos, contas de vidro eram mais do que simples *produtos*. E mesmo que tenham sido originalmente criadas para o embelezamento dos corpos e produzidas na Europa, receberam diferentes sentidos por onde quer que passaram. Como disse Diana Loren, é por meio do uso que a cultura material, envolvida nas práticas cotidianas, assume significados (LOREN, 2009, p. 110).

De maneira similar, para muitas sociedades africanas, as coisas possuem “uma energia latente que não é visível na aparência externa, mas pode ser vista nos efeitos produzidos pelo uso” (PARRINDER, 1976, p. 23 *apud* LAROCHE, 1994, p. 14). Para produzir efeitos, portanto, a energia precisa ser preparada ou, como falou Cabrera em relação aos *ilekes*, “alimentada”. Sobretudo em momentos importantes, como nos ritos de passagem ou em práticas funerárias, essa energia sobrenatural era mobilizada pelo uso de objetos potenciais. O nascimento, a puberdade e iniciação, o casamento, a procriação, a velhice, morte e, por fim, a entrada no mundo dos mortos foram frequentemente marcados por cerimônias religiosas nas quais as coisas tinham papel de destaque (MBITI, 1969, p. 25; 107). Contas de vidro, em especial, eram usadas por africanos de diferentes origens como amuletos para a proteção física e espiritual contra doenças e feitiços ou para garantir êxito em viagens, em romances, na caça e no cultivo.

O deslumbramento e encanto que as contas de colar despertavam em muitas populações africanas foi percebida pelos exploradores europeus com quem elas estabeleceram os primeiros contatos intercontinentais. A produção de contas de vidro em larga escala ganhou proeminência em Veneza, a partir do século VIII.<sup>156</sup> Inicialmente criada para imitar as pedras preciosas usadas pelos nobres por meio de um material mais acessível, as contas despertaram o fascínio de diferentes sociedades onde foram posteriormente levadas, da África às Américas. Durante os séculos XVIII e XIX, a África fez-se o maior e mais importante mercado para as contas europeias (MORETTI, 2005, p. 29). Não que antes do contato com os europeus elas inexistissem no continente africano. Desde pelo menos o primeiro milênio da era cristã, contas de vidro produzidas na Índia estavam presentes na costa leste (ROBERTSHAW *et al.*, 2006) e entre os anos de 1200 a

---

<sup>156</sup> Um exame detalhado dos métodos de manufatura e do desenvolvimento da produção de contas de vidro na Europa pode ser verificada no **Anexo 1**.

1400 d.C., a região de Ife-Ife, na Nigéria, era um grande centro produtor e distribuidor (OGUNDIRAN, 2005, p. 151).

Mas se as contas venezianas não entraram no continente africano já no século VIII, foi porque durante grande parte da Antiguidade e da Idade Média a chamada África Negra (a parte centro-sul e o interior do continente) permaneceu isolada do setor externo. Isso porque havia um amplo sistema de rotas comerciais que ligavam internamente os diferentes povos e lugares e que garantiam, por sua vez, um comércio autônomo à região (LOVEJOY, 2002, p. 43). Além das rotas por terra, John Thornton apontou a importância das rotas fluviais para a circulação de mercadorias e pessoas no interior do continente africano. Os rios Níger e Senegal, na Costa do Ouro e Senegâmbia, agregavam diferentes reinos em um sistema hidrográfico que se conectava ao Atlântico, da mesma maneira que os rios Zaire e Cuanza, na região central (THORTON, 2004, p. 61). Outro fator para o isolamento da região justifica-se, segundo Thornton, pela barreira que os ventos e as correntes marítimas do Mediterrâneo impunha aos navegadores que rumavam em direção ao sul do Saara (*idem*, p. 55-56). Somente quando o sistema das correntes e ventos foi compreendido, no final do século XV, é que os europeus conseguiram dar um passo adiante no tráfego marítimo e no contato com outros continentes.

De um objeto criado para o fim estético, as contas adquiriram outro sentido quando inseridas no continente africano. Foram usadas, pelos colonizadores, como moedas de troca. Gianni Moretti (2005, p. 29) sustentou que a hipótese mais provável para entrada e difusão das contas europeias na África é a de que quando os primeiros comerciantes europeus chegaram na costa ocidental, encontraram grandes dificuldades em descobrir uma moeda de troca que pudesse ser usada nas transações com os nativos que, até então, utilizavam conchas de diferentes espécies. Uma vez que as sociedades africanas já apreciavam outros tipos de contas, aquelas feitas em vidro passaram, então, a ser a moeda pela qual os europeus conseguiram obter dos líderes locais os desejados produtos africanos, além da autorização para que atravessassem seu território e tivessem a assistência de carregadores.

Na costa oeste, Christopher DeCorse (1989, p. 41) afirmou que desde o século XII as contas de vidro já participavam do comércio transaariano que ligava a costa ao norte africano. No sul do continente, as contas foram introduzidas por comerciantes árabes da costa ocidental, que buscavam ouro e marfim (BVOCHO, 2005). Na costa da

Namíbia, contas de colar azuis, tabaco e metais eram os produtos preferidos no comércio do gado durante o século XVIII (KINAHAN, 2000). Na região nordeste, mais especificamente na atual Etiópia, as contas foram introduzidas por mercadores quenianos durante o século XIX e trocadas por sal e ferro (KIMURA; SHENKERE, 2009). Em relação à Alta Guiné, além da escravaria e do ouro, a pauta da exportação para Portugal era composta por “marfim, âmbar, almíscar, couros, goma-arábica, noz de cola, cobre e pimenta-malagueta”. Em troca, os africanos recebiam “panos bretões, flamengos, alentejanos e norte-africanos; ferro dos países nórdicos e da Biscaia; vinhos e aguardente ibéricos; cavalos da Espanha, do Marrocos e de Cabo Verde e ‘miçangas’ da Índia” (ALENCASTRO, 2000, p. 49). E também no Reino do Congo (atual República Democrática do Congo e Angola), as contas foram trazidas pelos comerciantes portugueses e usadas como moeda de troca por ouro, cobre, marfim e escravos (VERHAEGHE *et al.*, 2014).

O comércio com os europeus e as mercadorias por eles introduzidas forneceram itens de prestígio a muitas sociedades africanas. Alguns pesquisadores chegaram mesmo a justificar o surgimento da complexidade social naquelas comunidades pelo incremento do comércio exterior, a partir do qual, as elites passaram a controlar os recursos locais e os bens exóticos.<sup>157</sup> Na África Ocidental, as *rosetas* eram conhecidas como “contas da aristocracia” e usadas por chefes locais como índices de riqueza e poder (MORETTI, 2005, p. 29). Na Nigéria, foram encontradas em sepultamentos pertencentes a indivíduos de elevadas posições sociais (OGUNDIRAN, 2005, p. 143). Nos reinos independentes ao sul e sudeste do Congo, o comércio com os portugueses desde finais do século XV, e o contato com novos objetos e tecnologias, incrementou em poder e prestígio a relação que tinham com demais reinos e sobretudo com o rei congolês, a quem pagavam tributos. Em troca de proteção militar, apoio político e acesso a itens de prestígio (inclusive contas de vidro e tecidos), esses reinos concediam aos portugueses privilégios comerciais e de trânsito, bem como a garantia de escravos a serem exportados (SOUZA, 2002, p. 100).

---

<sup>157</sup> Utilizando-se do exemplo da Nigéria, Akinwumi Ogundiran (2005, p. 143) afirmou que “apesar do comércio transcontinental ter conquistado papel importante na estrutura e trajetória de muitas sociedades complexas que se desenvolveram na África ocidental depois do século VIII d.C., a evidência do comércio externo, como artefatos de cobre e contas, não pode sozinha explicar as origens da complexidade social” naquela região. Para Ogundiran, o surgimento de reinos centralizados, bem como de redes de interação regional, e a consolidação de ambições imperiais teriam surgido antes do incremento do comércio externo, desde os nos 800 a 1500 d.C..

Interpretar a presença das contas de vidro nas sociedades africanas apenas em termos econômicos ou de prestígio assemelha-se à visão do viajante Skogman, que enxergava nos adornos usados pelos escravos do Rio de Janeiro uma função estritamente estética. Como vimos, essa é uma leitura que não dá o devido valor às coisas como agentes importantes na constituição de si e do mundo, não considera que algo *feito* por uma pessoa possa de fato *afetá-la*. Em outras palavras, é desconsiderar que um objeto possa ser, como nomeou Latour, um *fe(i)tiche*: um fetiche e um fato, uma construção e uma verdade. A saída mais fácil, e a que tenta ser mais objetiva, é dizer que os ornamentos apenas representam algo (no caso o poder econômico ou político), pois considerar que as coisas agem sobre os homens é cair no território indesejável da crença. O pensamento moderno procura em vão distinguir fatos de fetiches, pois também a ciência cria coisas que a supera e, no fundo, “vemos povos cobertos de amuletos ridicularizarem outros povos cobertos de amuletos” (LATOUR, 2002, p. 18). Devemos, portanto, considerar que se as contas eram itens desejados entre os africanos, não o eram somente porque possibilitavam o comércio ou indicavam o prestígio de um líder, mas porque de fato empoderavam aqueles que as usavam.

### 3.3.1 As contas do Colégio dos Jesuítas

Seja no Brasil, nos Estados Unidos ou no Caribe, práticas tradicionais africanas foram adaptadas a novas condições quando transplantadas para as Américas. Mais do que a continuação de uma simples prática de ornamentação corporal, o uso de contas de colar pelos escravos, segundo argumentou Anne Yentsch (1994, p. 191), foi “uma rica e complexa área de expressão cultural que sobreviveu sem muita mudança no novo mundo”. No cemitério da *Plantation Newton*, em Barbados, contas de vidro foram enterradas junto aos mortos em locais estrategicamente posicionados, o que, para Jerome Handler, refletia “o papel desses objetos na vida espiritual dos escravos, bem como a continuação de práticas africanas” (HANDLER, 2009, p. 5). Em especial um colar, composto por um dente canino, conchas de búzios, vértebras de peixe, contas de vidro de origem europeia e uma única conta de cornalina, fez o arqueólogo supor que o colar não era usado apenas para detonar um *status* especial de quem foi enterrado, mas que era ele próprio dotado de propriedades mágicas e espirituais e usado em contextos ritualísticos (*ibidem*).

Nas escavações do *African Burial Ground*<sup>158</sup>, em Nova York, contas de colar foram identificadas em sepultamentos de crianças e ao redor da cintura de mulheres, indicando forte relação com práticas rituais de origem africana. Para Cheryl LaRoche (1994, p. 14), colocar colares ou pulseiras de contas em crianças era uma maneira de protegê-las dos maus espíritos na vida e na passagem para a morte. As contas presas em cintos eram usadas por mulheres da África Central e Ocidental para criar poderes eróticos que estimulariam a fertilidade. Pelo fato de o cemitério pertencer à própria comunidade escravizada, muitas das práticas e ritos originais puderam ser mantidos e reproduzidos em solo americano.

Também em dois cemitérios escravos no Brasil contas de colar foram encontradas em associação aos corpos sepultados. No Cemitério dos Pretos Novos<sup>159</sup>, no Rio de Janeiro, e no ardo da antiga Sé de Salvador, na Bahia. No primeiro, algumas contas de vidro encontradas junto aos sepultamentos confirmaram informações registradas no livro de óbitos da Freguesia de Santa Rita de que em setembro de 1826, cerca de cinco escravos foram sepultados com “contas brancas no pescoço” (PEREIRA, 2014, p. 123). No segundo, Áurea Tavares (2006) sugeriu que as contas de colar dispostas nos sepultamentos estavam relacionados a práticas religiosas de origem africana, mesmo que enterrados nos arredores de uma Igreja Católica.

O trabalho de Tavares reafirmou a hipótese anteriormente elaborada por Kátia Mattoso (1990 [1982]) e outros de que as identidades e sistemas religiosos africanos institucionalizaram-se no Brasil, e sobretudo na cidade de Salvador, a partir das associações de escravos e negros livres em irmandades católicas. Assim, pela celebração dos ritos do catolicismo, conservavam-se aqueles credos que, entre outros aspectos, davam às contas de colar importância particular. Entre os povos Iorubás (nagôs), que mais destacadamente influenciaram a religiosidade africana em Salvador, as divindades (orixás) eram representadas por objetos de cores e materiais específicos, os quais

---

<sup>158</sup> Refere-se ao cemitério de africanos localizado em Manhattan, Nova York, cujas origens remontam ao final do século XVII. Durante o século XVIII, foi o único local disponível para a população africana e seus descendentes enterrarem seus mortos. Tornou-se o maior cemitério de escravos africanos nas américas conhecido até o momento, com cerca de 560 sepultamentos recuperados. As escavações, supervisionadas por John Milner da Universidade de Howard, iniciaram-se em 1991.

<sup>159</sup> Construído em 1772, o Cemitério dos Pretos Novos serviu para o sepultamento dos chamados “escravos novos”, mortos por ocasião da travessia ou desembarque. Localizava-se próximo ao Cais do Valongo, por onde desembarcavam, no Rio de Janeiro, os escravos recém chegados da África e do mercado de escravos, onde eram vendidos. Foram encontrados 28 corpos, em sua maioria jovens do sexo masculino.



permitiriam o vínculo com o iniciado. A maior presença de contas brancas nos sepultamentos da Sé foi interpretada, por Tavares, como indícios da manutenção de símbolos e práticas africanas, já que, nas religiões afro-brasileiras, especificamente no candomblé, a cor branca é valorizada nas práticas funerárias por simbolizar o renascimento e a continuidade.

As contas de vidro encontradas no Colégio dos Jesuítas não estavam relacionadas a sepultamentos, como nos exemplos anteriores. Foram localizadas individualmente em meio a outros materiais, tanto em áreas de depósito de lixo, como de convivência (**Figura 7**). Ou seja, não podemos afirmar categoricamente que faziam parte de um sistema religioso; no entanto – e o que torna o achado ainda mais interessante –, indicam o seu uso cotidiano. Apesar da presença modesta no registro arqueológico – somaram apenas 25 peças, em que a maioria foi encontrada nos setores ligados à senzala (76%) –, na “vida real”, as contas eram intensamente usadas pelas mulheres e homens escravizados e libertos no Brasil do século XIX, como demonstraram os relatos e desenhos de viajantes que por aqui passaram. Ao que parece, e sabemos que isso não era uma regra, as contas e demais ornamentos eram usados abertamente, sem que precisassem ser escondidos dos olhos de seus senhores. Faziam parte da experiência diária de muitos negros (fossem africanos ou brasileiros, escravos ou libertos) no Brasil oitocentista.

O volume de pesquisas realizadas nos Estados Unidos em relação às contas de vidro permite dizer que eram largamente acessíveis aos escravos, dependendo, é claro, da capacidade que tinham de acumular recursos e dos locais de moradia (THOMAS; THOMAS, 2004, p. 112). No Brasil, essa ainda não é uma conclusão precisa, mas se supõe que o cenário não fosse muito distinto. Em pesquisa nos anúncios de jornais cariocas da primeira metade do século XIX, Patrícia Brito (2015, p. 116) identificou, entre os anos e 1825 e 1850, 134 ocorrências de navios estrangeiros que desembarcaram contas de vidro no Rio de Janeiro. Os principais portos de proveniência eram os portugueses de Lisboa e Porto, seguido pelo de Hamburgo, de onde escoava a produção do norte europeu, e, possivelmente das contas de vidro boêmias. Em menor quantidade, vinham navios de Gibraltar, Trieste e Gênova, os principais portos de saída de produtos do Mediterrâneo.

A proximidade com o mercado carioca, por onde chegavam contas de vidro de diversas regiões do mundo, favorecia a oferta desse item também em Campos. O *Monitor*

*Campista* de 24 de agosto de 1841 anunciava, por exemplo, a chegada de “grande sortimento de rosetas, corais, rosários de contas inglesas, missangas finas” na casa de negócios de Possidonio Pedro Torcatto.<sup>160</sup> No armarinho de Clemente Magalhães Bastos, estavam à venda “contas finas douradas de vários tamanhos, coral fino e outras muitas miudezas, tudo por preço cômodo”.<sup>161</sup> Nesses anúncios, é interessante notar o uso repetido da palavra “fino” para adjetivar as contas de vidro ou de coral, dando a entender que os objetos à venda seriam mais requintados e distintos de outros similares. Se havia a necessidade de qualificar as contas de vidro por sua fineza, era para que se diferenciassem das contas grosseiras também existentes no mercado, possivelmente usadas por um público também grosseiro aos olhos dos leitores do *Monitor*. Missangas finas eram destinadas às senhoras leitoras; “missangas de cor”, como as que estavam à venda na rua da Direita no Rio de Janeiro, eram “para negócio na Costa d’África”, segundo dizia um anúncio do *Diário*, em 1835.<sup>162</sup>

Embora as contas de vidro coloridas não apareçam nos anúncios de venda dos armarinhos de Campos, pois, como sugerido, esses anúncios eram dirigidos ao seletor público que sabia ler, elas figuram em outro tipo de anúncio: de escravos fugidos. Mariana, nação Benguela, costumava vender agulhas e alfinetes antes de fugir com seu “colar de contas verdes no pescoço”.<sup>163</sup> Paulina, também de nação Benguela, “levou unicamente vestida um pano em roda do corpo, no pescoço um colar de missangas de vidros e brincos do mesmo nas orelhas”.<sup>164</sup> Outra escrava, de nação Ganguela, com sinais de sua terra em ambos os braços, “levou missangas no pescoço, brancas e pretas”.<sup>165</sup>

Nos Estados Unidos, contas de colar azuis são as mais comuns entre as recuperadas em sítios arqueológicos ligados a escravos. Linda Stine e colegas (1996) justificaram essa maior frequência com base nos significados simbólicos que os escravos afro-americanos, em sua maioria descendentes de africanos centrais e ocidentais, atribuíam à cor azul e às contas de colar: seriam uma forma de proteção física e espiritual contra diferentes males (STINE *et al.*, 1996). O argumento era o de que se em África o uso das contas de vidro estava ligado a um complexo sistema de crenças que

---

<sup>160</sup> *Monitor Campista*, 24 de agosto de 1841, p. 4.

<sup>161</sup> *Idem*, 26 de agosto de 1835, p. 4.

<sup>162</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 16 de julho de 1835, p. 2.

<sup>163</sup> *Idem*, 13 de fevereiro de 1823, p. 4.

<sup>164</sup> *Idem*, 31 de janeiro de 1827, p. 4.

<sup>165</sup> *Idem*, 13 de janeiro de 1826, p. 4.

envolvia a proteção do corpo-espírito, nas Américas também não faltariam motivos para que eles as usassem com esse mesmo propósito. Apesar de contas de colar serem usadas por populações africanas de diversas origens e de diferentes maneiras, os autores consideraram que o uso, pelos escravos norte-americanos, especificamente das contas azuis representou “um fenômeno pan-cultural” e genuinamente afro-americano, não sendo possível – nem desejável segundo os autores – padronizar artefatos a grupos étnicos específicos (*idem*, p. 53). Assim, práticas e crenças associadas à ornamentação pessoal, além de outros aspectos do domínio material, podem ter de fato sobrevivido à travessia do Atlântico, mas foram transformadas em novos traços culturais pelos africanos escravizados, que passaram a dar sentido particular às contas de cor azul.

A cor azul também foi predominante entre as contas encontradas no Cais do Valongo, no Rio de Janeiro (BRITO, 2015, p. 139). Os anúncios de escravos fugidos publicados no *Diário do Rio de Janeiro* demonstram que eram utilizadas por escravos de diferentes nações.<sup>166</sup> O “preto de nação Quilimane” levava “uma argola de latão com uma conta azul na orelha esquerda e umas contas enfiadas em arame de latão ao pescoço”.<sup>167</sup> A “preta” Roza, levava “dois vestidos de chita, um pano da costa e uma missanga azul no pescoço”.<sup>168</sup> Angélica, “preta nova” de nação Caçange, tinha “dois fios de missangas no pescoço, sendo um azul e outro branco”.<sup>169</sup> E Izidoro, ainda boçal, tinha “ao pescoço um fio de contas de vidro azuis e brancas”.<sup>170</sup>

Em artigo recente, Tânia Lima, Marcos Souza e Gláucia Sene (2014, p. 113) sugeriram que a expressiva representatividade de contas azuis nas amostras do Valongo minaria a hipótese, elaborada por Stine e colegas, de que fossem um fenômeno exclusivamente afro-americano. Segundo os autores brasileiros, outros fatores deveriam ser considerados na análise da frequência das cores, como, por exemplo, a sua correlação com práticas religiosas dos grupos africanos mais predominantes nos períodos e regiões analisadas. A popularidade de contas azuis no Rio de Janeiro, em comparação com a maior representatividade de contas brancas encontradas na Sé de

---

<sup>166</sup> Foram pesquisados nos anúncios do jornal *Diário do Rio de Janeiro*, digitalizados e disponibilizados pela Hemeroteca Digital Brasileira (de 1821 a 1858), os seguintes verbetes: conta, missanga, conta de vidro e suas respectivas flexões em número.

<sup>167</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 15 de janeiro de 1831, p. 4

<sup>168</sup> *Idem*, 29 de maio de 1844, p. 4.

<sup>169</sup> *Idem*, 22 de abril de 1830, p. 3.

<sup>170</sup> *Idem*, 29 de fevereiro de 1829, p. 4.

Salvador, na Bahia, poderia ser explicada pela maior presença de centro-africanos na primeira cidade e de africanos ocidentais na segunda. Sem querer encontrar raízes africanas para práticas verificadas no novo mundo, os autores atentaram para o fato de que as duas regiões brasileiras recebiam diferentes influências, determinadas tanto pela presença desigual de grupos africanos em cada uma delas, quanto pela disponibilidade de materiais que chegavam por rotas comerciais também particulares. Ainda que a hipótese precise ser verificada com exemplos de outros contextos, deve-se considerar que a disponibilidade de materiais e as redes comerciais que uniam outros continentes a essas duas regiões impactavam e eram impactadas pelas escolhas desses grupos.

No caso da Fazenda do Colégio, contas brancas (n=9) e azuis (n=9) foram encontradas em igual quantidade, apesar da predominância de grupos centro-africanos na região de Campos, o que contestaria a sugestão levantada por Lima e colegas. Outras cores, como âmbar, vermelho e preto, não somaram mais que 5 itens (**Tabela 6**). Deve-se considerar, porém, que as contas de colar verificadas nos sítios arqueológicos analisados (o Valongo e a Sé de Salvador) e nos anúncios de jornais de escravos fugidos estavam associadas a escravos africanos. Esse dado é importante, pois talvez de fato existisse entre os escravos recém chegados da África certa preferência por uma cor específica de conta, relacionada por sua vez com seu sistema cosmológico. No entanto, essa talvez não fosse a realidade nos contextos já bastante crioulistizados, a exemplo da comunidade escravizada da Fazenda do Colégio – pois pela região de Campos ter recebido maior número de africanos centrais, a expectativa seria de uma maior proporção de contas azuis, o que não ocorreu.

Na Fazenda do Colégio, portanto, mais interessante do que perceber se as contas azuis ou brancas foram predominantes e a qual grupo africano elas estariam associadas é verificar que a prática continuou entre os descendentes dos africanos que chegaram na Fazenda, embora não necessariamente da mesma forma ou com o mesmo sentido. Não que com isso se defenda uma suposta pureza da cultura africana que, por ser tradicional, manteve-se no tempo. De outra forma, sustento que se as contas de vidro – tais como as associadas aos escravos africanos que fugiram ou que foram sepultados – foram encontradas nos contextos ligados à senzala do Colégio, era porque ainda fazia sentido usá-las na composição das experiências corporais e individuais diárias.

Ainda que a amostra seja pequena para que maiores conclusões sejam tiradas, a análise por setor pode indicar alguns padrões. Nos setores *NW8.1* e *NW8.3*, cujo período

deposicional data da primeira metade do século XIX, há predominância de contas médias e grandes, de formato esférico e cilíndrico. Por outro lado, no *setor SE8.8*, da segunda metade daquele século, verifica-se maior diversidade de tipos, nos quais os de formato tubular e de tamanhos pequenos são dominantes. Esses dados podem indicar uma diferenciação no acesso, pelos escravos, às contas de vidro na primeira metade do século XIX (*setores NW8.1 e NW8.3*) e na segunda (*setor SE8.8*). Mas também podem demonstrar distinções no interior da comunidade escravizada da Fazenda, que, por estarem localizadas em partes diferentes da senzala, podem ter se agrupado segundo tendências (religiosas, culturais, raciais) distintas. Na área de descarte da senzala, *setor NW8.3*, apenas 3 exemplares foram encontrados, o que de certa forma confirma o mesmo padrão verificado entre os botões, de baixa incidência de materiais descartados. Já na área de descarte da casa grande, somaram 6 unidades. Embora não se exclua a possibilidade de terem sido usadas pelos habitantes do Solar, deve-se considerar que os escravos destinados ao serviço doméstico, pajens e mucamas, viviam entre seus senhores, os quais muitas vezes recebiam regalias em relação aos demais escravos, sobretudo no uso de ornamentos e peças de vestuário (FREYRE, 1979 [1963], p. LI)



**Figura 7** – Contas de vidro, Colégio dos Jesuítas. As contas de 1 a 4 foram encontradas no *setor NW8.1*; de 5 a 7, no *setor NW8.3*; de 8 a 19, no *setor SE8.8* e de 20 a 25, na *casa grande*.

**Tabela 6** – Contas de vidro do Colégio dos Jesuítas<sup>171</sup>

	Número	Material	Manufatura	Modificação Secundária	Forma	Tamanho	Comp. mm	Altura mm	Diafaneidade	Cor	Período
<b>Setor NW8.1</b>	1	vidro	indefinido		esférica	grande	11	8	opaco	branco	1826
	2	vidro	wound		toróide	médio	7	5	opaco	branco	1826
	3	vidro	drawn	facetada	cilíndrica	grande	9	7	translúcido	âmbar	1816
	4	vidro	drawn	facetada	cilíndrica	grande	11	11	translúcido	azul	1826
<b>Setor NW8.3</b>	5	vidro	drawn	facetada	cilíndrica	médio	5	4	translúcido	azul	1800
	6	vidro	wound		esférica	grande	10	8	indeterminado	azul	1800
	7	vidro	wound		esférica	grande	8	5	opaco	preto	1832
<b>Setor SE8.8</b>	8	vidro	molde	facetada	losangular	grande	9	8	translúcido	azul	1875
	9	vidro	wound		esférica	grande	8	6	opaco	azul	1875
	10	vidro	molde		esférica	médio	7	6	opaco	azul claro	1875
	11	vidro	drawn		toróide	pequeno	5	2	opaco	rosa	1875
	12	vidro	drawn		toróide	pequeno	4	2	opaco	vermelho	1875
	13	vidro	drawn		toróide	pequeno	4	3	translúcido	branco	indefinido
	14	vidro	drawn		toróide	pequeno	3	2	opaco	branco	1875
	15	vidro	drawn		tubular	médio	7	3	translúcido	branco	1875
	16	vidro	drawn		tubular	médio	9	3	translúcido	indefinido	1875
	17	vidro	drawn		tubular	grande	10	4	opaca	azul / cinza	1875
	18	indefinido	indefinido		tubular	grande	16	2	translúcido	branco	1850
19	osso	indefinido		tubular	grande	18	3	opaco	osso	Indefinido	
<b>Casa Grande</b>	20	vidro	molde	facetada	losangular	grande	7	7	opaco	azul	1847
	21	vidro	molde		esférica	grande	8	8	opaco	preto	1847
	22	vidro	wound		esférica	grande	9	9	translúcido	branco	1847
	23	vidro	molde		esférica	médio	5	5	translúcido	branco	1847
	24	vidro	drawn	facetada	cilíndrica	pequena	4	4	opaco	branco	1847
	25	vidro	molde		esférica	pequeno	3	3	opaco	azul claro	1847

<sup>171</sup> Para melhor entender as técnicas de manufatura, ver **Anexo 1**. As datações têm por base o ano médio da camada arqueológica, verificado pela análise de louças.

\*\*\*

Em artigo sobre as contas de colar usadas pelos moradores da colônia francesa da Lousiana, nos Estados Unidos, Diana Loren (2009, p. 112) argumentou que a maior parte dos estudos sobre as contas costumam focalizar os aspectos econômicos e as trocas comerciais, “geralmente pela análise dos números, cores e tipos de contas recuperadas em um sítio ou pela pesquisa do lugar de manufatura”. Ainda que esse tipo de pesquisa possa nos informar sobre a emergência das economias globais, enuncia Loren, elas consideram o objeto separadamente do modo com que foi usado pelos indivíduos em suas práticas diárias. Uma vez que é no momento da utilização do objeto (e não no de sua troca) que os indivíduos utilizam a cultura material para se construírem (suas identidades e seu *eu*), é que análises como aquelas deixam escapar um dos aspectos mais importantes da relação entre coisas e pessoas.

Embora esse capítulo tenha como tema as contas de colar, ele não se fundou na análise puramente formal dos objetos, pois, tal como Loren, acredito que “o exame de números e tipos de contas de vidro recuperadas em um sítio não nos fornece uma visão sobre a corporalidade e as expressões individuais de identidade” (*idem*, p. 121). O entendimento do complexo entrelaçamento entre sujeitos e objetos, ou melhor, entre corpos e contas, depende de um engajamento mais profundo em dissolver uma visão construída a partir de polaridades e divisões – inclusive divisões entre as disciplinas da antropologia e arqueologia. É, portanto, pelo entendimento das relações entre pessoas e coisas – não vistas em polos opostos, mas em simetria – que a vida dos indivíduos e as maneiras com que eles usaram a cultura material para construir a si mesmos e seus mundos pode ser melhor compreendida.

#### 4 IDENTIDADES ESCRAVAS E ARTEFATOS PESSOAIS

Dos aproximadamente 4,5 milhões de africanos que desembarcaram no Brasil durante os séculos XVIII e XIX, cerca de 3 milhões e 30 mil vieram da região centro-oeste africana (ELTIS; HALBERT, 2013). Especificamente no Rio de Janeiro, Mary Karash (2000, p. 45; 52) verificou que entre os anos de 1830 e 1852 cerca de 80% dos africanos desembarcados no porto carioca vieram daquela região; e mesmo antes de 1811, a proporção girava em torno de 96%. No século XIX, a área centro-oeste africana era dividida em três regiões principais, Congo Norte (Cabinda), Angola e Benguela (*idem*, p. 50). Eram habitadas por uma variedade de povos que possuíam, a despeito das diferenças culturais, uma unidade linguística a partir da qual foi possível agrupá-los em torno do que ficou conhecida como línguas *banto*.<sup>172</sup>

Em Campos dos Goytacazes, o cenário era bastante parecido. A partir da análise de inventários *post-mortem* e registros de batismos entre os anos de 1790 e 1830, Márcio Soares (2009, p. 77) verificou que a esmagadora maioria dos escravos inventariados (de 90 a 97%) e batizados (97%) eram centro-africanos. Em menor quantidade, de 2 a 5%, vieram da África Ocidental e de 1 a 6% da África Ocidental.<sup>173</sup> Dos centro-africanos, especificamente os escravos identificados como angolas constituíam 91% dos adultos batizados em Campos (*ibidem*). Também angolas eram 98% das mães africanas que registraram seus filhos entre os anos de 1786 a 1850 na cidade (GOMES; SYMANSKI, *no prelo*). Esses dados indicam que a maior parte dos africanos levados para Campos na primeira metade do XIX eram da chamada “nação angola” – termo usado no século XIX para os “cativos vindos da região central controlada pelos portugueses da Angola moderna, em especial de Luanda, sua capital colonial, e seu interior, o vale do rio Cuanza, e a região entre esse rio e Caçanje”, segundo Karash (2000, p. 55).

---

<sup>172</sup> O termo *banto* foi atribuído pelo filólogo alemão Wilhelm H. Bleck, em 1860, quando, ao estudar as línguas africanas, percebeu semelhanças nos vocábulos de cerca de 2.000 línguas, nas quais a palavra *ntu*, que significa “gente”, “pessoa” e *bantu* o seu plural, era frequente (SLENES, 1992).

<sup>173</sup> Segundo Karash (2000, p. 58; 63), da África Ocidental eram chamados os escravos minas, que vinham da baía de Benin, composta pela Costa da Guiné e, mais especificamente, da Costa da Mina. Na Bahia, os escravos provenientes do oeste da Nigéria e de Benin eram chamados de nagôs. Já a África Oriental abrange o sul da atual Tanzânia, norte de Zâmbia, Malauí e norte de Moçambique.



As regiões de origem passaram a ser base para a classificação dos escravos que chegavam no Brasil, de forma que grupos originários de um mesmo local – ou simplesmente, os *embarcados* num mesmo porto – foram considerados de uma mesma “nação”. Assim, as nações cabinda, angola e benguela não correspondiam necessariamente às identidades étnicas dos grupos assim denominados; antes, eram utilizadas pelos colonizadores (fossem eles administradores ou traficantes de escravos) para a organização de suas mercadorias em relação aos portos onde eram embarcadas. Fato é, porém, que essas nomenclaturas serviram para criar novas identidades aos escravos recém-chegados no Brasil: eram incorporadas aos próprios nomes. Como disse Mariza Soares (2000, p. 84), a *procedência* “se transforma num atributo do nome, uma verdadeira identidade que acompanhava o escravo ao longo da vida, mesmo depois de forro”. Apesar de ser atribuída externamente, portanto, essa identidade era internalizada e reproduzida pelo grupo.

O tema das identidades escravas já foi amplamente discutido por antropólogos e historiadores no Brasil e nos Estados Unidos, desde pelo menos as primeiras décadas do século XX. Uma vez retirados de sua terra natal e confrontados com a escravidão, os africanos construíram, em terra estrangeira, um novo modo de vida. O quanto essa vida foi completamente adaptada pela cultura senhorial ou continuou a ser influenciada pelas origens africanas é que foi alvo de discordâncias entre os pesquisadores.<sup>174</sup> A polarização entre a completa aculturação e a retenção cultural africana refletia uma preocupação presente à época, de entender os fenômenos sociais apenas em termos de dominação e resistência; e as pessoas, como agentes ou reagentes.

Uma tentativa de complexificar essas noções foi feita pelos antropólogos norte-americanos Richard Price e Sidney Mintz no livro *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*, de 1976. Ao invés de procurar por sobrevivências passivas de culturas africanas puras entre os escravos ou de analisar o processo traumático pelo qual suas estruturas sociais foram destruídas pelo domínio

---

<sup>174</sup> Talvez o debate que mais caracterizou essa divergência foi o que ocorreu entre Edward Franklin Frazier e Melville Herscovits, na década de 1940. De um lado, em *The Negro Family in the United States* (1939), Frazier defendia que a herança cultural africana foi despojada dos negros trazidos para as Américas (em especial para os Estados Unidos) em razão da separação dos grupos de origem e do estilhaçamento das relações de linhagem, mas sobretudo pela violência e desumanidade do cativo. Por outro lado, Herscovits sustentava, em *The myth of the negro past* (1941), que as culturas negras no Novo Mundo eram carregadas de tradições africanas que teriam “sobrevivido” em várias esferas sociais, como na religião e na constituição de famílias.

colonial, os autores focaram-se na reconfiguração das identidades africanas a partir das novas condições de vida dos escravos nas Américas. Embora de origens heterogêneas, os africanos escravizados passaram a ser portadores de uma “gramática cultural comum”, forjada já nas experiências iniciais do encarceramento e durante a travessia atlântica.<sup>175</sup> Com isso, Price e Mintz não descartam a possibilidade de haver continuidades; elas ocorreriam, no entanto, menos na cultura explícita e nos aspectos formais, do que nos princípios gramaticais, inconscientes – nos princípios organizadores do mundo (MINTZ; PRICE, 1992 [1976], p. 52). Um exemplo de como essa reestruturação cultural foi compartilhada por africanos de diferentes origens, nas Américas, foi a feitiçaria. Dizem os autores que:

Embora a “feitiçaria” pudesse figurar com destaque na vida social de um grupo e estar ausente na de seu vizinho, os dois povos [como escravos nas Américas] poderiam continuar a confirmar o princípio africano largamente difundido de que o conflito social seria capaz de produzir doença ou infortúnio (por meio de mecanismos que os ocidentais classificam como sobrenaturais, e dos quais a feitiçaria é apenas uma variação) (*idem*, p. 11).

Reforçava-se, portanto, que apesar da heterogeneidade de origem, foi criada uma identidade comum que fundamentou, em cada contexto, a formação das novas comunidades: “os africanos em qualquer contexto colonial do novo mundo de fato se tornaram uma comunidade e começaram a partilhar uma cultura única, na medida em que, e tão rápido, eles próprios as criaram” (*idem*, p. 14). Tal como a noção de “gramática cultural comum” de Mintz e Price, a de “grupos de procedência”, elaborada por Mariza Soares, “não [elimina] a importância da organização social e das culturas das populações escravizadas no ponto inicial do deslocamento, privilegia sua reorganização no ponto de chegada” (SOARES, 2000, p. 116). Assim, as escolhas identitárias, mesmo que baseadas em princípios de matriz africana, teriam mais a ver com as condições encontradas no contexto da escravidão do que com um passado africano. Nesse sentido, buscava-se entender como os próprios africanos atuaram para (re)estruturar suas identidades, já que, desde o início, a cultura “afro-americana” baseara-se numa “expectativa de contínuo dinamismo, mudança, elaboração e criatividade” (MINTZ; PRICE, 1992, p. 51).

---

<sup>175</sup> Também Robert Slenes (1992, p. 54) interpretou que na travessia atlântica, “escravos, falantes de línguas bantos diferentes e provindos de diferentes etnias, começam a descobrir-se como irmãos” a partir da palavra *malungo*, que queria dizer, entre outros sentidos, “companheiro da mesma embarcação”.

Ancorada nessa perspectiva, a análise dos contatos interétnicos na arqueologia passou a se basear nos conceitos de etnogênese e crioulização. A noção de etnogênese é atualmente utilizada para dar conta dos processos responsáveis pelas transformações de um grupo através do tempo, “seja incorporando elementos exógenos, ou redefinindo e reconstruindo o *self* a partir da relação com o outro” (JONG; RODRIGUEZ, 2005, p. 10). Discute-se, por exemplo, as formas com que escravos produziram sua cultura material tendo em vista a conservação de cosmologias e práticas originais, a reapropriação de elementos culturais exógenos a partir de seus próprios referenciais e, por fim, a transformação desses elementos em outros completamente distintos daqueles de matriz africana ou de origem europeia. Em última instância, essa visão reconheceu que os escravos levados para as Américas eram sujeitos de sua própria história, sem esquecer, evidentemente, do peso da dominação legal e institucional do sistema escravista sobre suas vidas.

Mintz e Price forjaram seu argumento baseando-se na constatação de que, apesar da heterogeneidade de origem, os africanos levados para as Américas criaram uma “gramática comum” a partir da qual puderam construir uma nova cultura. No entanto, quando se considera um contexto, como no caso de Campos, já bastante homogêneo – pela maior presença dos grupos bantus –, talvez essa “cultura original” tivesse ainda mais forças para ser mantida. Para Robert Slenes (1992), os grupos falantes das línguas bantus, que chamou de “macrogrupo banto”, compartilhavam um substrato cultural comum, uma identidade básica, que teria fundado a constituição de novas comunidades a partir da diáspora, a despeito de suas diferenças étnicas.

Indivíduos de diferentes pontos da África centro-ocidental, ao serem agrupados na região sudeste do Brasil, teriam formado uma identidade banto em solo brasileiro. A elevada taxa de casamentos legítimos naquela região e a maior presença de grupos de origem centro-africana foram vistas como aspectos intimamente associados (SLENES, 1999). Para o historiador, a família foi uma das instâncias culturais que contribuíram para a formação de uma “identidade escrava” compartilhada por grande parte dos cativos na região. Assim, apesar de viverem sob a condição do cativo e de estarem expostos à separação dos membros familiares, os escravos de origem centro-africana teriam buscado organizar suas vidas com base na família concebida como *linhagem*, ou seja, “como um grupo de parentesco que traça sua origem a partir de ancestrais comuns” (*idem*, p. 151); e não na família nuclear, limitada pela unidade domiciliar e consanguínea.

As raízes africanas seriam redefinidas, portanto, nos próprios grupos de parentesco, nos ancestrais e numa memória genealógica.

Em termos de regime escravista, as fazendas das ordens religiosas – jesuítas e beneditinos – em Campos caracterizavam-se pelo equilíbrio demográfico entre escravos homens e mulheres, o que gerou intenso processo de criouliização. Na Fazenda do Colégio, desde meados do XVIII, a comunidade escravizada era composta por grande número de crianças e por elevada taxa de casamentos legítimos (77%) (FARIA, 1988, p. 333). Em 1795, havia na Fazenda 1.482 escravos, dos quais 765 eram crianças, 377 mulheres e 765 homens (REIS, 1997[1785]). Cerca de 50 anos depois, em 1843, havia 1.111 escravos, 579 mulheres e 532 homens, dos quais nenhum foi descrito como africano.<sup>176</sup> Esses números indicam a existência de um padrão de reprodução natural na Fazenda, sem a introdução de novos escravos africanos pelo tráfico, diferente do que ocorria em outras fazendas campistas onde a presença africana era bastante marcante. Considerar que a comunidade escravizada do Colégio já passava por processos de criouliização desde o século XVIII e que a maioria dos escravos ali eram crioulos, descendentes de africanos de origem banto, possui implicações importantes nas materialidades por eles criadas, escolhidas e usadas.

#### **4.1 Identidades e artefatos pessoais**

Definir identidade é sempre uma “tarefa espinhosa”, como notou Carolyn White (2009, p. 5). Além de ser um conceito culturalmente localizado no tempo, sendo sempre perigoso transportá-lo para análises no passado, carrega a contradição de que pode tanto ser demarcada pelo indivíduo, quanto pela sociedade – e talvez seja por esse motivo que a dificuldade apontada por White se justifique. Entende-se por identidade aquilo que define uma pessoa como parte de um grupo, como “um mesmo”; mas também, e ao mesmo tempo, como um “indivíduo diferente” num agrupamento mais amplo (WHITE; BEAUDRY, 2009, p. 210). Esse duplo caráter da construção identitária (interno e externo, individual e coletivo), por sua vez, é incorporado nos diferentes modos de aparecer e de se mostrar ao mundo, isto é, no conjunto de ações, gestos e nos modos de se vestir e se adornar.

---

<sup>176</sup> Inventário de Sebastiao Gomes Barroso, de 1843. Arquivo Público de Campos dos Goytacazes.

Identities sociais, portanto, nunca são criadas isoladamente; antes, são resultado de interações que envolvem pessoas e coisas. Se essa relação nunca é a mesma em todos os momentos e lugares, significa dizer que as identidades dela resultantes podem ser assumidas, afirmadas e rejeitadas em diferentes situações. São fluidas e maleáveis, abertas a negociações – que são, em última instância, históricas e políticas. Isso é particularmente notável entre populações que passaram por processos diaspóricos, como as que foram forçosamente trazidas para o trabalho escravo no Brasil durante os séculos XVIII e XIX. Ainda que, junto com as pessoas, uma bagagem (ou tradição) cultural tenha sido transportada na travessia do Atlântico, as identidades criadas no Brasil não foram exatamente as mesmas daquelas existentes anteriormente em África – e nem poderiam ser.

Para Manuela Carneiro da Cunha (2009 [1977]), identidades étnicas não são determinadas por uma tradição ou por uma bagagem cultural que se adapta a novos meios e se perpetua em diferentes contextos. Ao contrário, disse a antropóloga que: “a tradição cultural serve, por assim dizer, de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, *sinais diacríticos* para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, seletivamente reconstruída, e não uma instância determinante” (*idem*, p. 226). Seletivamente, pois nem tudo que compõe a cultura de um grupo pode ser transferido na diáspora. Os traços diacríticos escolhidos como mais significantes para realçar diferenças, segundo Cunha (*idem*, p. 240), “depende[m] de categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla com as quais poderão se contrapor e organizar sistemas. Poderão ser a religião, poderão ser as roupas características, línguas ou dialetos, ou muitas outras coisas”.

A fluidez da identidade é tanto verdade para os indivíduos que tiveram a liberdade de definir a natureza de sua participação nas relações sociais – definindo-se a si mesmos –, como para os indivíduos escravizados. Pois mesmo esses, que viveram dentro de uma ordem regimentada e imposta por seus donos, encontraram formas de adquirir cultura material que foi utilizada para, entre outras funções, a construção e reprodução de identidades específicas. Assim, para além da identidade grupal, que os definia como “membros do macrogrupo banto”, como “crioulos” ou como “escravos da Fazenda do Colégio”, os escravos também criavam identidades próprias e individuais a partir da manipulação do corpo e dos objetos sobre ele utilizados.

Objetos ligados à aparência, em especial, constituem-se como os meios tangíveis de mediação entre o corpo e o resto do mundo. São, nas palavras de Carolyn White e

Mary Beaudry (2009, p. 212), “evidências recuperáveis do ato de inscrição, do ato de inscrever e manipular o corpo”. Se é na superfície do corpo, afinal, que as identidades são criadas, formadas e expressas, podemos acessar às performances de identidade no passado por meio de sua materialização, qual seja, das coisas sobre ele utilizadas (BUTLER, 2008 [1990]).

A ideia de performatividade, como colocada por Judith Butler, descreve as identidades como incorporadas no “eu” (*self*) por meio de ações e gestos que ocorrem na superfície do corpo. Gênero – e, por extensão, outras formas de identidade – é expressado através de um conjunto de ações performáticas no corpo. Segundo Butler, o efeito do gênero é produzido pela “estilização do corpo e deve ser entendido, consequentemente, como a forma corriqueira pela qual gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero” (*idem*, p. 200). Gestos, movimentos e estilos são meios pelos quais, portanto, produz-se um núcleo interno da identidade (de gênero, mas também de outras). Nesse sentido, enquanto o gênero é uma construção ideológica e interna, é a performance repetida dessas ideias na superfície do corpo que produz, por sua vez, o núcleo interno (*idem*, p. 194).

Devemos considerar, portanto, que as coisas utilizadas sobre o corpo não possuem uma única função ou significado. “Artefatos pessoais” são um conjunto de itens que podem ser incorporados ou inscritos no corpo de diferentes maneiras e variam de acordo com as populações, momentos e regiões. Não podem ser lidos como um reflexo simplista de uma noção monolítica de identidade. Antes, como argumentaram Brian Thomas e Larissa Thomas (2004, p. 102), devem “ser entendidos em termos de seu uso na construção e reprodução de vários aspectos da identidade e em termos dos múltiplos sentidos que possuem para diferentes participantes na interação social”. É nessa mesma perspectiva que Diana Loren (2009, p. 111) argumentou que é pelo entendimento da materialidade e da corporalidade (*embodiment*) que se torna possível entender a experiência vivida dos atores sociais, bem como para o entendimento da cultura material na formação de diferentes identidades.

Nesse capítulo, utilizo os “artefatos pessoais” encontrados nas áreas da senzala do Colégio dos Jesuítas como potencial para pensar a construção de identidades individuais dos escravos e escravas que ali moravam, particularmente ao longo de linhas de gênero e etnicidade. Segundo White e Beaudry (2009, p. 213-214), dentro dessa

categoria, inserem-se: aqueles objetos usados por um grupo restrito; aqueles usados exclusivamente por um indivíduo ao longo de sua vida ou da vida útil do artefato e, por fim, aqueles usados por um indivíduo e passados para outros por meio da hereditariedade, ou seja, aqueles objetos que tiveram múltiplos e sucessivos proprietários. De maneira mais estrita, definem “artefatos pessoais” como os “artefatos usados por uma única pessoa sobre seu corpo” (*ibidem*). Em particular, examino os objetos feitos em metal, como braceletes, anéis, brincos de argolas, moedas perfuradas e itens religiosos.

#### 4.1.1 Braceletes e anéis em cobre

Ornamentos feitos em cobre possuem longa existência na África. Produzidos pela metalurgia local, ou adquiridos pelo comércio saariano, o cobre e o ferro eram produtos essenciais para muitas sociedades da chamada África Negra. Já é bastante contestada a ideia de que as fontes do cobre e ferro encontrados na África central e meridional vinham dos povos árabes do Saara (DEVISSE; VANSINA, 2010, p. 903; HERBERT, 1984, p. XX). Por muito tempo essa hipótese foi baseada na vasta documentação de viajantes árabes que descreviam o comércio com os povos ao sul do continente. Nos últimos anos, porém, pesquisas arqueológicas vêm descobrindo sítios de mineração e fundição bastante antigos, bem como objetos fabricados localmente, desde pelo menos 2 mil anos a.C. – algo atestado também pela tradição oral (HEBERT, 1984, p. XXII).

O ferro forneceu matéria prima para ferramentas, armas e objetos de ornamentação e o cobre era o metal mais apreciado para a realização de objetos de arte, de luxo e usado em rituais (DEVISSE; VANSINA, 2010, p. 903). Já o cobre, nas palavras de Eugenia Herbert (1984, p. XIX), “foi usado para marcar a passagem de meninas para a fase adulta, para proteger os jovens e idosos de forças maléficas, para consagrar reis e para apaziguar deuses e ancestrais”. Os sentidos que o ferro e o cobre tinham entre os africanos eram certamente muito distintos daqueles entre os povos europeus e árabes, que os viam como a base material para utensílios de uso diário, dando ao ouro e à prata o caráter precioso e, portanto, valorativo. Em verdade, o ouro tinha pouco efeito entre os africanos antes da chegada dos europeus no continente e somente com o estímulo da

demanda externa é que passou a ser explorado e apreciado. No lugar do ouro, era o cobre o metal mais precioso no tradicional sistema de valores africano (*idem*, p. XX).

Mas o que explicaria a valorização do cobre nas sociedades africanas? Herbert verificou que mesmo antes da exploração europeia dos recursos africanos, a África ocidental, região especialmente pobre em minérios de cobre, caracterizava-se pela constante demanda de cobre no comércio transaariano. Essa demanda, segundo a autora, justificava-se por um sistema de valores que afastou o cobre dos usos utilitários e que o destinou às arenas do poder político, de exibição de status e do simbolismo ritual. A fabricação de objetos de cobre passou, assim, a ser ritualizada e sacralizada não só entre as sociedades do oeste africano, mas em muitas outras das regiões centrais do continente. Para Herbert, apesar de variar de cultura para cultura e de período a período, é possível aplicar algumas generalizações à África subsaariana no que se refere aos usos do cobre no período pré-colonial, de maneira que se pode mesmo falar em um sistema de valores uniforme para a região.

O principal argumento de Herbert para a sacralização do cobre entre as sociedades africanas baseia-se na cor. Segundo a historiadora, a cor vermelha do cobre e das ligas de bronze e latão tinham especial importância para muitas sociedades subsaarianas: o vermelho “carrega as múltiplas conotações do sangue: sacrifício, execução, guerra por um lado, fertilidade e vitalidade por outro. [...] Sua presença é frequentemente uma declaração de agressividade, do poder de tirar a vida” (*idem*, p. 279). Da mesma maneira que a cor vermelha carrega a condição de ambiguidade (entre a vida e a morte, por exemplo), também o cobre, por sua cor, instaura as mesmas ambiguidades no contexto de seu uso – potencializa quem ataca e protege o atacado. Não só a cor, mas a luminosidade e o som são outras propriedades que, segundo a autora, deram ao cobre status especial entre muitas culturas africanas. A capacidade de refletir a luz indicaria agressividade e poder, bem como a fronteira que separa o mundo dos vivos e dos mortos. O som, por sua vez, auxiliaria na convocação dos espíritos. O cobre foi frequentemente usado na fabricação de sinos e chocalhos e na decoração de instrumentos musicais, como tambores.

Assim, o uso entre os africanos de objetos feitos em cobre responderia a duas preocupações inseparáveis: “adornar e proteger” (*idem*, p. 264). Não à toa, disse Herbert, em algumas sociedades, brincos usados no nariz, boca e orelhas e tapa-sexos nas genitálias eram geralmente feitos em cobre ou latão, justamente para que



guardassem as aberturas corporais de feitiços e maus espíritos. No entanto, os ornamentos mais universais na África, aqueles que de diferentes formas e modelos encontram-se de norte a sul no continente, “são os braceletes de braço ou de perna, formados pelo simples dobrar de uma haste na forma de um anel aberto ou fechado” (*idem*, p. 76). Embora não fossem usados nas “aberturas corporais” como o eram os brincos ou tapa-sexos, os braceletes ou tornozeleiras davam àqueles que os usava mais força física que o normal – e é interessante que fossem usados justamente nos membros mais exigidos pela força, braços e pernas. Não é de se espantar, portanto, que fossem itens especialmente usados por caçadores, guerreiros e chefes locais. Gohi Bvocho (2005, p. 410) notou que placas de cobre e bronze usadas em braceletes e anéis eram importantes símbolos de riqueza entre algumas comunidades do sul da África. Em outros casos, braceletes e outros objetos de cobre estavam associados a ritos de passagem de meninos e meninas para a fase adulta, pois além de incorporar poder, o cobre teria o potencial criativo e transformador (HERBERT, 1984, p. 267).

Em artigo sobre arqueologia da religião entre os afro-americanos, Charles Orser (1994, p. 41) também percebeu que braceletes e “alguns anéis podem ter tido funções duais”. Disse Orser (*ibidem*) que “se deve assumir que qualquer anel encontrado em um sítio ligado aos escravos pode ser de alguma forma relacionado ao sistema tradicional de crenças”. Para Orser, objetos encontrados em contextos funerários, apesar de raros, seriam os que melhor indicariam a continuidade de práticas religiosas africanas nas Américas, dado que “também estavam associados ao falecido enquanto vivo” (*idem*, p. 36). Essa ressalva é importante, pois insere esses objetos não apenas em contextos ritualísticos, mas nas práticas diárias pelas quais as experiências corporais e identitárias eram criadas e recriadas.

No final da década de 1970, braceletes e anéis de cobre feitos por métodos africanos foram encontrados por Jerome Handler e Frederick Langué no cemitério escravo da *Plantation Newton*, em Barbados (HANDLER, 2009, p. 4). Segundo os autores, para algumas sociedades do oeste africano, os pertences enterrados junto aos mortos serviam “como presentes para os antepassados que o falecido estava prestes a conhecer; como necessidades para ajudá-los em sua viagem e permanência no mundo espiritual; [...] ou para ajudá-los a manter, na nova vida, a mesma posição que desfrutavam antes da morte” (HANDLER, 1997, p. 102). O fato de somente um dos corpos ter sido enterrado com tais objetos, fez os arqueólogos concluírem que se tratava de um indivíduo com

algum tipo diferenciado de status no interior da comunidade escravizada, no caso, ter sido um curandeiro ou adivinho.

O exemplo do sepultamento analisado por Handler e Langue demonstra que “artefatos pessoais”, em especial os ornamentos, são chave importante para o entendimento da construção de identidades sociais e de estratégias de diferenciação dentro de um agrupamento mais amplo. Em 1846, o viajante norte-americano Thomas Ewbank já conseguia identificar algumas “nações” de africanos no Rio de Janeiro pelo uso de objetos específicos – ou, nas palavras de Manuela C. da Cunha, os *sinais diacríticos* escolhidos pelo grupo para se diferenciar dos demais. Apesar de ter ficado apenas 8 meses na cidade, percebeu que algumas lavadeiras, que usavam “um único vestimento, com muitos enfeites”, eram “jovens Minas e Moçambique, como se [via] por suas formas superiores e por seu amor aos adornos” (EWBANK, 1976 [1856], p. 93).

Também Jean Luis Agassiz e sua esposa Elizabeth<sup>177</sup> assim descreveram uma jovem mina no Rio de Janeiro, em 1865: “cruzamos com uma preta toda vestida de branco, o colo e os braços nus, as mangas arregaçadas e presas numa espécie de bracelete” (AGASSIZ; AGASSIZ, 1975 [1868], p. 46). Para o casal, ela “fazia com certeza parte da aristocracia negra, porque do outro lado da rua, outra preta quase sem roupa, sentada nas pedras da calçada, com seu filho nu adormecido nos joelhos deixava luzir ao sol a pele escura e lustrosa” (*idem*, p. 47). Em outra passagem, também identificaram uma “negra mina” pelo uso de ornamentos: ela “traz geralmente aos pulsos braceletes apertados, de missangas, cujas ricas cores dão realce à finura das mãos que se casam admiravelmente com o tom bronzeado e luzidio de sua pele” (*idem*, p. 69).

Debret, algumas décadas antes, também descreveu as vestimentas de uma “negra livre” vendedora de milho no Rio de Janeiro: “reconhece-se pelos seus braceletes de cobre, que é nação monjola” (DEBRET, 1940 [1835], p. 179). O viajante não trouxe mais detalhes sobre o tal bracelete, nem explicou o porquê da associação com a dita “nação” – além do fato do bracelete ser feito em cobre –, mas nos deu pistas para entender que os ornamentos, se não eram usados conscientemente para demarcar identidades, eles de fato o faziam. A certeza de que a vendedora de milhos era uma

---

<sup>177</sup> Jean Louis Rodolphe Agassiz (1807-1873), geólogo e zoólogo suíço, chefiou a expedição Thayer, realizada entre 1865 e 1866 no Brasil e financiada pelo norte-americano Nathaniel Thayer, cujo objetivo foi estudar a fauna ictiológica da bacia amazônica. Das viagens feitas pelo país, resultou o livro *Viagem ao Brasil*, escrita com sua esposa, a educadora e pesquisadora Elisabeth (1822-1907). O livro foi publicado em 1868, nos Estados Unidos e em 1869, na França.

monjola foi dada em grande medida pelos braceletes que usava. É evidente, no entanto, que no interior de uma mesma “nação” nem todos os indivíduos usavam os mesmos ornamentos ou da mesma maneira. No final do século XIX, Henrique de Carvalho<sup>178</sup> notou diferenças no uso dos braceletes entre os Lunda: “tive a ocasião de ver indivíduos que usavam dez a doze destas manilhas em cada braço, e também há quem as ponha nas pernas”, contou (CARVALHO, 1890, p. 357).

Além da vendedora de milhos descrita pelos viajantes, outros escravos foram retratados com pulseiras nos braços nos jornais cariocas da primeira metade do XIX. A escrava Maria, nação Benguela, tinha no “braço esquerdo uma argola de latão”.<sup>179</sup> Rofino, um “preto cor fula”, costumava andar com uma “argola de aço no pulso direito”.<sup>180</sup> Maria Rebola, de 19 anos, tinha “uma volta de missanga azul e argola de metal amarelo no braço direito”, quando foi presa na Imperial Quinta da Boa Vista.<sup>181</sup> Tertuliano, de 18 anos de idade, trazia sempre no braço esquerdo “uma pequena argola de aço enroscada, para evitar que não lhe torne a dar mal de gota coral, que lhe atacava”.<sup>182</sup> Antonio, nação congo, tinha de 23 a 24 anos e levava “uma argola de ferro em um braço”.<sup>183</sup> Em Campos, a escrava Larinia, de cor fula, levava uma “argola de aço no braço direito”, segundo anunciou o *Monitor Campista*.<sup>184</sup>

Pelos anúncios, o uso das argolas nos braços não parece ter sido exclusividade de homens ou de mulheres. Ao contrário, aparecem associadas a ambos. O que nos chama a atenção, no entanto, é que dos escravos que são denominados pela respectiva “nação”, todos são centro-africanos: Antônio Congo, Maria Rebola, Maria Benguela, além da negra livre monjola citada por Debret. Não que esses anúncios confirmem que braceletes de metal eram usados apenas por escravos africanos de origem banto, mas nos indicam certa tendência que se soma com as observações feitas pelo viajante francês. Até porque, a descrição das negras mina feita pelo casal Agassiz e por Ewbank, não são mencionados braceletes em metal, mas de missangas.

---

<sup>178</sup> Henrique Augusto Dias de Carvalho (1843-1909), oficial do exército e explorador português, participou da expedição ao Muatiãnvua, Lunda, atual Angola, durante os anos de 1884 a 1888.

<sup>179</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 4 de setembro de 1825, p. 4.

<sup>180</sup> *Idem*, 22 de maio de 1837, p. 4.

<sup>181</sup> *Idem*, 12 de março de 1830, p. 1.

<sup>182</sup> *Idem*, 13 de fevereiro de 1835, p. 6.

<sup>183</sup> *Idem*, 14 de fevereiro de 1822, p. 4.

<sup>184</sup> *Monitor Campista*, 23 de setembro de 1878, p. 3



**Figura 8** – Placas e filetes de metal martelados, senzala Colégio dos Jesuítas. Foto: da autora.

Na Fazenda do Colégio, algumas placas e filetes feitos em metal martelado encontrados nas áreas da senzala podem ter sido usados como braceletes, pulseiras ou tornozeleiras (**Figura 8**). Não se exclui a possibilidade de terem sido usados para outros fins, mas considerando que eram frequentes nos anúncios, e nas descrições e nas representações iconográficas dos escravos da primeira metade do século XIX, é muito provável que tenham sido empregados na ornamentação pessoal. Ornamentos como esses podem ter sido produzidos pelos próprios escravos, a partir da reciclagem de outros objetos em cobre ou outros metais, principalmente tachos de cobre usados na própria fabricação do açúcar, no engenho. Deve-se considerar que a preferência pelos objetos feitos com ligas de cobre podem não estar somente relacionada com o baixo valor econômico desse metal, mas, como já mencionado, com os significados simbólicos de sua cor, som e luminosidade entre os africanos e seus descendentes nas Américas.

Além das placas marteladas, outros ornamentos presentes na amostra foram dois anéis de cobre (**Figura 9**). Um deles, com uma pedra incolor translúcida foi encontrado no *setor NW8.3*. Outro, também de cobre com pedra enegrecida, no *setor SE8.8*. A menção a anéis entre os escravos nos anúncios de jornais é bastante reduzida. Talvez por serem itens de menor destaque em comparação com roupas e demais ornamentos, fossem desconsiderados pelos anunciantes na identificação de seus escravos fugidos. Alguns exemplos, no entanto, citam “uma argola de latão no dedo da mão esquerda”, usada por Manuel, nação monjolo<sup>185</sup> e “uma argola amarela em um dos

---

<sup>185</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 11 de janeiro de 1844, p. 4.

dedos de uma mão”, como a de Paulo, nação Moçambique, de 25 anos.<sup>186</sup> Ambos os anúncios referem-se a escravos homens. É possível, portanto, que tal como os braceletes, os anéis fossem usados sem distinção de gênero.

Sobre a origem étnica, uma passagem do jornalista francês Charles Ribeyrolles<sup>187</sup>, em seu livro *Brasil Pitoresco*, de 1859, pode nos ser interessante. Ao descrever a hierarquia entre as quitadeiras no mercado do Rio, percebeu que: “agachadas ou marchando atrás das senhoras vão as negras do Congo, Moçambique, Benguella, Anguiz, É o proletariado negro, em saias amarrotadas, bochechas tatuadas e anéis de cobre” (RIBEYROLLES, 1975 [1859], p. 230). Em contraste com as negras mina, que para ele compunham “a aristocracia da barraca negra”, as negras do Congo, Moçambique e Benguela diferenciavam-se pelo pouco luxo ao trajar: e pelo uso de adornos em cobre.



**Figura 9** – Anéis de cobre, senzala Colégio dos Jesuítas. Na esquerda, anel encontrado no setor SE8.8, nível 4 (data média 1842; na direita, setor NW8.3, nível 4 (data média 1800). Fotos: da autora.

As descrições sobre os ornamentos usados pelos escravos presentes nos anúncios de jornais e nos relatos dos viajantes estrangeiros durante o século XIX, no Rio de Janeiro, indicam forte correlação entre os escravos centro-africanos e os ornamentos feitos em cobre. Os “artefatos pessoais” encontrados nas áreas da senzala do Colégio dos Jesuítas, em sua maioria feitos com esse material, podem ter sido conscientemente fabricados em vista do duplo sentido (de ornamentação e proteção) que possuíam entre aquelas sociedades tradicionais, considerando que esses grupos eram majoritários na região de Campos.

---

<sup>186</sup> *Idem*, 29 de maio de 1844, p. 4.

<sup>187</sup> Ribeyrolles (1812-1860) foi um jornalista francês exilado da França no Brasil, em 1858. Foi convidado pelo também francês Victor Frond para realizar suas impressões sobre o país tropical, das quais resultou o livro *Brasil Pitoresco*, publicado em 1859. O livro apresenta as descrições de Ribeyrolles e as fotografias tiradas por Frond.

#### 4.1.2 Argolas

Em finais do século XVIII, Jacques Saint-Sauver observou que as mulheres da Costa do Ouro usavam “ornamentos de orelhas, que são brincos de cobre amarelo; têm também braceletes de marfim ou de cobre, e argolas nas pernas” (SAINT-SAUVER, 1795, p. 10 *apud* SELA, 2008, p. 112). Também Henrique de Carvalho constatou, cerca de um século depois, em 1884, que todas as “tribos” do reino da Lunda (atual região nordeste de Angola e sul da República Democrática do Congo) possuíam “grandes furos, ou melhor, rasgamentos nos lóbulos das orelhas e no nariz para neles se meterem pingentes, anéis, cilindros de folha de ferro, cobre ou latão até a grossura de 4 e 5 milímetros, e mesmo pauzinhos” (CARVALHO, 1890, p. 364). As orelhas eram furadas já depois da adolescência, o que, segundo o explorador, justificaria “os grandes rasgões”. Os Quiôcos, contava Carvalho, “já imitam os brincos, com arame fino em voltas apertadas e alguns guarnecendo essas voltas com chapinhas do mesmo metal ou de cobre, e também com missangas” (*idem*, p. 349-350). E mesmo o nome que alguns povos passaram a dar a esses “pequenos ornatos de ferro, de metal ou de madeira que [usavam] nas orelhas, em forma de argola ou de canudos”, tinha, para Carvalho, influência portuguesa: eram chamados de *bilincos*.

A descrição de Carvalho sobre o uso dos *bilincos* no reino da Lunda demonstra a importância que objetos de ornamentação – e que já não podemos apenas considerar como ornamentais – tinham entre os grupos africanos no comércio com os europeus.<sup>188</sup> Além dos objetos em si, alguns costumes foram importados ou, para utilizar a expressão de Carvalho, *imitados* pelos africanos. Colocar nas orelhas arames finos guarnecidos de missangas ou metal era, para o viajante, um costume europeu, tanto é que a palavra que os descrevia tinha claras influências da língua portuguesa. Mas se pendurar nas orelhas arames finos era uma prática europeia imitada pelos africanos, usar arames grossos e outros objetos não necessariamente criados para esse fim era, por outro lado, uma prática africana. O uso de pauzinhos, cartuchos de armas e metais espessos nos furos – ou rasgos – das orelhas foi visto com estranheza por Carvalho, acostumado que era com um padrão de ornamentação estritamente estético.

---

<sup>188</sup> Em troca dos cativos, artigos de luxo e armas de fogo eram os principais itens comercializados pelos chefes africanos com os exploradores europeus. Durante os séculos XVI e XVII, as importações da região da Costa do Ouro, por exemplo, comportavam principalmente artigos de vestuário, braceletes de latão, lenços, corais e contas de vidro (BOAHEN, 2010, p. 488).

No Brasil, também o uso, pelos escravos, de objetos que não eram originalmente brincos foi notado com estranheza por alguns viajantes. Theodor von Leithold e Ludwig von Rango, dois prussianos que estiveram no Rio de Janeiro em 1819, contaram que “aos domingos [viam] negros e negras usarem flores em vez de brincos nas orelhas ou espetarem nas carapinhas uma rosa que, por sinal, assenta muito bem ao preto de suas caras e cabelo” (LEITHOLD; RANGO, 1966 [1820], p. 34). “Feliz da que pode se adornar com um colar ou com brincos: muitas na falta deste ornamento passam na orelha uma pena ou um pedacinho roliço de madeira”, comentou Louis François de Tollenaere<sup>189</sup>, ao se referir às escravas de um engenho em Pernambuco, em 1816 (TOLLENAERE, 1956 [1818], p. 80-81 *apud* ACAYABA, 2001, p. 41).

De fato, os registros escritos e iconográficos deixados pelos viajantes confirmam o costume amplamente generalizado entre os escravos vindos para o Brasil de portar objetos dos mais variados em suas orelhas. No início do século XVIII, o jesuíta João Antonil já havia observado que do ouro retirado das minas brasileiras, à exceção da parte destinada ao exterior, grande parte era gasta “em cordões, arrecadas e outros brincos, dos quais se veem hoje carregadas as mulatas de mau viver e as negras, muito mais do que as senhoras” (ANTONIL, 2007 [1711], p. 284). Apesar do tom crítico da observação de Antonil, que condenava o luxo exacerbado não só entre os escravos, mas entre os próprios senhores, essa prática continuou a existir durante todo aquele século e o seguinte, a notar pela observação de Saint-Hilaire, em 1819: “em todas as regiões auríferas até mesmo as mulheres de poucas posses usam colares e brincos de ouro maciço” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 81). Poderíamos acrescentar à fala de Saint-Hilaire que não apenas nas regiões auríferas do Brasil as mulheres usavam joias, mas também em regiões agrícolas à época decadentes. Em 1813, Henry Koster<sup>190</sup> notou em um engenho de Pernambuco que “algumas mulatas bonitas e moças, pondo as canas na moenda [...], tinham aos pescoços e às orelhas enfeites de ouro” (KOSTER, 1944 [1816], p. 311). É evidente que tais descrições devem ser tomadas com cautela, visto que muitas vezes

---

<sup>189</sup> Tollenare (1780-1853), industrial e negociante francês, esteve no Brasil durante os anos de 1816 a 1818. Das impressões que teve, escreveu *Notes dominicales prises pendant un voyage en Portugal et au Brésil en 1816, 1817 et 1818*.

<sup>190</sup> Henry Koster (1784?-1820), filho de comerciante inglês, nasceu em Portugal. Veio ao Brasil em 1809, para curar sua tuberculose em um clima tropical. Escreveu *Travels in Brazil*, publicado em 1816 e, no Brasil, em 1942, com o título *Viagens ao Nordeste do Brasil*.

procurava-se exaltar certo exotismo ou particularidade brasileira em relação aos escravos.

Em especial um tipo de brinco foi frequentemente listado nas descrições dos escravos fugidos nos anúncios do *Diário do Rio de Janeiro*, entre os anos de 1821 a 1858: a argola – à época também chamada de bixa – em ouro, prata ou latão. À exemplo do testemunho de Henrique de Carvalho entre os povos da Lunda, é possível que o uso de argolas nas orelhas tenha sido incorporado pelos povos africanos a partir do contato mais intenso com os europeus, a partir do século XV. Porém, e diferente da interpretação de Carvalho, também se sabe que ornamentos feitos em cobre já eram bastante disseminados em toda a África muito antes daquele século. Pelas rotas comerciais que integravam as regiões africanas de norte a sul circulavam barras, cruzetas e ligas do metal, desde as primeiros séculos da era cristã. O cobre era principalmente transformado em artigos de ornamentação: “muito cedo, o *Compêndio de Maravilhas* observou que as mulheres dos negros usavam “argolas de cobre nos pulsos e orelhas” (NIANE, 2010, p. 717).<sup>191</sup> Como se verá, escravos africanos de diferentes “nações” trazidos para o Brasil, da costa ocidental à oriental, foram retratados com argolas em suas orelhas, o que pode ser indicativo da profundidade temporal da prática ainda no continente africano. Vejamos, na sequência, como as argolas aparecem associadas às diferentes “nações” de escravos no Rio de Janeiro nos anúncios de escravos foragidos do jornal *Diário do Rio de Janeiro*, na primeira metade do século XIX.<sup>192</sup>

Entre os escravos da África Central, além de especificações sobre em qual orelhas traziam suas argolas, em geral na esquerda, havia certa preferência às argolas feitas em ouro ou metal amarelo. O “preto de ganho” Francisco, nação Monjolo, trazia “argola na orelha esquerda”.<sup>193</sup> Igualmente na orelha esquerda, José Benguela levava “uma bixa”<sup>194</sup> e os “pretos” de nação Congo, Simão e José “uma argola”<sup>195</sup> e “uma bixa de

---

<sup>191</sup> *L’Abrégé des Merveilles* (Compêndio de Maravilhas) é a tradução, em francês, feita pelo barão Carra de Vaux, em 1898, do livro de Ibrahim ben Wasif Sah, escrito próximo ao ano 1.000 da era cristã, em árabe. O livro traz uma compilação das maravilhas do mundo existentes na época (FERRAND, 1913-1914, p. 137).

<sup>192</sup> Como as argolas do Colégio foram encontradas em depósitos da primeira metade do século XIX, os jornais consultados restringiu-se ao período de 1820 a 1845, em razão da disponibilidade dos números do *Diário* digitalizados pela Hemeroteca Digital Brasileira. A escolha do *Diário* baseia-se no fato de ainda não estar disponível os números do *Monitor Campista* desse período.

<sup>193</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 17 de setembro, 1821, p. 4

<sup>194</sup> *Idem*, 7 de janeiro de 1823, p. 4.

<sup>195</sup> *Idem*, 25 de agosto de 1823, p. 4.



ouro”.<sup>196</sup> Na impossibilidade de terem ouro em suas orelhas, alguns levavam “uma bixa de metal amarelo”, como Adão, nação Cabinda,<sup>197</sup> e o “moleque” João, de nação Ganguela.<sup>198</sup> Outros, como Antônio, “moleque angola”, improvisavam “com uma linha feito bixa”<sup>199</sup> ou com “uma argola de ouro falso”, como Pedro, nação Cabinda.<sup>200</sup>



**Benguela**  
(RUGENDAS, 1835,  
prancha 9).

Alguns, carregavam pingentes pendurados nas argolas: eram figas, meia luas e corações. Feliciano, um “molecote” de nação Cabinda, tinha “a orelha esquerda furada, e nela uma argola de ouro com meia lua”.<sup>201</sup> Também Cabindas, Antônio levava uma “bixa de ouro com coração” na orelha esquerda<sup>202</sup> e Maria, uma “bixa com coração de ouro na orelha direita”.<sup>203</sup> De nação Ganguela, Antônio tinha uma “bixa na orelha com uma figa”<sup>204</sup>, tal como Rosa, de nação Cabinda, que trazia uma “bixa de ouro com figas grandes”<sup>205</sup> e Joana, Rebola, “com bixa de ouro francês”, tendo em uma delas uma “figa e na outra só a bixa”.<sup>206</sup> Além das argolas nas orelhas, duas escravas de nação Congo incrementavam-se com contas de vidro: Clementina, tinha “uma só bixa na orelha e duas contas azuis no braço esquerdo”<sup>207</sup> e “uma preta” levava “argolas nas orelhas e na orelha esquerda um bocadinho menos, com uma conta de leite no pescoço”.<sup>208</sup> Coincidência ou não, nas duas imagens de escravos centro-africanos, um Congo e outro Benguela, feitas por Rugendas em sua passagem pelo Brasil de 1821 a 1825, o detalhe está justamente no lado esquerdo.



**Congo**  
(RUGENDAS, 1835,  
prancha 9).

<sup>196</sup> *Idem*, 30 de outubro de 1822, p. 3.

<sup>197</sup> *Idem*, 9 de julho de 1828, p. 4.

<sup>198</sup> *Idem*, 18 de dezembro de 1826, p. 6

<sup>199</sup> *Idem*, 10 de fevereiro de 1831, p. 4.

<sup>200</sup> *Idem*, 17 de abril de 1837, p. 4.

<sup>201</sup> *Idem*, 6 de abril de 1832, p. 4.

<sup>202</sup> *Idem*, 27 de setembro de 1837, p. 4.

<sup>203</sup> *Idem*, 17 de março de 1843, p. 4.

<sup>204</sup> *Idem*, 29 de janeiro de 1834, p. 4

<sup>205</sup> *Idem*, 12 de fevereiro de 1831, p. 4.

<sup>206</sup> *Idem*, 30 de janeiro de 1837, p. 4.

<sup>207</sup> *Idem*, 21 de novembro de 1831, p. 4.

<sup>208</sup> *Idem*, 1 de outubro de 1821, p. 8.



**Mina**  
(RUGENDAS, 1835,  
prancha 10).

Os escravos da costa ocidental, chamados de minas no Rio de Janeiro, também levavam mais comumente a argola na orelha esquerda, embora o ouro não fosse material tão recorrente como entre os africanos centro-ocidentais. Dizia o anúncio de 1824 que Manoel, rapaz ainda sem barba, com sinais na cara e dentes limados, tinha “argola na orelha esquerda”.<sup>209</sup> Dois anos depois, José é descrito com “uma bixa muito fina na orelha esquerda”<sup>210</sup> e Matheus, em 1827, também com “uma argola na orelha esquerda”.<sup>211</sup> João, “preto mina”, além da bixa na orelha, levava “um relicário de registo ordinário no pescoço”.<sup>212</sup> Pelos anúncios, somente foram verificados exemplos de escravos homens com argolas nas orelhas, o que não significa, obviamente, que mulheres minas não as usassem. É recorrente, nos relatos de viajantes, a descrição de mulheres minas que, ornamentadas com brincos, pulseiras e colares, dedicavam-se ao trabalho de ganho, como verdureiras e quitandeiras. Charles Expilly<sup>213</sup>, por exemplo, descreveu como a escrava mina Manuela conseguiu, pelo trabalho como quitandeira, “que o seu pescoço, as suas orelhas, os seus dedos se [cobrissem] de colares, brincos e anéis” (EXPILLY, 1935 [1863], p. 112). Talvez fosse justamente pela possibilidade de ganhos com o trabalho nos tabuleiros que as escravas minas aparecessem menos nos anúncios de escravos fugidos, como apareciam os homens. E, portanto, os anúncios não devem ser tomados como regra.

Entre os africanos orientais, é comum encontrar anúncios que os descrevam com argolas em ambas as orelhas e, tal como entre os escravos de nação Mina, não há clara preferência pelo ouro. Miguel, “moleque de nação Moçambique”, tinha estatura baixa, sinais miúdos de sua terra na testa e “ambas as orelhas furadas, e na esquerda uma argola com uma figa de ouro”.<sup>214</sup>



**Moçambique**  
(RUGENDAS, 1835,  
prancha 13).

<sup>209</sup> *Idem*, 7 de maio de 1824, p. 4.

<sup>210</sup> *Idem*, 29 de setembro de 1826, p. 4.

<sup>211</sup> *Idem*, 21 de julho de 1827, p. 4.

<sup>212</sup> *Idem*, 10 de fevereiro de 1824, p. 4.

<sup>213</sup> Charles Expilly (1814-1886), francês, chegou ao Rio de Janeiro em 1852, para assumir o cargo em uma fábrica de seu primo. Na tentativa de ganhar fortuna, resolveu escrever sobre o Brasil, como outros viajantes franceses da época. Já de volta à França, publicou *Mulheres e costumes do Brasil*, em 1863.

<sup>214</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 23 e junho de 1823, p. 4.

Antônio, “moleque” Moçambique, também tinha ambas as orelhas furadas e trazia “em uma delas uma bixa grande de latão”.<sup>215</sup> Outro “preto de nação Moçambique”, de dentes limados, tinha “ambas as orelhas furadas, e uma argola em cada uma”.<sup>216</sup> E um “preto boçal” da mesma nação tinha uma “bixa de pedras na orelha esquerda”.<sup>217</sup> De nação Quelimane, um “moleque” carregava “argola de prata na orelha esquerda”<sup>218</sup> e outro “preto, uma argola de latão com uma conta azul na orelha esquerda e umas contas enfiadas em arame de latão no pescoço”.<sup>219</sup> Interessante que também no desenho de Rugendas o escravo de nação Moçambique apareça com argolas em ambas as orelhas, como os anúncios indicaram.

Na Fazenda do Colégio, 8 argolas foram encontradas nas áreas ligadas à ocupação dos escravos (**Figura 10**). Como visto, eram itens de ornamentação usados por escravos de várias “nações” africanas no Rio de Janeiro. Mas não apenas. Em verdade, o uso de argolas nas orelhas era prática comum em várias outras sociedades e não necessariamente são evidências da continuidade de um costume africano entre os escravos brasileiros – sobretudo num contexto em que grande parte dos escravos já eram nascidos no Brasil, como na Fazenda do Colégio. Na própria rua da Alfândega, no Rio de Janeiro, argolas eram vendidas aos centos e a varejo, bem como aplicadas “por preço módico”, segundo o anúncio publicado em setembro de 1843.<sup>220</sup>



**Figura 10** – Argolas de metal, senzala Colégio dos Jesuítas. Fotos: da autora.

<sup>215</sup> *Idem*, 28 de setembro de 1832, p. 3.

<sup>216</sup> *Idem*, 4 de março de 1829, p. 4.

<sup>217</sup> *Idem*, 17 de novembro de 1821, p. 7.

<sup>218</sup> *Idem*, 3 de março de 1823, p. 4.

<sup>219</sup> *Idem*, 21 de janeiro de 1831, p. 4.

<sup>220</sup> *Idem*, 21 de setembro de 1843, p. 4.

Mais interessante do que discutir se a prática foi simplesmente reproduzida ou, de outra maneira, recriada no Brasil, é perceber que, de fato, continuou a existir entre os descendentes brasileiros dos escravos africanos, isto é, entre os escravos descritos como crioulos, pardos e cabras. Ainda que as classificações raciais do século XIX não sejam uniformes, as gerações de escravos nascidos no Brasil eram classificadas por cor, e não por origem, como o eram os africanos (KARASH, 2000, p. 36). Em geral, considerava-se *crioulo* o escravo negro, filho de africanos e nascido no Brasil, que muitas vezes afetava apenas uma geração de descendência. O termo *pardo* era usado como sinônimo e mulato para se referir a escravos de ascendência europeia e africana. Já *cabra* era usado para designar escravos de ascendência mista, incluindo aqueles de origem indígena e africana, bem como os mestiços de negro e mulato (KARASH, 2000, p. 39; MOURA, 2013, p. 75). O inventário de Sebastião Gomes Barroso, de 1843, indica que dos escravos da Fazenda do Colégio, 63% eram crioulos, 22% cabras e 14% pardos – não havia, portanto, escravos africanos.

Dizia o anúncio de 20 de agosto de 1825 que Sebastião, “crioulo vindo do Maranhão”, tinha “uma argola de metal na orelha esquerda”.<sup>221</sup> Como ele, os crioulos Patrício, de 35 anos, usava “bixa na orelha esquerda”<sup>222</sup>, Manoel, “uma argola na orelha esquerda”<sup>223</sup> e Sebastião, de apenas 10 anos, tinha “a orelha esquerda furada com argola de ouro”.<sup>224</sup> Outros, como Manoel, natural da Bahia, e Alberto, carregavam “uma argola na orelha direita”<sup>225</sup> e “uma bixa na orelha direita”.<sup>226</sup> E Semiana, crioula da Bahia, que tinha “bixa nas orelhas com corações nas mesmas”<sup>227</sup>, tal como os pingentes usados pelos escravos Cabindas descritos no mesmo jornal e descrito anteriormente.

Em menor quantidade, também há referências de escravos pardos e cabras com argolas nos anúncios do *Diário*. Eram os casos do escravo Manoel, pardo escuro, que



**Crioulo**  
(RUGENDAS, 1835,  
prancha 15).

---

<sup>221</sup> *Idem*, 20 de agosto de 1825, p. 4.

<sup>222</sup> *Idem*, 15 de janeiro de 1841, p. 4.

<sup>223</sup> *Idem*, 7 de novembro de 1832, p. 4

<sup>224</sup> *Idem*, 20 de fevereiro de 1825, p. 4

<sup>225</sup> *Idem*, 4 de junho de 1836, p. 4.

<sup>226</sup> *Idem*, 30 de janeiro de 1837, p. 4.

<sup>227</sup> *Idem*, 20 de janeiro de 1834, p. 6.

tinha uma “bixa na orelha”<sup>228</sup>, do alfaiate pardo Joaquim, que também usava “bixa na orelha”<sup>229</sup> e de Balbino, pardo claro, que tinha “a orelha furada, mas não traz bixa”.<sup>230</sup> Ou mesmo do escravo descrito como cabra, “parecido com negro fula” e que trazia uma “bixa a orelha esquerda”.<sup>231</sup> Ainda que a baixa incidência de casos possa de fato indicar a impopularidade das argolas entre os escravos miscigenados brasileiros, deve-se considerar, no entanto, que a fuga era uma alternativa muito menos comum entre eles do que entre os escravos africanos – e por isso aparecem menos nos anúncios. Marcia Amantino (2006, p. 62) verificou que nos anúncios de escravos fugidos no jornal *O Universal*, de Ouro Preto, o perfil do escravo anunciado era do sexo masculino, com idade entre 14 a 30 anos e de origem africana. E Gilberto Freyre (1979 [1963], p. LI), que os escravos domésticos fugiam menos o que os do campo.

Uma justificativa para a maior ocorrência de fuga entre os africanos baseia-se no grau de socialização do escravo junto aos seus pares. Para Manolo Florentino (2009), a constituição de famílias, ou seja, a socialização parental, foi a principal forma dos escravos recriarem meios de afirmação de sua identidade social e cultural. Pelo fato do escravo africano ser inserido no contingente de escravos já em fase adulta, eram mais difíceis as chances de conseguir estabelecer laços de parentesco (casamentos) do que seus concorrentes crioulos. Assim, em momentos de maior incremento do tráfico negreiro, em geral de homens, o número de aparentados diminuía, “à causa da entrada maciça de indivíduos totalmente desprovidos de laços parentais” (FLORENTINO, 2009, p. 104). Florentino também verificou que nas épocas de maior incremento de escravos africanos, o número de casamentos mistos, entre africanos e crioulos, por exemplo, tendia a declinar: “a endogamia por naturalidade era a norma” (*idem*, p. 109). Em Campos dos Goytacazes, o padrão era o mesmo. Entre 1760 e 1880, 97,4% dos casamentos envolvendo pelo menos um africano eram com cônjuges também africanos. Nos 2,6% de casamentos mistos, as mulheres é que foram majoritariamente (quase 95% dos casos) a parte africana – o que indica o baixo índice de escravos homens africanos casando-se com escravas crioulas, pardas ou cabras (GOMES; SYMANSKI, *no prelo*).

---

<sup>228</sup> *Idem*, 17 de setembro de 1834, p. 4.

<sup>229</sup> *Idem*, 11 de dezembro de 1835, p. 4.

<sup>230</sup> *Idem*, 21 de junho de 1842, p. 4.

<sup>231</sup> *Idem*, 5 de novembro de 1821, p.4

Esses dados demonstram que as escolhas matrimoniais e as disposições étnicas e culturais não eram variáveis completamente separadas. Mesmo sem a inserção de escravos pelo tráfico – isto é, de escravos africanos – na Fazenda do Colégio desde finais do século XVIII, os padrões matrimônios parecem ter seguido critérios fundados em distinções identitárias – se não em distinções raciais. Isso, pois mesmo em 1843, sessenta anos após a compra da Fazenda por Joaquim Vicente dos Reis, mais de 60% da população escrava residente na Fazenda foi classificada como crioula (de cor negra, portanto). Esses escravos já eram, no mínimo, da terceira geração de nascidos na própria Fazenda, o que, por si, poderia sugerir alto nível de miscigenação.<sup>232</sup> No entanto, verificou-se pequena quantidade de escravos descritos como pardos e, se considerarmos que a classificação “cabra” também pode se referir aos escravo mestiço de negro e mulato, a cor (e a manutenção de uma identidade específica) pode ter sido critério determinante nas escolhas.

Utilizei o exemplo das argolas para mostrar que os ornamentos também podem ser usados para demarcar fronteiras identitárias. Se a diferença no uso pôde ser verificada entre os escravos africanos, foi igualmente interessante perceber a continuidade da prática entre os escravos crioulos, pardos e cabras, a despeito de aparecerem menos nos anúncios de escravos fugidos. Tal como os exemplos identificados, os escravos da fazenda do Colégio também podem tê-las usado para essa finalidade. Por fim, se considerarmos o argumento de Florentino, Slenes e outros historiadores de que foi por meio da constituição de famílias que os escravos puderam afirmar sua identidade social, é possível sustentar que os crioulos da Fazenda do Colégio, ao se casarem entre si, puderam conservar práticas culturais (talvez de origem africana, como o uso das argolas nas orelhas) que se perderiam caso o contrário.

#### 4.1.3 Moedas perfuradas

Entre os artefatos relacionados a práticas espirituais africanas, moedas perfuradas estão entre os tipos mais comuns encontrados em sítios arqueológicos afro-americanos. Charles Orser (1994, p. 41) afirmou que eram usadas por ex-escravos da Geórgia “como amuletos para evitar o mal” e de Oklahoma “para se protegerem de

---

<sup>232</sup> De terceira geração, pois em 1775 havia 781 crianças entre os 1482 escravos na Fazenda do Colégio. Por serem crianças, é possível que já fossem nascidas no Brasil.

vodus”. De acordo com Tereza Singleton (1995, p. 131) alguns escravos “usaram-nas para sorte e outros para prevenir reumatismo, mas a maioria usava moedas para a proteção contra o mal”. Também Amy Young (1996, p. 149) interpretou-as como amuletos usados pelas populações afro-americanas “para prevenir açoites e outros infortúnios, para atrair amantes, para cura e boa sorte”.

Apesar de frequentemente associadas a práticas de origem africana, James Davidson (2004) demonstrou, no entanto, que o uso de moedas perfuradas para a proteção contra doenças e feitiços não era exclusividade africana e, a bem da verdade, tampouco possuía raízes na África. A cunhagem de metais não existia na região centro-ocidental africana antes do contato com os europeus, no século XV. Quando os portugueses estabeleceram as primeiras trocas comerciais com os reinos africanos da costa ocidental, o que utilizavam como moeda não eram metais, mas conchas de diferentes espécies. O próprio comércio entre portugueses e reinos africanos baseava-se inteiramente na permuta de produtos, sem a intermediação de outro meio de troca. No continente europeu, por outro lado, o uso de moedas como amuletos data desde pelo menos a Idade do Bronze e continuou a existir no folclore de vários países, como Portugal, Inglaterra e Irlanda, até muito recentemente (DAVIDSON, 2004, p. 27). O que explicaria, então, a associação das moedas-amuletos com as práticas espirituais africanas?

Christopher Fennell (2000) notou que vincular objetos mágicos apenas aos grupos africanos ignora o fato de que também os colonizadores europeus estavam imbuídos de práticas mágico-religiosas de uma tradição anterior ao cristianismo, que foram criadas e conservadas por séculos e não completamente erradicadas pela Igreja moderna. Essa associação reforçaria estereótipos negativos (de primitivismo, simplicidade e atraso) sobre o passado, que também se recriam no presente. Para Fennell, os arqueólogos deveriam ser mais cautelosos em suas interpretações, sob o risco de reproduzir preconceitos que, mesmo aparentemente involuntários, possuem efeitos políticos no presente. Ao “ênfatisar que os euro-americanos também possuíam crenças e práticas de invocação” seria possível, segundo o autor, “evitar o estereótipo não intencional de grupos étnicos afro-americanos como os únicos praticantes de tal conduta” (FENNELL, 2000, p. 282).

Mesmo se considerarmos a origem europeia da prática, fato é que o uso das moedas-amuletos foi rapidamente incorporado pelos africanos a partir do intenso

contato com os colonizadores, de modo que nos séculos XVIII e XIX havia se tornado amplamente difundido no continente. Objetos com potencialidades mágicas, como aqueles feitos em cobre ou as próprias contas de colar, eram usados em várias sociedades africanas como elementos protetivos já antes do século XV. Para Davidson (2004, p. 34), a adoção das moedas como parte de seu sistema de crenças foi motivada sobretudo pela confluência entre as características físicas das moedas e a cosmovisão de alguns grupos africanos. O caráter refletivo (brilhante) das moedas de prata teria sido visto pelos grupos da África Central como o “*flash*” do espírito nela aprisionado. Em *The Flash of Spirit*, Robert Farris Thompson (1984) demonstrou que, na cosmovisão daqueles grupos, objetos naturalmente refletivos, como espelhos, cristais e alguns metais, indicariam a presença de um espírito-incorporado; assim, o próprio objeto seria um espírito em sua forma encarnada.

Outra razão para a adoção das moedas-amuletos, segundo Davidson, baseou-se no formato circular, que “evoca a forma básica do Cosmorama Bakongo” (DAVIDSON, 2004, p. 34). O cosmograma é composto por duas linhas perpendiculares, que formam uma cruz, e um círculo grande que intercepta a cruz em quatro pontos, além de quatro pequenos círculos localizados nas quatro extremidades da cruz. A linha horizontal divide o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e o círculo grande representa a passagem e comunicação entre esses mundos, ou seja, a continuidade da vida humana após a morte. Os quatro pequenos círculos representariam os quatro momentos do sol e as quatro fases da vida humana (THOMPSON, 1984, p. 109). Uma evidência de que os escravos ao serem transportados para as Américas teriam utilizado as moedas-amuletos como uma alusão ao Cosmorama, de acordo com Davidson, seriam as cruzes desenhadas no interior de algumas moedas encontradas em sítios arqueológicos norte-americanos.

No cemitério Freedman, localizado no centro da cidade de Dallas, Texas, 15 moedas perfuradas foram encontradas junto aos mortos, 13 associadas ao pescoço e 2 ao tornozelo (DAVIDSON, 2004). Ao redor do pescoço parece ter sido a forma mais comum de uso entre os escravos norte-americanos e descendentes, visto alguns relatos descritos por Davidson (2004, p. 36) e Lee (2011, p. 113). Também Henrique de Carvalho, em sua expedição à região de Lunda, entre os anos de 1884 e 1888, comentou que ao dar uma moeda de 5\$000 réis em ouro a Mona Quissengue, chefe dos quiôcos, “tão contente ficou que conseguiu furá-la e trazia-a sempre suspensa ao pescoço” (CARVALHO, 1890, p. 349). De modo semelhante a usava Mônica, personagem do



romance *O Mulato*, de Aluísio de Azevedo, escrito em 1881. Mônica, a criada cafuza de Ana Rosa, “orçava pelos cinquenta anos [...]. Tinha ao pescoço um barbante com um crucifixo de metal, uma pratinha de 200 réis, uma fava de cumaru, um dente de cão e um pedaço de lacre encastado em ouro” (AZEVEDO, 2005 [1881], p. 73 *apud* LIMA *et al.*, 2014, p. 122).

Na fazenda do Colégio, além de algumas moedas inteiras, foram encontradas duas moedas perfuradas (**Figura 11**). Uma delas, de “X réis” foi encontrada no *setor NW8.1*, na área de convivência dos escravos e data de 1819. Foi localizada no nível superior, que apresentou datação média de 1826. Pelo pequeno período de tempo compreendido entre a cunhagem e o momento em que apareceu no registro arqueológico pode-se pensar que tenha sido perdida quando era utilizada, considerando que a área não era um depósito de refugio, mas um local onde se estabeleciam atividades cotidianas. No mesmo nível foram encontradas outras moedas, mas como não apresentaram modificações ou perfurações, não é possível afirmar que tenham sido utilizadas para outros propósitos além do valor econômico.



**Figura 11** – Placas e moedas perfuradas, senzala Colégio dos Jesuítas. A moeda superior data de 1819; a inferior, possivelmente de 1821. Foto da autora.

A outra moeda perfurada foi encontrada na área de refugio da senzala, *setor NW8.3*. Quanto às datações, não foi possível verificar o ano de sua cunhagem dado o desgaste da peça. Sabe-se, porém, que corresponde ao período em que D. Pedro I governou o Brasil (1822-1831), uma vez que apresenta o brasão do Primeiro Reinado. Essa estimativa condiz com a datação média da camada onde foi encontrada, de 1821. Por ter sido encontrada em área de refugio, pouco podemos supor os usos e sentidos que teve antes de ser descartada. Podemos imaginar que tenha perdido sua potencialidade enquanto objeto mágico ou mesmo que fora propositalmente eliminada por quem

desejava a vulnerabilidade do possuidor ou ainda que cumpria certa função entre os outros restos materiais. Certo é, no entanto, que foi intencionalmente furada e de alguma maneira utilizada.

Fato curioso é que ambas as moedas eram feitas de cobre, o que as difere das moedas perfuradas preferenciais encontradas nos sítios norte-americanos, feitas em prata (*silver dime*). Talvez a hipótese de Davidson de que a incorporação das moedas-amuletos entre os afro-americanos tenha se baseado no “brilho” – que indicaria a presença de um espírito incorporado – seja mais plausível para o contexto norte-americano, onde as moedas de prata foram mais frequentemente usadas para esse fim. Para o contexto brasileiro, é possível que o cobre tenha sido o principal atrativo, visto que igualmente estava imerso no sistema religioso de muitas populações da África Central e era mais acessível do que as moedas feitas em prata.

Outra hipótese levantada por Davidson, de que a forma circular das moedas teria relação com a forma básica do Cosmograma Bakongo, também pode ser questionada a partir da amostra da Fazenda do Colégio. Além de moedas e de outros objetos de metal circulares, foram encontradas placas com perfurações em diferentes formatos (quadrado, retangular, losangular). Ainda que não se possa afirmar que tenham sido utilizadas para a mesma finalidade ou que tiveram os mesmos sentidos, as placas eram feitas em cobre e foram modificadas da mesma maneira que as moedas, com um furo central.

A posição dos furos foi outro ponto de discordância entre os dois contextos. Na amostra da Fazenda do Colégio e em algumas moedas encontradas no Cais do Valongo, Rio de Janeiro (LIMA *et al.*, 2014), as perfurações foram feitas no centro e não próximas às bordas, como nas amostras de Davidson (2004, p. 25). Para o fim de prendê-las em barbantes, como pingentes, os furos mais próximos às bordas soa-nos mais prático. Mesmo que escolhas nem sempre sejam guiadas pela praticidade, devemos considerar outras razões que levaram os habitantes da senzala do Colégio a furá-las centralmente.

Nas moradias escravas da *plantation* Locoust Grove, no estado do Kentucky, Amy Young (1996) encontrou moedas com perfurações centralizadas junto a outros objetos que, segundo a autora, teriam significados mágicos e rituais. As moedas eram chinesas e, portanto, a perfuração no centro era original e não modificada posteriormente, como nas moedas da amostra do Colégio. Com base em narrativas de escravos e de seus descendentes, presentes no folclore norte-americano, Young

interpretou as moedas, chinesas ou não, cristais e outros objetos de metal como “amuletos” usados em práticas rituais, que não necessariamente eram pendurados sobre o corpo. Nesse sentido, é possível que as placas e moedas perfuradas da Fazenda do Colégio não tenham sido usadas especificamente para proteger o corpo (ou um corpo) em cordões amarrados no pescoço ou nos tornozelos, mas como parte de uma prática mais ampla, que buscasse a proteção da família, da casa, da senzala.

Uma última moeda, datada de 1976, foi encontrada no *setor SE8.8*, local onde a comunidade escrava remanescente da Fazenda do Colégio passou a morar após a abolição. Um detalhe saltou-nos aos olhos. Eram marcas de alguma ferramenta que, sob a intenção de quem a comandava, tentou perfurá-la; e, mais interessante, perfurá-la centralmente (**Figura 12**). A moeda não era mais de cobre, mas de aço inox. As lembranças do tempo dos escravos pertenciam a gerações anteriores, quem dirá as lembranças dos tempos africanos. Talvez nem mesmo seu sentido de proteção tenha se conservado entre os descendentes como tão bem se conservou o material sob a terra. Mas do mesmo modo que mais de cem anos antes um escravo da Fazenda do Colégio perfurava seu meio vintém, alguém, no mesmo lugar, tentava perfurar seu 50 centavos de cruzeiro.



**Figura 12** – Moeda de 50 centavos de 1978, com tentativa de perfuração ao centro, senzala Colégio dos Jesuítas *Setor SE8.8*, nível 1. Foto da autora.

Para além dos sentidos mágicos, moedas perfuradas encontradas em contextos escravos são exemplos de como subjetividades foram construídas nas práticas diárias e do papel desenvolvido pela cultura material nessas práticas. As diversas alterações feitas fazem nos objetos, marcações, perfurações e inscrições são formas pelas quais objetos de uso cotidiano foram utilizados para a construção de identidades específicas.

Leland Ferguson (1992, p. 110), por exemplo, interpretou as inscrições em forma de “X” nas cerâmicas artesanais (chamadas *colonoware*) encontradas em sítios afro-americanas em termos de sua semelhança com o Cosmograma Bakongo e, portanto, com práticas religiosas de origem centro-africana. De maneira similar, Symanski (2010)

sugeriu que as diferenças nas decorações incisadas das cerâmicas encontradas em engenhos da Chapada dos Guimarães (MT) estariam relacionadas com a flutuação na origem dos escravos nos plantéis da região. Essa correlação indicaria, segundo o autor, “que escravos com *backgrounds* culturais diferenciados instrumentalmente usaram a cerâmica decorada para expressar suas identidades” (SYMANSKI, 2010, p. 303). Para Symanski, os escravos africanos da Chapada não se tornaram um grupo culturalmente homogêneo apenas por compartilharem as mesmas condições sociais e materiais de existência, como propuseram Mintz e Price. Africanos de diferentes regiões da África teriam utilizado a cerâmica como veículo de expressão de suas identidades originais.

Além de identidades étnicas, no entanto, as inscrições podem também indicar marcas individuais e de personalização. Segundo argumentaram White e Beaudry (2009, p. 218), “em um nível mais básico, a inscrição de nomes ou iniciais do proprietário em objetos cotidianos marcam um objeto como a posse de um indivíduo específico”. Nas áreas da senzala da Fazenda do Colégio, placas com inscrições podem ser interpretadas como exemplos de objetos por meio dos quais os discursos sobre a auto-identidade e personalidade foram promulgadas (**Figura 13**).



**Figura 13** – Placas com inscrições, senzala Colégio dos Jesuítas. Foto: da autora.

Em duas placas, por exemplo, há incisões em forma quadrada e circular. Esses símbolos podem não necessariamente estar relacionados com a expressão religiosa ou de identidades grupais, mas com marcas individuais para tornar o objeto único e com sentido particular. Em outra placa, destaca-se a representação de uma estrela de seis pontas. Os chamados “signos de Salomão”, comumente associados à fé judaica e muçulmana, foram identificados por Tomas Ewbank entre os amuletos comumente usados no Rio de Janeiro oitocentista e que não necessariamente eram usados por seguidores daquelas religiões (EWBANK, 1976 [1856], p. 104).

#### 4.1.4 Itens religiosos

Outro tipo de artefato pessoal encontrado na área da senzala do Colégio dos Jesuítas foram itens católicos, mais especificamente um crucifixo e uma medalhinha com a representação de São Bernardo e, no verso, a de Nossa Senhora (**Figura 14**). Em pesquisa sobre os artefatos encontrados nas colônias espanholas do Caribe e sul dos Estados Unidos, Kathleen Deagan (2002, p. 38) afirmou que diferente dos itens religiosos de origem africana, crucifixos e outros objetos, quando usado em contexto católico, “não são considerados talismãs, amuletos ou ídolos, mas lembretes tangíveis da fé católica, de deveres religiosos e de recompensas”. A presença desses objetos em sítios arqueológicos foi interpretada como indícios da profissão da fé católica entre os colonos.



**Figura 14** – Crucifixo e Medalha de São Bernardo, com verso de Nossa Senhora, senzala Colégio dos Jesuítas. Foto: da autora.

Também Diana Loren (2010, p. 65) notou a elevada frequência desses itens em sítios arqueológicos de contextos missionários norte-americanos e, tal como Deagan, afirmou que “crucifixos e outros objetos religiosos são os resíduos das *tentativas* dos missionários em difundir a ideologia religiosa no Novo Mundo” [grifo nosso]. Pois, como parte do processo de evangelização, missionários católicos distribuía objetos religiosos às populações nativas para que a conversão pudesse ser visualmente e corporalmente efetiva. O fato da Fazenda do Colégio ter pertencido aos jesuítas – uma ordem religiosa missionária – permite que a mesma interpretação seja feita.

No entanto, apesar de afirmar que muitos nativos de fato incorporaram o cristianismo em suas vidas, Loren (*ibidem*) questionou-se sobre a presença desses itens como indicadores inequívocos de uma conversão ao catolicismo – e por isso afirmou que os artefatos religiosos representaram apenas a *tentativa* de conversão. Ou seja, o simples uso, pelos indígenas, não necessariamente significou que os sentidos católicos

atrelados a esses objetos fossem assumidos, mas que eles poderiam propositalmente e publicamente estar “negociando o *self* no contexto de conversão religiosa”. Interpretação similar foi feita por Marina de Mello e Souza (2002) sobre a conversão do reino do Kongo ao cristianismo, em 1491. Contestando a interpretação do cronista Rui de Pina, que teria presenciado os batismos da corte congoleza e visto a aceitação de itens religiosos católicos entre eles, a historiadora argumentou que:

O que Rui de Pina não sabia é que, para muitos povos bantos, a cruz era um símbolo de especial importância nas relações entre o mundo natural e o sobrenatural e a representação básica da cosmogonia bakongo, organizada a partir da divisão entre o mundo dos vivos e o dos mortos, sendo um o reflexo do outro, e estando ambos separados pela água. Portanto, é importante ressaltar que, ao adotarem a cruz católica, os congolezes estavam expressando suas crenças tradicionais ao mesmo tempo em que levavam os portugueses a achar que abraçavam integralmente a nova fé (SOUZA, 2002, p. 60).

Outro exemplo de como os objetos católicos não podem ser apenas interpretados como indícios de uma completa conversão religiosa foi apresentado por Kenneth Brown (2014), em pesquisa feita na senzala da *plantation* Magnolia, no estado norte-americano da Louisiana. Brown (2014) identificou uma série de alterações feitas em duas medalhinhas religiosas (*miraculous medals*). Em uma delas, que representava a imagem da Virgem Maria, a aureola foi transformada em um lenço sobre a cabeça, os traços faciais foram mudados para feições menos europeias e mais africanas, as vestimentas e acessórios foram modificados e o volume dos seios aumentados. As alterações teriam sido baseadas, segundo Brown, em um sistema de crenças não-cristão, especificamente, nas práticas do vodu. O fato dessas mudanças serem visíveis senão por meio de inspeção minuciosa, fez o autor concluir que a medalha possivelmente fora utilizada sem que o usuário ou usuária fosse contestado(a), já que “qualquer redefinição do sentido das medalhas para seus usuários pode muito bem ter sido ‘oculta à vista de todos’” (*idem*, p. 183).

Nos itens encontrados na Fazenda do Colégio, não foram verificadas alterações nas imagens representadas, como nas estudadas por Brown. Porém, mesmo se considerarmos a possibilidade dos escravos da Fazenda do Colégio terem adotado a fé católica como parte de suas vidas e como visão de mundo, uma vez que eram descendentes de africanos ali evangelizados pelos jesuítas, deve-se considerar as

possíveis formas de negociação da identidade religiosa a partir do uso de itens católicos. Da mesma maneira que, no reino do Kongo, a cruz foi facilmente aceita por estar relacionada com crenças tradicionais, talvez a adoção das medalhas religiosas entre os escravos tenha sido resultado de um uso diferenciado, para além do simples “lembrete” de profissão de fé.

Não somente por exemplos de povos não-europeus a afirmação de Deagan de que os itens católicos eram apenas um sinal da conversão ao cristianismo pode ser contestada. Em meados do século XIX, o viajante Thomas Ewbank detalhou o uso de alguns objetos religiosos, por ele chamados de amuletos, entre toda a população do Rio de Janeiro. Dizia ele: “usado por ambos os sexos e por todas as idades, os amuletos da Igreja defendem de mau-olhado, apartam da casa os demônios e detêm o curso natural das coisas quando desfavoráveis, hoje como antigamente, quando à ignorância e a credulidade dominavam o mundo” (EWBANK, 1976 [1856], p. 185). Por sua fala, o uso de objetos como amuletos parece ter sido bastante popular entre os cariocas e não era uma exclusividade dos escravos.

Ewbank também não deixou despercebido seu preconceito contra o catolicismo à ibérica, que, “tal como no passado” apegava-se a crendices, vistas por ele como ignorâncias. Em tom jocoso, falou sobre o uso dos crucifixos entre os cariocas: “nada é mais poderoso do que isto: nem feiticeiras, nem bruxas podem tolerar a sua vista” (*idem*, p. 187). Outro exemplo eram as figas, “sem dúvida os principais amuletos” e na época usadas por “todas as classes”. Contava o viajante que estiveram “antigamente em voga na Europa”, sendo usadas em “Tebas, Éfeso e Roma” (*idem*, p. 103-4). Fato interessante notado por Ewbank foi que, apesar de ter origem na Antiguidade Clássica, as figas foram incorporadas pelo sistema de crenças dos africanos, tanto é que “o primeiro dinheiro que um escravo ganha é gasto na compra de uma figa” (*idem*, p. 188). O viajante contou, ainda, que Chita, uma de suas escravas, passou a ter uma figa no pescoço ao invés do dente que usava em sua terra natal, para o mesmo efeito de proteção.

Assim como a figa deu lugar ao dente, objetos religiosos católicos podem ter sido usados como substitutos ou potencializadores de outros sistemas de crenças. O crucifixo e a medalha de Nossa Senhora encontrados na senzala do Colégio foram exemplos de ornamentos relacionados à proteção espiritual diretamente associados à fé católica professada pela camada senhorial. No entanto, essas duas representações

estavam estampadas em suportes de cobre, o que poderia ter potencializado o poder do amuleto religioso. Perceber a adoção de símbolos cristãos entre os escravos não simplesmente como sinal de conversão ao catolicismo é uma maneira de atentar para as limitações das categorias funcionais criadas pelos arqueólogos na análise dos artefatos arqueológicos. Ao mesmo tempo, abre a possibilidade para que as estratégias criadas pelos escravos para a preservação de suas culturas e a construção de identidades no contexto da escravidão possam ser melhor analisadas.

\*\*\*

Apesar da grande produção historiográfica sobre a vida dos escravos no Brasil, para muitos, os ícones da escravidão foram as algemas, as correntes e os “grilhões [que] não poupavam nenhuma idade e nenhum sexo” (EWBANK, 1976 [1956], p. 94). Se eles serviram para demarcar quem era ou não escravo ou, mais especificamente, quem deles merecia ou não ser castigado, também marcaram no corpo – que também é mente – modos de ser e de se perceber. No entanto, também outros objetos, de uso cotidiano, foram tão importantes na construção de suas identidades quanto aqueles que doutrinavam e feriam. Essas pequenas e às vezes esquecidas coisas que os escravos usavam junto ao corpo eram mais do que simples ornamentos. Formavam, ao contrário, a aliança com o mundo espiritual, com seus antepassados e com as pessoas ao seu redor.

A cultura material usada sobre o corpo, os “artefatos pessoais”, permite ao arqueólogo acessar os aspectos da vida cotidiana, da corporalidade e das crenças e representações no passado. Na Fazenda do Colégio, a visão de mundo católica que foi imposta aos escravos desde a ocupação jesuítica parece ter se associado, nas práticas diárias, a referências tradicionais de origem africana e, mais especificamente, centro-africana. A presença marcante de ornamentos e amuletos feitos em cobre, como os braceletes, anéis e brincos ou as moedas perfuradas e itens católicos, indicam não apenas a manutenção de uma visão de mundo tradicional entre as diferentes gerações de escravos, mas o uso ativo da cultura material na construção de fronteiras identitárias em diferentes níveis (sociais, étnicas, de gênero). Apesar de permeáveis e fluidas, essas fronteiras foram tecidas pela incorporação e recusa de elementos, perspectivas e – por que não? – de coisas que protegem e adornam.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atrás dos números dos documentos, inventários e registros sobre a escravidão, havia pessoas. Nas grandes escravarias, como a do Colégio dos Jesuítas, a senzala era constituída por mulheres, homens, meninas e meninos. Seus membros tinham o estatuto legal de escravos, mas eram também cozinheiros, lavradores, enfermeiros, costureiros. Tinham amigos, conhecidos, parentes e, às vezes, inimigos. Eram descendentes de pessoas trazidas de diversas partes da África, as quais passaram por um brutal processo de reconstrução de si. Ainda que formassem uma comunidade, esses escravos possuíam diferentes papéis, interagiam e se expressavam de múltiplas maneiras. Vestiam-se com coletes, calças e camisas; vestidos, panos e xales. Pregavam suas calças com botões de ossos; suas camisas com botões de madrepérola, seus vestidos com colchetes e, tal como suas sinhás, com botões de porcelana. Suas contas de colar, brancas ou azuis, enfeitavam, protegiam e os mantinham ligados com as divindades. Alguns, usavam braceletes; outros anéis; outros, ainda, argolas nas orelhas. Suas moedas perfuradas ou medalhinhas católicas afastavam os infortúnios. Possuíam, enfim, diferentes identidades.

Acredito que o esforço desta pesquisa consistiu em três preocupações principais. A primeira, de ressaltar o papel da cultura material nos processos de construção dos sujeitos e de suas identidades. Procurei demonstrar que mesmo entre sujeitos que, em grande medida, foram privados da liberdade de expressar suas vontades, a cultura material foi importante para que se construíssem não só como escravos, mas como pessoas. Apesar de demarcar fronteiras existentes na sociedade, o vestir-se e o adornar-se não são meros reflexos da realidade social. A aparência, criada também pelo uso de objetos, é – e foi – ativamente usada para construir essa realidade. A cultura material, em especial aquela usada no vestuário ou sobre o corpo, não deve ser vista, portanto, apenas como indicadora de grupos, posições ou *status* sociais (como muito se fez na arqueologia da escravidão na busca pelos "africanismos" nos materiais arqueológicos); mas como agente na demarcação de fronteiras diversas e na construção de si.

Considerar a materialidade central na constituição das experiências humanas, implica perceber uma *simetria* entre humanos e não-humanos (objetos) como "corpos" que habitam o mundo e surtem efeitos uns sobre os outros. A segunda preocupação,

portanto, foi a de questionar a suposta visão “moderna” de que objetos e não-objetos são incomunicáveis por sua oposição ontológica. Para muitas sociedades africanas, as coisas possuem um poder latente, que é ativado pelo uso em determinado contexto. Esse poder reside na própria coisa; não está atrás e nem é anterior a ela. Ao mesmo tempo em que são alimentadas e preparadas por pessoas e santos, contas de colar são animadas com forças sobrenaturais e protegem seus usuários. Significa dizer que são objetos-sujeitos, híbridos de natureza e cultura. Entendê-las, bem como os braceletes, anéis e moedas perfuradas em cobre, apenas como “simples enfeites” é deixar de perceber que as coisas existentes no mundo *nos afetam* – para usar a expressão de Latour – e é vê-las em termos de sua funcionalidade prática.

O terceiro e último esforço diz respeito à crítica da análise arqueológica com base nas *funções* dos artefatos. Do mesmo modo que a busca pelos sentidos ideacionais dos objetos desvaloriza a materialidade na constituição da vida social, reduzir sua importância a um único sentido prático e funcional também desconsidera que podem ter sido pensados e usados de outras maneiras. Tal como argumentou Thomas (2000, p. 9), reconhecer uma coisa a partir de sua função material não possui prioridade sobre reconhecê-la como símbolo de algo. Os dois sentidos estão inteiramente ligados na maneira pela qual o objeto nos é revelado; separá-los, portanto, não é de fato a melhor alternativa. Como vimos, apesar de terem sido feitas para a ornamentação – no caso das contas de colar – ou para prenderem peças de vestuário – no caso dos botões –, em alguns contextos essas duas coisas extrapolaram seus sentidos originais e ganharam outra roupagem por meio de um uso não premeditado pelos seus fabricantes.

De maneiras diversas, portanto, a camada do vestuário e a dos objetos usados sobre o corpo conformaram identidades grupais e individuais entre os escravos do Colégio dos Jesuítas; diferenciaram os escravos dos senhores, os diferentes grupos no interior da comunidade escravizada e os indivíduos nesse agrupamento mais amplo. Em relação aos botões, verificamos diferenças notáveis entre os encontrados nas áreas da senzala, feitos em ossos, e os identificados na lixeira da casa grande, feitos em porcelana. Esse contraste liga-se, evidentemente, ao acesso desigual desses dois grupos a itens mais caros no mercado. No entanto, também nos diz sobre como diferentes identidades foram construídas por meio do vestuário: botões de ossos de fato conformaram, junto com outros elementos, uma identidade de “classe”, em oposição aos seus senhores, que usavam outros tipos de botões em suas roupas. No caso das contas de vidro, observamos

diferenças entre as contas tubulares, presentes em uma extremidade da senzala, e as redondas, na extremidade oposta. Ainda que se considere que as contas não eram apenas ornamentos, essas diferenças podem estar associadas a diferenciações entre grupos no interior da comunidade escravizada. Por fim, a presença dos “artefatos pessoais”, como braceletes, anéis, placas perfuradas ou inscritas e medalhinhas religiosas personalizavam a aparência e distinguiam homens de mulheres, crianças de adultos, devotos do catolicismo e de outras práticas religiosas. Essa identidade multifacetada e fluida criada pela ação dos indivíduos tornava-se ainda mais visível pelo uso das diferentes coisas sobre o corpo.

Se, por um lado, nos últimos anos a materialidade tem se tornando um tópico de interesse não somente na arqueologia, mas em outras ciências (MESKELL, 2005, p. 1), por outro, ainda há um longo caminho a se percorrer até que esses estudos não se limitem a ser ou puramente empíricos ou completamente teóricos. Pensar que os artefatos são corpos vivos é ir além de leituras simplistas sobre as coisas, não as entendendo como “um fato consumado em si”, mas como inseridas numa rede de relações que ultrapassam seus corpos e que atingem e influenciam outros tantos. Como comentou Christopher Tilley, uma pedra pode bem ser vista a partir de uma perspectiva empirista, como uma “materialidade bruta” que possui atributos e propriedades (peso, medidas, composição química, idade, lugar de origem etc.). Mas somente podemos entender aqueles que a consideraram por algum motivo importante quando a pensamos enquanto materialidade que adquire forma e significado dentro de contextos históricos e sociais particulares (TILLEY, 2007, p. 17). Se atrás dos números virmos pessoas; sob os panos, corpos; dos artefatos, coisas e das fontes, olhares, talvez possamos ir um pouco além no entendimento da vida das coisas usadas pelos escravos no passado.

**BIBLIOGRAFIA**

---

- ACAYABA, Marlene M. (coord.). *Equipamentos, usos e costumes da casa brasileira: objetos*. São Paulo: Museu da Casa Brasileira, 2001.
- AGASSIZ, Luiz; AGASSIZ, Elizabeth C. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975 [1868].
- AGOSTINI, Camila. *Cultura material, memória e o lugar do outro na produção do conhecimento: sentidos e apropriações de ruínas do “tempo dos escravos”*, 2015 [texto cedido pela autora].
- ALENCAR, José de. “Elemento Servil. (Discurso de 13/07/1871)”. Discursos Parlamentares de José de Alencar – deputado-geral pela província do Ceará (1861-1877). Brasília, Câmara dos Deputados, 1977.
- ALENCASTRO, Luís Felipe. *O trado dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- AMANTINO, Marcia. “Os escravos fugitivos em Minas Gerais e os anúncios do Jornal “O Universal”- 1825 a 1832”. *Locus Revista de História*, Juiz de Fora (MG), v. 12, n. 2, 2006, pp. 59-74.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Edusp, 2007 [1711].
- ARENDDT, Hanna. *The origins of totalitarianism*. Nova York: Harvest Books, 1973.
- ARRUDA, José Jobson A. *O Brasil no Comércio Colonial*. São Paulo: Ática, 1980.
- ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1881.
- AZEVEDO, Aluísio de. *O Mulato*. Rio de Janeiro: Departamento Nacional do Livro, Fundação Biblioteca Nacional, 1881.
- BARROS, Sigrid. “A condição social e indumentária feminina no Brasil-Colônia”. *Anais do Museu Histórico Nacional*, v. VIII, Rio de Janeiro, 1947, pp. 117-154
- BARTHES, Roland. “Histoire et sociologie du vêtement: quelques observations méthodologiques”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. a. 12, n. 3, 1957, pp. 430-441.
- \_\_\_\_\_. *Inéditos: imagens e moda*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. v. 3. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1959].
- \_\_\_\_\_. *Mitologias*. Trad. Rita Buongermino. São Paulo: Difel, 1982 [1957].
- BEAUDRY, Mary. *Findings: The Material Culture of Needlework and Sewing*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- BELLUZZO, Ana Maria. *O Brasil dos viajantes*. 3 vols. São Paulo: Metalivros, 1994.

- BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977 [1700].
- BOAHEN, Albert. "Os Estados e as culturas da costa da Guiné Inferior". In: OGOT, B. A. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. v. 5. Brasília : UNESCO, 2010, pp. 475-518
- BONET, Octavio. "O corpo e as emoções entre a natureza e a cultura". *II Fórum de Linguagem: linguagem, natureza e cultura*. UFRJ, Fórum de Ciência e Cultura, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. "Esboço de uma Teoria da Prática". In: ORTIZ, R (org.). *Sociologia*. Trad. Paula Monteiro e Alcía Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983 [1972], pp. 46-82.
- \_\_\_\_\_. "Gostos de classe e estilos de vida". In: \_\_\_\_\_. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983 [1976].
- \_\_\_\_\_. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Trad. Daniela Kern; Guilherme Teixeira. São Paulo: Edusp, 2007 [1979].
- \_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. Trad. Cássia R. da Silveira e Denise Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004 [1990].
- BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*. Las Estructuras de lo Cotidiano: lo Posible y lo imposible. T. 1. Trad. Isabel Pérez-Villanueva Tovar. Madrid: Alianza Editorial, 1984 [1979].
- \_\_\_\_\_. "História e Ciências Sociais. A longa Duração". In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre a história*. Trad. Jacó Guinsburg e Tereza da Mota. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BRITO, Patrícia. *De conta em conta: rotas atlânticas e comércio no Rio de Janeiro oitocentista: o caso do cais do Valongo*. Dissertação (Mestrado Programa de Pós-Graduação em Arqueologia) - Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.
- BROWN, Kemmeth. "Retentions, Adaptations, and the Need for Social control within African and African American Communities across the Southern United States form 1770 to 1930". In: MARSHALL, L. (ed.). *The archaeology of slavery: a comparative approach to captivity and coercion*. Center or Archaeological Investigation. Southern Illinois University Press Carbondale. Occasional Paper, n. 41, 2014, pp. 166-191.
- BURGUIÈRE, André. "Présentation". *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 3-4, 1971. Disponível em: <[www.persee.fr/web/revues](http://www.persee.fr/web/revues)> . Acesso em fevereiro de 2016.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008 [1990].
- BVOCHO, Godhi. "Ornaments as social and chronological icons. A case study of southeastern Zimbabwe". *Journal of Social Archaeology*, v. 5, n. 3, 2005, pp. 410-424.
- CABRERA, Lydia. *Iemanjá e Oxum*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2004.

- CALANCA, Daniela. *História Social da Moda*. Trad. Renato Ambrosio. 2 ed. São Paulo: Editora Senac, 2011 [2002].
- CARDOSO, Fernando H. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977 [1962].
- CARVALHO, Henrique de. *Expedição Portuguesa ao Muatiãnvua 1884-1888*. Ethnographia, História Tradicional dos Povos da Lunda. Lisboa: Imprensa Nacional 1890.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1990].
- CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando T. Sujeitos no Imaginário Acadêmico: Escravos e Trabalhadores na Historiografia Brasileira desde os anos 1980. *Cadernos AEL*, v. 14, n. 26, 2009, pp. 15-46.
- CLAASSEN, Cheryl. "Washboards, Pigtoes, and Muckets: Historic Musseling in the Mississippi Watershed". *Historical Archaeology*, v. 28, n. 2, 1994, pp. 2-124.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- DAVIDSON, James. "Rituals Captured in Context and Time: Charm use in North Dallas Freedman's Town (1869-1907), Dallas, Texas. *Historical Archaeology*, v. 38, n. 2, 2004, pp. 22-54.
- DEAGAN, Kathleen A. *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800*, vol. 2. *Personal Portable Possessions*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2002.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. 2 vols. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Martins, 1940 [1835].
- \_\_\_\_\_. *Caderno de Viagem*. Organização Júlio Bandeira. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- DECORSE, Christopher R. "Beads as chronological indicators in West African Archaeology: a reexamination". *Journal of the Society of Bead Research*, v. 1, 1989, pp. 41-53.
- D'ERRICO *et al.* "Early evidence of San material culture represented by organic artifacts from Border Cave, South Africa". *Pnas*, v. 109, n. 33, 2012.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004 [1641].
- DEVISSE, Jean; VANSINA, Jan. "A África do século VII ao XI: cinco séculos formadores". In: FASI, M. (ed.). *História geral da África, III: África do século VII ao XI*. v. III, Brasília: UNESCO, 2010, pp. 881-930.
- DIDEROT, Denis. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 2, Paris, 1763.

- DOSSE, François. *História do Estruturalismo*. Trad. Álvaro Cabral. v. 1. Bauru: Edusc, 2007.
- DREWAL, Henry J.; MASON, John. *Beads, Body and Soul: Art and Light in the Yoruba Universe*. Los Angeles: UCLA James S. Coleman, African Studies Center, 1997.
- \_\_\_\_\_. Ogun and Body/Mind Potentiality: Yoruba Scarification and Painting Traditions in Africa and the Americas. In: BARNES, Sandra (ed.). *Africa's Ogun*. Second, Expanded Edition. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana L. C. “Mergulho na Imaginação criadora: antropologia e imagem”. RIBEIRO, J. S. ; PINTO, O. G. C. (orgs.). *Atas do VI seminário imagens da cultura / cultura das imagens*. Porto: Universidade Portucalense, 2010.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. R. Jungmann. v. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 [1982].
- \_\_\_\_\_. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 [1987].
- ELTIS, Davis; HALBERT, Martin (eds.). *Voyages: Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org>>.
- EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil, ou Diário de uma visita à terra do cacauero e das palmeiras*. Com um Apêndice, contendo ilustrações das artes sul-americanas antigas. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1976.
- EXPILLY, Charles. *Mulheres e Costumes do Brasil*. Trad. Gastão Penalva. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935 [1863].
- FARIA, Sheila C. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- \_\_\_\_\_. “História da família e demografia histórica”. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Edusp; Fundação de desenvolvimento da Educação, 1995.
- FENNELL, Christopher. “Conjuring Boundaries: Inferring Past Identities from Religious Artifacts”. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 4, n. 4, 2000, pp. 281-313.
- FERGUSON, Leland. *Uncommon Ground: Archaeology and Early African America, 1650–1800*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1992.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2008 [1964].
- FERRAND, Gabriel. *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles*. Paris: E Leroux, 1913-1914.

- FERRIS, Neal. "Buttons I have known". *Newsletter of the London Chapter*. Ontario Archaeological Society, 1984, pp. 2-16.
- FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- FRAZIER, Franklin. *The Negro Family in the United States*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.
- FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia, Rio de Janeiro, c.1790-c.1840*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 5 ed. Tomo 1 e 2. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1977 [1936].
- \_\_\_\_\_. *Ingleses no Brasil: aspectos da influencia britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura no Brasil*. 3 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000 [1948].
- \_\_\_\_\_. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1979 [1963].
- GELL, Alfred. *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GIAROLA, Flávio R. Racismo e teorias raciais no século XIX: Principais noções e balanço historiográfico. *História e-história*, 2010. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=313>>. Acessado em 03 de junho de 2014.
- GOES, José Roberto; FLORENTINO, Manolo. "Crianças Escravas, Crianças dos Escravos". In: DEL PRIORE, M. (org.). *História das Crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000 [1999], pp. 177-191.
- GOLDMAN, Marcio. "Lévi-Strauss e os sentidos da História". *Revista de Antropologia*. V. 42, n. 1-2, São Paulo, 1999.
- GOMES, Flávio; SYMANSKI, Luís C. *Senzalas, crioulização e cultura material: uma proposta de arqueologia histórica em fazendas escravistas, Campos de Goytacazes, séculos XVIII e XIX*. SCHWARCZ, Lilia M. MACHADO, Maria H. T (org.). São Paulo: Edusp (no prelo).
- GUGLIELMO, Mariana Gonçalves *As múltiplas facetas do vassalo "mais rico e poderoso do Brasil": Joaquim Vicente dos Reis e sua atuação em Campos dos Goytacazes (1781-1813)*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2011.
- HANDLER, Jerome. "The Middle Passage and the Material Culture of Captive Africans". *Slavery and Abolition*, v. 30, n. 1, 2009, pp. 1-26.
- HANDLER, Jerome; *et al.*. "Tooth Mutilation in the Caribbean: Evidence from a Slave Burial Population in Barbados". *Journal of Human Evolution*, n. 11, 1982, pp. 297-313.



- HEATH, Barbara. "Slavery and Consumerism: a case study from Central Virginia". *Africa Diaspora Archaeology Newsletter*. v. 4, n. 2, dec., 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Poetry, language, thought*. Trad. A. Hofstadter. New York: Harper Row, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009 [1947].
- HERBERT, Eugenia. *Red Gold of Africa: copper in precolonial History and Culture*. Londres: The University of Wisconsin Press, 1984.
- HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Nova York / Londres: Harper & Brothers Publishers, 1941.
- HODDER, Ian. *Symbols in Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Interpretación en Arqueología: corrientes actuales*. Trad. Maria José Aubet. Barcelona: Crítica, 1994 [1988].
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Archaeological Theory Today*. Cambridge: Polity Press; Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2001.
- \_\_\_\_\_. *Theory and Practice in Archaeology*. Nova York, Londres: Routledge, 2005 [1992].
- \_\_\_\_\_. *Entangled: an archaeology of the relationship between Humans and Things*. Nova York: John Wiley & Sons, 2012.
- HUME, Ivor N. *A Guide to Artifacts of Colonial America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- INGOLD, Tim. "Stop, look, Listen! Vision, hearing and human movement". In: \_\_\_\_\_. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, jan./jun., 2012, pp. 24-44.
- JEFFREYS, M. D. "The winged solar disk or Ibo *Itfi* facial scarification". *Africa*, v. 21, n. 2, 1951, pp. 93-111.
- JOYCE, Rosemary. "Archaeology of the Body". *Annual Review of Anthropology*, n. 34, 2005, pp. 139-58.
- JONG, Ingrid de; RODRIGUEZ, Lorena. "Introducción". Dossier Mestizaje, Etnogénesis y Frontera. *Memoria Americana*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, v. 13, 2005.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

- KIMURA, Brigitta.; SHENKERE, Dinote. "Beads in Konso, Southern Ethiopia". In: EGE, S. *et al.* (eds.). *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*, Trondheim, 2009.
- KLEIN, Herbert S. "A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas Américas". *Afro-Ásia*, n. 45, 2012, pp. 95-121.
- KLIPPEL, Walter; SCHRODL, Gerald. "Bone disc Manufacturing Debris from Newfoundland to Antigua During the Historic Period". In: ST-PIERRE, C.; WALKER, R. (eds.). *Bones as tools: current Methods and Interpretations in Worked Bone Studies*, 1999, pp. 133-142.
- KNAPPETT, Carl. "Beyond Skin: Layering and Networking in Art and Archaeology". *Cambridge Archaeological Journal*, v. 16, n. 2, 2006, pp. 239-251.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil (1809-1815)*. São Paulo: Editora Nacional, 1944 [1816].
- KOUTSOUKOS, Sandra S. *Negros no estúdio fotográfico: Brasil, segunda metade do século XIX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- KROEBER, Alfred. "On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes of Fashion". *American Anthropologist*, v. 21, n. 3, jul./sep., 1919, pp. 235-263.
- KUHN, Thomas. *Estrutura das Revoluções científicas*. 5 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998 [1962].
- LAMM, Ruth *et al.* "Guidelines for Collecting China Buttons". Boyertown, US: National Button Society of America, 1970.
- LARA, Silvia. *Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Sedas, panos e balangandãs: o traje de senhoras e escravas nas cidades do Rio de Janeiro e de Salvador (Século XVIII)". In: SILVA, M. B. *Brasil, Colonização e Escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000a, pp. 177-191.
- \_\_\_\_\_. "Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa". ANDRÉS-GALLEGO, J. (coord.). *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*, Colección Proyectos Históricos Tavera, Madrid, 2000b.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LAROCHE, Cheryl. "Beads from the African Burial Ground, New York City: A Preliminary Assessment". *Journal of the Society of Bead Researchers*, v. 6, 1994, pp. 3-20.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- \_\_\_\_\_. "On Recalling ANT". In: LAW, J.; HASSARD, J. (ed.). *Actor Network Theory and After*. Malden: Blackwell, 1999, pp. 15-25.

- \_\_\_\_\_. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Trad. Sandra Moreira. Bauru: EDUSC, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Como falar do corpo?" A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência". In: ROQUE, R.; NUNES, J. A. *Objectos Impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência*. Edições Afrontamento e autores, 2008 [2005].
- LAYER, James. *Breve historia del traje y la moda*. Madrid: Cátedra, 1995.
- LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papyrus, 2003.
- LEITE, Miriam M. *A mulher no Rio de Janeiro do século XIX*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1982.
- LEITHOLD, Theodor; RANGO, Ludwig, *O Rio de Janeiro visto por dois prussianos em 1819*. São Paulo: ed. Nacional, 1966 [1819].
- LE GOFF, Jaques; NORA, Pierre (org.). *História: Novos Problemas, Novas Abordagens, Novos Objetos*. v. 3. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988 [1974].
- LEONE, Mark. "Interpreting Ideology in Historical Archaeology: Using the Rules of Perspective in the William Paca Garden in Annapolis, Maryland". In: MILLER, D.; TILLEY, C. (orgs.). *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 25-35.
- LIBBY, Douglas. Notas sobre a Produção Têxtil Brasileira no Final do século XVIII: Novas Evidências de Minas Gerais. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 27, n. 1, pp. 97-125, 1997.
- LIMA, Tânia A. "Arqueologia histórica no Brasil: um balanço bibliográfico 1960-1991", *Anais do Museu Paulista*, v. 1, n. 1, pp. 225-262, 1993.
- LIMA, Tânia; SOUZA, Marcos A.; SENE, Gláucia. "Weaving the Second Skin: Protection Against Evil Among the Valongo Slaves in Nineteenth-century Rio de Janeiro". *Journal of African Diaspora Archaeology & Heritage*, v. 3, n. 2, nov., 2014, pp. 103-136.
- LINSBERGH, Jennie. "Buttoning Down Archaeology". *Australian Historical Archaeology*, n. 17, 1999.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2008 [1958].
- LIPOVETSKY, Gilles. *O Império do Efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1987].
- LITTLE, Barbara. "People with History: An Update on Historical Archaeology in the United States". *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 5, n. 5, 1994, pp. 5-40.

- LITTLE, Barbara; SHACKEL, Paul A. "Post-Processual Approaches to Meanings and Uses of Material Culture in Historical Archaeology". *Historical Archaeology*, v. 26, n. 3, 1992, pp. 5-11.
- LOBO, R. J. H. "Recenseamento da população do Rio de Janeiro". *Almanak Laemmert, Suplemento*, 1851, pp. 231-240.
- LODY, Raul. *Jóias de Axé: fios de contas e outros adornos do corpo, a joalheria brasileira*. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- LOREN, Diana D. "Material manipulations: beads and cloth in the French colonies". In: WHITE, C. (ed.). *The Materiality of Individuality: archaeological studies of individual lives*. Nova York: Springer, 2009, pp. 109-124.
- \_\_\_\_\_. *The archaeology of clothing and bodily adornment in colonial America*. Gainesville: University Press of Florida, 2010.
- LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Trad. Regina Bhering e Luiz G. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002 [1983].
- LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. Trad. Milton da Silva Rodrigues. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975 [1820].
- LOCK, Margaret; FARQUHAR, Judith (ed.). *Beyond the Body Proper: Reading the Anthropology of Material Life*. Durham; Londres: Duke University Press, 2007.
- LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2010.
- LUSCOMB, Sally. *The collector's Encyclopedia of Buttons*. Atglen, US: Schiffer Publishing, 2006 [1967].
- MATTOSO, Katia Q. *Ser escravo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990 [1982].
- \_\_\_\_\_. "O filho da escrava". In: PRIORE, M. (org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991, p. 76-98.
- MBITI, John. *African Religions and Philosophy*. Londres: Heineman, 1969.
- MOURA, Clovis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- MERENCIO, Fabiana T. "A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social". *Cadernos do LEPAARQ. Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio*. Pelotas, v. X, n. 20, 2013.
- MESKELL, Lynn. *Archaeologies of Social Life: Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt*. Blackwell, Oxford, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Divine Things". In: DEMARRAIS, E.; GOSDEN, C.; RENFREW, C. (eds.). *Rethinking Materiality: The Engagement of the Mind with the Material World*. London: Oxbow Books, 2005, pp. 249-259.
- \_\_\_\_\_. *Archaeologies of Materiality*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005.

- MILLER, Daniel. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell, 1987.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Materiality*. Durham: Duke University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Anthropology and the Individual: a material culture perspective*. Nova York: Berg, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013 [2010].
- MILLER, Daniel; TILLEY, Christopher. "Ideology, Power, and Prehistory: An Introduction". In: \_\_\_\_\_. (eds.). *Ideology, Power, and Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 1-15.
- MORETTI, Gianni. "La Rosetta. Storia e tecnologia della perla di vetro veneziana più conosciuta al mondo". *Rivista della Stazione Sperimentale del Vetro*, v. 1, pp. 27-47, 2005.
- NIANE, Djibril. "Relações e intercâmbios entre as várias regiões". In: \_\_\_\_\_. (ed.). *História Geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 697-720.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1878].
- NOVAIS, Fernando. "A proibição das manufaturas no Brasil e a política econômica portuguesa no fim do século XVIII". *Revista de História*, n. 142-143, 2000, pp. 213-237.
- OGUNDIRAN, Akinwumi. "Four Millennia of Cultural History in Nigeria (ca. 2000 B.C.–A.D. 1900): Archaeological Perspectives". *J World Prehistory*, n. 19, 2005, pp. 133–168.
- OLIVEIRA NETO, Francisco G. "A penca e o barangandan: as vestimentas das mulatas e crioulas bahianas", *Cadernos Antonio Vianna*, Salvador (Comissão Baiana de Folclore), 1968, pp.13- 19.
- OLSEN, Bjørnar. *In Defense of Things*. Lanhan: Altamira Press, 2010.
- OLSEN, Stanley J. "Dating Early Plain Buttons by Their Source". *American Antiquity*, v. 28, n. 4, apr., 1963, pp. 551-554.
- ORSER, Charles. The Archaeology of African-American Slave Religion in the Antebellum South. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 4, n. 1, 1994.
- OSCAR, João. *Escravidão e Engenhos: Campos; São João da Barra; Macaé; São Fidelis*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1985.
- PAIVA, Eduardo F. *Escravidão e universo cultural na Colônia. Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Rotas de fortuna e histórias de amuletos: as Minas Gerais do Século XVIII e o comércio internacional". *Atas Seminário Internacional Dimensões da História Cultural*. Belo Horizonte, Centro Newton Paiva, 1999.

- PARRINDER, Geoffrey. *African Traditional Religion*. Westport, Conn: Greenwood Press, 1976.
- PEREIRA, Júlio Cesar. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.
- PIERUCCI, Antônio F. *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PINTO, Jorge R. P. *O Ciclo do Açúcar em Campos*. Campos dos Goytacazes: Erca, 1995.
- PIZARRO E ARAÚJO, Monsenhor José de Azevedo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. vol. III. Rio de Janeiro: Imprensa Regia, 1820.
- PLUHAR, Cristiano. "As relações comerciais no século XVIII e XIX entre Campos dos Goytacazes e Rio de Janeiro". *Anais III encontro de Geografia*, 16 a 19 de novembro, Campos dos Goytacazes, 2010.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. Colônia. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1957 [1942].
- PRICE, Richard ; PRICE, Sally. Kammbgt: The ethnohistory of an Afro-American art. *Antropologica*, v. 32, 1972, pp. 3-27.
- PRICE, Richard; MINTZ, Sidney. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Approach*. Boston: Beacon Press, 1992 [1976].
- REIS, Joao J. "População e Rebelião: notas sobre a população escrava na Bahia na primeira metade do século XIX", *Revista de Ciências Humanas*, v. 1, n. 1, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Domingos Sodré: um sacerdote africano: escravidão liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- REIS, Manuel Martins do Couto. "Memória sobre a fazenda de Santa Cruz". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 17. Rio de Janeiro: Typographia de João Inácio da Silva, 1863.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos de Manoel Martins do Couto Reis, 1785*. Rio de Janeiro, Arquivo Público do Rio de Janeiro (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro), 1997.
- RIBEYROLLES, Charles. *Brasil pitoresco*. Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: Edusp, 1975 [1859].
- ROACH, Mary Ellen; EICHER, Joanne B. *Dress Adornment and the Social Order* (ed.). Nova York: John Wiley & Sons, 1965.
- ROBERTSHAW, Peter *et al.* "Chemical Analysis of Glass Beads from Madagascar". *Journal of African Archaeology*, v. 4, n. 1, 2006, pp. 91-109.
- RODRIGUES, José C. *O Corpo na História*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008 [1999].
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social. Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [1754]. (Col. Os Pensadores).

- RUGENDAS, Jean-Maurice. *Viagem Pitoresca através do Brasil (1825-1830)*. São Paulo: Edusp / Martins Fontes, 1972 [1835].
- \_\_\_\_\_. *Viagem Pitoresca através do Brasil (1825-1830)*. Trad. Sergio Milliet. São Paulo: Livraria Quitanda, 1940 [1835].
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003 [1976].
- SAINT-HILAIRE, A. *Viagem pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941 [1830].
- \_\_\_\_\_. *Viagem à Província de Goiás*. Trad. Regina Regis Junqueira. São Paulo / Belo Horizonte: Edusp/ Itatiaia, 1975.
- SAINT-SAUVER, J. G. *Encyclopédie des Voyages, contenant l'abrégé historique des moeurs, usages, habitudes domestiques, religions, fêtes, supplices, funérailles, sciences, arts, et commerce de tous les peuples. Et la collection complète de leurs habillements civils, militaires, religieux et dignitaires, dessinés d'après nature, graves avec soin et coloriés à l'aquarelle*. 4 vols. Paris: Deroys, 1975-1976.
- SALERNO, Melisa. *Arqueología de la Indumentaria: prácticas e identidad en los Confines del Mundo Moderno (Antártica, siglo XIX)*. Buenos Aires: Del Tridente, 2006.
- SAMFORD, Patricia. The Archaeology of African-American Slavery and Material Culture. *The William and Mary Quarterly*, Third Series, v. 53, n. 1, jan., 1996, pp. 87-114.
- SANTOS, Luiz Gonçalves. *Memórias para servir a história do reino do Brazil*. Lisboa: Impressão Regia, 1825. Disponível em: <<http://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/14736>>. Acesso em fevereiro de 2016.
- SANTOS, J. E. dos; SANTOS, Deoscóredes M. "O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Eguns". In: MOURA, C. E. M. de (org.). *Culto aos Orixás: vodus e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- SCARANO, Julita. "Roupas de escravos e de forros". *Resgate, Revista de Cultura, Campinas*, n. 4, 1992, pp. 51-61.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O Sol do Brasil*. Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de d. João. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SCOTT, Rebecca. "Exploring the meaning of freedom: post-emancipation societies in comparative perspective", *Hispanic American Historic Review*, v. 68 n. 3, 1988, pp. 407-428.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas", *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, 1979, pp. 2-19.
- SELA, Eneida Maria M. *Modos de ser, modos de ver: viajantes europeus e escravos africanos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

- SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher. *Re-Constructing Archaeology: Theory and Practice*. London: Routledge, 1987.
- SENNETT, Richard. *O declínio do Homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 [1974].
- SILVA, Camila Borges. *O Símbolo Indumentário: distinção e prestígio no Rio de Janeiro (1808-1821)*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 2010.
- SILVA, Maria Beatriz N. *Cultura e Sociedade no Rio de Janeiro (1808-1821)*. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.
- SINGLETON, Tereza. "The Archaeology of Slavery in North America". *Annu. Rev. Anthropol.* v. 23, 1995, pp. 119-40.
- \_\_\_\_\_. An introduction to African-American Archaeology. In: \_\_\_\_\_. (eds.). *"I too am America": archaeological studies of African-American Life*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1999, pp. 1 -17.
- SINGLETON, Tereza; SOUZA, Marcos André T. "Archaeologies of African Diaspora: Brazil, Cuba and United States". In: MAJEWSKI, T.; GAIMSTER, D. (eds.). *International Handbook of Historical Archaeology*. London: Springer, 2009, pp. 449-470.
- SKOGMAN, Carl Johann Alfred. *Viaje de la fragata sueca "Eugenia" (1851-1853). Brasil – Uruguay – Argentina – Chile – Peru*. Trad. Kjell Henrichsen. Buenos Aires: Solar, 1942 [1854].
- SLENES, Robert. "Malungu, Ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, v. 12, 1992, pp. 48-67.
- \_\_\_\_\_. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SOARES, Márcio S. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos de Goitacazes, c.1750- c.1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.
- SONTAG, Susan. *Regarding the pain of others*. Nova York: Picador, 2004.
- SOUTH, Stanley. "Analysis of the Buttons from Brunswick Town and Fort Fisher". *The Florida Anthropologist*, v. 7, n. 2, 1964, pp. 113-133.
- \_\_\_\_\_. "Evolution and Horizon as Revealed in Ceramic Analysis in Historical Archaeology". *The Conference on Historical Site Archaeology Papers*, n. 6, Institute of Archaeology and Anthropology. Columbia: University South Carolina, 1972, pp. 71-116.
- \_\_\_\_\_. *Method and Theory in Historical Archaeology*. New York: Academic Press, 1977.
- SOUZA, Gilda Mello. *O espírito das roupas: a moda no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 [1987].
- SOUZA, Marcos André T. "Por uma arqueologia da criatividade: estratégias e significações da cultura material utilizada pelos escravos no Brasil". In: AGOSTINI, C. (org.). *Objetos da escravidão*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013, pp. 11-36.



- SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.
- SPRAGUE, Roderick. "China or Prosser Button Identification and Dating". *Historical Archaeology*, v. 36, n. 2, 2002, pp. 111-127.
- STINE, Linda F.; CABAK, Melanie A.; GROOVER, Mark D. "Blue beads as African-American cultural symbols". *Historical Archaeology*, v. 30, 1996, pp. 49-75.
- STRIEDER, Inácio. "Democracia racial a partir de Gilberto Freyre". *Perspectiva Filosófica*, v. 8, n. 15, jan./jun, 2001, pp. 11-29.
- SUGUIMATSU, Isabela; SYMANSKI, Luís Cláudio P. Atividades Cotidianas, Deposição de refugo e ação do arado: Processos De Formação do registro arqueológico no espaço de uma senzala de Campos dos Goytacazes (RJ)". *Clio Arqueológica*, v. 30, n. 1, 2015, pp. 38-76.
- SYMANSKI, Luís Claudio P. "O domínio da tática: práticas religiosas de origem Africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT)". *Vestígios, Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 1, n. 2, jul./dez., 2007, pp. 9-36.
- \_\_\_\_\_. "Cerâmicas, identidades escravas e criouliização nos engenhos de Chapada dos Guimarães", *História Unisinos*. v. 14, n. 3, set./dez., 2010, pp. 294-310.
- \_\_\_\_\_. "A Arqueologia da Diáspora Africana nos Estados Unidos e no Brasil: Problemáticas e Modelos". *Afro-Ásia*, v. 49, 2014, pp. 159-198.
- \_\_\_\_\_. "Arqueologia – antropologia ou história? Origens e tendências de um debate epistemológico". *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, v. 2, 2014a, pp. 10-39.
- TAVARES, Aurea Conceição Pereira. 2006. *Vestígios materiais nos enterramentos na antiga Sé de Salvador: postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- THOMAS, Julian. *Time, Culture and Identity: an Interpretative Archaeology*. Nova York: Routledge, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Archaeology's Humanism and the Materiality of the body". HAMILAKIZ, Y; PLUCIENNIK, M. (eds.). *Thinking through the body: archaeologies of Corporeality*. Nova York: Kluwer Academic; Plenum Publishers, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Introduction: the polarities of post-processual archaeology". In. \_\_\_\_\_ (ed.). *Interpretative Archaeology*. London, New York: Leicester University Press, 2000, pp. 1-21.
- \_\_\_\_\_. *Archaeology and Modernity*. Nova York: Routledge, 2004.
- THOMAS, Brian; THOMAS, Larissa. "Gender and the Presentation of self: an example from the Hermitage". In: GALLE, J.; YOUNG, A. (ed.). *Engendering African American Archaeology: a Southern perspective*. Knoxville: University of Tennessee Press, 2004.

- THOMPSON, Robert F. *Flash of the Spirit – African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage Books, 1983.
- THORTON, John. *África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Trad. Marisa Rocha Morta. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsivier, 2004.
- TILLEY, Christopher. *The materiality of stone*. Oxford: Berg, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Materiality in materials". *Archaeological Dialogues*, v. 14, n. 1, 2007, pp. 16-20.
- TOLLENAERE, Louis-François. *Notas dominicais tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818*. Salvador: Progresso, 1956 [1818].
- TOUSSANT-SAMON, Adèle. *Uma parisiense no Brasil*. Trad. Maria Lucia Machado. Rio de Janeiro: Capivara, 2003 [1883].
- TRIGGER, Bruce. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- TURNER, J. *The Birmingham Button Trade*. Birmingham and Midland Hardware District, 1866, pp.432-451.
- TURNER, Terence. "The Social Skin". In: LOCK, M.; FARQUHAR, J. *Beyond the Body Proper*. Durham e Londres: Duke University Press, 2007 [1980], pp. 83-103.
- VAUGHAN, Megan. "Scarification in Africa". *Cultural and Social History*, v. 4, n. 3, 2009, pp. 385-400.
- VERHAEGHE, Charlotte *et al.*, Shell and Glass beads from the Tombs of Kindoki, Mbanza Nsundi, Lower Congo. *Journal of the Society of Bead Researchers*, v. 26, 2014, pp. 23-34.
- VILHENA, Luiz dos Santos. *Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasília contidas em XX Cartas*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1921 [1802].
- VITORINO, Artur José. Mercado de trabalho e conflitos étnicos em meio à escravidão: portugueses e africanos no rio de janeiro, 1850-1870. *Cad. AEL*, v.15, n. 27, 2009.
- WACQUANT, Loïc. Esclarecer o Habitus. Trad. José Madureira Pinto e Virgílio Borges, *Educação & Linguagem*, a. 10, n. 16, jul./dez., 2007, pp. 63-71.
- WERNEK, Mariza. "Roland Barthes, a moda e as assinaturas do mundo". *Revista de Moda, Cultura e Arte*, São Paulo, 1(1) abr./ago., 2008, pp. 102-118.
- WETHERELL, James. *Brazil. Stray Notes from Bahia*. Liverpool: Webb & Hunt, 1860.
- WHITE, Carolyn L. *American Artifacts of Personal Adornment, 1680-1820: a guide to identification and interpretation*. Lanham, Maryland: AltaMira Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. (ed.). "Introduction". *The Materiality of Individuality: archaeological studies of individual lives*. Nova York: Springer, 2009.

- WHITE, Carolyn L.; BEAUDRY, Mary C. "Artifact and personal identity". In: MAJEWSKI, T.; GAIMSTER, D. (eds.). *International Handbook of Historical Archaeology*, 2009, pp. 209-225.
- WHITE, D. P. "The Birmingham Button Industry". *Post Medieval Archaeology*. v. 7, 1977, pp. 67-79.
- WIED-NEUWIED, Maximiliano de. *Viagem ao Brasil*. Trad. Edgar Süssekind de Mendonça e Flávio Poppe F. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940 [1820].
- WOLF, Eric. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- YENTSCH, Anne. *A Chesapeake Family and Their Slaves*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- YOUNG, Amy. "Archaeological Evidence of African-Style Ritual and Healing Practices in the Upland South". *Tennessee Anthropologist*, v. 21, n. 2, 1996, pp. 139-155.

## PERIÓDICOS

---

- Correio Mercantil*, RIO DE JANEIRO
- Correio Mercantil, e Instructivo, Político, Universal*, RIO DE JANEIRO | RJ
- Diário do Rio de Janeiro*, RIO DE JANEIRO | RJ
- Diário Mercantil*, RIO DE JANEIRO | RJ
- Gazeta do Rio de Janeiro*, RIO DE JANEIRO | RJ
- Gazeta Official do Império do Brazil*, RIO DE JANEIRO | RJ
- Jornal do Commercio*, RIO DE JANEIRO | RJ
- Leitura do Domingo*, RIO DE JANEIRO | RJ
- Almanak Industrial, Mercantil e Administrativo da Cidade e Município de Campos*, CAMPOS DOS GOYTACAZES | RJ
- Monitor Campista*, CAMPOS DOS GOYTACAZES | RJ
- O Libertador*, FORTALEZA | PE
- Idade D'Ouro do Brasil*, SALVADOR | BA

## LEGISLAÇÕES

---

- Alvará de cinco de janeiro de 1785 proibindo as Fábricas, e Manufacturas, no Brazil.** In: SILVA, A. D. [redator]. *Collecção da Legislação Portuguesa Desde a Ultima compilação das ordenações, legislação de 1775 a 1790*. Lisboa: Typografia Maignense, 1828, p. 370-371. Disponível em:

<[http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id\\_parte=109&id\\_obra=73&pagina=565](http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=109&id_obra=73&pagina=565)>. Acesso em: 10 fev. 2016.

**Instruções de Martinho de Mello e Castro a Luiz de Vasconcellos e Sousa, acerca do governo do Brasil de 27 de janeiro de 1779**, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XXV, 1862, p. 479-483.

**Carta Régia de 20 de fevereiro de 1669**. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Seção Manuscritos, Correspondência e Ofícios, II, 33, 29, 74.

**Carta Régia de 29 de janeiro de 1808**. Coleção de Leis do Brasil, 1808, p. 1, v. 1. Disponível em: <[http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg\\_sn/antioresa1824/cartaregia-35757-28-janeiro-1808-539177-publicacaooriginal-37144-pe.html](http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-35757-28-janeiro-1808-539177-publicacaooriginal-37144-pe.html)>. Acesso em 02 de fevereiro de 2016.

**Ofício de Martinho de Mello e Castro ao Vice-Rei do Brasil Luís Vasconcelos e Sousa de 5 de janeiro de 1785**, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1970, Tomo X, p. 215.

**Ofício de 12 de julho de 1788 do Sr. Martinho de Mello e Castro a Luiz de Vasconcellos e Souza**, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo X, 1870, p. 230-240.

**Relatório do Marquês de Lavradio, Vice-Rei do Rio de Janeiro, entregando o governo a Luís de Vasconcelos e Sousa que o sucedeu no Vice-Reinado, 1779**. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo IV, 1842, p. 459.

**Pragmática de 24 de maio de 1749**. Appendix das Leys, pp. 19-24; Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Manuscritos Reservados, Coleção Josephina, PBA, Cod. 453, fls, 35-42v.

**Report from the Select Committee of the House of Lords, Appointed to Consider the Best Means which Great Britain Can Adopt for the Final Extinction of the African Slave Trade**. Session: 1849 (London, 1849), pp. 162-163.

**HISTÓRIA E TÉCNICAS DE MANUFATURA DAS CONTAS DE VIDRO**

No Século XIII, Veneza e sua ilha Murano tornaram-se o principal centro produtor de contas de vidro da Europa.<sup>233</sup> Desde os séculos VII e VIII, vitrais e objetos em vidro já eram pontualmente produzidos na cidade, mas foi com o surgimento de corporações de artesãos especializados que a produção ganhou caráter profissional. A primeira menção a uma corporação de vidreiros é de 1224, quando a *Ars Fiolaria* foi indiciada pela administração pública por algumas infrações (FRANCIS, 1998, p. 3). Cerca de 70 anos depois, por volta de 1350, havia em Murano ao menos 60 vidreiros (*ibidem*). Em relação aos artesãos dedicados à produção de contas de vidro, de 1296 é a primeira referência do uso das contas venezianas em bordados. No entanto, somente em 1308 é que há uma menção oficial sobre os “coniteiros” venezianos organizados na corporação *Margaritare*.

Desde o século XV, o método *drawn* ou *tubular drawn* foi a principal forma de produção das contas de vidro em Veneza (SPARGUE, 1985). As contas eram confeccionadas a partir de longos tubos de massa de vidro oco, que posteriormente eram cortadas e arredondadas. O artesão recolhia, por meio de uma haste metálica oca, uma quantidade de massa de vidro fundido já colorido. Pela haste, assoprava a massa até atingir uma forma circular oca. Um segundo trabalhador, com instrumento apropriado, segurava a massa na extremidade oposta à haste. Na sequência, os dois trabalhadores puxavam a massa em direções opostas até adquirir uma forma tubular oca. A espessura das contas dependia da distância a que ambos se afastavam. Após resfriados, os tubos eram cortados em pequenas seções para serem posteriormente finalizadas (*idem*, p. 88).

Uma vez que o corte das peças somente foi mecanizado no século XIX, cada artesão adotava um processo distinto de finalização – e o grau de detalhamento influenciava no valor da peça. Com relação às contas venezianas produzidas no século XVI, Francis (1998, p. 5) dividiu-as em duas classes segundo os diferentes processos de

---

<sup>233</sup> Segundo Lois Dubin (2006, p. 38), antes dessa data, porém, contas de vidro foram produzidas na Mesopotâmia (cerca de 2000 anos a.C.), na região do Cáucaso e mais amplamente em Roma, a partir de onde se espalhou por outros locais da Europa e do Oriente Médio. Com o fim do Império Romano, apenas alguns pequenos ateliês sobreviveram e a produção de maior escala transferiu-se para Egito e Pérsia. Francis (2009 *et al.*, p. 57) comenta também a existência da indústria de contas do Indo-Pacífico, nascida no sudeste da Índia vários séculos antes da era cristã.

finalização: as contas *Margaritare*, em geral pequenas e feitas pelo método *pan* e as contas *Paternostri*, de tamanhos maiores e finalizadas pelo método *speo*. No primeiro processo, as contas eram colocadas um tacho (*pan*) metálico aquecido com areia e cinzas de madeira para o arredondamento das bordas. A areia e as cinzas preenchem os furos internos, impedindo, assim, que o calor derretesse a peça a ponto de fechar o orifício (SPARGUE, 1985, p. 88). No segundo, as contas eram dispostas em um espeto (*spit*) colocado sobre o fogo e rodado até adquirirem forma arredondada. Por esse processo, muitas contas fundiam-se ou eram deformadas, o que se torna importante indicador do processo de manufatura (FRANCIS, 1998, p. 5).

As chamadas contas *chevron*, ou *roseta*, também foram fabricadas por meio do método *drawn* e inventadas no final do século XV (MORETTI, 2005, p. 28). Eram feitas pela imersão de duas ou mais cores de vidro, em geral azul, branco e vermelho, uma após a outra. Depois de todas as camadas de cores serem sobrepostas, colocava-se a massa de vidro ainda macio em um molde no chão com tiras de madeira que produzia marcas em sua superfície. A pasta era então esticada e, após esfriada, era cortada em segmentos menores. O acabamento era feito por um disco de ferro fundido que, fixado sobre um torno mecânico, dava o polimento à peça e evidenciava as camadas de cores internas.

Outro método de manufatura era o *wound*, *lume* ou *lamp winding*. Apesar de terem sido fabricadas em Veneza desde o século XV inclusive em ambiente doméstico, somente aparecem no mercado mundial a partir de 1700 e tornam-se expressivas após 1750 (FRANCIS, 1998, p. 5). No processo *wound*, um tubo de vidro sem o orifício central, feito da mesma maneira que as contas *drawn*, era aquecido sobre uma pequena chama até que atingisse estado plástico para ser enrolado em torno de uma vara/mandril, coberto com pasta refratária. A peça era então retirada do mandril com uma pinça e colocada em um recipiente para resfriar (SPARGUE, 1985, p. 93).

O crescimento do comércio de contas na Europa, mas também no Norte da África e no Oriente Médio, gerou insegurança entre os administradores venezianos. Na tentativa de manter o monopólio da produção mundial das contas, proibiram os artesãos de revelar as etapas do processo produtivo, bem como os ingredientes usados para sua produção. Mesmo com as proibições, nos séculos seguintes, os vidreiros italianos migraram para diferentes países europeus, onde passaram a fabricá-las fora

dos domínios venezianos: em 1486, na Boêmia (atual República Tcheca); no século XVI, na França, Inglaterra e Holanda (FRANCIS, 1998, p. 2-3).

As contas produzidas no reino da Boêmia foram as maiores concorrentes das contas venezianas. A produção de vidros boêmios remonta aos séculos VII e VIII. Em meados do século XIV, aparecem as primeiras fábricas especializadas em vidros na região de Vimperk e, no século XVII, ali já somavam oito “casas de contas”. Mais ao norte, na região do rio Nisou, a produção de contas tornou-se uma das mais importantes do mundo e, em 1860, pelo desenvolvimento de uma técnica de produção em massa, *mold-pressed*, chegou a superar a produção veneziana (FRANCIS *et al.*, 2009, p. 97). A partir das últimas décadas do século XVII, mercadores boêmios passaram a ampliar sua atuação para os mercados da Península Ibérica, Rússia, Império Otomano, norte e leste da Europa. Para Jitka Lněničková (2001, p. 66), Cádiz, na Espanha, teve especial importância para o comércio e produção de contas boêmias. Daquela cidade saíam mercadorias não só para as colônias espanholas nas Américas, mas também para Amsterdam e Lisboa, a partir de onde atingiam-se as colônias holandesas no Caribe e na Indonésia e o Brasil.

As contas boêmias eram confeccionadas pelo método *drawn* e pelo *wound*, como as venezianas, sendo difícil diferenciá-las. O tipo mais popular, no entanto, foram as contas azuis ou pretas feitas em moldes, com facetas regulares. As contas moldadas eram feitas por dois procedimentos distintos: pelo aquecimento de um tubo fino de vidro que em seguida era prensado por um molde de duas partes, por um lado, e pela pressão de vidro viscoso em um molde também de duas partes, de outro – este conhecido como o método *pressed-molded*. Ambos os procedimentos deixavam as marcas dos moldes na própria peça (BRITO, 2015, p. 99; SPARGUE, 1985, p. 95).

Embora não se aproximassem da produção boêmia e veneziana, contas de vidro também foram manufaturadas na Holanda, França e Inglaterra. Na Holanda, as primeira fábricas surgiram em 1597 na cidade de Middleburg e em 1619 em Amsterdã (FRANCIS *et al.*, 2009, p. 88). Em razão da grande migração de artesãos venezianos para a França durante o século XVI, algumas fábricas de contas foram estabelecidas em Lyon, Paris, Nantes e Bordeaux. Porém, por imitarem o estilo veneziano, muitas das contas produzidas na França são confundidas com aquelas de produção italiana. Francis (*idem*, p. 79) sugeriu, porém, que as contas *turquí*, de coloração turquesa, foram a categoria mais tipicamente francesa. Mais do que a produção, no entanto, holandeses, franceses e

ingleses foram responsáveis pela difusão, por meio do comércio oceânico, de contas venezianas nas Américas e na África.

## REFERÊNCIAS

- BRITO, Patrícia. *De conta em conta: rotas atlânticas e comércio no Rio de Janeiro oitocentista: o caso do cais do Valongo*. Dissertação (Mestrado Programa de Pós-Graduação em Arqueologia) - Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.
- DUBIN, Lois Sherr. *The history of beads from 30.000 Bc. to the present*. London: Thames & Hudson Ltd., 2006.
- FRANCIS, Peter. "The Venetian Bead History", part 1. *The Margaretologist, The Journal of the Center for Bead Research*, v. 11, n. 2, 1998.
- FRANCIS, Peter; BLAIR, Elliot; PENDETLON, Lorann. "The beads of St. Catherine Island". *Anthropological papers of the American Museum of Natural History*. v. 89, n. 1, apr., 2009.
- LNĚNIČKOVÁ, Jitka. "Bohemian glass trade in Spain and Spanish colonies". *Prague Papers on the History of International Relations*, 2001, pp. 61-74.
- MORETTI, Gianni. "La Rosetta. Storia e tecnologia della perla di vetro veneziana più conosciuta al mondo". *Rivista della Stazione Sperimentale del Vetro*, v. 1, 2005, pp. 27-47.
- SPRAGUE, Roderick. "Glass trade beads: a progress report". *Historical Archaeology*, v. 19, 1985, pp. 87- 105.